

Prof. Dr. Cilliers Breytenbach
in Verbindung mit Sönke v. Stemm
NT Proseminar: SS 1993

Neutestamentliche Proseminararbeit
Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg
Mt 20,1-16

Thomas Noack (Stud. theol. im 4. Semester)
Spandauer Straße 76, 13591 Berlin
abgegeben am 2. September 1993

Übersetzung

Ich stelle die Übersetzung an den Anfang, um anzuzeigen, daß der Text die Grundlage der Exegese ist. Selbstverständlich setzt die Übersetzung aber Ergebnisse voraus, die erst später gewonnen werden.

1. Das Reich der Himmel ist nämlich einem Hausherrn gleich, der in aller Frühe ausging, um Arbeiter für seinen Weinberg zu dinge. 2. Nachdem er aber mit den Arbeitern um einen Denar den Tag übereingekommen war, entsandte er sie in seinen Weinberg. 3. Und als er um die dritte Stunde ausging, sah er andere arbeitslos auf dem Marktplatz stehen 4. und sagte jenen: "Geht auch ihr in den Weinberg, und was gerecht ist, will ich euch geben!" 5. Sie aber gingen hin. Nochmals aber ging er aus um die sechste und neunte Stunde und tat ebenso. 6. Als er aber um die elfte ausging, fand er andere dastehen und sagt ihnen: "Warum steht ihr hier den ganzen Tag (über) arbeitslos (da)?" 7. Sie sagen ihm: "Weil uns niemand gedungen hat." Er sagt ihnen: "Geht auch ihr in den Weinberg!" 8. Als es aber Abend wird, sagt der Herr des Weinbergs seinem Verwalter: "Rufe die Arbeiter und zahle den Lohn aus, indem du bei den Letzten beginnst bis zu den Ersten!" 9. Und als die von der elften Stunde kamen, empfangen sie je einen Denar. 10. Und als die Ersten kamen, meinten sie, sie würden mehr bekommen; und auch sie bekamen den einen Denar. 11. Als sie ihn aber genommen hatten, murrten sie gegen den Hausherrn 12. und sagten: "Diese Letzten haben (nur) eine Stunde gearbeitet, und du hast sie uns gleich gemacht, die wir die Last und Hitze des Tages ertragen haben." 13. Er aber antwortete und sprach zu einem von ihnen: "Freund, ich behandle dich nicht ungerecht. Bist du nicht mit mir um einen Denar übereingekommen? 14. Nimm das Deine und geh hin! Ich aber will diesem Letzten (so viel) geben wie auch dir. 15. Oder steht es mir nicht frei, mit dem Meinigen zu tun, was ich will? Oder ist dein Auge böse, weil ich gütig bin?" 16. Ebenso werden die Letzten Erste und die Ersten Letzte sein.

Textkritik

Mt 20,1-16 bietet mehr Varianten, als ich besprechen kann. Deswegen beschränke ich mich hauptsächlich auf jene, die in den großen Ausgaben der Vergangenheit nicht einheitlich gelöst wurden. Sie sind im Anhang II (Textuum differentiae) des Nestle-Aland²⁶ zu finden. Bei ihnen gehen die Hauptzeugen des alexandrinischen Textes, der Codex Vaticanus (B) und Sinaiticus (ⲛ), auseinander.

Meiner Arbeit ist eine Liste beigelegt, die alle "ständigen Zeugen" für Mt 20,1-16 namentlich nennt, so daß ich im folgenden die Namen der Codices nicht ständig erwähnen muß.

Vers 4 a) εἰς τὸν ἀμπελῶνά μου

⌘ C Θ f¹³ 33 565 700 al it vg^{cl} sa mae

b) εἰς τὸν ἀμπελῶνα

B D L W 085 f¹ K Γ Δ 28 892 1010 1241 1424 lat sy bo

Die Bezeugung in der Kategorie I¹ ist nicht einhellig. Der Codex Vaticanus (B) und der Codex Sinaiticus (⌘) gehen auseinander. Auch die Bezeugung in der Kategorie II ist ausgeglichen. Der Codex Ephraemi Syri rescriptus (C), der Codex Coridethianus (Θ) und die Minuskel 33, die "Königin der Minuskeln"², bezeugen Lesart a). Dagegen bezeugen der Codex Regius (L) mit ägyptischen Text³, die Majuskel 085 und die Minuskel 892 Lesart b). Die Verteilung der wichtigsten Handschriften auf die einzelnen Lesarten ermöglicht daher noch keine sichere Entscheidung. Nach der Regel *brevior lectio potior* halte ich Lesart b) für ursprünglich. Das Possesivpronomen μου läßt sich als verdeutlichender Zusatz oder als Anpassung an die Possesivpronomina nach εἰς τὸν ἀμπελῶνα in den Versen 1 und 2 erklären.

Vers 5 a) πάλιν ἐξελθῶν

B W Θ 085 f^{1.13} K Γ Δ 565 700 1241 1424 it mae bo

b) πάλιν δὲ ἐξελθῶν

⌘ C D L 28^c 33 892 1010 pc lat sy^{h**} sa

Die äußere Bezeugung für Lesart b) ist etwas besser, obwohl die beiden Hauptzeugen des alexandrinischen Textes (B und ⌘) auseinander gehen. Lesart b) wird von vier Handschriften der Kategorie II bezeugt, dem Codex Ephraemi

¹ Zur Definition und Einteilung der Handschriften in die Kategorien: *Aland - Aland, Der Text des Neuen Testaments*, 167ff.

² *Aland - Aland*, a.a.O., 143.

Syri rescriptus (C), der allerdings "besonders in den Evangelien viele Eigenheiten"⁴ aufweist, dem Codex Regius (L) und den Minuskeln 33 und 892. Außerdem bezeugt der D-Text Lesart b), was immer dann von besonderem Gewicht ist, wenn die Aussage von D "mit der der anderen großen Zeugen übereinstimmt"⁵. Lesart a) hat nur zwei Handschriften der Kategorie II hinter sich, den Codex Coridethianus (Θ), der jedoch "oft einen eigenwilligen Text"⁶ bietet, und die Majuskel 085. Lesart a) ist jedoch die lectio brevior. Beide Lesarten ließen sich gut erklären: Die Auslassung von δὲ als stilistische Glättung, denn unmittelbar zuvor und kurz danach begegnet die Partikel δὲ erneut. Die Einfügung von δὲ als inhaltliche Verdeutlichung. Aufgrund der etwas besseren äußeren Bezeugung entscheide ich mich für Lesart b).

Vers 8 a) καὶ ἀπόδος τὸν μισθὸν

⊗ C L Z 085; Or

b) καὶ ἀπόδος αὐτοῖς τὸν μισθὸν

B D W Θ f^{1.13} K N Γ Δ 28 33 565 700 892 1010 1241 1424

Beide Lesarten werden von je einer Handschrift der Kategorie I (⊗ gegen B) und je drei der Kategorie II (C, L und 085 gegen Θ, 33 und 892) bezeugt. Für Lesart b) spricht, daß der Codex Vaticanus (B) und der D-Text zusammengehen. Für Lesart a) hingegen spricht, daß es die lectio brevior ist. Die Entscheidung fällt mir nicht leicht. Da ich jedoch nicht sehen kann, wieso αὐτοῖς *ausgefallen* sein sollte, entscheide ich mich für die lectio brevior.

Vers 9 a) ἐλθόντες δὲ

B sy^c sa^{mss} bo^{ms}

b) ἐλθόντες οὖν

D Θ f¹³ 33 lat sa^{ms} mae

³ nach Aland - Aland, a.a.O., 119.

⁴ Aland - Aland, a.a.O., 118.

⁵ Aland - Aland, a.a.O., 248.

c) καὶ ἐλθόντες

⌘ C L W Z 085 f¹ K N Γ Δ 28 565 700 892 1010 1241 1424 bo

Lesart b) wird vom D-Text (D und lat) und von Zeugen des sog. Cäsarea-Textes (Θ und f¹³) bezeugt; beide Texttypen bieten jedoch einen eigenwilligen Text. Der alexandrinische Text liest a) oder c). Aufgrund der besseren äußeren Bezeugung (neben ⌘ noch 4 Handschriften der Kategorie II: C, L, 085 und 892) halte ich Lesart c) für ursprünglich. Dann hätte der Codex Vaticanus (B) das hebraisierende und volkssprachliche⁷ καὶ zu einem δὲ geglättet.

Vers 10 a) ἐλθόντες δὲ

⌘ L W Z f¹ K Γ Δ 28 565 700 892 1010 1241 1424 q sy^h bo

b) ἐλθόντες δὲ καὶ

N pc lat

c) καὶ ἐλθόντες

B C D Θ 085 f¹³ 33 pc mae bo^{mss}

Lesart b) ist nicht ursprünglich, denn die äußere Bezeugung ist zu schwach und außerdem ist b) aus den Lesarten a) und c) zusammengesetzt. Die äußere Bezeugung für Lesart c) ist etwas besser als die für Lesart a), denn mit dem Codex Vaticanus (B) geht der D-Text zusammen und Lesart c) hat mehr Handschriften der Kategorie II hinter sich (C, Θ, 085 und 33). Ferner ist es leichter erklärbar, daß καὶ in δὲ gewandelt wird als umgekehrt.

Vers 10 a) ὅτι πλείονα λήμψονται

⌘ C² K Γ Δ 28 33 565 700 892 1010 1241 1424

b) ὅτι πλείω λήμψονται

D

⁶ Aland - Aland, a.a.O., 248.

⁷ Hoffmann - von Siebenthal, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, 617.

c) ὅτι πλείον λήμψονται

B C* L N W Θ 085 f^{1.13} pc

Die Variante des Codex Bezae Cantabrigiensis (D) wird durch keine weiteren Zeugen gestützt und kann daher nicht ursprünglich sein. Lesart c) ist besser bezeugt (B und vier Handschriften der Kategorie II: C*, L, Θ und 085) als Lesart a) (⌘ und zwei Handschriften der Kategorie II: 33 und 892). Außerdem ist die Veränderung von πλείον zu πλείονα verständlicher, denn der Schreiber wollte den Bezug verdeutlichen (πλείονα δηνάριον).

Vers 10 a) ἀνά δηνάριον καὶ αὐτοί

B

b) τὸ ἀνά δηνάριον

085 d

c) καὶ αὐτοὶ ἀνά δηνάριον

D W f^{1.13} K N Γ Δ 28 565 700 892 1010 1241 1424

d) καὶ αὐτοὶ τὸ ἀνά δηνάριον

C

e) τὸ ἀνά δηνάριον καὶ αὐτοί

⌘ L Z Θ 33

Das Gewicht des alexandrinischen Textes liegt bei (τὸ) ἀνά δηνάριον καὶ αὐτοί. Fraglich ist nur, ob diese Wortgruppe mit oder ohne τὸ ursprünglich ist. Auf jeden Fall ist sie aber das gemeinsame Element der beiden großen Codices (B und ⌘) und ist auch sonst gut bezeugt (L, 33 und Θ). Aufgrund der besseren äußeren Bezeugung entscheide ich mich für Lesart e), obwohl Lesart a) die lectio brevior ist. Die Lesarten c) und d) ziehen, um stärker zu betonen, καὶ αὐτοί vor. Lesart b) legt das Gewicht ganz auf den je einen Denar.

Vers 12 a) καὶ ἴσους αὐτοὺς ἡμῖν ἐποίησας

⌘ D L Z 085 f¹³ 892 pc

b) καὶ ἰσοὺς ἡμῖν αὐτοὺς ἐποίησας

B C W Θ f¹ K N Γ Δ 28 33 565 700 1010 1241 1424

Beide Lesarten haben wichtige Zeugen vorzuweisen. Lesart a) besitzt den Codex Sinaiticus (Ⲙ) in Verbund mit dem Hauptzeugen des D-Textes, dem Codex Bezae Cantabrigiensis (D), außerdem wichtige Zeugen der Kategorie II (L, 085 und 892). Lesart b) hat den Codex Vaticanus (B) hinter sich und ebenfalls wichtige Zeugen der Kategorie II (C, Θ, 33). Die äußere Bezeugung führt also zu keinem eindeutigen Urteil. Da es mir wahrscheinlicher ist, daß αὐτοὺς im Nachhinein zu ἰσοὺς gezogen wurde, halte ich Lesart b) für ursprünglich.

