

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Peter Arzt-Grabner und Michael Ernst

Jahrgang 10	Heft 1	2001
M. Tiwald: Der Jünger, der bleibt bis zum Kommen des Herrn. Eine textpragmatische Verortung der „Johanneischen Schule“		1
Ch. Göbel: Übermensch im Weinberg des Herrn. Betrachtungen zu Mt 20,1–16		33
Ch. Ruhe-Glatt: Das Zeichen des Jona		41
M. Stowasser: „... und im kommenden Aion ewiges Leben“ (Mk 10,30). „Ewiges Leben“ – eine Vertröstung auf das Jenseits?		57

Aleph-Omega-Verlag Salzburg
Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Peter ARZT-GRABNER und Dr. Michael ERNST
Institut für Alt- und Neutestamentliche Wissenschaft
Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Adressen der Mitarbeiterin und der Mitarbeiter

Lic.phil. Christian GÖBEL, Piazza Cavalieri di Malta 5, I-00153
Roma. – Christina RUHE-GLATT, Brandgasse 12, CH-9452 Hinter-
forst. – Dr. Martin STOWASSER, Institut für Neutestamentliche
Bibelwissenschaft, Schottenring 21, A-1010 Wien. – Dr.
Markus TIWALD OFM, Institut für Neutestamentliche Bibelwis-
senschaft, Schottenring 21, A-1010 Wien.

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: können im In- und Ausland an jede Buchhandlung
oder direkt an den Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48,
A-3400 Klosterneuburg, gerichtet werden.

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz sind direkt an die Bibelpastorale
Arbeitsstelle SKB, Bederstr. 76, CH-8002 Zürich, zu richten.

Abonnement-Preise: ab 1.1.97 jährlich öS 135,- bzw. DM 19,50 bzw. sfr 18,-
(jeweils zuzüglich Versandkosten)

Einzelheftpreise: öS 70,- bzw. DM 10,10,- bzw. sfr 9,30
(jeweils zuzüglich Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare
zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigelegt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan
der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: http://www.sbg.ac.at/anw/docs/pzb_home.htm

© 2001 Aleph-Omega-Verlag, Salzburg
Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg
Alle Rechte vorbehalten.

ÜBERMENSCH IM WEINBERG DES HERRN

Betrachtungen zu Mt 20,1–16

Christian Göbel, Roma

Abstract: Die Aufnahme von Nietzsches Begriff des Übermenschen, der hier als ethisches Konzept gedeutet wird – als Postulat der ethischen Selbstverantwortung des Menschen nach dem Tod des moralischen Gottes –, ermöglicht einen neuen Blick auf Jesu Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg. Jesus scheint darin von Christinnen und Christen gleichsam eine Haltung einzufordern, die man als einen „christlichen Übermenschen“ bezeichnen könnte. Denn angesichts des genuin christlichen Gottesbildes der bedingungslosen Liebe – deren Zentralgleichnis Mt 20,1–16 wird – gilt es nun auch von Christinnen und Christen, das Ende des moralischen Gottes auszuhalten, d.h. die Tatsache, dass durch religiösen Eifer und moralisches Tun kein „Mehr“ an Heils-Lohn zu verdienen ist, weil die liebende Errettung des Vater-Gottes nur immer schon allen Menschen geschenkt sein kann.

Einleitung

Die folgenden philosophisch-theologischen Überlegungen im Anschluss an Mt 20,1–16 wollen zeigen, dass und inwiefern Jesus in seinem berühmten Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg von Christinnen und Christen eine Haltung einfordert, die man, in der Aufnahme eines Begriffes von Friedrich Nietzsche, als „christlichen Übermenschen“ bezeichnen könnte.

Es geht in der Erzählung Jesu um die parabelhafte Darstellung der göttlichen „Gerechtigkeit“, um das Himmelreich in seiner ethischen, aber auch eschatologischen Dimension. Jesus betont dabei, dass das Himmelreich nicht mit gottgefälligem Tun (der Arbeit im Weinberg des Herrn) zu erhandeln, nicht zu verdienen ist, sondern nur gnadenhaft geschenkt werden kann. Darüberhinaus deutet sich eine weitergehende Problematik an. Denn auch dem Glauben an den vorrangigen oder gar exklusiven Heilsanspruch einer bestimmten, religiös besonders „eifrigen“ Gruppe, wie er sich in der Geschichte der christlichen Kirchen immer wieder manifestiert hat, wird schon hier eine Absage erteilt.

