

THOMAS SÖDING

# Das Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,16-24 par Mt 22,1-10)

Zur ekklesiologischen Dimension  
der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu

## I. *Das Thema*

*Karl Kertelge* hat sich in zahlreichen Publikationen mit den Problemen der neutestamentlichen Ekklesiologie auseinandergesetzt.<sup>1</sup> Zwei Leitfragen durchziehen seine Studien.

---

<sup>1</sup> Genannt seien nur: *Gemeinde und Amt im Neuen Testament* (BiH 10), München 1972; *Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament* (QD 84), Freiburg - Basel - Wien 1979 (zus. mit F. Hahn u. R. Schnackenburg); *Die eine Kirche Jesu Christi im Zeugnis des Neuen Testaments: Cath 35* (1981) 265-279; *Kerygma und Koinonia. Zur theologischen Bestimmung der Kirche des Urchristentums*, in: W. Stenger - P.-G. Müller (Hg.), *Kontinuität und Einheit*. FS F. Mußner, Freiburg - Basel - Wien 1981, 327-339; *Gottesdienst als Berufung und Aufgabe der Kirche nach dem Neuen Testament*, in: K. Richter (Hg.), *Liturgie - ein vergessenes Thema der Theologie ?*, Freiburg - Basel - Wien 1986, 84-98; *Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament*, in: W. Kern u.a. (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie III: Kirche*, Freiburg - Basel - Wien 1986, 97-121; *Koinonia und Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament*, in: J. Schreiner - K. Wittstadt (Hg.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen - Einheit der Kirche*. FS P.-W. Scheele, Würzburg 1988, 53-67; *Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung für die Ökumene*, in: D.A. Koch u.a. (Hg.), *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche*. FS W. Marxsen, Gütersloh 1989, 344-360; *Gottes Volk auf dem Weg - wohin?. Eine biblisch-theologische Grundlegung zum Thema Kirche*, in: W. Beinert u.a., *Mit der Kirche glauben*, Regensburg 1990, 17-32; *Der Dienst des Apostels. Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, in: ders. u.a., *Was ist und was soll ein Bistum?* (Publikationen der Katholischen Akademie Hamburg 14), Hamburg 1994, 49-64; *Jüngerschaft und Nachfolge. Grundlegung von Kirche nach Markus*, in: Th. Söding (Hg.), *Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium* (SBS 163), Stuttgart 1995 [im Druck].

*Zum einen* geht es ihm um das Verhältnis zwischen der geschichtlichen und der pneumatischen Gestalt der Kirche.<sup>2</sup> Seine Arbeiten sind einerseits gegen eine rein religionssoziologische Betrachtung der Kirche gerichtet, die zur Reduktion ihrer pneumatischen Substanz auf ihre soziale, psychische oder moralische Funktion führt.<sup>3</sup> Andererseits wenden sie sich gegen ein rein spirituelles Kirchen-Bild, das ihre diakonische Sendung und ihre institutionelle Gestalt, einschließlich ihrer Ämter, marginalisiert.<sup>4</sup> Positiv sind die exegetisch-theologischen Studien daran interessiert, vom Neuen Testament her jene spannungsvollen Beziehungen zwischen *pneuma* und *institutio* zu beschreiben, die im christologischen Grundgeschehen selbst angelegt sind. Dies geschieht nicht zuletzt im ökumenischen Interesse, angesichts vieler nach wie ungelöster Probleme um das Verhältnis zwischen der "sichtbaren" und der "unsichtbaren" Kirche.<sup>5</sup>

*Zum anderen* ist das Verhältnis zwischen Jesus und der Kirche ein durchgängiges Thema der ekklesiologischen Arbeiten *Karl Kertelges*. Mußte es ihm zunächst im innerkatholischen Gesprächsraum noch darum zu tun sein, allzu apologetische Positionen abzuwehren, die im Banne des Historismus

<sup>2</sup> Der programmatische Anfangssatz des Beitrages zum Handbuch der Fundamentaltheologie lautet: "Die Kirche ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments eine geschichtliche und theologische Wirklichkeit zugleich. Eine Darstellung der Kirche im Neuen Testament hat daher das Ineinander ihrer geschichtlichen Gestalt und ihres theologischen Anspruchs zu bedenken" (Wirklichkeit 97).