Vers 13 a) εἶπεν ἐνὶ αὐτῶν

C L W Z f¹.13 K N Γ Δ 28 33 565 892 1010 1241 1424 e q sy

b) αὐτῶν ἐνὶ εἶπεν

B

c) ἐνὶ αὐτῶν εἶπεν

Ⲙ D Θ 085 700 pc lat

Lesart a) hat immerhin vier Zeugen der Kategorie II für sich, den Codex Ephraemi Syri rescriptus (C), den Codex Regius (L) mit ägyptischen Text, und die Minuskeln 33 und 892 ("von hohem Textwert für die Evangelien"⁸). Die beiden wichtigsten Zeugen B und Ⲙ lesen jedoch Variante b) oder c). Aufgrund der besseren äußeren Bezeugung entscheide ich mich für Lesart c), die neben Ⲙ auch durch den D-Text gestützt wird. Ausgehend von dieser Entscheidung muß man annehmen, daß der Schreiber von Variante a) εἶπεν zu ἀποκριθεὶς ziehen wollte, während B lediglich eine stärkere Betonung des αὐτῶν beabsichtigte.

Vers 14 a) θέλω ἐγὼ δε

B

⁸ Aland - Aland, Der Text des Neuen Testaments, 150.

b) θέλω δὲ

⌘ C D L W Z Θ 085 K N Γ Δ 28 33 565 700 892 1010 1241 1424

Aufgrund der besseren äußeren Bezeugung entscheide ich mich für Lesart b). Der Codex Vaticanus (B) fügt ἐγω ein, um den Gegensatz zu σου hervorzuheben.

Vers 15 a) οὐκ ἔξεστίν μοι ...; ἦ ...

B D L Z Θ 700 sy^{s.c}

b) ἦ οὐκ ἔξεστίν μοι ...; ἦ ...

⌘ C W 085 f^{1.13} K N Γ Δ 28 33 565 892 1010 1241 1424 lat sy^{p.h} co

Die Bezeugung der Lesarten in den Kategorien ist ausgeglichen. B und ⌘ gehen auseinander. Lesart b) hat zwar mehr Handschriften der Kategorie II hinter sich (C, 085, 33, 892) als Lesart ā) (L, Θ), aber der Hauptzeuge des D-Textes, der Codex Bezae Cantabrigiensis, geht mit dem Codex Vaticanus (B) zusammen. Lesart a) ist die lectio brevior, Lesart b) hingegen die lectio difficilior. Ein beachtenswertes Argument für die Ursprünglichkeit von b) fand ich in "A Textual Commentary": "From a transcriptional point of view it is more likely that scribes would have dropped the word after σοι (in later Greek both η and οι were pronounced 'ee') than inserted it."⁹ Ich entscheide mich deswegen für Lesart b).

Vers 16 a) πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί

C D W Θ f^{1.13} K N Γ Δ 28 33 565 700 1010 1241 latt sy mae bo^{pt}

b) keine Einfügung

⌘ B L Z 085 892* 1424 pc sa bo^{pt}

Die alexandrinischen Zeugen unterstützen nahezu einhellig die Annahme, daß Lesart b) ursprünglich ist. Darunter sind auch die beiden wichtigsten Vertreter dieses Texttyps, der Codex Sinaiticus (⌘) und Vaticanus (B). Lesart a) erklärt sich

⁹ B.M.Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament, 51.

als Übernahme von Mt 22,14 "und reflektiert das Verständnis gewisser kirchlicher Kreise im zweiten Jahrhundert"¹⁰.

Kontext, Literarkritik und Textabgrenzung

Die Reihenfolge der Perikopen in der Umgebung von Mt 20,1-16 lautet: der reiche Jüngling (Mt 19,16-22; Mk 10,17-22), von der Gefahr des Reichtums und vom Lohn der Nachfolge (Petrusfrage) (Mt 19,23-30; Mk 10,23-31) und nach dem Gleichnis die dritte Leidensankündigung (Mt 20,17-19; Mk 10,32-34) und die Zebedaiden (von der Rangordnung unter den Jüngern) (Mt 20,20-28; Mk 10,35-45). Den reichen Jüngling fordert Jesus auf: ὑπάγε πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα ... καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι (Mt 19,21)¹¹. Dieser Aufforderung entspricht in der anschließenden Perikope das Selbstbekenntnis des Petrus: Ἴδού ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμεν σοι (Mt 19,27)¹². Das betonte ἡμεῖς stellt den Gegensatz zum reichen Jüngling her, der die außerordentliche Leistung, alles zu verkaufen, nicht vollbringen konnte. Der Feststellung der Leistung folgt die Frage nach dem Lohn: τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; (Mt 19,27)¹³. Jesus nennt den Lohn (Mt 19,28f), schließt dann aber eine Warnung an die Adresse der Jünger an: Πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι (Mt 19,30)¹⁴. Damit ist klar, wer die πρῶτοι und die ἔσχατοι der anschließenden Parabel sind. Die πρῶτοι sind die Jünger, denn sie sind zuerst in die Nachfolge gerufen worden. Die ἔσχατοι sind jene, die - wie der reiche Jüngling - den Ruf der Nachfolge jetzt noch nicht annehmen können. Später werden sie aber dazukommen, denn παρὰ δὲ θεῶ πάντα δυνατὰ (Mt 19,26)¹⁵. Auch die Zebedaidenperikope thematisiert die Lohnfrage (Mt 20,20f) und korrigiert das Selbstverständnis der Ersten: καὶ ὅς ἂν θέλη ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται ὑμῶν

¹⁰ H.Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, 219.

¹¹ "Wohlan, verkaufe deine Habe ... und komm und folge mir!"

¹² "Siehe, wir verließen alles und folgten dir."

¹³ "Was also wird uns sein?"

¹⁴ "Viele Erste aber werden Letzte und Letzte Erste sein."

¹⁵ "bei Gott aber sind alle Dinge möglich"

δοῦλος (Mt 20,27)¹⁶. Das Gleichnis Mt 20,1-16 ist kritisch an die Adresse der Jünger gerichtet.¹⁷ Versteht man den Zwölferkreis als Eizelle der Kirche, dann ist es auch kritisch an die Kirche (Gemeinde des Matthäus) gerichtet.

Der *Vergleich mit Markus* zeigt, daß Matthäus das Gleichnis in den Markuszusammenhang *eingefügt* hat. Matthäus verstand das Gleichnis als eine *Interpretation* des unmittelbar davor stehenden Satzes Mt 19,30 (= Mk 10,31): Πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι. Denn in der Einleitungsformel ist ein erklärendes γάρ (nämlich) eingefügt. Normalerweise begegnet uns diese Formel ohne γάρ und lautet dann ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Mt 13,31.33.44.45.47) oder noch kürzer ὁμοία ἐστὶν (Mt 11,16). Γάρ ist also ein Einschub, der deutlich auf Mt 19,30 zurückweist und das Gleichnis als Erklärung dieses scheinbar sinnwidrigen Satzes deklariert. Außerdem endet das Gleichnis mit den Worten Οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι (Vers 16), die mit denen von Mt 19,30 fast identisch sind. Das Adverb Οὕτως (ebenso) bezieht sich auf das vorhergehende Gleichnis und will sagen: So (und nicht anders) wie in diesem Gleichnis dargestellt, ist es zu verstehen, daß die Letzten Erste und die Ersten Letzte sein werden. Das Paradoxon rahmt das Gleichnis. Das ist übrigens, abgesehen von den textkritischen Gründen, ein weiterer Grund dafür, daß die in zahlreichen Handschriften überlieferten Worte πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί ein späterer Zusatz sind, denn sie verwischen die klare Komposition.

Lukas trennt das Logion Mk 10,31 von der Markusperikope (Mk 10,23-31) und stellt es in einen anderen Zusammenhang (Lk 13,22-30), wo es sich nicht mehr auf die Jünger bezieht. Matthäus und Lukas waren mit Mk 10,31 an dieser Stelle bei Markus, im Jüngerkontext, nicht zufrieden. Matthäus löste das Problem, indem er ein *erklärendes* Gleichnis einschob; Lukas, indem er Mk 10,31 einfach in einen *anderen, jüngerfremden Zusammenhang* versetzte. Beide Evangelisten wollten Mk 10,31 vor dem Mißverständnis schützen, als könnten selbst die

¹⁶ "Wer unter euch Erster sein will, soll euer Knecht sein."

¹⁷ "Immer deutlicher zeichnet sich der *jüngerkritische* Akzent ab, der für das Verständnis des Gleichnisses bei Matthäus gilt." (G.Eichholz, Gleichnisse der Evangelien, 105).

Apostel des verheißenen Lohnes (Mk 10,29f) verlustig gehen. Der synoptische Vergleich verdeutlicht somit die Aussageabsicht des Matthäus. Die Apostel (und die frühen Christen), die ersten Arbeiter im Weinberg des Herrn, werden ihren Lohn gewiß erhalten, aber sie sollen sich nicht für besser als andere halten. Alle werden denselben Lohn erhalten. Mißgunst würde die Ersten ethisch disqualifizieren.

Der Vergleich mit Markus zeigte, daß die Verbindung des Gleichnisses Mt 20,1-16 mit der vorangehenden Perikope Mt 19,23-30 und insbesondere mit deren Schlußsatz Mt 19,30 nicht ursprünglich ist. *Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß auch der Zusammenhang von Mt 20,1-15 mit Mt 20,16 ein Produkt des Evangelisten sein muß.* Es kann durchaus sein, daß das Gleichnis bereits mit dem Schlußlogion vorlag. Die literarkritische Analyse kann lediglich wahrscheinlich machen, daß der Zusammenhang von Mt 19,30 mit Mt 20,1-16 sekundär ist. Ob die Verbindung von Mt 20,1-15 mit Mt 20,16 ursprünglich ist oder nicht, muß getrennt untersucht werden. Sichere Argumente für die eine oder andere Möglichkeit könnte ich jedoch nicht finden. Vielleicht ist die Beobachtung, daß zwischen Mt 19,30 und Mt 20,16 eine gewisse Spannung besteht, ein Anhaltspunkt für die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Mt 20,1-16. Mt 19,30 lautet: Πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι.¹⁸ Mt 20,16 lautet dagegen: Οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι.¹⁹ Die Reihenfolge der πρῶτοι und der ἔσχατοι stimmt nicht überein. Weitreichende Schlüsse lassen sich aus dieser Feststellung jedoch nicht ziehen.

Noch ein Wort zu dem Logion Mt 19,30 bzw. 20,16 selbst. Es ist sehr einprägsam. Daher ist die Vermutung J.SCHNIEWINDS, es könne ein Sprichwort sein, nicht abwegig.²⁰

Der *ursprüngliche Kontext* des Gleichnisses Mt 20,1-16 läßt sich nicht mehr ermitteln. Immerhin werden aber als ursprünglicher Adressat vielfach die *Pharisäer* angenommen.²¹

¹⁸ "Viele Erste aber werden Letzte sein und Letzte Erste."

¹⁹ "Ebenso werden die Letzten Erste und die Ersten Letzte sein."

²⁰ nach G.Eichholz, Gleichnisse der Evangelien, 103.

Die bisherigen Überlegungen (Einschub etc.) begründen zugleich die Textabgrenzung. Die Formbestimmung "Gleichnis" ist ein weiteres Argument, das allerdings nur für Mt 20,1-15 gilt. Da das Schlußlogion Mt 20,16 jedoch durch οὕτως an das Gleichnis angebunden ist, muß es einbezogen werden.