Dass das Gleichnis eine fast über-menschliche Haltung zu fordern scheint, ergibt sich schon aus V. 15: „Oder bist du neidisch, weil ich zu anderen gütig bin?“ Mit seiner ungewöhnlichen Darstellung muss Jesus all jene vor den Kopf stoßen, die „allzu menschlich“ sind. Als normal menschlich erscheint dabei eine Auffassung von Gerechtigkeit, die dem Tun des Einzelnen entsprechend Lohn zuteilt, dem einen mehr, dem anderen weniger. Im Fall der Arbeiter im Weinberg zeigt sich, dass solch ein gewöhnliches Gerechtigkeitsverständnis – ebenso menschlich – häufig mit einer wesenhaften Missgunst einhergeht, von der sich wohl niemand freisprechen kann: Jeder mag schon Situationen erlebt haben, in der er sich zunächst gerecht behandelt gefühlt hat, dann aber angesichts des gleichen „Lohns“ für jemand anders, den er selbst für weniger verdient und berechtigt hielt, mit dem eigenen Erfolg unzufrieden wurde. Einer solchen, allzu menschlichen Haltung wird hier entgegengetreten. Allerdings geschieht das nicht nur vom Menschen, sondern auch vom „Lohn“ für sein Tun, dem Himmelreich, her. In dessen Charakterisierung zeigt sich die Aufhebung aller irdisch-menschlichen Dimensionen; in seiner Andersartigkeit ist kein „mehr oder weniger“ (an Lohn) möglich. Ähnlich ist auch V. 16 zu verstehen: „So werden die Letzten die Ersten sein und die Ersten die Letzten“. Das meint an dieser Stelle nicht die Umkehr irdischer Hierarchien, sondern die Gleichsetzung, und das heißt die Auf-Hebung, aller menschlichen Kategorisierungen.

Doch hier soll es in der Adaption von Nietzsches Konzept des Übermenschen nicht darum gehen, in der Christin oder im Christen einen Über-Menschen als besseren oder „humaneren“ Menschen zu sehen (obwohl auch diese Forderung berechtigt wäre), sondern darum, in der Besinnung auf die ethische Dimension des Gleichnisses Jesu Nietzsches Begriff für christliches Denken fruchtbar zu machen und auf eine bestimmte inner-christliche Haltung zu übertragen.

1. Nietzsches „Übermensch“

Das zentrale Motiv von Nietzsches Denken ist die Religionskritik. Sie beschäftigt ihn von den pubertär-ketzerischen Jugendgedichten des Schulportaners¹ über die Verkündigung der Feststellung des „Todes Gottes“²

1 Z.B. „Vor dem Crucifix“ (Historisch Kritische Gesamtausgabe I,187f).

2 F. Nietzsche, Werke, Bd. II (Edition Schlechta), Darmstadt 1994, 126f.205 (in: Die Frühliche Wissenschaft). Auch im *Zarathustra* ist der Tod Gottes natürlich Voraussetzung aller weiteren Verkündigung und wird deswegen gleich zu Beginn noch einmal proklamiert (II 279f).

und die „Anti-Bibel“ des *Also sprach Zarathustra* bis zu den Ausbrüchen des Vor-Wahnsinns, in dessen antichristlichem Sendungsgefühl Nietzsche selbst zum „Gekreuzigten“ wird³. Diese Kritik hat neben der rein zeitkritischen und der metaphysischen v.a. eine ethisch-moralische Dimension. Denn mit dem Tod Gottes meint Nietzsche v.a. das Ende des „alten“, sogenannten „moralischen Gottes“⁴.

Heute ist der Einfluss Nietzsches auf die Theologie des 20. Jh. kaum noch zu übersehen. Doch gerade in der katholischen Theologie schwankt die Auseinandersetzung mit Nietzsche hauptsächlich zwischen der vehementen Ablehnung seiner antichristlichen Philosophie und einer oft bagatellisierenden Okkupation als „heimlicher Gottsucher“⁵. Dabei ist es durchaus möglich, auch bei kritischer Auswertung seiner theoretischen Konzepte erhellende Anregungen für ein originär christliches Verständnis zu gewinnen. Im Falle der Idee des Übermenschen wird Nietzsche dabei gleichsam zum „Exegeten“, d.h. seine Kritik am moralischen Gott wird ernst genommen als Hilfe zur Rückbesinnung auf das jesuanische Gottesbild der „bedingungslosen Liebe“ (E. Biser) des Vater-Gottes⁶.

