

# Befristete Barmherzigkeit

Die scheinbar willkürliche Ungerechtigkeit der Handlungssouveräne  
in drei großen Parabeln Jesu Mt 18,23–35, Mt 20,1–16 und Lk 15,11–32  
und ihre Konsequenzen für die Eschatologie

von Markus Zehetbauer

Der Widerspruch zwischen Gerechtigkeit und Gnade, den die drei Parabeln thematisieren, lässt sich auflösen, wenn man die Parabeln nicht als deutungsoffene Rätsel, sondern als Argumente Jesu zugunsten seiner endzeitlichen Sammlungsinitiative versteht. Weil Jesus im alttestamentlich-ethnischen Bundesverständnis die soziale wie ökumenische Einheit ganz Israels anstrebt, verkündet er das Erbarmen Gottes für die Sünder, verlangt von den Gerechten den Verzicht auf die Vergeltung ihrer Verdienste und droht allen mit dem Gericht, die sich seinem Aufruf zu bedingungsloser Integration versagen. Folglich kennt die Vergebungsbotschaft Jesu eine zeitliche Befristung, das Endgericht wird unbarmherzig sein. Diese Befristung verweist auf die amnestieähnliche, endzeitliche Erlassjahr-Erwartung, ohne welche die spezifische Eschatologie Jesu unvollständig bleibt, denn die alttestamentlichen Sammlungsprophetien (besonders Ezechiel) kennen kein Gericht über Israel.

## 1. Einleitung

Seitdem man in Verkündigung und Exegese die Vergebungsbotschaft Jesu akzentuiert, sind die Gleichnisse besonders gefragt, die von einem barmherzigen Verhalten Gottes erzählen. Allerdings tun das nur wenige, unter den – traditionell gezählt – etwa vierzig überlieferten Gleichnissen finde ich nur sieben oder höchstens acht.<sup>1</sup> Zumindest numerisch gesehen weist die Gleichnisbotschaft Jesu andere Schwerpunkte aus. Die Mehrheit (ich komme auf mindestens 15), widmen sich dem Gerichtsthema und ein Viertel (etwa neun) erzählen von der Freude des Findens oder bieten einen optimistischen Ausblick auf die Wachstumschancen des Reiches Gottes. Die Zahlen sind selbstverständlich ungenau, weil sie von der Interpretation abhängig sind.

Ist zum Beispiel der Herr in der Parabel vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18,23–35) gnädig oder gerecht? Er ist beides, wobei das letzte Wort ein Strafbefehl ist, mit dem er seinen Diener den „Folterknechten“ übergibt, „bis er die ganze Schuld bezahlt hat“.

---

<sup>1</sup> Neben den drei in der Überschrift genannten noch die Gleichnisse vom verlorenen Schaf (Mt 18,12–14par), von der verlorenen Drachme (Lk 15,8–10), den beiden Schuldnern (Lk 7,41–43) und vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9–14). Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) thematisiert ebenso wie das Gleichnis vom klugen Verwalter (Lk 16,1–8) die zwischenmenschliche Barmherzigkeit.

Ich habe dennoch, wie in der Forschung üblich, den Barmherzigkeitsaspekt in dieser Parabel höher gewertet, der Kontext spricht dafür. Allerdings stellt sich jedem, der so urteilt, das Problem, wie er diesen Schluss erklärt. Fast ratlos fragt Ulrich Luz, ob der gnadenlos richtende Herr des Gleichnisses, den Jesus in Vers 35 als himmlischen Vater ausweist, „noch als derjenige Vater erfahren werden kann, der durch Christus menschliche Schuld in unendlicher Liebe vergibt.“<sup>2</sup> Und Hans Weder kritisiert, es stehe „einem Herrn, auf dessen Wort Verlass ist, nicht gut an“, wenn der seine Güte zurücknimmt.<sup>3</sup>

Damit sind wir bei der Fragestellung: Wie erklärt sich das scheinbar willkürliche Nebeneinander bzw. Nacheinander von Vergebung und Vergeltung, das nicht nur diese Parabel problematisch macht, sondern die ganze Verkündigung Jesu?

Eine plausible Antwort auf diese Frage sollte möglich sein, drei Parabeln Jesu stellen sich dieser Frage, neben der eben zitierten auch die von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1–16) und die vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32).

Meine erste These lautet: Die drei Gleichnisse Jesu sind Argumente, mit denen er die spezifische Methode seiner Sammlung Israels gegen berechnete Einsprüche verteidigt hat.<sup>4</sup> Die zweite These besagt, dass sich das Problem der Willkür der Handlungssouveräne in den drei Gleichnissen aus dem plötzlichen Wechsel zwischen Gerechtigkeit und Gnade ergibt und dieser Widerspruch nicht hinreichend durch die Sammlungs-These zu erklären ist.

Die dritte These verweist auf die spezifische Eschatologie Jesu, die sich aus der Kombination einer Variante der alttestamentlichen Sammlungs-Verheißungen und der frühjüdisch-apokalyptischen Erwartung eines endzeitlichen Erlassjahres ergibt.

## 2. Die Gleichnisse Jesu: Rätsel oder Argumente?

Die neuere Gleichnis-Forschung hat den literarischen Formalismus der Jülicher-Tradition hinter sich gelassen. Man bezweifelt zu Recht die Möglichkeit, Metapher, Gleichnis, Beispielerzählung, Parabel etc. exakt voneinander trennen zu können und reagiert auch nicht länger allergisch auf Allegorien. Allerdings fällt es jetzt schwerer, eine klare Grenze zu ziehen zwischen Eisegese und Exegese und diese Unsicherheit spiegelt die Fachliteratur wider, das Spektrum der Interpretationen hat sich enorm verbreitert. Dazu beigetragen hat auch die synchrone bzw. kanonische Exegese, die nicht weiter zwischen *ipsissima vox*, Tradition und Redaktion unterscheiden möchte. Während die historisch-kritische Exegese das Jüngerunverständnis und den Rätselcharakter der Parabeln als theologisches Kon-

<sup>2</sup> U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 4 Bde., Zürich u. a.: 1985; 1990; 1997; 2002 (EKK I/I–IV), III, 76.

<sup>3</sup> H. Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, Göttingen <sup>3</sup>1984 (FRLANT 120), 211.

<sup>4</sup> Eine ausführliche exegetische Grundlegung dieser These findet sich in meiner Untersuchungen zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der Gleichnisbotschaft Jesu, die ich als Dissertation im Fach Katholische Moralthologie veröffentlicht habe. Der Schwerpunkt dieser Arbeit lag im Aufweise des Einflusses der alttestamentlich-ethnischen Bundestheologie auf die Ethik Jesu. Mit den hier aufgezeigten Konsequenzen dieses Ansatzes auf die Eschatologie Jesu führe ich meinen Ansatz einen Schritt weiter. Vgl. M. Zehetbauer, Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Ihre Wurzeln im Alten Testament, Frühjudentum sowie in der Botschaft Jesu. Konsequenzen für die Ethik (SGKMT 35), Regensburg 1999, bes. 195–325.

strukt des Evangelisten Markus identifiziert hat, definieren neuere Exegeten wie Ruben Zimmermann die Gleichnisse Jesu wieder als „Rätselworte“, die *per definitionem* „nicht klar und eindeutig“ sind. „Weil die Gleichnisse deutungssoffen sind, sind sie zugleich deutungsaktiv, d. h. sie evozieren eine Deutung“, schreibt Ruben Zimmermann.<sup>5</sup>

Gegen diese Gleichsetzung von Gleichnis und Rätsel möchte ich grundsätzliche Bedenken anmelden. Zwar ist es richtig, dass die Gleichnisse den Hörer bzw. Leser zum Nachdenken einladen und einen Prozess des Verstehens provozieren wollen, doch am Ende dieses Prozesses können nicht legitimerweise verschiedene, ja vielleicht sogar völlig unterschiedliche Erkenntnisse stehen. Eine solche Auffassung widerspricht zum einen der Funktion der Gleichnisbotschaft im Kontext der Sendung Jesu, die bereits Jülicher völlig richtig definiert hat: Sie sind Argumente, mit denen Jesus seine Sendung erklärt, seine Anhänger ermutigt, die Zögernden gewarnt, die Gegner widerlegt und seinen Standpunkt verteidigt hat.<sup>6</sup> Ein gutes Argument aber kann nicht mehrdeutig sein. Die Gleichnisse sind gute Argumente, deshalb waren sie den Zuhörern Jesu auch keineswegs rätselhaft.

Einen Hinweis für ihre Eindeutigkeit liefern seine Gegner. Die wussten wohl, wovon Jesus sprach und was er wollte – und deshalb wussten sie das auch zu verhindern. Einen philosophierenden Rätselerzähler oder orakelnden Propheten hätten sie nicht ernst genommen, er wäre mit dem Leben davon gekommen.

Beachtet man den argumentativen Kontext nicht und beschränkt die kritische Analyse auf das Verständnis des Bildfeldes, dann werden, das ist mein zweiter Einwand, die Parabeln tatsächlich zu Rätseln mit beliebig vielen Lösungen. Beispielhaft zeigt das der Interpretationsvorschlag der Parabel von den bösen Winzern durch Luise Schottroff.<sup>7</sup> Ihre Absicht, die anti-jüdische Tendenz dieser Parabel zu überwinden, ist redlich, sollte bei einer exegetischen Interpretation aber nicht die Feder führen.<sup>8</sup> Wenn die Parabel, wie Schottroff meint, gegen die Ausbeutung jüdischer Bauern durch reiche Großgrundbesitzer argumentiert, sind aus Tätern plötzlich Opfer geworden. Die Umkehrung der Argumentationsrichtung macht die Bandbreite der Beliebigkeit deutlich. Der Gewinn an interpretatorischer Produktivität kann den Verlust an Einsicht nicht ausgleichen. Denn das

<sup>5</sup> R. Zimmermann (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 13. Ähnlich *Ders.*, *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu*, Tübingen 2008 (WUNT 231), Vorwort VII.