Die Form und ihre Auslegung

Mt 20,1-15 ist eine παραβολή. Die Synoptiker selbst erwähnen diese Form mehrfach, so daß wir bei der Bestimmung der Form gar nicht fehlgehen können. Ähnlich günstig sieht es beim Inhalt aus, den J.JEREMIAS so beurteilte: "Wer sich mit den Gleichnissen Jesu ... beschäftigt, steht auf besonders festem historischen Grund; sie sind ein Stück Urgestein der Überlieferung."²² Besser könnten die Verhältnisse also gar nicht sein. Die Form läßt sich sicher bestimmen und ihr Inhalt ist historisch zuverlässig. Doch der Schein trügt. Die glückliche Konstellation will ihren Segen nicht preisgeben. Das "Urgestein der Überlieferung" läßt sich nicht abbauen! Unsere Vorfahren glaubten, die allegorische Deutung sei das geeignete Auslegungsverfahren. Diesen Glauben hat A.JÜLICHER gründlich zerstört. Seitdem diskutiert man ständig neue Methoden. Da diese Diskussion noch kein allgemein anerkanntes Verfahren hervorgebracht hat, muß ich mich entweder für eine der zahlreichen Theorien entscheiden oder meiner eigenen Auslegung eine kurze methodische Reflektion voranstellen, was im folgenden geschehen soll.

Nach A.JÜLICHER sind *Allegorie* und *Gleichnis* schon im Ursprung völlig verschieden. Die Allegorie ist von der Metapher abzuleiten, das Gleichnis von der Vergleichen. Das begründet einen unüberbrückbaren Gegensatz, denn während "die Metapher das Grundelement uneigentlicher Rede bildet", verbleibt "die Vergleichen durchaus auf dem Boden der eigentlichen Rede".²³ Die Unvereinbarkeit der Grundformen pflanzt sich auf die "höheren Formen", d.h. auf das Gleichnis und die Allegorie fort. Sie sind "höhere Formen", weil "das Gleichnis die auf ein Satz Ganzes erweiterte Vergleichen" und "die Allegorie die

²¹ Belege bei G.Eichholz, a.a.O., 98.

²² J.Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 7.

auf ein Satzganzen erweiterte Metapher" ist.²⁴ Mit diesen Überlegungen erreicht JÜLICHER, daß das Gleichnis nicht in die Nähe der Allegorie gerückt werden kann. Nachdem die Gefahr des allegorischen Mißverständnisses gebannt ist, kann das Gleichnis aus der Vergleichung näher bestimmt werden. Das Gleichnis will "wie die Vergleichung *ein* Wort, so *einen* Gedanken durch ein ὁμοιον beleuchten, daher man auch bei ihm nur von einem tertium comparationis redet, nicht von mehreren tertia."²⁵ Die Entsprechung zwischen der Bild- und der Sachhälfte²⁶ besteht immer nur im Gedankengefüge, nie im Bildgehalt einzelner Wörter. JÜLICHER betont, daß "in dem bildlichen Teil" eines Gleichnisses "jedes Wort eigentlich zu verstehen"²⁷ sei. Wer einzelnen Wörtern eine metaphorische Bedeutung zuschreibt, begibt sich auf das Glatteis der Allegorese.

Die "synoptischen Parabeln" teilt JÜLICHER in "drei Klassen" ein, die kurz vorgestellt werden sollen. Er unterscheidet das "Gleichnis", die "Parabel im engeren Sinn" und die "Beispielierzählung".²⁸ Alle drei Klassen gehen auf die "Vergleichung"²⁹ zurück. Das *Gleichnis* hat einen häufig zu beobachtenden Sachverhalt zum Gegenstand. "Das Bild im Gleichnis ist der jedermann zugänglichen Wirklichkeit entnommen, weist hin auf Dinge, die jeden Tag geschehen, auf Verhältnisse, deren Dasein der schlechteste Wille anerkennen muss".³⁰ Die *Parabel*³¹ beruft sich im Unterschied zum Gleichnis "auf einmal Vorgekommenes"³². Wie "beim Gleichnis, giebt es in der Fabel nur ein tertium comparationis"³³. In der *Beispielierzählung* ist die Geschichte "ein Beispiel des zu

²³ A.Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, I.52.

²⁴ A.Jülicher, a.a.O., I.58.

²⁵ A.Jülicher, a.a.O., I.70.

²⁶ Diese beiden Begriffe sind für die moderne Gleichnisforschung wichtig. Sie gehen auf A.Jülicher zurück: "Ich schlage vor, diese beiden unentbehrlichen Bestandteile des Gleichnisses als 'Sache' und 'Bild' zu bezeichnen" (a.a.O., I.70).

²⁷ A.Jülicher, a.a.O., I.117.

²⁸ A.Jülicher, a.a.O., I.117

²⁹ A.Jülicher, a.a.O., I.117

³⁰ A.Jülicher, a.a.O., I.93.

³¹ A.Jülicher spricht zunächst von "Fabel", macht dann aber den Vorschlag, "diese Gleichniserzählungen Jesu 'Parabeln' im engeren Sinne zu nennen". (a.a.O., I.101).

³² A.Jülicher, a.a.O., I.97.

³³ A.Jülicher, a.a.O., I.95.

behauptenden Satzes"³⁴. Mt 20,1-15 ist in diesem Sinne eine Parabel. Wir werden also auf den einmaligen, außerordentlichen Vorfall zu achten haben.

JÜLICHER ist aus dem Bemühen zu verstehen, die allegorische Deutung zu überwinden. Der Übermacht der Allegorese in der Geschichte der Auslegung entsprach die eiserne Härte JÜLICHERS. Sie zeigte sich in der unüberwindlichen Mauer, die er zwischen der Allegorie und dem Gleichnis bzw. der Metapher und der Vergleichen errichtete. Er sah sich als Kämpfer gegen die Allegorese. Dieser Kampf polarisierte sein Denken und zwang die Forschung nach ihm in Bahnen, die sie nur mühsam verlassen konnte.

Anregend wirkte auf mich die Lektüre von H.WEDER, "Die Gleichnisse Jesu als Metaphern". Der Titel des Buches verrät es schon. WEDER und mit ihm eine Reihe anderer Forscher führen wieder den Begriff in die Gleichnisforschung ein, den JÜLICHER dort nie wieder erblicken wollte: die Metapher. WEDER schreibt: "Ausgangspunkt unserer Überlegungen ist der in der gegenwärtigen Literatur immer stärker zum Zuge kommende Grundsatz, daß die Gleichnisse als Metaphern zu verstehen sind ... Wer sich auf diesen Grundsatz einläßt, stellt sich gegen die von Jülicher begründete und für die neuere Gleichnisauslegung fundamentale These, das Gleichnis sei von der Vergleichen, die Allegorie dagegen von der Metapher her zu verstehen, wobei Vergleichen und Metapher als zwei prinzipiell unterschiedene Phänomene gelten."³⁵

WEDER entfaltet seinen Ansatzpunkt, "die Gleichnisse als Metaphern zu verstehen", so: "Die sprachliche Grundform der Metapher ist ... die eines Satzes, der mindestens die Teile Subjekt (S), Prädikat (P) und Kopula (K) hat; S - K - P ... An der Stelle von S in der Metapher steht ... im Gleichnis Jesu die Gottesherrschaft, an der Stelle von P in der Metapher steht im Gleichnis Jesu die Erzählung selbst (also das, was bisher Bildhälfte genannt wurde). Die Stelle der Kopula in der Metapher wird im Gleichnis Jesu von verschiedenen Ausdrücken eingenommen: in vielen Fällen ist K eine Form vom Stamm ὅμοι-; in einigen andern steht ein einfaches ὡς (ὡσπερ), bei dem ein 'ist' ergänzt werden muß; in

³⁴ A.Jülicher, a.a.O., I.112.

³⁵ H.Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, 58.

einigen Fällen kann die Kopula überhaupt fehlen. Demnach ist die der Metapher analoge Grundform der Gleichnisse Jesu: Basileia - K - Gleichniserzählung.³⁶ Obwohl nach diesem Modell "das *Ganze* der Erzählung (dh das Erzählgerüst oder die Struktur) metaphorisch zu verstehen ist", kann WEDER zugeben, daß auch "Einzelzüge metaphorische Bedeutungen mit sich tragen." Sie sind zwar "*nur* im Ganzen der Erzählung von Bedeutung; dort aber *sind* sie bedeutsam. Die metaphorischen Bedeutungen der Einzelzüge sind motivgeschichtlich zu erheben."³⁷ "Schon lange ist erkannt worden, daß Wörter wie 'Vater', 'König', 'Hausherr' udgl auch in einem Gleichnis metaphorisch auf Gott verweisen, ohne daß das Gleichnis dadurch zur Allegorie würde. Dasselbe gilt auch für andere Erzählelemente, wie zB das Anstellen von Arbeitern in dem Weinberg (Metapher für die Inanspruchnahme des Menschen durch Gott) oder die Auszahlung eines Taglohnes (Metapher für die Belohnung des Menschen durch Gott). Die metaphorischen Implikate solcher Einzelzüge sind für das Verständnis des Gleichnisses wichtig."³⁸ Der Kampf gegen die Allegorese ließ JÜLICHER darauf bestehen, daß "jedes Wort eigentlich zu verstehen"³⁹ sei. Diese Einseitigkeit darf inzwischen als überwunden gelten.

Aus der Überzeugung, daß das Gleichnis aus der Metapher zu verstehen sei, leitet WEDER hermeneutische Erkenntnisse ab, von denen ich nur wenige herausgreifen möchte. *Die neuere Sprachtheorie vertritt die Auffassung, daß die Metapher grundsätzlich unübersetzbar ist.* "Im Blick auf die Gleichnisse Jesu folgt daraus, daß die von Jülicher eingeführte ... Unterscheidung von Bild- und Sachhälfte aufzugeben ist ... Das Gleichnis sagt eben nicht nur Altes neu bzw Wahres bildlich, sondern die in ihm zur Sprache kommende Wahrheit kann nicht anders als bildlich gesagt werden."⁴⁰ Damit ist die prinzipielle "Unübersetzbarkeit der Gleichnisse"⁴¹ erkannt. "Wahre Metaphern können

³⁶ H.Weder, a.a.O., 60f.

³⁷ H.Weder, a.a.O., 97.

³⁸ H.Weder, a.a.O., 70.

³⁹ A.Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, I.117.

⁴⁰ H.Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, 64.

⁴¹ H.Weder, a.a.O., 65.

nicht übersetzt, wohl aber umschrieben werden."⁴² Die Deutung eines Gleichnisses ist immer nur eine asymptotische Annäherung an das Unaus-sagbare. Wir kennen zwar das Thema der Gleichnisse Jesu, die Gottesherrschaft. Wir kennen somit den Grundton, der die Metapher zum Schwingen bringt, so daß die wörtliche Bedeutung gelockert und neue Sinnhorizonte sichtbar werden. Aber deswegen können wir noch lange nicht in das Herz der Metapher eindringen. Denn uns fehlt die Vertrautheit mit der Gottesherrschaft, jenem lebendigen, sinnstiftenden Zentrum der Metapher. WEDER drückt diesen Gedanken so aus: "Damit die eine Entsprechung zwischen Gott und Welt herstellende theologische Metapher nachvollzogen und also wahr-genommen werden kann, muß die Vertrautheit mit Gott erst hergestellt werden."⁴³ *Die Vertrautheit mit Gott und seiner Herrschaft ist der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis der Gleichnisse Jesu.* Die βασιλεία τοῦ θεοῦ ist uns durch Jesus Christus nahegebracht worden, denn er ist die Gestalt gewordene Form der Gottesherrschaft. Das bedeutet, daß wir den Gleichnissen Jesu näher kommen, wenn wir das Leben und Wirken Jesu in unseren Verstehensprozeß einbeziehen. Das Verhalten Jesu stellt "jene Bekanntschaft mit der Basileia" her, "die für den Hörer seiner Gleichnisse zum Nachvollzug der in ihnen vollzogenen metaphorischen Prädikation notwendig ist."⁴⁴ Somit ist das Gleichnis "im Kontext des Lebens Jesu zu interpretieren. Das Gleichnis ist nicht von seinem Erzähler ablösbar, sofern Jesu Verhalten Kommentar der Gleichnisse, und die Gleichnisse (theologische) Explikation seines Verhaltens sind."⁴⁵

Da uns Jesus nur im Spiegel der Evangelien zugänglich ist und die Evangelisten denkende Menschen waren, müssen wir nach der Bedeutung der Gleichnisse im jetzigen Kontext und in der Theologie der Evangelienschreiber fragen. Die Formung des Stoffes verlieh dem Urwort Jesu eine individuelle Handschrift, die jedoch die Macht des Urwortes nicht zum Schweigen brachte.