Das Bild des Übermenschen entwirft Nietzsche in seinem „prophetischen Hauptwerk“ *Also sprach Zarathustra* und dort v.a. in „Zarathustras Vorrede“. Unter den unzähligen, auch widersprüchlichen Deutungsversuchen, die das Konzept des nietzscheschen Übermenschen im Laufe der Rezeptionsgeschichte erfahren hat, hat es im Zusammenhang der Religionskritik theoretisch seine stärksten Möglichkeiten. Hier ist nämlich der Übermensch derjenige, der es aushält, dass es keine Götter mehr gibt. Wenn Nietzsche im „Tod Gottes“ v.a. den Tod des moralischen Gottes konstatiert hat, dann ist darnach der Übermensch derjenige, der – auch ethisch – leben kann ohne die weitere Existenz von sanktionieren-

3 Postkarte an P. Gast vom 4.1.1889.

4 Nietzsche, Werke II (Anm. 2) 206.

5 Besonders zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption vgl. P. Köster, *Der verbotene Philosoph*, Berlin 1998.

6 Es ist nicht zuletzt die Theologie Eugen Bisers, die die folgenden Überlegungen mitangeregt hat. Als Zusammenfassung seines Denkens sei daher z.B. empfohlen: E. Biser, *Einweisung ins Christentum*, Düsseldorf 1997. – Bedauerlicherweise gibt es immer noch weitreichende Vorbehalte gegen das Gottesbild der bedingungslosen Liebe. Erklärungsbedürftig sind dabei sicher einige Probleme, die sich im Hinblick auf scheinbar entgegenstehende Evangelienpassagen ergeben. Ein wichtiger Schritt zur Klärung dieser Fragen ist jedoch bereits in dem Bemühen der „Reinigung“ der Evangelientexte gemacht worden, um zu einem möglichst authentischen Jesus-Bild zu gelangen. Dazu sei hier z.B. auf Biser, *Einweisung* 207–254, verwiesen.

den, belohnenden oder strafenden, Göttern, die ethisches Tun einfordern. Er weiß vielmehr, dass sich dazu jeder Mensch nur selbst verpflichten kann – und muss: „Frei wovon? Was schiert das Zarathustra? Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu? Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes? Furchtbar ist das Alleinsein mit dem Richter und Rächer des eigenen Gesetzes“⁷. Und: „So sprich und stammle: ‚Das ist *mein* Gutes, das liebe ich, so gefällt es mir ganz, so allein will *ich* das Gute‘“⁸.

Der Übermensch ist dabei nicht Traumbild von etwas vollkommen Anderem bzw. Neuem, sondern vielmehr Ausdruck einer Forderung an jeden einzelnen Menschen des Heute – Ausdruck der ethischen Selbstverpflichtung, die insofern „übermenschliche“ Anstrengung ist, als bisher die Menschheit ihre ganze Geschichte hindurch dafür Götter nötig hatte. In diesem Zusammenhang ist auf die Interpretation von Nietzsches Idee der *ewigen Wiederkehr des Gleichen* durch R. Löw zu verweisen, der in diesem Gedanken den Ausdruck einer Art kategorischen Imperativs sieht⁹. Es geht dabei nicht nur um *amor fati* als höchste Form der Daseinsbejahung Nietzsches¹⁰, sondern es geht darüber hinaus um die höchste Form der Bejahung des aktuellen eigenen Tuns, das man immer wieder so gewollt haben muss. In dieser Deutung wird das eigene Tun immer wiederkommen und den Handelnden mit seiner jetzigen Entscheidung konfrontieren, der er auch später – und immer wieder – zustimmen können muss. So gesehen, wird die symbolische Formel der *ewigen Wiederkehr des Gleichen* zum Ausdruck der Forderung nach höchster Selbstverantwortung. Und damit ist sie zugleich insofern die höchste Form eines „ethischen Atheismus“, als es keine jenseitige Instanz ist, sondern das eigene Selbst, das unter der Vorgabe der steten Wiederkehr die eigenen Entscheidungen bejahen muss.