<sup>6</sup> A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Bd. I, Tübingen <sup>2</sup>1910, 150 widerspricht dem Satz der dogmatischen Tradition *theologica parabolica non est argumentativa*: „Uns ist die *theologia parabolica* sogar die allerargumentativste; weil wir die Parabeln als das Echteste in der Tradition Jesu und zugleich als das Durchsichtigste und Klarste von allem zu erkennen glauben“. Ähnlich J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen <sup>10</sup>1984, 18: „Die Gleichnisse sind nicht ausschließlich, aber zum großen Teil Streitwaffe. Jedes von ihnen fordert eine Antwort auf der Stelle.“ Zur Diskussion vgl. S. Alkier, *Die „Gleichnisse Jesu“ als „Meisterwerke volkstümlicher Beredtsamkeit“*. Beobachtungen zur Aristoteles-Rezeption Adolf Jülichers, in: U. Mell (Hg.), *Die Gleichnisreden Jesu 1899–1999*, Berlin 1999 (BZNW 103), 39–74.

<sup>7</sup> Vgl. L. Schottroff, *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2005, 27–43.

<sup>8</sup> Ein weniger problematischer Versuch, die Parabel für die Jesus-Verkündigung zu retten, ist, die Bauern nicht mit dem ganzen Volk Israel, sondern nur mit der religiös-politischen Hierarchie zu identifizieren („Israels Führer“: J. Jeremias, *Gleichnisse* [wie Anm. 6], 75). Allerdings halte ich auch diesen Versuch für ungeeignet, der Weinberg ist nach Jes 5,7 das „Haus Israel“, also das ganze Volk. Das Problem löst sich, wenn man das Gleichnis als nicht authentisch erkennt, wofür es gute Gründe gibt.

Postulat der Gleichgültigkeit von Deutungsmöglichkeiten eröffnet nicht, wie Ruben Zimmermann meint, einen endlosen Diskurs des Verstehens, es beendet ihn.<sup>9</sup>

Ich möchte deshalb vorschlagen, die in der Exegese ebenso gut begründete wie verbreitete These von der endzeitlichen Sammlung ganz Israels zum Ausgangspunkt der Gleichnisinterpretation zu machen.<sup>10</sup> Wenn in der jüngeren Forschung diese These nicht den Stellenwert einnimmt, der ihr meines Erachtens gebührt, dann liegt das nicht nur an dogmatischen Bedenken, sondern auch an ihrer eingeschränkten exegetischen Leistungsfähigkeit, das heißt sie erklärt zwar die Barmherzigkeitsbotschaft Jesu, harmoniert aber nicht mit seiner eschatologischen Gerichtsankündigung. Dieses Defizit lässt sich jedoch ausgleichen, denn die Argumentationsstruktur der Parabeln führt die Sammlungsthese automatisch zu ihrem kritischen Punkt und darüber hinaus zu einer möglichen Lösung. Blicken wir daher zuerst auf die drei Parabeln, mit denen Jesus den klassischen Widerspruch zwischen Liebe und Recht thematisiert und seinen Hörern eine überraschende Lösung angeboten hat.

### 3. Der willkürliche und ungerechte Gott in den Gleichnissen Jesu

Der Widerspruch liegt in allen drei Parabeln dem willkürlichen Verhalten des Handlungssouveräns zugrunde, wird aber nur in einer Parabel ausdrücklich thematisiert.

a) Im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1–16) bekennt sich der Herr zu seiner Willkür: „Darf ich mit dem, was mir gehört, nicht tun, was ich will?“ (V 15). Wenn der Weinbergbesitzer für Gott steht – und es gibt keinen Grund, das zu bezweifeln – dann macht die kapitalistische Begründung theologische Probleme. Die meisten Interpreten beschwichtigen mit dem Hinweis, der Herr sei im Recht. Er darf über seinen Besitz verfügen, er handelt sozial, die großzügige Höherbezahlung geht nicht zulasten anderer und die Arbeiter der ersten Stunde erhalten, was ihnen versprochen wurde. Damit, meint Wolfgang Harnisch, sei der Hausherr vom „Vorwurf brutaler Willkür“ entlastet.<sup>11</sup>

Das ist richtig, aber sein Handeln ist trotzdem nicht nachvollziehbar, er nennt kein plausibles Motiv für seine Großzügigkeit. Den völlig korrekten Einspruch, er handle ungerecht, widerlegt er nicht.

Den Arbeitern der ersten Stunde muss ihre Entlohnung daher rätselhaft bleiben. Sie protestieren ja nicht gegen seine Güte, sondern gegen deren ungleiche Zuteilung. Ist der Vorwurf des Herrn, sie seien im Grunde nur neidisch, deshalb falsch?

<sup>9</sup> R. Zimmermann, Hermeneutik (wie Anm. 5), 22.

<sup>10</sup> Vgl. dazu E. P. Sanders, Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu, Stuttgart 1996, 267; J. Gnilka, Jesus von Nazareth, Freiburg <sup>3</sup>1994 (HThK S 3), 187–191.195; G. Theißen; A. Merz, Der historische Jesus, Göttingen 1996, 201; J. Becker, Jesus von Nazareth, Berlin 1996, 34. M. Zehetbauer, Die Bedeutung des Zwölferkreises für die Botschaft Jesu. Eine Skizze des Zusammenhangs von Bund, Gottesbild und Ethik im AT, Frühjudentum und NT, in: MThZ 49 (1998), 372–398. Zur neuerlichen Entdeckung der ethnischen Dimension vgl. W. Stegemann, Jesus und seine Zeit (Biblische Enzyklopädie 10), Stuttgart 2010, 234.

<sup>11</sup> W. Harnisch, Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung, Göttingen <sup>2</sup>1990, 192. Ähnlich auch E. Linnemann, Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung, Göttingen <sup>6</sup>1975, 90.

Nicht unbedingt, denn jeder Akt der Güte ist *per se* ein Akt der Ungerechtigkeit. Wer gegen die ungerechte Begünstigung anderer protestiert, protestiert implizit auch gegen die Möglichkeit, Gnade vor Recht ergehen zu lassen.

Nun gibt es zwar ein Gnadenrecht, aber es gibt kein Recht auf Gnade. Gustav Radbruch, der Justizminister der Weimarer Republik, hat Gnade einmal als juristisches Wunder definiert: „Wie das Wunder die Gesetze der physischen Welt durchbricht, so ist sie das gesetzzlose Wunder innerhalb der juristischen Gesetzeswelt.“<sup>12</sup> Mit anderen Worten, Gnade kann niemals zur Regel werden, sie muss immer eine Ausnahme bleiben, sonst verlieren Recht und Gesetz ihre Ordnung stiftende Funktion.

Die Einsicht in diesen rechtsphilosophischen Zusammenhang ist der Schlüssel zum Verständnis dieser Parabel. Zwar betont man in der Exegese ihre „Extravaganz“ (Paul Ricœur), und Wolfgang Harnisch spricht gar von einer „skandalösen Störung des Gewohnten“<sup>13</sup>, aber eine Definition der Bruchstelle zwischen dem „Gewohnten“ und dem „Extravaganzen“ habe ich nur bei Ulrich Luz gefunden. Seiner Auffassung nach zielt die Parabel gegen den Versuch, „die Gerechtigkeit und die Güte Gottes so miteinander zu verbinden, dass das eine zum Maß des anderen wird: Dann *darf* entweder Gott nicht mehr gütig sein, weil dies das Prinzip der Gerechtigkeit nicht zulässt, oder er *muss* gegen alle gütig sein, weil alle aufgrund des Gleichheitsprinzips Güte *beanspruchen* können. Die Parabel zielt also auf die *Freiheit* des gerechten Gottes, gütig zu sein.“<sup>14</sup> Die Analyse ist richtig, sie nennt das Problem, löst es aber noch nicht.

Die Frage ist: Was unterscheidet die Freiheit eines Souveräns von der Willkür? Allein das Motiv, das uns diese Parabel aber verweigert. Der Herr besteht auf seiner Souveränität, er ist seinen Untergebenen keine Erklärung schuldig. Die Arbeiter der ersten Stunde sind zu Recht verärgert – aber dieses Recht hilft ihnen nicht. Im Gegenteil, mit ihrem Protest verärgern sie den Arbeitgeber und gefährden ihren Arbeitsplatz.

Die Parabel war den Hörern Jesu kein Rätsel, sie haben sie als Allegorie auf sein Projekt verstanden. Sie kannten das Thema seiner Verkündigung: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe“ (Mk 1,14). Hinter der Chiffre vom Reich Gottes verbirgt sich, wie gesagt, nichts anderes als die Sammlung Israels, mit der die Endzeit anbrach und welche die Erfüllung der Bundes-Verheißungen bringen sollte.

Daher galt es Abschied zu nehmen vom „Gewohnten“, auch vom gewohnten Verhalten Gottes. Die Parabel schildert denn auch keine gewöhnliche Entlohnung, sondern eine außergewöhnliche. Weder hat der Herr am Tag zuvor ähnlich großzügig entlohnt – er hätte zur ersten Stunde des Morgens keine Arbeiter mehr vorgefunden – noch wird er es wieder tun.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Zitat nach U. Wesel, Fast alles was Recht ist. Jura für Nichtjuristen (Die andere Bibliothek 92), Frankfurt am Main 1991, 247.

<sup>13</sup> P. Ricœur, Biblische Hermeneutik, in: W. Harnisch (Hg.) Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft, Darmstadt 1982 (WdF), 248–339, hier: 309. W. Harnisch, Gleichniserzählungen (wie Anm. 11), 188.

<sup>14</sup> U. Luz, Matthäus (wie Anm. 2), 151.

<sup>15</sup> Die Unwiederholbarkeit eines solchen Entlohnungsmodus ist schon Grundschulern einsichtig, vgl. den Beitrag einer Schülerin der dritten Klasse bei W. Harnisch, Gleichniserzählungen (wie Anm. 11), 63.

