

P e s c h, Wilhelm, CSSR, *Der Lohn-
gedanke in der Lehre Jesu. Verglichen mit
der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums.*
München (Karl Zink Verlag) 1955 (Münche-
ner Theol. Studien, I. Hist. Abt., 7. Band).
156 Seiten. 8°. Brosch. 12.— DM.

Die Aussagen Jesu über den Lohn sind wegen ihrer fundamentalen Bedeutung für die christliche Sittenlehre und Dogmatik schon oft zum Gegenstand von Untersuchungen, auch Spezialuntersuchungen, gemacht worden. Trotzdem hat es seine guten Gründe, warum P. Wilhelm Pesch eine neue Monographie darüber vorlegt. Der Umstand, daß die Münchener theologische Fakultät das Thema 1952 als Preisaufgabe gestellt hat, war nur der äußere Anlaß zur Entstehung der vorliegenden Arbeit (sie wurde von der genannten Fakultät als Lösung der Preisaufgabe anerkannt und als Dissertation angenommen). Der tiefere Grund für die Neubehandlung des Themas war die Erkenntnis, daß eine wirklich befriedigende Lösung aller damit zusammenhängenden Fragen noch nicht erzielt worden ist. Wie der Verfasser im Vorwort m. E. nicht zu Unrecht behauptet, kranken die bisherigen Arbeiten über Jesu Lohnlehre vielfach daran, daß sie sich auf Texte stützen, die nicht genügend kritisch ausgewählt und ausgelegt wurden. Namentlich die letzte größere katholische Arbeit, das 1927 erschienene Buch des damaligen Passauer Exegeten Karl Weiß (Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit) muß bei aller Anerkennung des Fleißes und Scharfsinns, in dieser lautere und liebenswürdige Gelehrte darin bekundet, wirklich als „exegetisch unzureichend“ bezeichnet werden. Ein weiterer Mangel der bisherigen Arbeiten ist nach Meinung des Vf. die „ungeschichtliche Art der Urteilsfindung“, d. h. die Verkennung der zwischen Jesus und dem Judentum in der Lohnlehre bestehenden Verbindungslinien. Demgemäß setzt er sich ein doppeltes Ziel: Erstens will er die Lohnaussagen Jesu nach dem heutigen Stand der Forschung sichten und auf ihre Ergiebigkeit für die Vergeltungslehre Jesu untersuchen und zweitens beabsichtigt er, die Wurzeln der Lehre Jesu darzulegen, wie sie sich in den Offenbarungen des AT und in den Gedanken der großen Lehrer des Spätjudentums vorfinden. In beiden Teilen seiner Untersuchung hat der Vf. vorzügliche Arbeit geleistet.

Um das Hauptergebnis vorwegzunehmen: Daß sich in Jesu Lehre der Vergeltungsgedanke findet, ist unbestreitbar. Im Gegensatz zum Spätjudentum, das mit rationalistischen Schemata Verdienst und Mißverdienst genau abschätzen wollte, knüpfte Jesus an die offenbarungsgemäßen Lehren der Tradition und einiger religiöser Lehrer seiner Zeit an und verkündigte in konzentrierter und radikalierter Form, was bis dahin nur sporadisch und ohne rechte Wirkung vertreten worden war: Die göttliche Vergeltung ist eine von Gott angeordnete, eschatologische

und alle menschliche Leistung und Berechnung übersteigende Wirklichkeit, die dem einzelnen je nach seiner freien Willenstat als Lohn die endgültige Gemeinschaft mit Gott oder als Strafe die ewige Trennung von Gott bringt. Damit hat Jesus entgegen aller Veräußerlichung und Werkheiligkeit die ausschlaggebende Bedeutung der Gesinnung und der Herzensentscheidung des Menschen betont, der von Gott völlig abhängig, vor Gott total verschuldet ist, so daß die geforderten Taten ihre Kraft nur auf Grund der göttlichen Hilfe besitzen. Von allen jüdischen Lehrern und von der gesamten Tradition unterscheidet sich Jesus in seiner Lohnlehre durch die einzigartige Stellung, die er darin seiner eigenen Person zuweist. An die Stelle eines Gesetzeskodex tritt jetzt die unbedingte Nachfolge Jesu, an die Stelle der Selbsterlösung durch Gesetzeswerke die Erlösung durch das Blut des Erlösers Jesus (S. 142f).