7 Nietzsche, Werke II (Anm. 2) 326.

8 Nietzsche, Werke II (Anm. 2) 302.

9 R. Löw, Nietzsche – Sophist und Erzieher, Weinheim 1984; außerdem in: R. Spaemann/R. Löw, Die Frage Wozu?, München 1991, 299ff. – In dem Zusammenhang einer „theologischen Deutung“ bedeutet die ewige Wiederkehr des Gleichen natürlich auch die Absage an jede Möglichkeit eines Anderen, d.h. Gott, Jenseits und Metaphysik.

10 Vgl. Nietzsche, Werke III (Anm. 2) 834.

2. Der Gott der bedingungslosen Liebe

Nietzsches Leugnung der Existenz Gottes gründet sich auf die Absage an einen moralischen Gott, der den Menschen nach seinem irdischen Tun richtet. Diese Vorstellung hatte den Menschen über Jahrhunderte hinweg nicht nur unter das Joch beängstigender Jenseits-Sorge gestellt, sondern ihn auch seiner ethischen Mündigkeit beraubt, indem Katechismusverse Handeln und Lohn regelten – und das nicht zuletzt zu Lasten wahrer Mitmenschlichkeit. Verbunden damit war in der Regel die Vorstellung, dass das Himmelreich nur der exklusiven Schar Rechtgläubiger vorbehalten sei. Deshalb fordert Nietzsche, ganz im feuerbachschen Sinne, den Bruch mit allem Göttlichen, um die menschlichen Energien wieder für das irdische Miteinander fruchtbar machen zu können.

Doch es war nicht zuletzt auch Nietzsches Kritik, die zu einer Besinnung der christlichen Kirchen beigetragen hat. Der Kern christlichen Glaubens konnte nicht in einem all-sehenden Drohgott liegen, nicht in der pedantischen Einhaltung von Äußerlichkeiten und nicht in der Erfüllung verklemmter moralischer Gebote. Bei näherem Hinschauen zeigte sich, dass in der Tat die Rückkehr zur Bibel selbst eine Reinigung von Jesus- und Gottesbild ermöglichte.

So erweist sich als das wesentlich Neue des jesuanischen Evangeliums die Abgrenzung von den Gottesbildern seiner Umwelt. Trotz erster Kritik¹¹ herrschte selbst bei den Griechen, in deren Kultur die elementaren philosophischen Wurzeln des Christentums liegen, noch eine Theologie der angstmachenden und eifersüchtigen Götter vor, die es mit Opfern zu besänftigen galt und deren Gunst nur zu erhandeln war. Erst der christliche Glaube, der die Idee eines Schöpfergottes mit dem Gott der bedingungslosen Liebe verbindet, schafft es dagegen, den einzig denk-baren („logischen“) Gott des ontologisch notwendigen Seins umzusetzen und einzulösen in ein personales Wesen des liebenden An-Blickes, das den Menschen zur Liebe befreit. Und dass sich diese unbedingte Liebe des christlichen Gottes an alle Menschen ohne Ausnahme richtet, ist nicht erst mit dem Auftrag Jesu an seine Jünger klar, das Evangelium in alle Welt und zu allen Völkern hinauszutragen (Mt 28,19; Mk 16,15 u.a.), der zusammen mit Paulus' Durchsetzen der Heidenmission die Grundlage dafür bildet, dass das Christentum nicht nur eine

¹¹ Nach Xenophanes ist v.a. Sokrates Hauptfigur der griechischen „Aufklärung“. Zu seiner Kritik am überkommenen Gottesbild, am *do ut des* und Leistungsglauben der Tradition vgl. Platons Dialog *Euthyphron*; dazu: Ch. Göbel, Über die Frömmigkeit, den Vater zu verlassen. Mt 19,29 und Platons *Euthyphron*, *Erbe und Auftrag* 76 (2000) 367–378.

volksbezogene Sekte, sondern eine Weltreligion werden konnte. Diese anti-exklusive „Katholizität“ unseres Glaubens liegt ihrem Wesen nach vielmehr schon im zentralen Schöpfungsglauben begründet, was sich z.B. im Blick auf die Paradieserzählung der Genesis erklären lässt.