Die Aussage ist klar: Gott verhält sich jetzt anders, aber er ist kein anderer. Er war immer schon gnädig und barmherzig,<sup>16</sup> dass er es jetzt in geradezu extravaganter Weise ist, liegt an seinem erklärten Willen, alle zu sammeln, die eine Jüdin zur Mutter haben, ganz gleich ob sie gerecht oder sündig sind. Zur Verwirklichung der Einheit und Heiligkeit des Volkes bedürfen Zöllner und Sünder mehr der Vergebung Gottes als Gerechte und Fromme. Trotz unterschiedlicher Voraussetzungen (Arbeitszeit) kann aber die Erfüllung der Verheißung (Lohn) für alle nur gleich sein, sie gilt dem ganzen Volk und ist nicht portionierbar. Freilich ist das ungerecht gegenüber den Gerechten, das weiß Jesus auch und deshalb thematisiert er es in seinen Gleichnissen. Aber auf andere Weise kann es kein Heil geben, nicht für die Heiden, nicht für Israel und auch nicht für die Gerechten. So macht auch der Schlusssatz Sinn, die sich als Erste fühlen sind tatsächlich in der Gefahr, Letzte zu werden.

b) Auch die eingangs bereits erwähnten theologischen Bedenken der Interpreten beim Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18, 21–35) haben in der Willkür des Handlungssouveräns ihren Grund. Hans Weder will das ursprüngliche Gleichnis mit Vers 30 enden lassen, Joachim Gnllka streicht Vers 34, weil der „den Akzent von der Güte des Herrn auf das unerbittliche Gericht“ verlagert und Ulrich Luz stellt die Frage: „Kann Gott, der den Menschen alle Schuld vergeben hat, diese Gnaden tat wieder zurücknehmen?“<sup>17</sup> Das Erbe der griechischen Philosophie macht es christlichen Theologen noch heute schwer, einen Gott zu glauben, auf den die aristotelische Definition vom unbewegten Bewegten nicht passt. Für viele ist Gott nur dann barmherzig, wenn er es bedingungslos und immer ist.<sup>18</sup>

Modernen Theologen mag die Parabel deshalb „anstößig“ sein,<sup>19</sup> im Kontext der Sammlungsinitiative erweist es sich als wichtiges Argument Jesu, seine Vergebungsverkündigung zu rechtfertigen. Dem Nacheinander von Schuldspruch, Freispruch und Widerruf in der Parabel entsprechen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Volkes Israel. In der Vergangenheit hat Jahwe immer wieder Rechenschaft von seinem Volk verlangt und immer wieder hat sich dieses Volk als schuldig erwiesen und wurde dafür zu Recht bestraft – so lautet bekanntermaßen der Tenor der alttestamentlichen Geschichtstheologie.

<sup>16</sup> Zur sogenannten Gnadenformel vgl. *H. Spieckermann*, „Barmherzig und gnädig ist der Herr...“, in: ZAW 102 (1990) 1–18.

<sup>17</sup> Vgl. *H. Weder*, Gleichnisse (wie Anm. 3), 211; *J. Gnllka*, Das Matthäusevangelium, 2 Bde., Freiburg <sup>3</sup>1993; <sup>2</sup>1992 (HThK I/1–2), II, 144. Ähnlich *M. C. de Boer*, Ten Thousand Talents? Matthew's Interpretation and Redaction of the Parable of the Unforgiving Servant (Matth 18,23–35), in: CBQ 50 (1988) 214–232; *U. Luz*, Matthäus (wie Anm. 2), 76.

<sup>18</sup> So definiert z. B. *E. Biser*, Einweisung ins Christentum, Düsseldorf 1997, 235 Jesus als den „größten Revolutionär der Religionsgeschichte, dessen Großtat darin besteht, dass er den Schatten des Angst- und Schrecken-erregenden aus dem traditionellen Gottesbild der Menschheit und dem seines eigenen Volkes ersatzlos tilgte und darin stattdessen das ‚Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters‘ zum Vorschein brachte.“

<sup>19</sup> *H. Roose*, Das Aufleben der Schuld und das Aufheben des Schuldenerlasses (Vom unbarmherzigen Knecht) Mt 18,23–35, in: R. Zimmermann, Kompendium (wie Anm. 5), 445–460, hier: 459 meint, das Gottesbild der Parabel bleibe „für uns anstößig, auch deshalb, weil es so schlecht zur jesuanischen Forderung der Feindesliebe zu passen scheint“.

Die Höhe der geschuldeten Summe in der Parabel könnte Symbol sein für das Maß an Bundesverletzungen, das Israel angehäuft hat. Gerechterweise hat Israel keine Zukunft mehr, das Urteil Jahwes kann nur noch vernichtend sein. Letzte Hoffnung gibt es nur noch im Rekurs auf das Erbarmen Gottes. Der Knecht fällt auf den Boden und bittet um Geduld – und siehe da, mit Erfolg. Der Herr hat plötzlich „Mitleid“ mit seinem Knecht und damit haben wir auch das vermisste Motiv für seine Großzügigkeit. Der verwendete Begriff *σπλαγγνίζομαι* ist eine Lehnübersetzung des hebräischen *רחם* (*rhm*), das in seiner Grundbedeutung das physische Innere des Menschen meint und etymologisch mit dem Begriff für Mutterleib und Mutterschoß verwandt ist. In Alten wie im Neuen Testament ist der Begriff theologisch für göttliches Erbarmen reserviert.<sup>20</sup>

Stand die Vergangenheit unter dem Anspruch der Gerechtigkeit Gottes, so ist die Gegenwart von seiner Barmherzigkeit bestimmt. Der Knecht wird, obwohl er nur um Zahlungsaufschub gebeten hatte, von aller Schuld freigesprochen. Das ist aus didaktischer Sicht unpädagogisch, theologisch aber zwingend, heilig ist man nur ganz oder gar nicht. Ob man es aber auch für immer ist, entscheidet die Zukunft.

Die Erzählung wechselt jetzt nach dem Muster der fünften Vater-Unser-Bitte (Mt 6,12) die Perspektive. Göttliches und menschliches Erbarmen sind untrennbar miteinander verknüpft, das eine gibt es nicht ohne das andere.<sup>21</sup> Der Knecht ignoriert diesen Zusammenhang, er zeigt kein Mitleid und vergibt seinem Mitknecht nicht. Das ist sein gutes Recht. Seine eigene Schulden-Freiheit freilich verdankt er nicht dem Recht, sondern dem Mitgefühl seines Herrn. Wenn er jetzt seinem Mitknecht gegenüber auf seinem Recht besteht, dann beschwört er die Vergangenheit und damit seine Schulden wieder herauf. Das Recht gründet ausschließlich in der Gerechtigkeit, weshalb „ein Widerspruch zu den sittlichen Werten, etwa dem Liebesgebot, immer möglich ist“.<sup>22</sup> Dieser Widerspruch realisiert sich im Widerruf des Schulderlasses. Der Knecht hat seine Chance gehabt und er hat sie vertan, der Zorn seines Herrn und das Urteil sind gerecht. Die Parabel tadelt nicht die Denunziation noch missbilligt sie die moralische Entrüstung der Mitknechte, im Gegenteil, sie provoziert sie geradezu.<sup>23</sup> Das Schlusswort entspricht all jenen Gleichnissen, die Jesus zur Warnung vor dem kommenden Endgericht erzählt hat. Dessen Urteile sind nicht nur von Jesus sondern in der gesamten alttestamentlich-jüdischen Literatur als unnachgiebig gerecht erwartet worden.

<sup>20</sup> Vgl. dazu H. J. Stoebe, Art. *רחם* *rhm* pi. sich erbarmen, in: THAT 2 (<sup>3</sup>1984) 761–768; H. Simian-Yofre, Art. *רחם* *rhm*, in: ThWAT 7 (1993) 460–476; H. Köster, Art. *σπλαγγνον*, in: ThWNT VII (1964) 548–559 und M. Zehetbauer, Barmherzigkeit als Lehnübersetzung. Die Etymologie des Begriffes im Hebräischen, Griechischen, Lateinischen und Deutschen. Eine kleine Theologiegeschichte, BN 90 (1997), 67–83. Warum U. Luz, Matthäus (wie Anm. 2), 73 den Begriff als „profan“ einstuft, ist mir unerklärlich.

<sup>21</sup> Die Frage, ob die göttliche Vergebung der menschlichen vorausgeht (so die Parabel) oder ob die menschliche Vergebung Bedingung ist für die göttliche (so Mt 6,12.14f.), war für Jesus irrelevant, sie ist erst im Blick auf die paulinische Theologie wichtig geworden.

<sup>22</sup> A. Kaufmann, Recht und Sittlichkeit aus rechtsphilosophischer Sicht, in J. Gründel (Hg.), Recht und Sittlichkeit (Studien zur theologischen Ethik 10), Freiburg 1982, 48–71, hier: 60.

<sup>23</sup> Auch wenn bei Matthäus das Verb *λυπέω* in der Regel „traurig werden“ bedeutet, dürfte hier in Vers 31 die Übersetzung „sie waren gekränkt“ bzw. „empört“ zutreffender sein. Die Empörung der Knechte wird durch den „Zorn“ des Herrn (Vers 34) und das Folter-Urteil bestätigt und besänftigt.

Die Zukunft wird gnadenlos sein, allein die Gegenwart ist „Zeit der Gnade“ und es kommt alles darauf an, dies zu erkennen und zu nützen (vgl. Jes 49,8; Lk 19,44). Nur jetzt zeigt sich Gott über alle Maßen vergebungsbereit. Allerdings ist seine Barmherzigkeit eine zwar notwendige, aber keinesfalls hinreichende Voraussetzung zur Sammlung Israels. Das Volk ist nur dann vollständig und heilig, wenn es auch untereinander versöhnt und geeint ist. Diese Einigkeit kann Gott nicht machen, er kann sie nur anmahnen und genau das tut Jesus nicht nur mit dieser Parabel, sondern mit seiner ganzen sittlichen Botschaft. Die Gebote der Feindesliebe und des Gewaltverzichts bilden den Gipfel seiner bedingungslos deeskalierenden und integrativen Ethik.

Eine Frage bleibt offen: Wem hat Jesus dieses Gleichnis erzählt? Die meisten Interpreten stellen sich dieser Frage nicht. Joachim Gnilka vermutet, dass die Geschichte „ursprünglich an die Armen, das normale Publikum Jesu, gerichtet war. Sie enthält ein kritisches Wort an sie. Das macht dann ihre Besonderheit aus“.<sup>24</sup> Wo aber haben die Armen durch Jesus die Erfahrung von Vergebung großer Schuld gemacht und sich dann kleinlich gegenüber anderen verhalten? Wenn man in dieser Richtung sucht, bietet sich schon eher der Kreis der Jüngerinnen und Jünger an. Durch ihre Berufung haben sie die Großzügigkeit Gottes erfahren und doch ist es unter ihnen zu Konkurrenz und Dominanzstreben gekommen, wie die Evangelien bezeugen (vgl. Mk 9,33–37; 10,35–45).

Wollte Jesus mit dieser Parabel also seine Anhänger zu solidarischem Verhalten ermahnen? Dann läge der Evangelist Matthäus richtig, der mit dieser Parabel sein Kapitel über das rechte Zusammenleben in der Gemeinde eröffnet.