<sup>3</sup> Dies ist eine typische Versuchung der gesamten nach-aufklärerischen Theologie; vgl. *H. Weder*, Die Energie des Evangeliums. Hermeneutische Überlegungen zur Wirklichkeit des Wortes: ZThK.B 9 (1995) 94-119; "Die Religion nach der Aufklärung steht in der ständigen Gefahr, ihre Substanz an ihre Funktion zu verlieren" (94).

<sup>4</sup> Damit erweist sich diese Ansicht als spiegelbildliches Pendant zur funktionalistischen Betrachtungsweise der Kirche - wird ekklesiale Identität doch dann zumeist an der Intensität der persönlichen Betroffenheit und der Qualität der Gruppen-Beziehungen festgemacht. Nicht ganz frei von dieser Tendenz sind die zweifelsohne bedenkenwerten Überlegungen von *K. Gabriel*, Religiöse Heimatsuche - Religiöser Heimatverlust heute. Soziologische Fragestellungen, in: G. Koch - J. Pretscher (Hg.), Kirche als Heimat, Würzburg 1991, 9-27: 23-26.

<sup>5</sup> Vgl. nur das Korreferat zu *U. Wilckens* in *Una Sancta* 46 (1991) 65-69 und dort die erste These zu den *notae ecclesiae*: "In der Kirche bleibt die im Glauben wahrgenommene Heilswirklichkeit nicht inwendig, sondern sie teilt sich auch dem (ethischen) Verhalten der Glaubenden mit. Kirche glaubt ihr Heilig-Sein nicht nur, sondern sie realisiert es auch in einer ständigen Praxis der Umkehr, der Erneuerung und der Heiligung. Das Verständnis eines integrierten Verhältnisses von 'Rechtfertigung und Heiligung' reicht also auch in die Ekklesiologie hinein" (65). Vgl. weiter *ders.*, Koinonia: "Gemeinschaft" in neutestamentlicher Sicht und ihre ökumenische Relevanz: ÖR 27 (1978) 445-458; *ders.*, Vorwort, in: Verbindliches Lehren der Kirche heute (ÖR.B 33); Frankfurt 1978; sowie die Beiträge in: P. Neuner - D. Ritschl (Hg.), Kirchen in Gemeinschaft - Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie (ÖR.B 66), Frankfurt 1993.

die Stiftung der Kirche durch Jesus an einzelnen Akten des Irdischen festmachen wollten, so hat er bereits in seiner 1972 publizierten Monographie über "Gemeinde und Amt im Neuen Testament"<sup>6</sup> den Weg zu einer Relationsbestimmung gewiesen, die sachliche Kontinuität vor geschichtliche Details stellt und dennoch die historische Frage nicht übergeht, sondern sie in fundamentaltheologischer Absicht aufnimmt, um sie mit den Mitteln der Exegese zu beantworten. *Karl Kertelge* hat immer wieder betont, daß die Ekklesia eine nachösterliche Größe ist und die Auferweckung Jesu voraussetzt.<sup>7</sup> Gleichzeitig aber hat er darauf hingewiesen, daß schon dem Basileia-Wirken Jesu ekklesiologische Dimensionen innewohnen. Zwar hütet er sich, von einer *expliziten* Ekklesiologie Jesu zu sprechen; er läßt keinen Zweifel daran, daß die synoptischen Verse, die das Stichwort ἐκκλησία fallen lassen (Mt 16,18; 18,17), schwerlich zur ältesten Tradition gehören<sup>8</sup> und daß man von der Gründung "christlicher" Gemeinden<sup>9</sup> wie der Einsetzung kirchlicher Ämter durch Jesus<sup>10</sup> nichts hört. Aber dem Gedanken einer *impliziten* Ekklesiologie Jesu<sup>11</sup> steht er doch nahe: Indem Jesus die Herrschaft Gottes verkündet, spricht Jesus die Hörer seiner Botschaft nicht nur als je einzelne an, um sie zur Umkehr und zum Glauben zu bewegen (Mk 1,15), sondern schließt sie gleichzeitig zu einer neuen Gemeinschaft, einer *familia Dei* (Mk 3,31-35 parr), zusammen.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Bes. im Kapitel "Jesus und die Gemeinde" S. 40-55.