Zu diesem Ergebnis gelangt der Vf. auf Grund einer sorgfältigen, ja musterhaft zu nennenden Einzelanalyse der synoptischen Jesusworte über Lohn und Strafe. Er begnügt sich nie mit einer irgendwo vorgefundenen Textauslegung — selbst das iurare in verba magistri ist ihm fremd —, sondern sucht jeweils zu einem selbständigen Verständnis vorzudringen. Er bleibt auch nicht bei dem stehen, was wir als die Deutung der Evangelisten zu erkennen vermögen. In der Überzeugung, daß im urchristlichen Kerygma den Jesusworten vielfach ganz neue, ursprünglich nicht intendierte Akzente gegeben wurden, bemüht er sich in solchen Fällen, die ipsissima vox Jesu zu ermitteln. Und dieser delikaten, Umsicht, Besonnenheit und exegetisches Feingefühl erfordernden Aufgabe entledigt er sich mit solchem Geschick, daß man seinen Ausführungen fast immer mit größter Bereitwilligkeit folgt. Ein Kabinettstück solcher Exegese ist beispielsweise die Erklärung des Gleichnisses Mt 20, 1—15, dem er den treffenden Namen „Gleichnis vom gütigen Arbeitsherrn“ gibt (S. 9—12). Dabei macht er die wichtige und m. E. richtige Bemerkung, daß die geläufige Auslegung, wonach die Tendenz der Parabel im gleichen Lohn für ungleiche Arbeit liegt, den Text überfordere. Nicht „der gleiche Lohn für alle“, sondern „so großer Lohn für die Letzten“ müsse beachtet werden. Als Beispiel einer sauberen und gründlichen Analyse seien weiter genannt die Auslegungen der Gleichnisse vom reichen Mann Lk 16, 19—31 (S. 22—24) und von dem mit der Haushaltung betrauten Sklaven Mt 24, 24 ff = Lk 12, 42ff (S. 27—29), der Beispielerzählung vom Pharisäer und Zöllner Lk 18, 9—14 (S. 14 bis 17), der Weherede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten Lk 11, 37—54 (S. 40 bis

43), des großen Heilandsrufes Mt 11, 28—30 (S. 76—78), des Bildwortes vom Kinde Mk 10, 15 (S. 55—57) und des Gleichnisses vom König, der Abrechnung hielt Lk. 19, 12—27 = Mt 25, 14—28 (S. 36—39). In einem eigenen Exkurs untersucht der Vf. die Frage nach der ursprünglichen Form des letztgenannten Gleichnisses (S. 30—36) und stellt dabei unter Beweis, daß er auch in der Literarkritik bestens zuhause ist.

Natürlich enthält das Buch auch Partien, die nicht ganz zu überzeugen vermögen oder die Kritik herausfordern. Der Wert und die Bedeutung der Arbeit werden dadurch jedoch, wie von vornherein betont sei, nicht in Frage gestellt. So scheint mir die in der Hauptsache richtige Deutung des Gleichnisses Lk 15, 11 bis 32 — der Vf. gibt ihm statt des üblichen Titels „Vom verlorenen Sohn“ die sachgemäßere Bezeichnung „Vom liebevollen Vater“ — noch in zwei Punkten einer Ergänzung zu bedürfen. Nach P. will das Gleichnis besagen, daß Gott mit dem Sünder handelt wie dieser Vater mit seinem Sohn, und daß die Pharisäer so am Urteil Gottes über die Sünder, welches Jesus in Wort und Tat verkündigt, Anstoß nehmen wie der „brave“ Sohn an der Tat seines Vaters (S. 14). Hier wird nicht zum Ausdruck gebracht, daß das Gleichnis nicht an jeden Sünder, sondern nur an den **bußfertigen** Sünder denkt: der jüngere Sohn kehrt ja heim zum Vater, er bittet ihn reuig um Verzeihung, er ist bereit zu sühnen, der Vater selbst betont zweimal die Wandlung des Sohnes (V. 24 und V. 32). Außerdem will das Gleichnis gewiß nicht bloß die einfache Tatsache feststellen, daß „die Pharisäer am Urteil Gottes über die Sünder . . . Anstoß nehmen“, sondern — und darauf liegt der Ton — klarmachen, daß das Anstoßnehmen an Gottes und Jesu Sünderliebe **unberechtigt** ist. Drei Bemerkungen zu Lk 13, 1—5 (S. 25f): Gegen die von Bultmann übernommene Behauptung, daß „die Zeloten auch sonst als *Ἰουδαῖοι* bezeichnet werden“, ist einzuwenden, daß dieser Sprachgebrauch dem NT wie Josephus und überhaupt dem 1. Jh. n. Chr. fremd ist. Die Frage nach den Adressaten der Perikope muß m. E. durchaus nicht „offengelassen werden“: aus dem *δοκεῖτε* V. 2 ergibt sich, daß es wirklich Leute sind, deren „religiöser Vergeltungsglaube durch den Vorfall ins Wanken geriet“. Auf S. 26 vermißt man ein Eingehen auf die Worte *ὁμοίως* V. 3 und *ὡσαύτως* V. 5. Einige Fragezeichen wären bei der Erklärung des Gleichnisses von den verkommenen Winzern Mk 12, 1—9 (S. 44—47) anzubringen. Wenn z. B. die Streichung von V. 5 b (außer mit der gestörten Satzkonstruktion) damit begründet wird, daß der Halbers die Dreiheitsregel verläßt, so ist zu sagen, daß man, um