Mein Vorschlag ist dennoch ein anderer. Weil sich das Weinberg-Gleichnis und, der Vorgriff sei gestattet, auch das Gleichnis vom verlorenen Sohn unstrittig an die Gerechten richten, sollte man auch hier diesen Adressatenkreis in Erwägung ziehen. Allerdings kritisiert dieses Gleichnis nicht die Gerechten, es beruhigt sie! Jesus versichert allen, die seine Vergebungsbotschaft für skandalös halten, dass Gottes Gnade für die Sünder kein Freibrief und seine Barmherzigkeit nicht das Ende der Gerechtigkeit ist. Die Parabel erinnert an die Warnung aus dem Buch Jesus Sirach: „Verlass dich nicht auf die Vergebung, füge nicht Sünde an Sünde, indem du sagst: Seine Barmherzigkeit ist groß, er wird mir viele Sünden verzeihen“ (5,5f.). Wer so denkt, hat auch in den Augen Jesu keine Gnade verdient.

c) Im Gleichnis vom verlorenen Sohn Lk 15,11–32 indiziert wieder der Begriff *πλαγχνίζομαι* das Motiv für das überraschende Erbarmen des Vaters (V 20): Er läuft seinem Sohn entgegen, fällt ihm um den Hals und küsst ihn.

Was bei der meist euphorischen Interpretation dieser Szene übersehen wird, ist die Tatsache, dass im Kontext der Erzählung auch hier die Wende eine völlig beispiellose und willkürliche ist. Damit hatte keiner seiner Söhne gerechnet, so kannten beide ihren Vater nicht. Der Jüngere erwägt seine mögliche Rückkehr erst, als ihm der Hungertod droht. Aus Furcht vor dem berechtigten Zorn des Vaters überlegt er sich Wort für Wort seine Entschuldigung: Er verzichtet auf seine Stellung als Sohn und bittet um eine Anstellung als Tagelöhner. Das war das Maximum dessen, was er seiner Erfahrung nach von diesem Vater erwarten konnte.

<sup>24</sup> J. Gnilka, *Matthäusevangelium* (wie Anm. 17), 147.



Nicht weniger überrascht von der Güte des Vaters zeigt sich der Ältere. Völlig zu Recht fühlt er sich ungerecht behandelt, die Großzügigkeit gegenüber seinem verschwenderischen Bruder steht in krassem Missverhältnis zu der konservativen Sparsamkeit, deretwegen ihm der Vater in der Vergangenheit jedes außerordentliche Vergnügen verweigert hat.<sup>25</sup> Der Vorwurf stimmt, das leugnet der Vater nicht. Er wirft ihm auch nicht vor, neidisch zu sein. Stattdessen lädt er ihn ein, dieses außergewöhnliche Fest mitzufeiern. Die Begründung ist denkbar einfach: Dein Bruder ist zurückgekehrt, die Familie ist endlich wieder komplett.

In dieser Begründung liegt der argumentative „Mehrwert“ dieses Gleichnisses. Gottes Mitgefühl und Erbarmen sind Mittel zum Zweck der Sammlung und Einheit des Hauses Israel. Das Privileg der richtigen Geburt kann einem Juden nicht genommen werden, nicht einmal, wenn er selbst darum bittet. Nicht zufällig bricht der Vater das Schuldbekenntnis seines Sohnes genau in dem Moment ab, als der sich als Tagelöhner anbieten will. Das geht nicht, zu Hause ist und bleibt er der Sohn, der Ruf des Blutes ist stärker als der nach Gerechtigkeit – eine Begründung, die auch das moderne Strafrecht kennt.<sup>26</sup>

Ob dem älteren Sohn diese Begründung ausreicht und er die Einladung seines Vaters zur Mitfeier annimmt, lässt die Parabel offen. Noch will er nicht einsehen, dass durch die Rückkehr seines Bruders eine Ausnahmesituation eingetreten ist, die außergewöhnliche Maßnahmen erfordert. Auf dem Rechtsweg wird diese Familie kaum noch zusammenfinden, und wenn, dann erst in ferner Zukunft.

Was der Vater von seinem gehorsamen Sohn erbittet, ist Rechtsverzicht um der Versöhnung und der Einheit der Familie willen. Die hat der jüngere Sohn durch sein ordnungswidriges Verhalten beschädigt, aber jetzt gefährdet sie der ältere durch sein Beharren auf Recht und Ordnung – ein wahrhaft tragischer Konflikt.<sup>27</sup>

d) Die drei Gleichnisse erweisen sich als unterschiedliche, aber sachlich kongruente Argumente, mit denen Jesus sein Projekt der endzeitlichen Sammlung Israels gegen den Vorwurf verteidigt, seine Zusage göttlicher Vergebung würde das alttestamentliche Grund-Dogma von der ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes verletzen.

Das schwächste Argument bietet zweifelsohne das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg. Es verteidigt lediglich das Recht Jahwes, Gnade gewähren zu dürfen, ohne dafür Rechenschaft schuldig zu sein. Jeder Einspruch dagegen wird als Neid qualifiziert, was nicht ganz falsch, aber auch nicht nur richtig ist. Im Falle einer Benachteiligung muss man nach einer Begründung fragen dürfen, ohne dass einem das gleich negativ ausgelegt wird. Ich vermute, dieses Gleichnis ist zu einem Zeitpunkt entstanden, als Jesus klar wurde, dass er die Gerechten trotz guter Argumente nicht wird überzeugen können.

<sup>25</sup> Das weisheitliche Ethos der Agrarökonomie, das sein Vorbild in der Oikos-Ethik bei Jesus Sirach und in den TestXII (TIs) hat, bildet den Verständnishintergrund für diese Parabel. Vgl. dazu W. Pöhlmann, *Der verlorene Sohn und das Haus. Studien zu Lukas 15,11–32 im Horizont der antiken Lehre von Haus, Erziehung und Ackerbau*, Tübingen 1993 (WUNT 68).

<sup>26</sup> Zeugnisverweigerungsrecht für Verwandte § 52 ff StPo.

<sup>27</sup> Der Gegensatz von Recht (Sitte) und Liebe (Gnade) ist ein klassisches Thema der Tragödie (vgl. Antigone, Kabale und Liebe). Wäre der Vater in der Parabel nicht zugleich der *deus ex machina*, liefe alles auf einen tragischen Ausgang hinaus. Was für die Erzählung ausgeschlossen ist, wird für Jesus zur Realität, der Held scheitert.

Die umfassendste Beweisführung zugunsten seiner Mission entwickelt Jesus im Gleichnis vom verlorenen Sohn. Es nennt nicht nur das Motiv für die Vergebungsbereitschaft Gottes, sondern auch den Grund, weshalb das Erbarmen jetzt über alles vernünftige Maß hinaus handlungsbestimmend werden muss: Nur auf diese Weise kann das Bundesvolk jetzt sofort gesammelt und geeint werden.

In der Vergangenheit waren es die Sünder, die verhindert haben, dass Gott seine Verheißungen wahr machen konnte. Jetzt aber hat Gott das Gesetz des Handelns wieder an sich gezogen, dem endgültigen Heil für Israel steht nichts mehr im Wege. Offen ist nur noch, wie viele dabei sein werden. Wenn die Gerechten die Einladung ausschlagen, weil sie die Gleichstellung der Sünder nicht akzeptieren wollen, werden sie auch zu Sündern, aber das Fest können sie nicht verhindern. Es hat bereits begonnen und es kann auch ohne sie weitergehen.

Um die Zustimmung der Gerechten wirbt Jesus auch mit dem Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht. Ihm ist sehr wohl bewusst, dass seine Vergebungs-Botschaft ihnen viel zumutet und sie zu Recht verärgert sind. Wenn es den Sündern plötzlich so einfach gemacht wird, ihre Schuld zu tilgen, dann haben die Gerechten sich umsonst bemüht, nicht schuldig zu werden. Mit dieser Parabel sagt Jesus ihnen, dass Gott seine Vergebung nicht bedingungslos gewährt, sie muss der Versöhnung und Einheit im Volk zugute kommen. Wer sich unversöhnlich zeigt, ganz gleich ob Sünder oder Gerechter, entkommt dem Endgericht nicht. Bis dahin stehen alle Israeliten unter Bewährung, auch die Sünder, denen Gott alle Schuld vergeben hat – und das ist nur gerecht.

e) Damit löst sich relativ einfach der eingangs aufgezeigte Widerspruch in der Botschaft Jesu auf: Es kommt allein auf den Faktor Zeit und damit auf die Eschatologie an. Jesus hat, den alttestamentlichen Prophezeiungen gemäß, sich und sein Projekt der Sammlung Israels am Ende der Zeit verortet und dieses Datum war ihm und seinen Zuhörern derart selbstverständlich, dass er es in den Parabeln ohne weiteren Kommentar voraussetzen konnte. Beachtet man diese Voraussetzung nicht, entstehen die beobachteten Schwierigkeiten mit einem scheinbar widersprüchlichen und willkürlichen Gottesbild.

Die drei analysierten Gleichnisse bilden meines Erachtens das Zentrum der Argumentation Jesu, sie sind sozusagen der archimedische Punkt seiner Theologie und Ethik. Weil sie in Alltagsbildern vom Ausnahmeverhalten ihrer Handlungssouveräne erzählen, sind sie keine Gleichnisse im klassisch-literarischen Sinne, sondern Allegorien. Vom Argument, also von der Sachebene her, hat Jesus die Bildebene gestaltet und deshalb „hinken“ die Vergleiche, d. h. auch, dass sie nicht ohne weiteres verallgemeinert werden können, die eschatologische Perspektive steht dagegen.<sup>28</sup>

Allen Versuchen, die Gleichnisse zu kürzen, ist eine klare Absage zu erteilen, sie beruhen samt und sonders auf Projektionen der Interpreten.

Mit diesen Einsichten sind wir aber noch nicht am Ende. Bei der Argumentation der Gleichnisse muss auffallen, dass es allein um die Rechtfertigung der Barmherzigkeit Gottes und damit um die Methode geht, mit der Jesus das Volk sammeln wollte.

---

<sup>28</sup> Gegen A. Jülicher, Gleichnisreden (wie Anm. 6), 162, für den die Gleichnisse „keine ‚hinkenden‘ Beweise“ waren.

Anscheinend war im Volk, bei Schriftgelehrten und Theologen nicht die Sammlungsinitiative selbst, sondern diese Methode umstritten. Eine kurze Synopse der alttestamentlichen und frühjüdischen Sammlungsankündigungen kann zeigen, dass tatsächlich unterschiedliche Sammlungsmethoden angekündigt waren.