<sup>7</sup> Gemeinde und Amt 54 (zu Mt 16,17ff): "Jedenfalls haben wir auch im Sinne des Matthäus die allgemeine urchristliche Überlieferung zu akzeptieren, daß die Gründung der Gemeinde ein nachösterliches Geschehen ist".

<sup>8</sup> Vgl. *K. Kertelge*, Wirklichkeit (s. Anm. 1) 115.

<sup>9</sup> Daß die Bildung eines Jüngerkreises samt der Einsetzung des Zwölferkreises nicht als "bloße Restituierung des alten Zwölf-Stämme-Volkes zu verstehen" ist, "auch nicht in der Gestalt eines von Grund auf erneuerten Gottesvolkes" und daß sie auch nichts mit der Bildung einer "*Sondergemeinde* innerhalb oder außerhalb der israelitischen Volksge-meinde" zu tun hat, liest man bereits in: Amt und Gemeinde (s. Anm. 1) 49f.

<sup>10</sup> Ebd. 49: Es ist "nicht grundsätzlich auszuschließen, daß Jesus während seines irdischen Wirkens die 'Zwölf' nicht nur als Jünger - unter anderen dieser Art - berufen hat, sondern auch als Repräsentanten des Volkes Israel, zu dem er sich in besonderer Weise gesandt wußte. Nur wird man hier nicht ohne weiteres die 'Zwölf' als den Grundstock der künftigen Kirche verstehen können, was sie nach 1Kor 15,3-5 und auch nach der theologischen Ansicht der Evangelien tatsächlich waren, sondern als Ausdruck des Anspruchs Jesu auf Gesamtisrael."

<sup>11</sup> Das Wort stammt m.W. von *W. Trilling*, "Implizite Ekklesiologie". Ein Vorschlag zum Thema "Jesus und die Kirche" (1977), in: ders., Studien zur Jesusüberlieferung (SBAB 1), Stuttgart 1988, 165-183. Die Sache findet sich bereits bei *K. Kertelge*, Gemeinde und Amt (s. Anm. 1) 40-55.

<sup>12</sup> Das arbeitet jetzt auch *J. Roloff* heraus: Die Kirche im Neuen Testament (NTD.E GNT 10), Göttingen 1993, 15-57.

Die beiden Leitfragen, die nach dem Zusammenhang der pneumatischen mit der institutionellen Gestalt der Kirche und die nach dem Zusammenhang zwischen dem Basileia-Wirken Jesu und der nachösterlichen Ekklesia, gehören von Grund auf zusammen. Verbindet man beide Fragen miteinander, so wäre zu untersuchen, inwiefern sich schon in der Verkündigung und im Wirken Jesu selbst ein Miteinander pneumatischer und institutioneller Elemente seiner keimhaften Ekklesiologie aufspüren läßt. Dies dürfte freilich nicht so geschehen, daß die spezifischen Kirchen-Fragen der neutestamentlichen (und gar der noch späteren) Zeiten in die Zeit Jesu zurückprojiziert werden. Vielmehr wäre die Basileia-Botschaft, die Jesus in Wort und Tat ausgerichtet hat, selbst noch einmal im Hinblick auf ihre gemeinschaftstiftenden Wirkungen zu untersuchen. Wenn nämlich Jesu vollmächtige Verkündigung der Herrschaft Gottes untrennbar mit der Konstituierung des eschatologischen Gottesvolkes zusammengehört, stellt sich die Frage, *wie* beides durch Jesu Person und Wirken miteinander verbunden wird. Anders gefragt: Ist die Bildung des eschatologischen Volkes Gottes nur ein *Anspruch*, den Jesus im Namen Gottes erhebt und den er an die Hörer seiner Botschaft weitergibt, damit sie ihn befolgen? Oder ist die Entstehung des eschatologischen Gottesvolkes selbst ein inneres Moment im Nahen der Gottesherrschaft, das Jesus in Wort und Tat vermittelt? Im ersten Fall bliebe die von Jesus gestiftete Gemeinschaft seiner Jüngerinnen und Jünger und die von ihm anvisierte Gemeinschaft *ganz* Israels eine zwar unverzichtbare, aber *äußere* Form ihres Glaubens-Lebens; im zweiten Fall hingegen gehörte die Gründung und Lebendigkeit der *familia Dei* zu den präsentisch-eschatologischen Wirkungen der Basileia Gottes selbst.