drei Boten zu gewinnen, nicht bloß 5b, sondern den **ganzen** V. 5 streichen muß. Ob man aus Lk 16, 22f herauslesen darf, daß Gott „sofort nach dem Tod Vergeltung schaffen wird, den einen zur Qual, den anderen aber zur Erquickung“ (S. 50), ist doch recht zweifelhaft, wenn man den Grundgedanken des Gleichnisses im Auge behält (vgl. S. 23f!) und berücksichtigt, daß Jesus im ersten Teil einen gangbaren Erzählungsstoff aufgreift (so der Vf. selbst S. 7). Bei der Frage, wer die *πάντα ἔθνη* und die *ἀδελφοί μου* in dem Gerichtsgemälde Mt 25, 31—46 sind, entscheidet sich der Vf. für die m. E. richtige Ansicht, daß unter den geringsten Brüdern die Hilfsbedürftigen **allgemein** gemeint sind, beschränkt aber dann die Worte Jesu doch auf jene, die „keine Kunde vom Evangelium hatten“ (S. 66). Die „Ahnungslosigkeit der Gerichteten“ mache diese Einschränkung auf die Heiden unumgänglich. Diese Begründung schlägt aber nicht durch. Die Ahnungslosigkeit besteht nicht darin, daß die Sprecher von Christus überhaupt noch nichts gehört hätten; was sie nicht begreifen, ist vielmehr dies, daß sie Christus selbst Gutes getan oder verweigert haben sollen. Auch für den Christen muß es paradox sein zu hören, daß er Christus selbst hungrig, durstig, obdachlos, nackt, krank, gefangen angetroffen haben soll. Der Ausdruck „alle Völker“ meint also wirklich alle Menschen, nicht bloß Heiden, sondern auch Juden und insbesondere auch Christen. Nur so wird V. 34 verständlich, wo doch zweifellos genau diejenigen angesprochen werden, die in 24, 22. 31 als „die Auserwählten“ bezeichnet sind. Es wäre, nebenbei bemerkt, sehr zu erwägen, ob man die Worte *τῶν ἀδελφῶν μου* V. 40 nicht tilgen soll. Sie fehlen in B*. Gewiß könnte Homoioteleutonausfall vorliegen, aber ebenso gut können die Worte eine nachträgliche Glosse sein, die den Ausdruck „diese Geringsten“ erläutern soll. Warum fehlen sie denn in V. 45? In Mk 10, 40 sieht der Vf. ein „Nichtwissen Jesu“ zum Ausdruck gebracht (S. 68); in Wirklichkeit sagt Jesus nur, daß er das Sitzen zu seiner Rechten oder Linken nicht zu **vergeben** habe. Die Vermutung Zahns, daß die Zebedäiden Vettern Jesu waren, sollte nicht unwidersprochen hingenommen werden (S. 69 A. 84). Das „Richten“ Mt 19, 28 = Lk 22, 30 auf S. 74 richtig in der nubiblistischen Bedeutung von „herrschen“ verstanden; trotzdem wird S. 6 gesagt, daß Jesus hier den Zwölfen das Sitzen auf zwölf Thronen zum Gericht über die Stämme Israels verheißt. Einmal wird die Ansicht Goguels erwähnt, daß Mk 10, 29f ironisch gemeint sei (S. 72 A. 97). Dieser Deutung müßte wohl noch etwas näher nachgegangen werden; es gibt

nämlich Ausleger, die dazu neigen, überhaupt aus den Lohnworten Jesu teils bittere, teils melancholische Ironie herauszuhören, vgl. etwa V. Grönbech, Jesus der Menschensohn, übers. v. H. H. Schaefer, Stuttg. 1941, 87, der außer Mk 10, 29f auch Mt 19, 28 so versteht.

Leider sind eine Reihe von Druckfehlern und ähnlichen kleineren Versehen stehengeblieben. Sie brauchen hier nicht aufgezählt zu werden. Nur das eine sei noch gesagt, daß in die Verweise auf Josephus Ordnung gebracht werden müßte; die Werke dieses Autors werden bald lateinisch (Antiqu.), bald deutsch (Krieg) angeführt, außerdem sind die Fundstellen das eine Mal nach Buch, Kapitel und Nummer, das andere Mal wieder nach Buch und §§ angegeben.

Passau

Josef Blinzler