#### 4. Die Sammlungsprophetien und ihre theologische Problematik

Die Vorstellung einer endzeitlichen Sammlung und Wiederherstellung des Zwölf-Stämme-Volkes ist die am besten und häufigsten bezeugte Erwartung in der alttestamentlichen Tradition. Deuteronomium (30,1–10), Nehemia (1,8f), Jesus Sirach (48,10), Jesaja (11,11f.; 27,12f.; 49,5), Jeremia (23,3–8; 29,10–14; 32,37–42), Baruch (2,27–35); Ezechiel (11,14–21; 20,39–44; 34,11–16; 36,22–36; 37; 39,25–29), Micha (2,12f.), Zefanja (3,16–20) und Sacharja (8,1–15; 10,6–12) kündigen eine Sammlung Israels an, das zweite Makkabäerbuch (1,27; 2,7), Qumranschriften (11Q19; 4Q385 Frg. 1,9; 4Q386 Frg. 1 Kol ii,3), Henochbuch (90,26–36) und die Psalmen Salomos (PsSal 17,26) belegen die Aktualität bis in die Zeit Jesu.<sup>29</sup>

a) Allerdings steckt in dieser Verheißung eine theologische Problematik von höchster Brisanz, die sich aus der Kombination von der *ethnisch definierten Vollständigkeit* des Bundesvolkes und seiner *kultisch definierten Heiligkeit* ergibt. Ein endzeitlich gesammeltes Israel hatte auch endgültig heilig zu sein und das war solange unmöglich, solange ein einziger Sünder das ganze Volk entweihen konnte. Das priesterliche Reinheitsideal, das Gesetzestexte und Geschichtstheologien des Alten Testaments durchdringt, führte *de facto* zu einer Kollektivhaftung. Wenn die Heiligkeit des Volkes auf dem Spiel stand, ging es nicht um ein gerechtes Urteil und ein angemessenes Strafmaß, sondern um die radikale Säuberung der Gesellschaft von allen verunreinigenden Elementen, bevor sie sich durch Ansteckung vermehren. Stereotyp lautet die Begründung für die Todesstrafe: „Du sollst das Böse aus deiner Mitte wegschaffen.“<sup>30</sup> Jedes Erbarmen mit einem zum Tode verurteilten Sünder wird untersagt: „Du sollst in dir kein Mitleid aufsteigen lassen“ (Dtn 13,9; 19,13.16–21).<sup>31</sup>

Zum Vorbild für die Umsetzung dieses Prinzips wurde der Priester Pinhas. Nach Num 25 tötet er den Israeliten Simri und eine Heidin, die er *in flagranti* erwischt. Daraufhin endet eine Seuche, die schon 24.000 Israeliten das Leben gekostet hatte und Pinhas wird von Jahwe mit einer speziellen Bundesverheißung belohnt, weil er sich für Gott „ereiferte.“ Nur deshalb, sagt Jahwe, „musste ich in meinem leidenschaftlichen Eifer die Israeliten nicht umbringen“ (Num 25,11 vgl. Sir 45,23f.). Eindrucksvoll ist auch die Strafaktion beim Bundesbruch des Volkes am Sinai, dem berühmten Tanz um das Goldene Kalb (Ex 32). Mose versammelt den heiligen Rest des Volkes um sich und befiehlt in

<sup>29</sup> Meine Aufzählung der Textstellen erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

<sup>30</sup> In Num 15,32–36 wird auf Befehl Jahwes die Todesstrafe an einem Mann vollstreckt, der am Sabbat Holz gesammelt hat, denn nach Num 15,30f wird jeder vorsätzliche Gesetzesbruch, ganz gleich ob soziale oder rituelle Werte auf dem Spiel stehen, als Gotteslästerung gewertet. Die Formel findet sich auch in Dtn 7,16; 13,6; 17,7; 19,19; 22,21.22.24 u. ö.

<sup>31</sup> Auch Jahwe vollzieht seine Strafaktionen ohne Mitleid oder Erbarmen vgl. Jer 13,14; Ez 6,9; 7,4 u. ö.

Gottes Namen: „Jeder erschlage seinen Bruder, seinen Freund, seinen Nächsten.“ Nach der Hinrichtung von dreitausend Mann erhalten die Henker die Verheißung: „Der Herr hat Segen auf euch gelegt.“

Während sich das alttestamentliche Strafrecht erfolgreich gegen Sippenhaftung gewehrt hat – es gibt keine Gesetze, die generationsübergreifende oder sippenbezogene Strafmaßnahmen erlauben würden<sup>32</sup> – blieb im Gottesverhältnis der kollektive Schuldzusammenhang auch deshalb virulent, weil er Propheten und Geschichtstheologen zur Rechtfertigung Jahwes angesichts der katastrophal verlaufenden Geschichte Israels unentbehrlich war. Es half wenig, wenn Jahwe das Sprichwort von den sauren Trauben durch Ezechiel korrigieren und das Prinzip individueller Vergeltung betonen ließ (Ez 18), derselbe Prophet aber gleichzeitig den glühenden Zorn Gottes ankündigt, der „das ganze Volk trifft“ (Ez 7, 1214).<sup>33</sup> Genau das entsprach der Erfahrung, weshalb in Israel kaum Zweifel an der Gültigkeit der Kollektivhaftung aufkommen konnten.<sup>34</sup>

Die Kollektivhaftung machte eine Sammlung ganz Israels problematisch: Was ist mit den Sündern? Wie lässt sich verhindern, dass gesammelte Gerechte nicht auch wieder in Sünde fallen? Genau an der Lösung dieser Fragen sind die Sammlungskonzepte zu unterscheiden.

Die erste Methode sammelt selektiv, d. h. *die Sammlung erfolgt nach bzw. im Gericht*. Bei Ezechiel kündigt Jahwe eine Sammlung an, die völlig im Zeichen des Gerichtes steht. Weil es sich um ein reines Vergeltungsgeschehen handelt, bedarf es keiner Barmherzigkeit. Jahwe gießt seinen Zorn über sein Volk aus, er holt es aus der Zerstreung, doch „die Abtrünnigen und alle, die sich gegen mich auflehnten, sondere ich von euch ab. Ich führe sie zwar aus dem Land, in dem sie als Fremde lebten, heraus; in das Land Israel aber werden sie nicht kommen“ (Ez 20,33–38).

Eine rigorosere Variante bieten die Psalmen Salomos. Diese Schrift aus der Mitte des ersten Jahrhunderts vor Christus ist aus christlicher Perspektive vor allem deswegen interessant, weil nur dort der Messias als Sohn Davids und als Autor der Sammlung ausgewiesen wird: „Er wird versammeln ein heiliges Volk [...] und kein Mensch, der mit Bösem bekannt ist, wird mit ihnen zusammen wohnen.“ Zu diesem Zwecke führt der

<sup>32</sup> Vgl. dazu K. Schmid, Kollektivschuld? Der Gedanke übergreifender Schuldzusammenhänge im Alten Testament und im Alten Orient, in: ZABR 5 (1999) 193–222, hier: 199.

<sup>33</sup> Nach K. Schmid (wie Anm. 32), 212f. steht im Alten Orient „der Gedanke generationsübergreifender Schuldverhaftung [...] im Zusammenhang ausgreifender Katastrophenerfahrungen“, die man als Strafe für den „Bruch eines bei Gott beschworenen Vertrages“ gedeutet hat. Nach J. Assmann, Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München <sup>2</sup>1995, 150f. basiert das Prinzip der genealogischen Schuldhaftung „auf der Forderung, dass alle Rechnungen im Diesseits aufgehen müssen. Es gibt kein Jenseits, in das die Sühne einer Schuld verschoben werden könnte. Daher müssen gegebenenfalls die Söhne für die Sünden der Väter einstehen »bis ins dritte und vierte Glied.«“ Weil die alttestamentlich-jüdische Glaubenstradition an dieser Forderung festhielt, musste der Versuch Ezechiels scheitern, die Kollektivhaftung als ungerecht zu disqualifizieren (siehe die folgende Anmerkung). Nicht anders erging es dem Autor der Priesterschrift; vgl. H.-J. Stipp, „Meinen Bund hat er gebrochen“ [Gen 17,14], in: MThZ 56 (2005) 290–304. Jeremia hat es erst gar nicht gewagt, er vertagt die Gültigkeit individueller Vergeltung auf die künftige Heilszeit (Jer 31, 29f.). In Ägypten kannte man das Problem verständlicherweise nicht.

<sup>34</sup> Ezechiels Kritik der Kollektivhaftung stieß bei seinen Hörern auf Unverständnis: „Ihr aber fragt: Warum trägt der Sohn nicht mit an der Schuld seines Vaters?“ (Ez 18,19). Ähnlich fragen nach Joh 9,1f. auch die Jünger Jesu.

Messias vor der Sammlung eine große Reinigungsaktion durch, er ist von Gott beauftragt „zu zermahlen ungerechte Fürsten, zu reinigen Jerusalem von den Heidenvölkern, [...] die Sünder vom Erbe zu verstoßen, zu vernichten gesetzlose Völker durch das Wort seines Mundes [...] und die Sünder zu züchtigen in ihres Herzens Wort“ (PsSal 17, 21–27). Die Hoheits-Titel würden auf Jesus passen, das Vorgehen des Messias tut es nicht, ein Beispiel dafür, wie wenig aussagekräftig die Titel sind.

Eine zweite Methode schlägt das Buch Deuteronomium vor. Jahwe verspricht die Sammlung als Belohnung für die Gesetzestreue des Volkes: „Wenn du zum Herrn, deinem Gott zurückkehrst und auf seine Stimme hörst in allem, wozu ich dich heute verpflichte, du und deine Kinder, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele, dann wird der Herr, dein Gott, dein Schicksal wenden, er wird sich deiner erbarmen, sich dir zukehren und dich aus allen Völkern zusammenführen“ (Dtn 30, 2f, identisch Neh 1,8f.). Auch hier dominiert der Vergeltungsgedanke, doch solange Jahwe sein Volk kollektiv in Haftung nimmt, bleibt sein Erbarmen wirkungslos und die Sammlung illusorisch.