Es wird heute niemand mehr wörtlich an dem versuchenden und eifersüchtigen Gott festhalten wollen, der in Gen 3,1–24 Adam und Eva aus dem Paradies wirft und seine Schöpfung verflucht. Würde tatsächlich der Sündenfall den Menschen auf die Sterblichkeit zurückwerfen, so wäre hier Gott nicht Gott, weder Allmacht noch Liebe. Das aber heißt, Tod und Böses müssen von Anfang an dagewesen sein, der Sündenfall ist bildhafter Ausdruck einer Wesensbestimmung des Menschen. Oder: Wir sind – ontologisch – immer noch im gleichen Zustand wie zur „Zeit“ der Erschaffung der Welt. Entscheidend ist dabei, dass es für Christinnen und Christen damit nicht einen paradiesischen Urzustand gibt, der verloren wurde und durch fleißige „Arbeit im Weinberg des Herrn“ – für lange Zeit gleichgesetzt v.a. mit Sühnetaten oder der Befolgung irgendwelcher Gesetze und Vorschriften zur Besänftigung des zürnenden Gottes – wieder zu erlangen wäre. Vielmehr sind, wo es nichts gibt, was wieder erreicht werden müsste, nicht nur („irdischer“) Tod und Böses von Anfang an mitgegeben, sondern zugleich sind wir – trotzdem und darin – auch von Anfang an miterlöst. Zwar ist Böses in der Welt, aber niemals für bzw. gegen einen *Gott*, der nur als „jenseits von Gut und Böse“ (nach Nietzsche) verstanden werden kann. Einem wahren, allumfassenden *Gott* gegenüber kann es keine Gottesferne geben, sondern hier fallen, in christlicher Sicht, Ferne und Nähe in schaffender Liebe zusammen. Das heißt, die Rettung aller Menschen muss – in einem prinzipiellen, ontologischen Sinn – im bloßen Akt der Schöpfung mitgegeben sein. Und tatsächlich: Wenn das christliche Evangelium von der bedingungslosen Liebe Wahrheit ist, dann kann es Wahrheit nur für alle sein. Deshalb bezeugt der Johannes-Prolog, dass Christus vor der Welt, vor Adam war; Christus aber ist Erlösung und *logos*, das fleischgewordene Wort, die Zusage der bedingungslosen Liebe des Schöpfer-Vaters: Erlösung vor Sündenfall. Der Gedanke eines Schöpfergottes ist dabei Ausdruck des philosophischen Gottesbegriffes des notwendigen Seins – und dem kann kein anderes Gottesbild entsprechen als das des christlichen all-liebenden Gottes, den Jesus uns erneuert zugesagt hat, nachdem sich sein Ur-Liebes-Bund der Schöpfung zuvor schon im sogenannten „ersten Bund“ Israels manifestiert hatte. Und in Jesu Nachfolge ist die Kirche berufen, die frohe und befreiende Botschaft in alle Welt hinaus zu tragen, die die bedingungslose Erlösung aller Menschen verkündet.

Es ist dies eine Botschaft, die über Jahrhunderte hinweg eine Ungeheuerlichkeit für all jene Gruppen darstellte, die meinten, im Besitz der Garantie exklusiven Heilsanspruches zu sein (christliche Religion und katholische Kirche leider nicht ausgenommen). Erst heute, nach einem langen Prozess der Selbstläuterung und der Absage an den Leistungsglauben, wie er immerhin zu anderen Zeiten sprachlich nötig gewesen zu sein scheint (sogar Jesus muss sein menschliches Anliegen noch in die Formel fassen: „Was Ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt Ihr mir [bzw. Gott] getan“ [Mt 25,40]), im richtigen Verständnis göttlicher „Gerechtigkeit“ und auf der Suche nach „Weltethos“ (H. Küng) und gemeinsamen religiösen Wahrheiten, ist es wieder möglich, dieser Urbotschaft des Christentums gewahr zu werden und sich um ihre praktische Umsetzung in einem universal-humanitären Spiegel göttlicher Liebe zu bemühen.