⁴² H.Weder, a.a.O., 65.

⁴³ H.Weder, a.a.O., 82.

⁴⁴ H.Weder, a.a.O., 84.

⁴⁵ H.Weder, a.a.O., 98.

Immer wieder ist die Forderung erhoben worden, man müsse die Gleichnisse aus der historischen Situation heraus verstehen. Doch die Situation, in der Jesus das Gleichnis einst formte und aussprach, ist uns unbekannt. Wir kennen weder den genauen Ort, noch die genaue Zeit, noch die Zuhörer, ihre Gedanken, Erwartungen, Absichten, Fragen und Einwände, noch den tatsächlichen Gesprächsverlauf mit seiner Abfolge der Themen. Das Wissen um diese Dinge wäre eine unschätzbare Verstehenshilfe, aber wir verfügen über dieses Wissen nicht. Wohl haben wir ein detailliertes historisches Wissen, wir kennen Personengruppen und Denkmuster der Zeit Jesu, aber die konkrete, individuelle Entstehungssituation jedes einzelnen Gleichnisses läßt sich nicht mehr rekonstruieren. Wenn daher die Kenntnis dieser Situation die *conditio sine qua non* der Gleichnisauslegung wäre, dann wäre jedes Verstehen dieser Perlen der Überlieferung unmöglich bzw. immer so bruchstückhaft wie die Rekonstruktion der Situation. Die Suche nach den Entstehungsverhältnissen der Gleichnisse darf daher nicht zum absoluten Prinzip der Exegese erhoben werden. Ferner muß man sich hüten, bestimmte Modelle, die zwar richtige Annahmen enthalten aber natürlich nie die einmalige, unverwechselbare Ursprungssituation sind, verallgemeinernd anzuwenden. Dann schafft nämlich irgendwann das Modell die Wirklichkeit, d.h. das Modell *dient* nicht mehr dem Verständnis, sondern es *schafft* das Verständnis, und zwar das modellkonforme. Die tatsächliche Entstehungssituation könnte überraschend anders ausgesehen haben, damit ist immer zu rechnen. Deswegen darf unser historisches Wissen nicht zu einem geschlossenen Modell der Entstehungssituation der Gleichnisse zusammengeschnürt werden. Die Wirklichkeit könnte darin ersticken. Was an historischem Wissen verfügbar ist, sollte eingesetzt werden. Die Verwendung einzelner historischer Fakten darf jedoch nicht durch ein Modell gesteuert werden, sondern muß immer von den wenigen Anhaltspunkten des Textes ausgehen. Die historische Situation ist verschollen. Erhalten geblieben ist nur der Text. Er kann im Einzelfall Hinweise zur Situation enthalten. So kann der Text zur Situation führen, aber die Situation nicht zum Text. *Der Text ist die Grundlage des Verstehens.*

Dieser wichtige Satz gilt auch für das Verhältnis Text und Geist. Der denkende Geist ist am Verstehen ganz wesentlich beteiligt. Was wäre der Text ohne einen Geist, der ihn liest? Ein Stück Papier mit schwarzen Strichen! So gesehen ist der Geist der mächtigere, denn er ermöglicht dem Text ein Verständnis. Aber der Geist darf dem Text kein Verständnis diktieren. Der Stärkere hat auf den Schwächeren Rücksicht zu nehmen! In angemessener Zurückhaltung soll der Geist dem Text einen Resonanzboden bieten, so daß der Text im Geist ertönen kann. Der Geist darf den Text aber nicht vergewaltigen. Im Geist sollte die Bereitschaft walten, sich vom Text korrigieren zu lassen. So tönt der Text im Geist und nicht der Geist im Text.

Die Deutung ist eine Reflexion des Textes im Spiegel des Geistes. Je reiner der Spiegel, desto klarer das Bild. In diesem Sinne ist die sechste Seligpreisung der Bergpredigt eine hermeneutische Aussage: "Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." Die Klarheit des Geschauten hängt von der Klarheit des Schauenden ab. So gesehen gibt es qualitative Unterschiede in den Deutungen. Aber es gibt noch etwas! Die individuelle Note. Auch der reinste Geist ist ein individueller Geist, der ganz unwillkürlich *seine* Weise des Verstehens einfließen läßt. Vor diesem Hintergrund erscheint die Suche nach der historischen Wahrheit, insofern sie eine genormte Wahrheit ist, als Fiktion. Schon die Zeitgenossen Jesu verstanden ihn auf je eigene Weise. Es gibt vier kanonische Evangelien und jedes bietet uns ein anderes Jesusbild. Damit soll die Historizität der Ereignisse nicht geleugnet werden. Es soll nur gesagt werden, daß die Wahrnehmung kein passiver, sondern ein aktiver Vorgang ist. Der Geist sieht mit. Da nun die individuelle Note des Verstehens nicht zu unterdrücken ist, gilt es zu bedenken, was sie methodisch bedeutet.

Der Geist ist am Verstehen *aktiv* beteiligt, und zwar durch sein *Vorverständnis*. Da es sich nicht ausschalten läßt, sollte es eingeschaltet werden. Dann ist es die erste Stufe des Verstehens, die so lange durchgehalten werden sollte, bis sie mit dem Text in einen Konflikt gerät. Geschieht das, dann muß das Verständnis korrigiert werden, nicht der Text. Die Kunst des Verstehens besteht in der Wahrnehmung der Konflikte. Je größer die Annäherung des Geistes an das ungeborene Verständnis des Textes ist, desto subtiler werden die Konflikte.

Deswegen muß der Geist immer feinfühlicher werden, was wiederum nur möglich ist, wenn er sein grobes Wesen aufgibt, das heißt den Text zur Geltung kommen läßt. Das ist nur in der Liebe möglich, denn sie ist die Kraft, die alle Konflikte besiegt, ohne den Geliebten zu besiegen. Verstehen hat sehr viel mit *Verstehenwollen* zu tun. Erst wenn der Geist den Text ganz bejahen kann, wird sich der Text im Geist *frei* entfalten können und alle seine Geheimnisse preisgeben.

Die Gleichnisse sind Worte Jesu, der seinerseits das Wort Gottes ist. Gott als der Transzendente ist kein Teil dieser Welt, ist aber in Jesus Christus erschienen. Ähnliches läßt sich von den Gleichnissen sagen, gerade wenn man sie als Metaphern versteht. In den Gleichnissen ist die göttliche Wahrheit greifbar, ohne faßbar zu sein. In ihnen leuchtet sie auf, doch das Licht ist nur ein Wegweiser in immer lichtere Tiefen (vgl. die asymptotische Annäherung). Die Gleichnisse Jesu verhüllen die Wahrheit nicht. Im Gegenteil! Sie offenbaren die Wahrheit von der βασιλεία τοῦ θεοῦ, die nun angebrochen ist wie das Licht eines neuen, ewigen Tages. Aber wo Worte den Blick begrenzen, öffnen die Gleichnisse Jesu Tore in den weiten Raum der Wahrheit. Sie bieten das Unendliche in endlicher Gestalt. In ihnen kommt uns Jesus Christus am unmittelbarsten entgegen, weil er selbst des Unschaubaren schaubare Gestalt ist. Die Gleichnisse sind tatsächlich "ein Stück Urgestein der Überlieferung".

Mt 20,16 ist ein Paradoxon. Jesu Rede zeichnet sich durch scheinbar sinnwidrige Aussagen aus. Beispiele sind: "Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren" (Mk 8,35). "Wenn jemand der Erste sein will, dann soll er von allen der Letzte und der Diener aller sein." (Mk 10,35). "Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Reich Gottes komme." (Mk 10,25). "Unter allen, die von einer Frau geboren sind, ist keiner aufgetreten, der größer ist als Johannes der Täufer; der aber der Kleinste ist im Himmelreich, ist größer als er." (Mt 11,11). Die Wahrheit Christi erscheint sinnwidrig. Die Ursache dieser Erscheinung liegt nicht in der Wahrheit Christi, sondern in der Verkehrtheit des menschlichen Strebens und Denkens.

Semantische Analyse

Mt 20,1-16 enthält Begriffe, deren Sinnhorizonte uns nicht ohne weiteres klar sind und somit erläutert werden müssen. Die folgende Begriffsanalyse will die Bedeutungen und Assoziationen nur insoweit erfassen, als sie für die Interpretation von Mt 20,1-16 relevant sind. Sie ist der eigentlichen Interpretation vorangestellt, um diese zu entlasten, also aus Gründen der Übersichtlichkeit.

ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν

Das ist der nur bei Matthäus begegnende Ausdruck für ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. 'Ουρανός wird in der Verbindung ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν synonym mit θεός verwendet.⁴⁶ Matthäus kann allerdings auch das sonst übliche ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ verwenden (Mt 12,28; 19,24; 21,31.43). 'Η βασιλεία bezeichnet mit Blick auf Mt 20,1b-15, wo eine *Handlung* erzählt wird, *die Art und Weise der Ausübung einer Herrschaft*.⁴⁷ 'Η βασιλεία τῶν οὐρανῶν bezeichnet somit *die Herrschaftsweise Gottes*.

Da Mt 20,1b-15 als Metapher nur dann verständlich ist, wenn eine gewisse Vertrautheit mit der Herrschaftsausübung Gottes gegeben ist, muß über letztere kurz nachgedacht werden. Die Gottesherrschaft ist der "beherrschende Begriff der Verkündigung Jesu"⁴⁸. Jesus hat ihn allerdings nicht erfunden; er war im Judentum bereits vorhanden. Jesus hat ihn aber auf sich und sein Wirken bezogen und ihm damit eine besondere Note verliehen. Die Gottesherrschaft ist mit dem Wirken Jesu bereits angebrochen. εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mt 12,28)⁴⁹. Jesu Macht über das Böse in der Welt ist das untrügliche

⁴⁶ W.Bauer, Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, Sp.1180. Vgl. auch den Artikel über βασιλεία: "β. τοῦ θεοῦ u. τῶν οὐρανῶν sind wesentl. gleichwertig, da d. Juden für θεός neb. andern Umschreibungen auch οὐρανός (-οί) brauchten" (Sp.268).

⁴⁷ ἡ βασιλεία könnte auch das "Königtum" oder "Königreich" bezeichnen (W.Bauer, a.a.O., Sp.267f). Da Mt 20,1b-15 jedoch keinen Zustand, sondern einen Vorgang erzählt, ist die Bedeutung "Königsherrschaft" am angemessensten.

⁴⁸ R.Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 3.

⁴⁹ "Wenn aber ich mit dem Geist Gottes die Dämonen austreibe, dann gelangte die Herrschaft Gottes doch (schon) bis zu euch."

Zeichen der angebrochenen Gottesherrschaft. Diese Einsicht ist auch für das Verständnis von Mt 20,1b-15 wichtig, denn das Böse taucht hier als die menschliche Haltung des γογγύζειν (V.11) und als ὁ ὀφθαλμὸς πονερός (V.15) auf. Dem gegenüber steht das ἐγὼ ἀγαθὸς εἰμι (V.15), durch das die menschliche Bosheit offenbar wird. Die Gottesherrschaft ist die Herrschaft des Guten; sie wirkt demaskierend.

Das Wesen der Gottesherrschaft erschließt sich auch, wenn man bedenkt, wer sie ausübt. Der οἰκοδεσπότης begründet sein ungewöhnliches Tun in Mt 20,1b-15 damit, daß er gütig ist (V.15). Das Gutsein ist im eigentlichen Sinne nur von Gott aussagbar. Dem reichen Jüngling, der Jesus mit Διδάσκαλε ἀγαθέ angeredet hatte, antwortete Jesus: οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός (Mk 10,18)⁵⁰. Das schließt freilich nicht aus, daß auch Menschen das Attribut "gut" erhalten können (Mt 12,35). Aber im Lichte von Mk 10,18 kann der Mensch nur im uneigentlichen Sinne als "gut" bezeichnet werden. Die Gemeinschaft mit Gott läßt den Menschen am Guten Anteil haben; an sich ist er böse (ὁμοῖς πονηροὶ ὄντες Mt 7,11⁵¹). Die βασιλεία τοῦ θεοῦ ist daher die Herrschaft des Guten über die Mächte des Bösen. Sie ist in der Person Jesu bereits angebrochen, denn er ist die Gestalt gewordene Güte Gottes.