Genau das ist bei der dritten Methode anders. Nicht das Wohlverhalten des Volkes, sondern das Erbarmen Gottes macht die Sammlung möglich. Bei Sacharja heißt es: „Das Haus Juda will ich stark machen und das Haus Josef retten. Ich führe sie zurück, denn ich habe Erbarmen mit ihnen“ (Sach 10,6). Ähnlich äußert sich Jahwe auch bei Ezechiel: „Darum – so spricht Gott, der Herr: Jetzt werde ich das Geschick Jakobs wenden, ich will Erbarmen haben mit dem ganzen Haus Israel ...“ (Ez 39,25). Das Erbarmen meint hier nicht nur ein Vergessen der unguuten Vergangenheit, sondern auch die Garantieleistung Jahwes, dass Israel nicht mehr sündigen wird: „Ich hole euch heraus aus den Völkern, ich sammle euch aus allen Ländern und bringe euch in euer Land. Ich gieße reines Wasser über euch aus, dann werdet ihr rein. Ich reinige euch von aller Unreinheit und von all euren Götzen. Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch. Ich nehme das Herz von Stein aus eurer Brust und gebe euch ein Herz von Fleisch. Ich lege meinen Geist in euch und bewirke, dass ihr meinen Gesetzen folgt und auf meine Gebote achtet und sie erfüllt“ (Ez 36, 24–27 vgl. 11,17–20; Jer 24, 5–7).

Wenn Gott selbst die Heiligkeit seines Volkes bewirkt, dann kann die Sammlung auch ethnisch vollständig (Ez 37,11; 39,25.28) und der Bund „ewig“ sein (Ez 37,26; Jer 32,40). Ezechiel geht von einem *endzeitlichen Offenbarungsgeschehen* aus, das der ganzen Menschheit die Heiligkeit Jahwes unmissverständlich vor Augen führt. Gott selbst greift ein, er führt die Sammlung durch und erweist sich damit „vor den Augen vieler Völker als heilig“ (Ez 39,27). Dabei verzichtet er auf Selektion und Vergeltung, von einem Gericht über Israel ist keine Rede mehr. Stattdessen kommt es zum Gericht über Gog, den Feind „aus dem äußersten Norden“, und „die vielen Völker, die bei ihm sind“ (Ez 38,15.22). Durch deren völlige Vernichtung gibt sich Jahwe ebenfalls „vor den Augen vieler Völker zu erkennen“ (Ez 38,23).

Mit dieser Sammlungs-Prophetie verbunden ist die Ansage, dass Jahwe „an jenem Tag“ sein Volk anders behandeln wird als früher. Er hat „das Urteil aufgehoben“ (Zef 3,15f.), er „wird das Geschick Jakobs wenden“ (Ez 39, 25; Jer 29,14; 32,42–44), ja er „kehrt jetzt um“ und verhält sich zu seinem Volk „nicht mehr so wie in früheren Tagen“, sondern plant, „in diesen Tagen, Jerusalem und dem Haus Juda Gutes zu tun“

(Sach 8,11.14f.).<sup>35</sup> Der Beginn der Sammlung markiert also eine plötzliche Wende im Verhalten Jahwes, er vergibt jetzt anstatt zu vergelten.

b) Es ist wohl keine Frage, dass sich Jesus an der dritten Sammlungs-Methode orientiert hat, deren Hauptzeuge der Prophet Ezechiel ist. Zwei Indizien unterstreichen das.

Nur bei Ezechiel begründet Jahwe die Sammlung Israels nicht allein mit seinem Mitleid, sondern auch damit, dass er seinen Namen heiligen will: „Nicht euret wegen handle ich, Haus Israel, sondern um meines heiligen Namens willen, den ihr bei den Völkern entweiht habt, wohin ihr auch gekommen seid. Meinen großen, bei den Völkern entweihten Namen, den ihr mitten unter ihnen entweiht habt, werde ich wieder heiligen. Und die Völker – Spruch Gottes, des Herrn – werden erkennen, dass ich der Herr bin, wenn ich mich an euch vor ihren Augen als heilig erweise. Ich hole euch heraus aus den Völkern, ich sammle euch aus allen Ländern [...]“ (Ez 36,22–25; vgl. 20,39–44; 39,25; 43,7–9). Die Heiligung des Namens Gottes ist somit Chiffre für die endzeitliche Sammlung Israels.<sup>36</sup> Wenn Jesus sein Vater-Unser-Gebet mit der Bitte eröffnet, Gott möge seinen Namen heiligen, dann lässt er seine Anhänger um göttlichen Beistand für die Sammlungsmission beten.<sup>37</sup>

Der zweite Hinweis ergibt sich aus der Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn“. Auf der Suche nach dem Sinn dieses Titels hat man sich auf Daniel 7,13 fixiert, aber inzwischen erkannt, dass diese Spur nicht weiterführt. Im Buch Ezechiel aber wird der Prophet von Gott stets als „Menschensohn“ angeredet (von 96 Menschensohn-Nennungen im Alten Testament finden sich 93 bei Ezechiel). Was spricht gegen die These, Jesus habe mit der Selbstbezeichnung seine besondere Nähe zu diesem Propheten zum Ausdruck bringen wollen? Die Anspielung wäre für seine schriftkundigen Glaubensgenossen leicht nachvollziehbar gewesen. Ezechiel wurde zu den „Verschleppten, zu den Söhnen deines Volkes“ gesandt (Ez 2,11), Jesus zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24). Ezechiel warnte das Volk vor dem drohenden Strafgericht Gottes mit der Zerstörung Jerusalems und des Ersten Tempels (Ez 4–9), Jesus sagt seinem Volk das Ende des Zweiten Tempels und das gnadenlose Endgericht Gottes für alle voraus, die sich seiner Sammlungs- und Versöhnungsbewegung nicht anschließen wollen. Wie Ezechiel stieß auch Jesus mit seiner Botschaft auf Widerspruch und Ablehnung. Indem Jesus sich „Menschensohn“ nennt, signalisiert er den Gegnern und Zweiflern, seine Worte werden sich wie die des Ezechiel bewahrheiten!

Es gibt noch weitere Parallelen (so etwa die Tempelreinigung und -weissagung Jesu und die Anweisung für den neuen Tempel in Ez 40,1–44,3), aber die Hinweise mögen

<sup>35</sup> Nach Jörg Jeremias, *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung*, Neukirchen-Vluyn 1975 (BSt 65), 36–38 steht die Rede von der „Reue“ Gottes im Alten Testament für die Unwiderruflichkeit der Heilsgeschichte.

<sup>36</sup> Das ist in der Exegese grundsätzlich bekannt, aber meines Erachtens bislang zu wenig beachtet geblieben. Vgl. G. Lohfink, *Der präexistente Heilsplan. Sinn und Hintergrund der dritten Vaterunserbitte*, in: H. Merklein (Hg.), *Neues Testament und Ethik*, Freiburg 1989, 110–133, hier: 130. Auch J. Gnllka, *Matthäusevangelium* (wie Anm. 17), 218, nennt den Zusammenhang.

<sup>37</sup> Deshalb lässt die Formulierung offen, ob die Bitte als Aufforderung an Gott oder an den Beter zu verstehen ist. Wie die Gleichnisse, so zeigt auch dieses Gebet, dass die Sammlung Israels von Jahwe ausgeht, aber nicht ohne den Einsatz der Jünger und den Gehorsam des Volkes gelingen kann. Ich halte es für wahrscheinlich, dass auch für das Kaddisch-Gebet der Ezechieltext den Hintergrund bildet.

genügen, denn es bleibt noch ein Problem: Die eschatologischen Sammlungsankündigungen Ezechiels kennen kein Gericht über Israel, Jesus aber – wie auch sein Lehrer Johannes – ausdrücklich schon. Die Differenz hat einen einfachen Grund: Jesus äußert sich zwar trotz aller Anlaufschwierigkeiten optimistisch über den Erfolg seiner Sammlungsinitiative, rechnet aber nicht mit einer Bekehrung des *ganzen* Volkes (im ethnischen Sinne).<sup>38</sup> Deshalb braucht er noch ein Endgericht, das mit der Offenbarung Jahwes und dem erfolgreichen Abschluss der Sammlung in Jerusalem (auf dem Tempelplatz?) zusammenfällt. Das entscheidende Kriterium beim finalen Urteil kann daher nicht mehr die kultische Heiligkeit sein (die ermöglicht schon vorher die Barmherzigkeit Jahwes), sondern die Bereitschaft des Einzelnen, dem Aufruf zur Einheit und Versöhnung des Volkes bedingungslos Folge geleistet zu haben.

Wenn meine These stimmt, dass sich Jesus in seiner eschatologischen Konzeption primär an Ezechiel orientiert hat, im Widerspruch dazu aber keinen Krieg gegen die Heiden, sondern ein unbarmherziges Endgericht über Israel angekündigt hat, dann wird zum einen nachvollziehbar, warum er bei den Schriftkundigen auf Widerspruch gestoßen ist und zum anderen die Frage virulent, ob nicht noch eine weitere Endzeit-Erwartung eine Rolle gespielt hat, die nahtlos in dieses Konzept passen würde, nämlich die Erwartung eines endzeitlichen Erlassjahres.

## 5. Das eschatologische Konzept Jesu

In den Psalmen Salomos ist der Messias zur Sammlung Israels beauftragt, bei Ezechiel ist es Jahwe selbst. Die Differenz ist in der Methode begründet, der Messias kann die Heiligkeit des Volkes durch Selektion und Gewalt erzwingen, aber nur Gott kann sagen: „Ich befreie sie von aller Sünde, die sie in ihrer Untreue begangen haben, und ich mache sie rein“ (Ez 37,23b).

Nun sagt Jesus genau das den Sündern im Volk zu und bekommt damit ein massives Legitimationsproblem. Die von Ezechiel versprochene Offenbarung Gottes vor den Augen aller Völker blieb aus; Jesus konnte sie nur voraussagen, nicht aber bewirken. Alle, die das von ihm erwartet hatten, musste er ebenso enttäuschen wie diejenigen, die auf das Auftreten eines kämpferischen Messias gesetzt hatten. Einzig die religiös wie sozial Diskriminierten profitierten sofort von seiner Verkündigung, sie erfuhren eine enorme Aufwertung. In Wort und Tat machte Jesus deutlich, dass sie, ihre Bekehrung vorausgesetzt, vollwertige Mitglieder des Hauses Israel sind und für das Gelingen der Sammlung nicht minder notwendig als die Frommen und Gerechten.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Für den bescheidenen Anfang mit optimistischer Erwartung stehen u. a. die Gleichnisse vom Senfkorn (Mk 4,30–32), vom Sauerteig (Mt 13,33), vom Sämann (Mk 4,3–8), vom Wachsen der Saat (Mk 4,26–29), für den nur teilweisen Erfolg neben den bereits analysierten Gleichnissen auch viele Gerichts-Gleichnisse (u. a. Fischnetz Mt 13,47–50, Unkraut unter dem Weizen Mt 13,24–30, Königliches Hochzeitsmahl Mt 22,1–10, Zehn Jungfrauen Mt 25,1–13).