3. Der „christliche Übermensch“

Nach einer solchen Korrektur christlicher Fehlvorstellungen von Gott und Gerechtigkeit ist deutlich, dass Frömmigkeit wesentlich nichts mit äußerlichen Formen, nichts mit Verzicht und auch nichts mit Recht zu tun hat, da Religion kein Tauschgeschäft, Heil nicht zu verdienen ist. Die jahrhundertelange Gleichsetzung der heilsverdienenden „Arbeit im Weinberg des Herrn“ mit religiösem Eifer, Moral und irdischem Verzicht ist im Blick auf das christliche Gottesbild schon deswegen verfehlt, weil diese nichts oder zumindest *nicht mehr* erreichen als andere Lebensformen, da Rettung und Heil nur immer schon allen Menschen in unbedingter göttlicher Liebe geschenkt sein können. Dabei bleibt natürlich der Wert ethisch-moralischer Anstrengungen bestehen. Es wäre nur verfehlt, ihn als Bedingung der Erlösung religiös zu begründen.

Mit der Wiederentdeckung des genuin christlichen Gottesbildes erübrigt sich dann aber auch Nietzsches Kritik an den sehr beschränkten Vorstellungen eines moralischen Gottes, die der Pfarrerssohn in der religiösen Fehlsozialisation pietistischer Kleinbürgerlichkeit vermittelt bekam. Nach der Selbstläuterung der christlichen Kirchen ist Gott nicht mehr Hindernis ethisch-menschlichen Tuns, sondern wieder Grund und Garant dieses eigentlichen Kerns der christlichen Botschaft. Doch auch *mit* einem Gott bleiben die Anregungen Nietzsches bedenkenswert.

Denn christlicherseits scheint jetzt eine Haltung erforderlich zu sein, die man als eine Art „christlichen Übermenschen“ bezeichnen könnte, wenn denn der Übermensch derjenige ist, der es aushält, dass es keine

sanktionierenden, belohnenden oder strafenden, Götter mehr gibt, die ethisches Tun einfordern, sondern dass sich der Mensch dazu nur selbst verpflichten kann. Nachdem Nietzsche für unsere Zeit den Gottestod konstatiert hat und damit v.a. den Tod des moralischen Gottes meinte, also Gottgefälligkeit als Maßstab der Mitmenschlichkeit (welche der Kirchenvater Arnobius sogar noch als Gotteslob verstehen konnte: „Wir loben den Herrn in unserem Leben, das heißt durch unser gutes Handeln“¹²) verloren gegangen ist, gilt es in diesem Sinn nun auch für Christinnen und Christen auszuhalten,

1) dass sich ihr ethisches Tun zunächst auf den Mitmenschen und nicht auf Gott zu richten hat; dass es sich aus anderen Motivationen nähren muss als aus einer vermeintlichen Heilsgarantie, nämlich aus einer fast „übermenschlichen“ ethischen Selbstverantwortung,

und 2) dass nicht nur diejenigen mit der Errettung belohnt werden, die ihr ganzes Leben im „Weinberg des Herren“ gearbeitet haben, sondern auch jene, die nur eine Stunde hier verbrachten (Mt 20,9); und mehr noch: im Grunde müsste das Gleichnis wohl dahingehend überstiegen werden, dass sogar die immer schon erlöst sind, die nie ausdrücklich für ihr Seelenheil gesorgt haben, weil auch sie von einem Gott ins Sein gerufen wurden, allein dessen Sorge die Erlösung sein kann, deren Garantie er in Christus erneuert hat. In Bezug auf Rettung und Heil werden damit frommer Eifer und moralisches Tun nicht nur unnötig, sondern fast überflüssig; jetzt gilt es für Christinnen und Christen, auch in der Erkenntnis noch „Gutes zu tun“, dass (obwohl) immer schon alle Menschen erlöst sind.

Und wir müssen zugeben – der alte moralische, dämonisch-menschliche Gott war in Wirklichkeit wohl immer „tot“, ihn hat es nie gegeben – aber jenen, der liebt und uns damit zu Menschlichkeit und Liebe befreit. In diesem Sinne wird das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg zum Zentralgleichnis Jesu von der bedingungslosen Liebe seines Vater-Gottes.

¹² „Et laudamus dominum in uita nostra, id est in moribus nostris“ (Arnobii Iunioris Commentarii in Psalmos 145 (PL 560), 2f.