οἰκοδεσπότης - κύριος τοῦ ἀμπελώνου

Die zentrale Figur der Parabel wird in ihrer Funktion als οἰκοδεσπότης und κύριος τοῦ ἀμπελώνου angesprochen. Beide Begriffe heben das *Eigentümersein* hervor. LOUW-NIDA definieren οἰκοδεσπότης: "one who *owns* and manages a household, including family, servants, and slaves"⁵² Und κύριος: "one who *owns* and controls property, including especially servants and slaves, with important supplementary semantic components of high status and respect"⁵³ Das *Eigentum* ist der Weinberg (possessives αὐτοῦ V.1.2; ὁ κύριος τοῦ ἀμπελώνου

⁵⁰ "Niemand ist gut, außer Einer, (nämlich) Gott." Die Parallele in Mt 19,17 lautet: εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός.

⁵¹ "Ihr, die ihr doch böse seid ..."

⁵² Louw - Nida, Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains, I.559. (*kursiv* von mir).

V.8) und das *Vermögen* (ἐν τοῖς ἐμοῖς V.15). Als wesentliches Moment des Eigentümerseins taucht in Mt 20,1b-15 der *souveräne* Umgang mit dem Eigentum auf (θέλω V.14.15). Er spielt in der Apologie des οἰκοδεσπότης (Verse 13-15) eine entscheidende Rolle. Der Anspruch der ἐργατῶν auf einen Teil des Eigentums des οἰκοδεσπότης ist vertraglich begründet (daher αρον τὸ σὸν V.14), darf aber nicht auf das sonstige Eigentum ausgeweitet werden.

Der οἰκοδεσπότης verweist metaphorisch auf Gott als den wahren Eigentümer aller Güter. Nach W.BAUER wird οἰκοδεσπότης in "Gleichnissen und Bildern v. Gott" ausgesagt.⁵⁴ In diesem Sinne ist der Begriff auch im Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mt 21,33ff) verwendet. Dort ist die metaphorische Bedeutung vielleicht noch offensichtlicher. Da die Einleitungsformel Mt 20,1a den anschließenden Text Mt 20,1b-15 als Metapher der Gottesherrschaft ausweist, müssen Gott und seine Herrschaft in Mt 20,1b-15 irgendwie zugegen sein. Der οἰκοδεσπότης repräsentiert daher Gott als den Eigentümer und die Art und Weise der Lohnauszahlung seinen Herrschaftsstil.

Der κύριος τοῦ ἀμπελῶνος verweist auf JHWH als den *Herrn über Israel*. Jesu Zeitgenossen haben sich unter ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος sicher nicht nur einen gemütlichen Weinbergsbesitzer vorstellen können. Der Begriff ist einfach viel zu beziehungsreich. Dazu K.ERLEMANN: "Die Metapher 'Herr des Weinbergs' bezeichnet im allgemeinen Gott als den Herrn des Volkes Israel. Israel gilt ihm gegenüber als sein Eigentum, von dem er sich 'gute Frucht' erwartet (vgl. Jes 5,1-7; Ps 80). Gott selbst ist es, der den 'Weinberg' anlegt bzw. den 'Weinstock' einpflanzt, womit er als Begründer der Erwählung Israels gekennzeichnet ist. Seiner 'Mühe' entspricht die Erwartung, die er an Israel stellt. 'Gute Frucht' steht für rechtes Tun und Ausübung der Gerechtigkeit (Jes 5,7; vgl. Mk 12 parr). Wo diese Erwartung enttäuscht wird, antwortet Gott mit Strafhandeln ... Der, der den 'Weinberg' gegründet hat, hat auch Macht, ihn wieder zu vernichten (Jes 5,5f) bzw. ihn wieder wegzunehmen und anderen zu geben (Mk 12 parr)." Die Metapher impliziert u.a. "Gottes 'Funktion' als 'Arbeitsherr' (pBerakh

⁵³ Louw - Nida, a.a.O., I.559. (*kursiv* von mir).

⁵⁴ W.Bauer, Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, Sp.1104.

2,5c,15; Mt 20,1-16; 21,28-32), der den Menschen seinen 'Weinberg' als 'Arbeitsfeld' zuweist ... Die Metapher impliziert in allen Fällen die Abhängigkeit des Volkes oder des einzelnen von Gott. Das Verhältnis zwischen Gott und Menschen ist als 'Rechts- und Geschäftsverhältnis' gedacht da, wo der 'Herr des Weinbergs' als 'Arbeitsherr' gezeichnet wird. Gott hat als 'Herr des Weinbergs' Anspruch auf die Leistung des Menschen und die Macht zu erhalten bzw. zu zerstören."⁵⁵ JHWH als der Eigentümer des Volkes Israels war eine vertraute Vorstellung. Ein so zentraler Text wie Ex 19,5 bezeichnete Israel als Eigentum JHWH's (הַלְוֵנוּ vgl. auch Dtn 7,6; 14,2; 26,18).

ὁ ἀμπελών

Der Weinberg war eine geläufige Metapher für die *Kinder Israels*, das erwählte Volk. Dazu einige Belege aus dem Alten Testament: "Du hast einen *Weinstock* (גִּפְתֹּר) aus Ägypten geholt, hast vertrieben die Völker und ihn eingepflanzt." (Ps 80,9; vgl. Vers 15). "Mein Freund hatte einen Weinberg auf einer fetten Höhe ... Des HERRN Zebaoth Weinberg aber ist das Haus Israel (בֵּית יִשְׂרָאֵל) und die Männer Judas seine Pflanzung, an der sein Herz hing." (Jes 5,1+7). "Ich aber hatte dich gepflanzt als einen edlen Weinstock (שִׁרְק), ein ganz echtes Gewächs. Wie bist du mir denn geworden zu einem schlechten, wilden Weinstock (הַגִּפְתֹּר נִכְרָה)?" (Jer 2,21).⁵⁶

Nach W.BAUER ist ἀμπελών in den Parabeln Mt 20,1ff und 21,28ff (von den ungleichen Söhnen und von den bösen Weingärtnern) ein "Bild d. Christenvolkes"⁵⁷. In Mt 21,28 kommt die Wendung ἐργάζου ἐν τῷ ἀμπελῶνι vor. Sie bedeutet, wie der Fortgang des Gleichnisses von den ungleichen Söhnen deutlich zeigt, soviel wie nach dem göttlichen Wort leben bzw. dem Wort glauben oder Vertrauen schenken. In dem Gleichnis von den bösen Weingärtnern ist der Weinberg eine Metapher für das Judentum.

⁵⁵ Vgl. K.Erlemann, Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen, 105f.

⁵⁶ Die LXX-Fassung: ἀμπελον ἐξ Αἰγύπτου (Ps 79,9). ὁ γὰρ ἀμπελών κυρίου σαβαωθ οἶκος τοῦ Ἰσραὴλ ἐστίν (Jes 5,7). ἐγὼ δὲ ἐφύτευσά σε ἀμπελον καρποφόρον πᾶσαν ἀληθινήν· πῶς ἐστράφης εἰς πικρίαν, ἢ ἀμπελος ἢ ἄλλοτρία; (Jer 2,21).

⁵⁷ W.Bauer, Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, Sp.93.

Angemerkt sei noch, daß es durchaus üblich war Menschen und Menschengruppen mit *Gewächsen* zu vergleichen. Besonders eindrucksvoll scheint mir Ps.1 zu sein: "Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen noch sitzt, wo die Spötter sitzen, sondern hat Lust am Gesetz des HERRN und sinnt über seinem Gesetz Tag und Nacht! *Der ist wie ein Baum*, gepflanzt an den Wasserbächen, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit, und seine Blätter verwelken nicht. Und was er macht, das gerät wohl." Man denke auch an das Bild vom guten Baum, der gute Früchte bringt (Mt 7,17).

οἱ ἐργάται

Die ἐργάται sind für Mt 20,1b-15 nicht als *produzierende* oder gar *schöpferische* Menschen interessant. Die Arbeit wird nicht über das *Produkt* definiert, auch nicht als *sinnvolles, innerlich befriedigendes Tun* verstanden, sondern schlicht als vertraglich geregelte "Schufferei", deren Sinn ausschließlich der Lohn ist. Ἐργάται sein bedeutet, *sich auf einen Lohn geeinigt haben* (μισθώσασθαι V.1; συνφωνέω V.2.13), *sich abmühen, schwer arbeiten* (Οὔτοι οἱ ἔσχατοι μίαν ὥραν ἐποίησαν, καὶ ἴσους ἡμῖν αὐτοὺς ἐποίησας τοῖς βαστάσασι τὸ βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν καύσωνα V.11) und schließlich *den vereinbarten Lohn entgegennehmen* (μισθώσασθαι V.1.7; μισθός V.8; οὐχὶ δηναρίου συνεφώνησάς μοι V.13). Das gesamte Interesse der Lohnarbeiter ruht auf den Lohn. Deswegen murren sie (V.11) und beschimpfen ihren Arbeitgeber (V.12), als der das Grundgesetz der Lohnpolitik verletzt: Mehr Lohn für mehr Arbeit.

ὁ μισθός

Dieser Begriff spielt in Mt 20,1b-15 eine wesentliche Rolle, obwohl er nur in Vers 8 ausdrücklich genannt wird und nur in den Versen 1 und 7 das Verb μισθώσασθαι erscheint. Doch der Gedankenkomplex der Entlohnung für geleistete Arbeit spricht sich nicht nur in diesen zwei Wörtern, sondern auch in den folgenden Wendungen aus: συμφωνήσας ἐκ δηναρίου τὴν ἡμέραν (V.2); οὐκ ἔστιν ἡ δίκαιον δώσω (V.4); δηνάριον (V.2.9.10.13); λαμβάνειν (V.9. 10.11); (ἀπο)δίδομι (V.4.8.14); ἄρον τὸ σὸν (V.14); ἐργάτης und ἀργός (V.1.2.3.6.8). In Mt 20,1b-15 bezeichnet ὁ μισθός den von Gott gewährten Ausgleich für eine

sittliche Leistung.⁵⁸ Denn die Parabel muß im Kontext der Gottesherrschaft verstanden werden. Der Lohn ist dann, mit Mt 5,12 gesprochen: ὁ μισθὸς ... ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Einige weitere Wendungen sollen nur kurz behandelt werden. Ganz auslassen kann ich sie aber nicht, weil sie für das Verständnis nicht ganz unwichtig sind.

ἄμα πρωῖ (V.1) bedeutet gleich bei Sonnenaufgang. "Die Arbeitszeit gemieteter Arbeiter begann mit dem Aufstrahlen der Sonne u. endete mit dem Erscheinen der Sterne."⁵⁹ - συμφωνήσας δὲ μετὰ τῶν ἐργατῶν (V.2): "Die mündliche Verabredung war für beide Teile bindend."⁶⁰ - ἐκ δηναρτίου τὴν ἡμέραν (V.2): Ein Denar war der übliche Tageslohn für einen Arbeiter.⁶¹ - ἀργός (V.3.7): Es ist unklar, ob das Wort neutral (arbeitslos) oder leicht abwertend (müßig) zu verstehen ist. "Das Adjektiv ἀργός muß hier im Sinne von 'arbeitslos' ... verstanden werden und darf nicht den disqualifizierenden Sinn von 'faul' oder 'unbrauchbar' bekommen."⁶² Dagegen liest man bei Strack-Billerbeck: "Sprichwörtlichen Charakter scheint das Wort zu haben: Geh hinaus u. sieh, wie viele Nichtstuer gibt es auf dem Markt"⁶³ - ὄψις δὲ γενομένης (V.8): "Dieser häufig wiederkehrende Zug ... hängt wohl mit den Bestimmungen Lv 19,13 u. Dt 24,15 zus., nach denen der Lohn dem Arbeiter am Tage der Arbeit selbst auszuzahlen war"⁶⁴ Daß sich der οἰκοδεσπότης an die Bestimmungen der Thora hält, unterstreicht sein *gerechtes* Verhalten, das dem Evangelisten wichtig ist. Die Deutung wird es zeigen. - ἐγόγγυζον (V.11): Das Wort erinnert an das Murren der Israeliten während der Wüstenwanderung (Ex 16,7; Num 14,2.36). Die LXX verwendet γογγύζω 15 mal.⁶⁵ Die Haltung des Murrens war den Zeitgenossen also bekannt und Ausdruck der Unzufriedenheit mit der

⁵⁸ W.Bauer, a.a.O., Sp.1035.