<sup>39</sup> Vgl. die Begründung Jesu, beim Zöllner Zachäus eingekehrt zu sein: „auch dieser Mann ist ein Sohn Abrahams“ (Lk 19,19 vgl. auch 13,16).

Ob es einen „galiläischen Frühling“ gegeben hat, ob also tatsächlich so viele Menschen Jesus sehen und hören wollten, wie die Evangelien berichten, mag umstritten sein, die Tatsache, dass er Wunder tat, ist es nicht. Wahrscheinlich war es gerade diese Erfahrung, weshalb Jesus das klassisch-apokalyptische Endzeitszenario von der sukzessiven Dekadenz der Welt nicht eins zu eins übernommen hat (vgl. Dan 10,1–12,13 und Mk 13,3–27). Während in der alttestamentlich-jüdischen Tradition das Thema des leidenden Gerechten ein zentrales theologisches Problem ist, fehlt es in der Gleichnisbotschaft Jesu völlig und das ist kein Zufall!<sup>40</sup>

Mit seiner Heilkraft konnte Jesus trösten, er musste nicht vertrösten.<sup>41</sup> Die Gegenwart wertete Jesus deshalb nicht als Leidenszeit, sondern als den, wenn auch noch unscheinbaren Beginn der endgültigen Heilszeit. Wer das Gnadenangebot Jahwes annahm und mit seinem Gegner „ohne Zögern“ Frieden schloss (vgl. Mt 5,25), war gerettet und dem Gericht entkommen. Das ist der „präsentische“ Aspekt der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, der sich in den plötzlichen und scheinbar willkürlichen Vergebungsakten der Handlungssouveräne der Gleichnisse widerspiegelt.

Am besten erklärt man sich diese Willkür, wenn man sie als Amnestie versteht. Das vom griechischen ἀμνηστία für „vergessen“ und „vergeben“ entlehnte Wort meint einen vom Souverän ausgehenden Gnadenerlass für ganze Tätergruppen. Eine Amnestie setzt „geltendes Recht temporär außer Kraft, um die Chance der sozialen oder politischen Versöhnung über den Akt der rechtlichen Sanktionierung zu stellen“.<sup>42</sup>

Die Definition stimmt nicht nur mit der Deutung der Gleichnisse überein, sie trifft auch auf die Situation des antiken Judentums bis 70 n. Chr. zu, das religiös und sozial zersplittert war. Die Schriften vom Toten Meer, deren repräsentativer Charakter durch das Ende der Qumran-Sekten-Theorie wahrscheinlicher wurde, zeigen uns, wie sehr man sich über die Gesetzespraxis zerstritten hatte. Eine Versöhnung der jüdischen Gesellschaft auf der Grundlage der Tora war für Jesus ähnlich illusorisch, wie es die Einheit der christlichen Kirchen auf der Grundlage des Neuen Testaments heute ist.

Es ist müßig, darüber zu streiten, wie sehr fragmentiert sich das Judentum *de facto* präsentiert hat.<sup>43</sup> Tatsache ist, dass Jesus die Verfasstheit seines Volkes als meilenweit entfernt vom gottgewollten Ideal gesehen und den Rechtsweg als Mittel zur Einung des Volkes für ungeeignet erachtet hat – über die Auslegung der Tora hatte man sich ja zerstritten. Deshalb verkündete er eine Generalamnestie und machte seine radikal integrative Ethik für alle verpflichtend.

Der Begriff der Amnestie kommt im Alten Testament nicht vor, vergleichbar aber ist darin die als Privileg Jahwes grundlegende Regelung der Sabbat- und Jubeljahre (Ex 23,10–12; Lev 25; 27,16–25; Dtn 15,1–18; vgl. auch Jer 34,8–22).

In Sabbatjahren war die Brache für das ganze Land vorgeschrieben, es durfte weder gesät noch geerntet werden, der Fruchtertrag sollte den Armen zur Verfügung stehen.

<sup>40</sup> Nur im Johannesevangelium findet sich die Metapher vom sterbenden Weizenkorn 12,24.

<sup>41</sup> Vgl. das Gleichnis vom ungerechten Richter Lk 18,1–8, das als *argumentum a minori ad maius* ein sofortiges Eingreifen Gottes zugunsten der Entrechteten zusagt.

<sup>42</sup> K. Schubert; M. Klein, Das Politlexikon, Bonn 2006.

<sup>43</sup> Skeptisch urteilt W. Stegemann, Jesus (wie Anm. 10), 216–219.



Außerdem waren Schulden zu erlassen und jüdische Sklaven freizulassen.<sup>44</sup> Im Jubeljahr musste zusätzlich auch das Grundeigentum an den Erstbesitzer bzw. dessen Nachfahren zurückgegeben werden, allerdings nicht bei Wohn- und Grundbesitz in ummauerten Städten.

Die Regelung wird mit dem Imitatio-Dei-Prinzip begründet, Jahwe hat sein Volk befreit und diese Freiheit ist soziale Verpflichtung (Lev 25,35–42). Die gemeinsame Abstammung und der gemeinsame Besitz des Landes bedingen die Einheit des Bundesvolkes, der Beginn des Jubeljahres fällt auf den Versöhnungstag (Lev 25,9).

Während die Sabbatjahr-Gesetzgebung praktiziert wurde, war das für die Jubeljahr-Gesetzgebung eher unwahrscheinlich.<sup>45</sup> Umso mehr wurde das Jubeljahr zu einer eschatologischen Größe, mit der man die Zeit einteilte, die Zukunft berechnete (Buch der Jubliäen) und mit der sich eschatologische Erwartungen verbanden.<sup>46</sup> So verweist z. B. 11Q13, ein Fragment aus dem ersten Jahrhundert vor Christus auf die Jubeljahrregelung und lässt den Priester Melchisedek als himmlische Erlösergestalt erscheinen, der „für sie Freilassung ausruft, um ihnen nachzulassen die Last aller ihrer Verschuldungen. Und er macht diese Sache in der ersten Jahrwoche des Jubiläums nach neun Jubiläen, und der Tag der Versöhnung, der ist das Ende des zehnten Jubiläums, an dem alle Söhne Gottes und die Männer des Loses Melchisedek entsühnt werden [...], denn das ist die Zeit für das *Jahr des Wohlgefallens*“ (11Q13, Kol II, 6-9). Der Text zitiert Jes 61,1 und damit die Stelle, die Jesus nach Lukas 4,16–30 bei seiner sogenannten Antrittspredigt in Nazareth auf sich selbst bezogen haben soll.

Beat Weber hat in einem Aufsatz die Parallelen zwischen der Parabel vom unbarmherzigen Knecht Mt 18, 21–35 und der Erlassjahr-Regelung aufgezeigt und ist zu dem Ergebnis gekommen, Jesus habe „die Proklamation der ‚Basileia‘ [...] als Anbruch des eschatologischen Sabbat(jahre)s verstanden.“<sup>47</sup> Warum ihm Ulrich Luz in seinem Matthäuskommentar mit dem Argument widerspricht, „die begrifflichen Berührungen zwischen Mt 28,23ff. und den alttestamentlichen Erlassjahrgesetzen“ seien „ganz unspezifisch, so dass die These nicht tragfähig“ sei, ist mir schleierhaft.<sup>48</sup> Die exegetische Erfahrung zeigt, wie problematisch Thesen sein können, die auf begrifflichen Berührungen beruhen.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Der Alte Orient kannte Freilassung von Sklaven und Schuldenerlass nur in Form königlicher Edikte, nicht aber als institutionalisiertes Recht. Vgl. dazu C. Simonetti, Die Nachlassedikte in Mesopotamien und im antiken Syrien, in: G. Scheuermann (Hg.), Das Jubeljahr im Wandel. Untersuchungen zu Erlassjahr- und Jubeljahrtexten aus vier Jahrtausenden (FzB 94), Würzburg 2000, 5–54.

<sup>45</sup> Sie dürfte auf den Versuch der Rückkehrer aus der babylonischen Gefangenschaft zurückgehen, die vor-exilischen Besitzverhältnisse wieder herzustellen. Vgl. dazu F. Bianchi, Das Jubeljahr in der hebräischen Bibel und in den nachkanonischen jüdischen Texten, in: Scheuermann, Jubeljahr (wie Anm. 44), 55–104.

<sup>46</sup> Vgl. J. S. Bergsma, The Jubilee from Leviticus to Qumran, Leiden 2007; J. Maier, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, 3 Bde., München 1995; 1995; 1996, (UTB 1862; 1863; 1916), III, 52–160.

<sup>47</sup> B. Weber, Vergeltung oder Vergebung!? Matthäus 18,21–35 auf dem Hintergrund des „Erlassjahres“, in: ThZ 50 (1994) 124–151: 147.

<sup>48</sup> U. Luz, Matthäus (wie Anm. 2), 70.

<sup>49</sup> So verbergen sich z. B. hinter Titeln wie Messias, Sohn Davids und Menschensohn, aber auch hinter den Sammlungsverheißungen unterschiedliche theologische Konzepte, wie unter Punkt 4 in diesem Aufsatz gezeigt.

Wir kennen weder das genaue Todesdatum Jesu noch den Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit. André Trocmé äußerte schon vor längerer Zeit die Vermutung, der erste Auftritt Jesu könnte mit einem Sabbatjahr zusammengefallen sein.<sup>50</sup> Seiner Berechnung nach war das Jahr 26/27 n. Chr. ein Sabbatjahr, nach Johann Maier das Jahr 27/28.<sup>51</sup> Albrecht Scriba folgt letzterer und dazu der synoptischen Chronologie, setzt als Wirkungszeit Jesu ein knappes Jahr an und datiert die Hinrichtung Jesu auf das Paschafest des Sabbatjahres 28. Er argumentiert mit der rabbinisch belegten Erwartung, Israel werde in einer Pascha-Nacht erlöst.<sup>52</sup>

Eine Übereinstimmung von Sabbatjahr und öffentlichem Auftreten hätte die Akzeptanz der Person Jesu und seiner Botschaft im Volk sicher erhöht, es ist aber fraglich, ob sich Jesus an die zadokidische Zeitrechnung gebunden sah. Jesaja (61,1f.) prophezeit einen Gesalbten, der im Namen Jahwes ein „Jahr der Gnade“ ausruft, also ein Erlassjahr außerhalb der Reihe, ein reguläres hätte solcher Ankündigung nicht bedurft. Wie erwähnt identifizierte sich Jesus nach Lukas mit diesem Gesalbten – war das sein Argument gegen den möglichen Einwand, die Gnadenbotschaft käme zur Unzeit?

Mehr als kalendarische Übereinstimmungen sprechen jedoch sachliche Gründe für die These, dass Jesus die eschatologische Erwartung eines endzeitlichen Erlassjahres auf sich bezogen haben könnte.

a) Entscheidend scheint mir nicht nur die von manchen Exegeten betonte Kongruenz in der sozialen Zielsetzung, sondern vor allem deren Begründung zu sein. Wie die Erlassjahr-Regelung weist auch die Ethik Jesu die Großzügigkeit und Barmherzigkeit Gottes als nachahmungspflichtig aus. Diese Argumentation kommt in der Sammlungs-Prophetie aus nachvollziehbarem Grunde nicht vor. Die Propheten gingen davon aus, dass das Volk im realisierten Idealzustand keiner Ermahnungen mehr bedarf.

b) Damit das Volk in der Zeit der Sabbat-Brache nicht zu hungern brauchte, versprach Jahwe eine überreiche Ernte im sechsten Jahr, deren Ertrag drei Jahre bis zur neuen Ernte im neunten Jahr reichen musste (Lev 25,20–22). Die Sammlungs-Prophetien kennen ähnliche Garantien, das Volk brauche keine Angst mehr zu haben vor Feinden, die sie unterdrücken und vor Missernten, die sie hungern lassen (Ez 23,13–31; 36, 34–36; 39, 26; 47,7–12; Zef 8,12). Ein Überangebot an Nahrung wird prophetisch und apokalyptisch zum Ausweis der Heilszeit.<sup>53</sup> In diesen Kontext passen die Wunder, mit denen Jesus einen Nahrungsüberfluss „zaubert“ wie die Brotvermehrung (Mk 6,30–44; 8,1–10), der reiche Fischzug (Lk 5,1–11) und das Weinwunder zu Kana (Joh 2,1–12).<sup>54</sup>

<sup>50</sup> A. Trocmé, *Jésus et la révolution non violente*, Genève 1961, 35f.

<sup>51</sup> Vgl. J. Maier, *Qumran-Essener III* (wie Anm. 46), 159. Weitere Datierungsversuche bei B. Weber, *Vergeltung* (wie Anm. 47), 131.

<sup>52</sup> A. Scriba, *Echtheitskriterien der Jesus-Forschung. Kritische Revision und konstruktiver Neuanfang* (Schriftenreihe Theos 744), Hamburg 2007, 203–219. Diese Datierung ist nur möglich, wenn das jüdische Jahr im Herbst (Monat Tischri) und nicht im Frühjahr (Monat Nissan) begann.

<sup>53</sup> Vgl. Am 9,13; Jes 55,1f.; 65, 16–25; Joel 2,19.24–26. Die Syrische Baruchapokalypse prophezeit nach dem Erscheinen eines Gesalbten einen großen Überfluss auf Erden (SyrBar 29,4–7; 73,2–74,4).

<sup>54</sup> Die so genannten „Naturwunder“ beurteilt die Exegese zu Recht kritisch. Sie sind nicht historisch, bringen aber die Erwartungshaltung seiner jüdischen Anhängerschaft zum Ausdruck.

Auch die ethischen Weisungen Jesu beruhen auf dem Glauben an einen Überfluss. Gerd Theißen erkennt das „Proprium der Jesusüberlieferung“ darin, „dass die üblicherweise von Königen und Mächtigen abverlangte Nachahmung Gottes in Großmut und Gewaltverzicht denen zugemutet wird, die sich als Machtlose, Verfolgte und Gemüthigte vorfinden [...]. Oberschichtwerte werden von kleinen Leuten angeeignet und transformiert“.<sup>55</sup> In der Forderung nach einem Handeln gleichsam im Kredit auf die erwartete Fülle liegt auch die entscheidende Problematik der Ethik Jesu, sie überfordert auf Dauer den Menschen und wird inpraktikabel.

c) Manche Exegeten sehen in der Vision Jesu vom Sturz Satans (Lk 10,18) ein „Schlüsselerlebnis“, ja sogar eine mögliche „Berufungserfahrung“.<sup>56</sup> Die Rolle des Satans ist nach alttestamentlich-jüdischer Vorstellung eine dreifache: Er verführt die Menschen zum Bösen (vgl. Ijob 1f.; Lk 22,31f.), er denunziert sie vor Gott (vgl. Off 12,10) und er durchkreuzt den Heilsplan Gottes.<sup>57</sup>

Die Entmachtung des Satans geschieht nach AssMos 10,1 zeitgleich mit der Offenbarung der Königsherrschaft Gottes auf Erden. Was diese Schrift – vermutlich palästinensischen Ursprungs – aus dem ersten Jahrhundert nach Christus für das Ende der Zeit voraussagt, sieht Jesus zum Teil bereits erfüllt: Der Satan ist aus dem Himmel vertrieben und die Dämonen auf Erden müssen seinem Machtwort weichen.<sup>58</sup> Satan kann die Pläne Gottes nicht mehr durchkreuzen und es gibt niemanden mehr im Himmel, der die Menschen vor Gott verklagt. Israel ist „aus dem Status des vom Gericht bedrohten entlassen.“<sup>59</sup>

Somit enthält auch diese Vision einen Verweis auf die Erlassjahrthematik. Mit dem Satanssturz sah Jesus auch blitzartig alle Anklagepunkte entfallen, deretwegen sich Israel als der große Schuldner vor Gott erfahren musste.

Allerdings fällt in AssMos die Entmachtung des Satans mit der endgültigen Offenbarung Jahwes zusammen, weshalb auch diese Schrift – ähnlich wie Ezechiel – kein Gericht über Israel vorsieht, wohl aber einen vernichtenden Vergeltungsschlag gegen die heidnischen Feinde (AssMos 10,2–10).

d) Alle Sammlungsverheißungen kennen nur eine plötzliche Wende im Verhalten Gottes, nämlich die von der Vergeltung zur Vergebung. Die Gleichnisbotschaft Jesu aber erzählt von einer zweiten, ebenso plötzlichen Wende zurück zu Gerechtigkeit und Gericht über Israel. Die Gleichnisse, die wegen der Unberechenbarkeit des Gerichts zu recht-

<sup>55</sup> G. Theißen; A. Merz, Jesus (wie Anm. 10), 348f.

<sup>56</sup> Vgl. M. Ebner, Jesus von Nazareth in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart 2003, 100–108. G. Theißen; A. März, Jesus (wie Anm. 10), 196f.; H.-J. Meurer, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern (BBB 111), Bodenheim 1997, 551–580.

<sup>57</sup> Vgl. W. Foerster, Art. Diaballo, diabolos, in: THWNT II (1960) 74–80 und Ders., Art. Satanas, in: ThWNT VII (1964) 151–164.

<sup>58</sup> AssMos ist eine der wenigen jüdischen Schriften in zeitlicher Nähe zu Jesus, die ein Erbarmen Gottes mit dem ganzen Volk, einschließlich der Sünder, kennt (AssMos 12, 11–13, sonst nur noch 11Q13). Der Grund liegt im ethnischen Bundesverständnis, eine kollektive Vernichtung der Sünder würde deren Erwählungsstatus ignorieren und die Grenze zu den Heiden egalisieren. Deshalb kommt nach AssMos die Fürbitte der Gerechten den Sündern zugute (11,17; 12,6f.).

<sup>59</sup> H. Merklein, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze, Stuttgart <sup>3</sup>1989 (SBS 111), 61.

zeitiger Vorsorge und erhöhter Wachsamkeit mahnen, thematisieren diese zweite Wende.<sup>60</sup>

Eine Befristung der Barmherzigkeit Gottes lässt sich nur durch die Erlassjahr-Regelung, nicht aber durch die Sammlungs-Verheißung erklären.

e) Die Erlassjahr-Regelung verfolgt soziale Ziele. Der Ausgleich zwischen Armen und Reichen, Freien und Sklaven wird gesetzlich verordnet, das Missverhältnis selbst gilt der Tora jedoch nicht schon als Sünde, weshalb sich die Regelung auch nicht auf den kultischen Bereich auswirkt, d. h. es werden keine Sünden vergeben und keine Heiligkeit garantiert.

Mit der Sammlungsprophetie dagegen ist eine kultisch-religiöse Amnestie verbunden, die ohne, ja sogar gegen das Gesetz das ganze Volk endgültig heiligt. Dieser Akt ist erklärter wie ungeschuldeter Wille Gottes.

Fazit: Die Verkündigung Jesu verfolgt beide Ziele gleichermaßen, die soziale Einheit bedingt die kultische Heiligkeit des Volkes und umgekehrt, genauso wie die zwischenmenschliche Vergebung die göttliche Gnade bedingt und umgekehrt. Wer sich diesem neuen Weg (vgl. Apg 9,2) verschließt, den – und nur den – trifft das Gericht. Alle anderen sind gerettet (vgl. Joh 3,18).

The contrast between justice and mercy, which the three parables raise for discussion, can be resolved only if one understands the parables not as riddles, which are open to interpretation, but as Jesus' arguments in favour of his eschatological collection initiative. Since, in accordance with the ethnic understanding of the Old Testament Covenant, Jesus aims for the social and ecumenical unity of all Israel, he announces God's compassion for sinners, demands from the righteous the renunciation of the reward of their earnings and threatens judgement for all who fail to heed his call to unconditional integration. Jesus' message of forgiveness knows a time limit and the final judgement will be merciless. This time limit refers to the expectation of an eschatological jubilee year, similar to an amnesty, without which Jesus' specific eschatology remains incomplete, since the Old Testament collection prophecies (particularly Ezekiel) recognise no judgement of Israel.

---

<sup>60</sup> Neben dem Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht u. a. auch Mk 13, 33–37 (Türhüter); Mt 7, 24–27 (Haus auf dem Felsen); Mt 24, 43f. (Wachsamer Hausherr); Mt 24, 45–51 (Treuer und schlechter Knecht); Mt 25, 1–13 (Zehn Jungfrauen); Lk 12, 16–21 (Törichter Reicher); Lk 16, 19–31 (Reicher Mann und armer Lazarus).