⁵⁹ Strack - Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch, I.830.

⁶⁰ Strack - Billerbeck, a.a.O., I.830.

⁶¹ Vgl. die Belege bei Strack - Billerbeck, a.a.O., I.831.

⁶² H.Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, 221.

⁶³ Strack - Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch, I.831.

⁶⁴ Strack - Billerbeck, a.a.O., I.832.

⁶⁵ F.Rehkopf, Septuaginta-Vokabular, 62.

göttlichen Führung. - Ἐταῖρε (V.13): "Die Anrede Ἐταῖρε (vgl Mt 22,12; 26,50) impliziert wahrscheinlich eine zugleich gütige und vorwurfsvolle Haltung des Hausherrn."⁶⁶ - ὁ ὀφθαλμὸς πονηρὸς (V.15): "e. böses, d.h. schein auf den Nächsten blickendes Auge"⁶⁷. Ein - wie die Belege bei Strack-Billerbeck zeigen - weit verbreiteter Ausdruck für "Mißgunst, Neid, dem andern Böses Gönner"⁶⁸ "Das 'böse Auge' steht hier als Ausdruck des 'bösen Herzens', sofern sich die Stimmungen des Herzens in den Augen zeigen"⁶⁹. Nach Mt 6,23 gilt: ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμὸς σου πονηρὸς ἦ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται.⁷⁰ Die Bosheit, die im Herzens wohnt und aus den Augen hervorblitzt, ist die *Quelle* der totalen Verfinsterung. Die Frage ἢ ὁ ὀφθαλμὸς σου πονηρὸς ὅτι ἐγὼ ἀγαθὸς εἰμι mit kausalem ὅτι bedeutet, daß die Güte des Weinbergsbesitzers die *Ursache* für die Mißgunst der Arbeiter ist. Natürlich kann die Liebe nicht böse machen, aber ihr Wirken provoziert den Ausbruch der latenten Bosheit im Menschen.

Gliederung

Die *Bildhälfte des Gleichnisses* umfaßt die Verse 1b-15. Vers 1a ist die *Einleitungsformel*. Vers 16 ist der *Schlusssatz*, der durch das einleitenden οὕτως festlegt, worin die wesentliche Aussage der Parabel in ihrer jetzigen Form liegen soll.

Die eigentliche Bildhälfte (1b-15) zerfällt deutlich in zwei Abschnitte. Die Verse 1b-7 erzählen die *Anwerbung der Arbeiter* durch den Hausherrn. Die Verse 8-15 erzählen die *Bezahlung der Arbeiter* und den *Konflikt zwischen dem Gerechtigkeitsempfinden der Arbeiter und der Gerechtigkeit des Weinbergsbesitzers*.

Der erste Abschnitt (1b-7) gliedert sich wie folgt: Die Verse 1b-2 erzählen die *erste Anwerbung* und die für das weitere Geschehen wichtige *Übereinkunft*

⁶⁶ H.Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, 222.

⁶⁷ W.Bauer, Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, Sp.1188.

⁶⁸ Strack - Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch, I.833.

⁶⁹ H.Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, 223.

⁷⁰ "Wenn aber dein Auge böse ist, wird dein ganzer Leib finster sein."

(συμφωνεῖν). Die Verse 3-5a erzählen die *zweite Anwerbung* von Arbeitern, denen kein konkreter Lohn versprochen wird. Aber das wichtige Stichwort δίκαιος fällt. Der Vers 5b erzählt die *dritte und vierte Anwerbung*. Die Verse 6-7 erzählen schließlich die *fünfte Anwerbung*. Das kurze Gespräch zwischen dem Hausherrn und diesen letzten Arbeitern läßt erkennen, daß sie schuldlos ohne Arbeit geblieben sind.

Der zweite Abschnitt (8-15) gliedert sie folgendermaßen: Vers 8 schildert die *Beauftragung des Verwalters* und die *Festlegung der Reihenfolge der Lohnauszahlung*. Vers 9 erzählt die *Bezahlung der zuletzt angemieteten Arbeiter*. Die Verse 10-12 erzählen die *Entlohnung der zuerst angemieteten Arbeiter* und die *Entladung ihres Unmuts* über die Lohnpraxis ihres Arbeitgebers. Die Verse 13-15 enthalten die *Apologie des Hausherrn*.

Personengruppen

Die Parabel besteht aus Interaktionen zwischen *drei Personengruppen*. Person eins ist der οἰκοδεσπότης (V.1.11)⁷¹, auch κύριος τοῦ ἀμπελῶνος (V.8) genannt. Die zweite Gruppe sind die ἐργάται (V.1.2.8), die allerdings in zwei Untergruppen zerfallen: die πρῶτοι (V.8.10. 16) und die ἔσχατοι (V.8.12.14.16).⁷²

Betrachtet man das *Interaktionsschema* der drei Gruppen, dann fällt auf, daß es *zwischen den πρῶτοι und den ἔσχατοι keine Interaktion* gibt.⁷³ Der Groll der πρῶτοι richtet sich gegen den οἰκοδεσπότης (ἐγόγγυζον κατὰ τοῦ οἰκοδεσπότηου V.11; ἢ ὁ ὀφθαλμὸς σου πονηρὸς ὅτι ἐγὼ ἀγαθὸς εἰμι V.15), nicht gegen die ἔσχατοι, obwohl deren "unverschämtes" Glück den Groll erregt. Alle

⁷¹ Vers 1 hat ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης. In dieser Wendung hat ἄνθρωπος die Bedeutung von τις (irgend)ein. Vgl. Hoffmann - von Siebenthal, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, § 260j.

⁷² Die Arbeiter der dritten, sechsten und neunten Stunde und der Verwalter erfüllen in der Parabel keine wesentliche Funktion. Ich vernachlässige sie daher in diesem Grobraster.

⁷³ Als Interaktion ließe sie höchstens werten, daß die πρῶτοι mit ansehen müssen, wie die ἔσχατοι den mit den πρῶτοι vereinbarten Lohn erhalten. Bezeichnenderweise läßt sich diese Interaktion aber nur indirekt erschließen; ein entsprechendes Verb ist nicht vorhanden.

Interaktionen bestehen zwischen dem οἰκοδεσπότης und den πρῶτοι bzw. ἔσχατοι. Das bedeutet, daß Mt 20,1b-15 in erster Linie das *Verhältnis Gott - Mensch* behandelt (der οἰκοδεσπότης verweist auf Gott). Es ist ein Arbeits- und Vorwurfsverhältnis. Und da Mt 20,1b-15 mit der Apologie der Weinbergbesitzer und diese wiederum mit ἐγὼ ἀγαθός εἰμι endet geht es um die Theodizee Gottes. Angeklagt ist die göttliche Liebe, genauer ihr Verhalten. Erst Mt 20,16 betrifft πρῶτοι und ἔσχατοι, d.h. deren Rollentausch.

Deutung

Die Einleitungsformel Mt 20,1a

Ὅμοια ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ist die *Einleitungsformel*, die uns in dieser Form auch sonst häufiger begegnet (Mt 13,31.33.44. 45.47). Mit H.WEDER verstehe ich sie als Hinweis darauf, daß die anschließende Parabel Mt 20,1b-15 als Metapher des Himmelreichs zu interpretieren ist. J.JEREMIAS hat für ὅμοιός ἐστιν die Übersetzung vorgeschlagen "es verhält sich mit ... wie mit ..."74. Das bedeutet, daß ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν mit der *Handlungsweise* des Hausherrn vergleichbar ist, das heißt konkret mit seiner Handhabung der *Lohnauszahlung*, bei der das ἐγὼ ἀγαθός εἰμι wichtiger ist als der sonst übliche Grundsatz "(Un)gleicher Lohn für (un)gleiche Arbeit".

Die Parabel Mt 20,1b-15 (Liebe und Gerechtigkeit)

Die Apologie des Weinbergbesitzers (V.13-15) antwortet auf den *Vorwurf der Ungerechtigkeit* (ἀδικῶ V.13). Die zuerst angemieteten Arbeiter nennen sein Verhalten freilich nicht bei diesem Namen; sie murren nur und entrüsten sich. Erst der Weinbergbesitzer bringt die Unmutsäußerungen (V.12) auf den Punkt: Ungerecht sei sein Verhalten angeblich. Schon in Vers 4 erschien das Adjektiv δίκαιος. Die Parabel reflektiert somit die Frage, ob der Herr des Weinbergs gerecht sei oder nicht. Bezieht man die Schlußworte der Parabel Mt 20,1b-15 mit ein (ἐγὼ ἀγαθός εἰμι V.15), dann geht es genau genommen um die Frage, wie sich die Liebe zur Gerechtigkeit verhalte.

Die Ankläger meinten, sie müßten mehr bekommen (ἐνόμισαν ὅτι πλεῖον λήμψονται V.10). Denn sie hätten immerhin die Last und Hitze des ganzen Tages ertragen (τοῖς βαστάσασι τὸ βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν καύσωνα V.12), während die letzten Arbeiter nur eine magere Stunde tätig gewesen seien (μίαν ὥραν V.12). Sie, die Ersten, hätten also doch wohl mehr gearbeitet und somit mehr verdient. Und nun das! Der Herr des Weinbergs mache sie ihnen gleich (ἴσους ἡμῖν αὐτοῦς ἐποίησας V.12). Das sei ungerecht. Deswegen murren sie, obwohl es doch nicht ihr Geld ist, das der freundliche Weinbergsbesitzer verschenkt.

Hier genau setzt seine Apologie ein. Von Ungerechtigkeit könne keine Rede sein, denn die mit ihnen getroffene Vereinbarung (συμφωνεῖν V.2.13) habe er eingehalten. Ein Vertragsbruch liege also nicht vor. So einfach ist das. Nicht der Besitzer des Weinbergs sei ungerecht, sondern mit den Arbeitern stimme etwas nicht. Der Herr verweist die Gerechtigkeitsapostel auf das Gesetz. Damit ist ihnen der Wind aus den Segeln genommen und die Verteidigungsrede könnte hier bereits enden. Tut sie aber nicht. Jenseits des Gesetzes taucht die Liebe auf. Sie setzt das Gesetz nicht außer Kraft, aber ist natürlich auch kein Sklave desselben. Die Liebe ist frei (οὐκ ἐξεστὶν μοι V.15). Sie ist der Herr des Gesetzes. Bedeutet das aber, daß sie ungesetzlich ist? Dieses Problem hat den Evangelisten sehr beschäftigt. Wie verhalten sich Liebe und Gerechtigkeit zueinander?

Die *Güte* des Hausherrn (ἐγὼ ἀγαθός εἰμι V.15) erscheint als *Ungerechtigkeit* (οὐκ ἀδικῶ σε V.13), d.h. als eklatanter Bruch des geltenden Rechtes. Dieser Eindruck entsteht, weil die Güte des Hausherrn freigebiger ist als es das Gesetz verlangt. Die Güte des Hausherrn *überbietet* das Gesetz und setzt es außer Kraft. So jedenfalls sehen es "die Ersten" und stoßen sich daran. Der Hausherr kann jedoch darauf verweisen, daß er die getroffene Vereinbarung nicht verletzt (οὐχὶ δηναρτίου συνεφώνησάς μοι V.13) und somit das Gesetz nicht übertreten hat. Einesteils ist die Liebe der Inbegriff des Gesetzes (Mt 22,40;

⁷⁴ J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 101.

23,23), andernteils erscheint ihr Verhalten als gesetzeswidrig und sie selbst als Verbrecher. Der Höhepunkt dieser Entwicklung ist die gekreuzigte Liebe.

Klar ist zunächst, daß der Jesus des Matthäusevangeliums das Gesetz als für sich verbindlich erklärt. Gegenüber dem Täufer Johannes erklärt er: Ἐγὼ ἀφ' ἑσέως ἄρτι, οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην (Mt 3,15)⁷⁵. Und in der Bergpredigt: Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι (Mt 5,17)⁷⁶. Ebenso klar ist aber auch, daß die *Erfüllung* des Gesetzes die *Überbietung* des Gesetzes aus Liebe bedeutet, denn die Liebe ist der Sinn des Gesetzes (Mt 22,40; 23,23). Dies zeigen die Antithesen der Bergpredigt besonders deutlich. Jesus leitet sie mit den Worten ein: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Mt 5,20)⁷⁷. Das Mehr der Gerechtigkeit besteht nicht in der immer perfekteren Buchstabenerfüllung des Gesetzes, sondern im Erfassen und Verwirklichen des Geistes der Liebe. Deswegen kann Jesus mit Jesaja 29,13 sagen: Ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσίν με τιμᾶ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ (Mt 15,8)⁷⁸. Und mit Hosea 6,6: Ἐλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν (Mt 12,7)⁷⁹. Von der *Überbietung* des Gesetzes war es nur ein kleiner Schritt zur *Übertretung* desselben. Jesus erfüllte das Gesetz *innerlich* und übertrat es *äußerlich*. Das ist natürlich überspitzt formuliert, aber Jesu Gemeinschaft mit Sündern und Zöllnern und seine Einstellung zum Sabbat (Mt 12,8) belegen, daß er sich provokative Gesetzesverstöße leistete. Seine Kritiker und Gegner verhielten sie genau andersherum. Sie erfüllten das Gesetz *äußerlich* und

⁷⁵ "Laß es jetzt geschehen, denn so geziemt es sich für uns, die ganze Gerechtigkeit zu erfüllen."

⁷⁶ "Glaubt nicht, daß ich kam, um das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich kam nicht, um aufzulösen sondern um zu erfüllen."

⁷⁷ "Denn ich sage euch, daß ihr sicher nicht in das Himmelreich kommt, wenn eure Gerechtigkeit nicht in größerem Überfluß vorhanden ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer."

⁷⁸ "Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist weit von mir entfernt."

⁷⁹ "Erbarmen will ich und nicht Opfer."

brachen es *innerlich*: οὕτως καὶ ὑμεῖς ἔξωθεν μὲν φαίνεσθε τοῖς ἀνθρώποις δίκαιοι, ἔσωθεν δέ ἐστε μεστοὶ ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας (Mt 23,28)⁸⁰.

Diese Situation reflektiert die Parabel Mt 20,1b-15. Der gütige Hausherr überbietet das Recht und setzt sich damit der Anklage aus. Doch der matthäische Jesus läßt es nicht bei der Anklage bewenden. Er entlarvt den verborgenen Grund des Murrens (γογγύζειν V.11): menschliche Mißgunst, menschlicher Neid (ὁ ὀφθαλμὸς πονηρὸς V.15). Der Verweis auf das Recht (Οὗτοι οἱ ἔσχατοι μίαν ὥραν ἐποίησαν, καὶ ἴσους ἡμῖν αὐτοὺς ἐποίησας τοῖς βαστάσασι τὸ βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν καύσωνα V.12) ist nur ein Vorwand. Es geht nicht um die Verwirklichung des Rechtes, sondern um die Durchsetzung der eigenen Interessen, die man freilich gerne in den Mantel des Rechts hüllt. Die Liebe Gottes wurde zum Verbrecher, weil das göttliche Recht (ἡ ἐντολὴ τοῦ θεοῦ Mt 15,3) in der Sphäre des menschlichen Rechtsvorstellungen (ἡ παράδοσις ὑμῶν Mt 15,3) nicht anders erscheinen konnte.

Die Parabel Mt 20,1b-15 (Lohn und Leistung)

Der Herr des Weinbergs tat nur eins: er zahlte allen denselben Lohn. Keine böse Absicht bestimmte sein Tun; einzig und allein Güte bewegte sein Herz. Doch das Ergebnis ist schockierend. Wer meint, daß die Güte Gottes den Frieden bringt, der irrt sich gewaltig. οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν (Mt 10,34)⁸¹. Sie provoziert das Böse, macht es sichtbar. Ohne das ἐγὼ ἀγαθὸς εἰμι gäbe sich der ὀφθαλμὸς πονηρὸς nie zu erkennen. Die Güte Gottes lockt das Böse aus dem Menschenherzen hervor. Die Parabel zeigt uns den finsternen Abgrund vermeintlicher Größe. Diese nur in der eigenen Einbildung vorhandene Größe hat einen Namen: das Verdienstdenken.

Die Ersten hätten sich nicht entrüstet (V.11f), wären nicht Grundsätze ihres Sinnens und Trachtens verletzt worden. Diese Prinzipien gilt es vorab zu erkennen. Sie erst bewirken, daß das Verhalten des οἰκοδεσπότης als

⁸⁰ "So auch ihr: von außen erscheint ihr den Menschen gerecht, von innen seid ihr aber voll Heuchelei und Gesetzlosigkeit."

Unverschämtheit erlebt wird. Die Gemütsverfassung der Ersten spiegelt sich in ihrer Unmutsäußerung: Οὔτοι οἱ ἔσχατοι μίαν ὥραν ἐποίησαν, καὶ ἴσους ἡμῖν αὐτοὺς ἐποίησας τοῖς βαστάσασι τὸ βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν καύσωνα (V.12). Einander gegenüber stehen *μία ὥρα* (bei den Letzten) und *τὸ βάρος τῆς ἡμέρας καὶ ὁ καύσων* (bei den Ersten), *τὸ βάρος καὶ ὁ καύσων* unterstreicht noch den himmelweiten Unterschied. Somit stehen sich eigentlich nur zwei Zeitangaben gegenüber, die genau genommen noch nichts über die in der Zeit erbrachten Leistung aussagen. Trotzdem dürfte klar sein, daß die Zeit hier ein Maß der Leistung ist. Die Ersten haben demnach deutlich mehr geleistet als die Letzten. Das *σκάνδαλον* der Liebe ist das ἴσους ἡμῖν αὐτοὺς ποιεῖν. Der verletzte Grundsatz lautet also: Der Lohn muß immer der Leistung entsprechen. Er ist das Kernstück des Leistungsdenkens, das im folgenden anhand der Parabel beleuchtet werden soll.

Die Arbeit des religiös motivierten Menschen besteht im Erfüllen des göttlichen Willens, denn die Parabel Mt 20,1b-15 muß im Lichte von Mt 20,1a verstanden werden. Es geht nicht um irgendeine Arbeit, sondern um die Arbeit im Lichte der βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Es geht um die Arbeit im Weinberg, ein Bild, das mit Israel beziehungsreich verbunden ist (Jes 5,7). Es geht um die Erfüllung der Thora. Das Leben nach der Thora konnte mit dem Verb "arbeiten" in Verbindung gebracht werden, wie Mt 7,23 zeigt: ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμεοι τὴν ἀνομίαν.⁸² Man beachte auch die Verbindung ἐργα νόμου, die namentlich bei Paulus oft vorkommt.

Problematisch ist nicht die "Weinbergsarbeit", sondern die scheinbar untrennbar mit ihr verbundene Überzeugung, der Mensch könne - wenn er sich nur anstrengt - das Gesetz aus eigener Kraft erfüllen. Die eigene Kraft führt zur eigenen Leistung; die eigene Leistung zum "wohlverdienten" Lohn. Leider ist "die altsynagogale Lohnlehre" (nach Strack-Billerbeck) völlig in dieses Fahrwasser geraten. "Die Tora ist Israel nur gegeben worden, damit sie durch sie Verdienst erwerben ... Verdienst u. Lohn gehören nach dieser Anschauung

⁸¹ "Ich kam nicht, um Frieden sondern um das Schwert zu bringen."

⁸² "Weichet von mir, ihr Übeltäter." wörtl.: "Ihr, die ihr Ungesetzlichkeit wirkt".

unauflöslich zusammen"⁸³ Die Parabel Mt 20,1b-15 deckt die Schattenseiten dieses im Wesen des Menschen tiefverwurzelten Denkens auf. Der Mitmensch wird zum Konkurrenten und erbarmungslos nach seiner Leistung beurteilt. Gott wird auf die Funktion eines Lohngebers reduziert, der sich keinerlei Freiheiten erlauben darf. Das Verdienstdenken ist die Überzeugung, daß der Lohn die selbstverständliche Folge der eigenen Leistung ist. Gott hat in diesem Schema keinen Ort. Er wird zur U-topie.

Schon im Alten Testament finden wir die Warnung, sich nicht selbst zuzuschreiben, was doch Gottes Tat ist: "... hüte dich, daß dein Herz sich nicht überhebt und du den Herrn, deinen Gott vergißt ... Du könntest sonst sagen in deinem Herzen: *Meine Kräfte und meiner Hände Stärke haben mir diesen Reichtum gewonnen*. Sondern gedenke an den Herrn, deinen Gott; denn er ist's der dir Kräfte gibt, Reichtum zu gewinnen ..." (Dtn 8,14+17f). "Wenn nun der Herr, dein Gott, sie ausgestoßen hat vor dir her, so sprich nicht in deinem Herzen: Der Herr hat mich hineingeführt, dies Land einzunehmen, um meiner Gerechtigkeit willen -, da doch der Herr diese Völker vertreibt vor dir her um ihres gottosen Treibens willen. Denn du kommst nicht herein, ihr Land einzunehmen, um deiner Gerechtigkeit und deines aufrichtigen Herzens willen, sondern der Herr, dein Gott, vertreibt diese Völker um ihres gottlosen Treibens willen ..." (Dtn 9,4f). Und im Neuen Testament lesen wir: "Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, so sprecht: Wir sind unnütze Knechte; wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren." (Lk 17,10).

Die finstere Seite des Verdienstdenkens ist die *Lieblosigkeit*. Im Selbstverständnis der Himmelsstürmer ist der Lohn die Folge der Leistung. Daß auf dieser Grundlage nur die Heiligen den Himmel erobern können, kümmert die Heiligen wenig. Das Verdienstdenken ist eben erbarmungslos. Verdienstdenken ist Vorteilsdenken. Auf der Jagd nach den himmlischen Ehrenplätzen vergißt man Bruder und Schwester (vgl. Mt 20,20-28: die

⁸³ Strack - Billerbeck, Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments: Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie, IV(I).490. Strack - Billerbeck bringen auch Belege für die Idee des Gnadenlohnes, die von der alten Synagoge freilich nicht festgehalten wurde.

Zebedaiden). Doch die himmlische Größe besteht gerade im Dienst am Nächsten καὶ ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται ὑμῶν δοῦλος (Mt 20,27)⁸⁴. Wer sich über das unverdiente Glück des Schwächeren nicht mehr freuen kann, der hat schon verloren. Und während die Ersten *ihr* Recht noch lautstark einfordern (V.12), erkennen die Zuhörer bereits, daß sie sich gerade damit ins Unrecht setzen. Die Ersten wollen das Recht und zeigen, daß ihr Herz eine Mördergrube ist. Sie "murren" (V.11), sie beschimpfen ihren Arbeitsgeber (V.12), Neid und Mißgunst regiert ihre Gedanken (V.15). Damit verunreinigen sie sich: τὰ δὲ ἐκπορευόμενα ἐκ τοῦ στόματος ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχεται, κακῆйна κοινῶν τὸν ἄνθρωπον. ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνείαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι. ταῦτά ἐστιν τὰ κοινῶντα τὸν ἄνθρωπον (Mt 15,18-20)⁸⁵. Aus den (zeitlich) Ersten sind (moralisch) Letzte geworden. Wie weit können Selbsteinschätzung und Fremdbeurteilung doch auseinander klaffen! Ähnlich peinlich wirkt das Mißverhältnis im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner Lk 18,9-14. Indem der Pharisäer seine Gerechtigkeit ausposaunt, zeigt er, daß es blanke Selbstgerechtigkeit ist. Das Urteil ist ähnlich vernichtend wie in Mt 20,16: πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται (Lk 18,14; ebenso 14,11)⁸⁶. Menschliche Gerechtigkeit entlarvt sich als Gerechtigkeitsdünkel. Auch im Gleichnis vom verlorenen Sohn Lk 15,11-32 stößt die Güte des Vaters gegenüber dem jüngeren Sohn auf wenig Gegenliebe beim älteren Sohn. Er kann sich nicht mehr über das unverdiente Glück seines jüngeren Bruders freuen. Der Gerechtigkeitsdünkel hat das Herz verhärtet.

Das Verdienstdenken verdrängt Gott. Die Arbeiter wollen sich ihren Lohn erarbeiten. Dabei übersehen sie, daß der Herr des Weinbergs in ihren Augen auf die Rolle des Lohngebers reduziert wird. Gott wird zu einer Funktion des

⁸⁴ "Wer unter euch Erster sein will, soll euer Knecht sein."

⁸⁵ "Was aber aus dem Mund hervorgeht, kommt aus dem Herzen, und das verunreinigt den Menschen. Denn aus dem Herzen kommen böse Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsches Zeugnis, Lästerung. Diese Dinge sind es, die den Menschen verunreinigen."

⁸⁶ "Jeder, der sich erhöht, wird erniedrigt werden; wer sich aber erniedrigt, wird erhöht werden."

eigenen Denkens. Oder noch schärfer formuliert: Das Verdienstdenken tötet Gott, insofern er der souverän Wirkende ist. Doch dieser eingepflanzte Gott nimmt sich eine Freiheit heraus, die ihm nicht mehr zusteht. Er überspringt die Grenze des menschlichen Denkens und ist plötzlich wieder der freie und lebendige Gott. Das Verdienstdenken rechnet nicht mit dem spontanen, frei wirkenden Gott. So wird Gott zur unliebsamen Überraschung. Befreit aus der Knechtschaft menschlicher Meinung wird er zum Stein des Anstoßes. Doch anstatt nun das Verdienstdenken loszulassen, läßt der verblendete Mensch lieber Gottes Güte fallen. Der Eifer der Ersten entpuppt sich als Hindernis. Was als Güte gedacht war, wird als Frevel erlebt. Das Wesen des Himmelreichs, die schenkende Güte Gottes, wird zum σκάνδαλον. So schießt der blinde Eifer gerade an dem vorbei, was er angeblich sucht.

Worin besteht der Sinn der Arbeit? Was bleibt von ihr übrig, wenn das Leistungsdenken nicht mehr motiviert? Ist dann die Arbeit sinnlos geworden oder gilt es, neue Sinndimensionen der Arbeit zu entdecken? Die Arbeit an sich wird nicht verurteilt, denn nur die *Arbeiter* werden zur Lohnauszahlung gerufen (Κάλεσον τοὺς ἐργάτας V.8). Die Letzten mögen weniger gearbeitet haben, gearbeitet aber haben sie allemal. Der Lohn ist zwar nicht mehr von der Leistung, wohl aber davon abhängig, daß man sich in die Arbeit hat rufen lassen. In der βασιλεία τῶν οὐρανῶν dient die Arbeit nicht mehr menschlichen Vorteilsinteressen, denn der Lohn ist für alle gleich. Außerdem schmilzt durch die Güte des Arbeitgebers der Abstand zwischen ihm und seinen Arbeitern dahin. Die Arbeit ist nicht mehr Ausdruck der Knechtschaft. Sie erhält eine völlig neue Qualität. Der Sinn der Arbeit liegt nicht mehr außerhalb der Arbeit im Lohn. Der Sinn der Arbeit ist die Arbeit selbst, ist das Gefühl, etwas sinnvolles getan zu haben, im Weinberg des Herrn mitgewirkt zu haben.

Der Schlußsatz Mt 20,16

Der Schlußsatz Οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι läßt sich dreifach verstehen. *Erstens bezogen auf den Modus der Auszahlung:* Die zuletzt angeworbenen Arbeiter erhalten zuerst ihren Lohn (ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἕως τῶν πρώτων V.8). Darauf liegt aber wohl nicht das Hauptgewicht dieses Satzes, denn diese Reihenfolge ist ein Stilmittel, hat also

dienende Funktion. Spannung entsteht. Man fühlt mit den späteren Anklägern mit, die mit ansehen müssen, wie die letzten Arbeiter den Lohn einstreichen, der eigentlich ihnen versprochen war. Noch hält sich diese Spannung zwischen der Erwartung eines höheren Lohnes (ἐνόμισαν ὅτι πλεῖον λήψονται V.10) und dem unguuten Gefühl, es könne doch bei dem vereinbarten Denar bleiben (V.2). Aber schon bald wird sie sich in offenen Unmutsäußerungen entladen.

Zweitens bezogen auf das Verhältnis Lohn und Leistung: Würde man einen Quotienten bilden, Lohn geteilt durch Leistung, dann würden die zuletzt angeworbenen Arbeiter an der ersten Stelle der Skala stehen. So wären die zeitlich Letzten im Lohn-Leistungs-Verhältnis die Ersten.

Die Parabel will allerdings nicht sagen: Dehnt den Müßiggang (ἀργός) so lange wie möglich aus, denn es werden sowieso alle denselben Lohn erhalten. Warum dann schwer arbeiten?! Die lukanische Parabel vom unehrlichen Verwalter (Lk 16,1-9) ließe sich schon eher als ein Lob auf sittenwidriges Verhalten verstehen. In der Parabel von den Arbeitern im Weinberg liegt der Ton dagegen gerade auf der Enttarnung und somit Verurteilung solchen Verhaltens. Die versteckte Mißgunst offenbart sich im Angesicht der Güte (ἀγαθός) Gottes selbst. Außerdem hatten es die letzten Arbeiter nicht darauf abgesehen, so spät wie möglich angestellt zu werden. Auf die Frage des Hausherrn nach dem Grund ihres müßigen Herumstehens (kausales τί V.6) antworteten sie: Ὅτι (kausal) οὐδεὶς ἡμᾶς ἐμισθώσατο (V.7).

Beurteilt man die βασιλεία τῶν οὐρανῶν mit den Maßstäben des jetzigen Äons, dann wird es dort Bevorzugte geben. Aber wen kümmert's? Ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ ὑπάγει (V.14). In der βασιλεία τῶν οὐρανῶν gelten die Gesetze Gottes, und der kann mit dem Seinigen machen, was *er* will (V.15). Menschliche Mißgunst kann seinen Regierungsstil nicht durchkreuzen.

Drittens bezogen das sittliche Versagen: Die (zeitlich) Ersten werden (sittlich) Letzte sein, wenn sie die innere Größe nicht aufbringen können, an der Größe Gottes ungeteilten Herzens teilzunehmen und sich mit den Letzten über den unverdienten Lohn zu freuen. Menschlicher Kleingeist macht vermeintliche Verdienste zunichte, wenn ihm das ἐγὼ ἀγαθός εἰμι ein Dorn im Auge ist. Die

Ersten sind die zuerst Erwählten (Jüngerkontext!). Doch was nützt die frühe Bekanntschaft mit den Heilstaten Gottes, wenn Eigendünkel die Folge ist, wenn man sich am unverdienten Glück der anderen nicht mehr freuen kann. Das Gleichnis ist eine Kritik des Erwählungsglaubens.

Literaturverzeichnis

Quellen

Novum Testamentum Graece, post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland u.a., Stuttgart ²⁶1979, 4. Druck 1981

Kurt Aland (Hg.), Synopsis Quattuor Evangeliorum, Stuttgart ¹³1985, 4. Druck 1990

Alfred Rahlfs (Hg.), Septuaginta, 2 Bände, Editio septima, Stuttgart 1962

Karl Elliger, Wilhelm Rudolph (Hg.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, Editio funditus renovata, Stuttgart 1984

Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers (Textfassung 1984), Stuttgart 1985

Sprachliche Hilfsmittel

Alfred Schmoller, Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament, Stuttgart ⁸1989

Ernst G. Hoffmann, Heinrich von Siebenthal, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Riehen ²1990

Erwin Preuschen, Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament, Berlin, New York ⁶1976

Friedrich Blass, Albrecht Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Göttingen ¹⁶1984

Friedrich Rehkopf, Septuaginta-Vokabular, Göttingen 1989

Johannes Petrus Louw, Eugene Albert Nida, Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains, 2 Bände, New York 1988

Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Auflage und zum Greek New Testament, 3rd edition. Herausgegeben vom Institut für neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster unter besonderer Mitwirkung von H.Bachmann und W.A.Slaby. Berlin, New York ³1987

Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin, New York ⁵1971

Kommentare

Bernhard Weiss, Das Matthäus-Evangelium, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Göttingen 1898

Erich Klostermann, Das Matthäusevangelium, Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen ²1927

Georg Strecker, Die Bergpredigt: Ein exegetischer Kommentar, Göttingen 1984

Hermann L. Strack, Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd.I: Das Evangelium nach Matthäus, München 1965

ders. Bd.IV: Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments: Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie, München 1969

Joachim Gnilka, Das Matthäusevangelium (Mt 14,1-28,20), Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament I,2, Freiburg i.Br. 1988

Monographien

Adolf Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, Darmstadt 1969, Unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1910

Bruce M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament, London, New York 1971

Charles Harold Dodd, The Parables of the Kingdom, London 1953

Dan Otto Via, Die Gleichnisse Jesu: Ihre literarische und existentielle Dimension Dimension, München 1970

Eta Linnemann, Gleichnisse Jesu: Einführung und Auslegung, Göttingen ⁶1975

Georg Eichholz, Gleichnisse der Evangelien: Form, Überlieferung, Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1971

Hans Conzelmann, Andreas Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen ⁸1985

Hans Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern: traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen, Göttingen ⁴1990

Heinrich Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre: Darstellung der historisch-kritischen Methode, Stuttgart ⁷1982.

Helmut Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip: Untersuchung zur Ethik Jesu, [Würzburg] 1978

Joachim Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen ⁷1965

Jürgen Roloff, Neues Testament, Neukirchen-Vluyn ⁴1985

Kurt Aland, Barbara Aland, Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik, Stuttgart ¹1982.

Kurt Erlemann, Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen, Stuttgart 1988

Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁵1965

"Ständige Zeugen", die jedes Mal genannt werden

Ms.nummer	Alter	Name	Kategorie
B 03	IV	Codex Vaticanus	I
Ⲛ 01	IV	Codex Sinaiticus	I
C 04	V	Codex Ephraemi Syri rescriptus	II
L 019	VIII	Codex Regius	II
Θ 038	IX	Codex Coridethianus	II
	085 ⁸⁷	VI	II
W 032	V	Codex Freerianus	III
Z 035	VI	Codex Dublinensis ⁸⁸	III
D 05	V	Codex Bezae Cantabrigiensis	IV / I ⁸⁹

"Ständige Zeugen", die nur bei Abweichung von **ⲓ** genannt werden

Ms.nummer	Alter	Name	Kategorie
Δ 037	IX	Codex Sangallensis	III
K 017	IX	Codex Cyprius	V
N 022	VI	Codex Petropolitanus Purpureus ⁹⁰	V
Γ 036	X	Codex Tischendorfianus	V
	33	IX	II
	892	IX	II
	700	XI	III
	1241	XII	III
	1424	IX / X	III
	565	IX	(III) ⁹¹
	28	XI	V
	1010	XII	V

⁸⁷ 085 enthält von unserer Parabel nur die Verse 3-16.

⁸⁸ 035 enthält von unserer Parabel nur die Verse 7-16.

⁸⁹ "Die Aussage von D hat besonderes Gewicht, wenn sie mit der der anderen großen Zeugen übereinstimmt." (Aland - Aland, Der Text des Neuen Testaments, 248).

⁹⁰ 022 enthält von unserer Parabel nur die Verse 7-16.

⁹¹ "Matth und Luk liegen weit darunter" (*Aland - Aland*, a.a.O., 145).