Zu einer Antwort auf diese Frage kann vielleicht die Exegese einer der bekanntesten Parabeln Jesu beitragen: des Gleichnisses vom Festmahl (Lk 14,16-24 par Mt 22,1-10; vgl. ThEv 64). Seine Authentizität steht kaum im Zweifel<sup>13</sup>; es wird von Matthäus (22,2) wie von Lukas (14,15) als Basileia-Gleichnis ausgewiesen; und es thematisiert die Probleme und Chancen beim Zusammenkommen einer festlichen Mahlgemeinschaft. Deshalb ist es wie kaum ein anderes Gleichnis Jesu für den Zusammenhang zwischen seiner Verkündigung der Gottesherrschaft und seiner impliziten Ekklesiologie transparent. Allerdings ist die Auslegung des Gleichnisses sehr umstritten. Schon die verschiedenen Titel deuten es an. Ist es das Gleichnis "von den

<sup>13</sup> Allerdings bei E. Haenchen, Das Gleichnis vom großen Mahl (1968), in: ders., Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1968, 135-155: 153ff. Er sagt, das Gleichnis widerspreche der Botschaft Jesu, weil Jesus - anders als dem Gleichnis - "Gottes Liebe zu den Zöllnern und Sündern das Ursprüngliche" sei. Dieses Argument setzt jedoch eine schiefe Allegorisierung der Parabel voraus.

widerwilligen Gästen"<sup>14</sup> oder "vom Gastmahl" bzw. "vom großen Abendmahl"<sup>15</sup> oder "von der Einladung zum Festmahl"<sup>16</sup> oder speziell "von der unerwarteten Einladung"<sup>17</sup>, gar "der vergeblichen Einladung"<sup>18</sup>? Liegt der Akzent also auf dem Fest oder auf der Einladung? Ist der erste oder der zweite Teil des Gleichnisses betont? Ist die zentrale Figur der Gastgeber, oder stehen die Gäste im Mittelpunkt? Was macht die Parabel zum Reich-Gottes-Gleichnis? Wie kommt die Basileia durch das Gleichnis zur Sprache? Welche Beziehung besteht zwischen der erzählten Geschichte des Gleichnisses und der beabsichtigten Wirkung auf die Zuhörerschaft?

## II. Analyse

Das Gleichnis vom Festmahl ist nicht nur bei Lukas und Matthäus, sondern auch im Thomasevangelium überliefert. Logion 64 geht freilich nicht auf eine eigene, womöglich gar ältere Jesus-Tradition zurück<sup>19</sup>, sondern ist von den synoptischen Fassungen abhängig<sup>20</sup>. Zwar weichen die Versionen des

<sup>14</sup> So *A. Jülicher*, Die Gleichnisreden Jesu. Zwei Teile in einem Band, Darmstadt 1976 (Nachdr. der Ausgabe Tübingen 1910), II 407-433.

<sup>15</sup> So die meisten, nicht zuletzt *J. Jeremias*, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen <sup>9</sup>1977 (<sup>6</sup>1962), 175-179; *H. Weder*, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Interpretationen (FRLANT 120), Göttingen <sup>3</sup>1984 (<sup>1</sup>1978), 179-193; *W. Harnisch*, Die Gleichniserzählungen Jesu (UTB 1343), Göttingen <sup>2</sup>1990 (<sup>1</sup>1985), 230-253.

<sup>16</sup> So *F. Hahn*, Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl, in: *Verborum Veritas*. FS G. Stählin, Wuppertal 1970, 51-82; *A. Vögtle*, Die Einladung zum großen Gastmahl und zum königlichen Hochzeitsmahl. Ein Paradigma für den Wandel des geschichtlichen Verständnishorizonts (1971), in: *ders.*, Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung (KBANT), Düsseldorf 1971, 171-218; *W. Wiefel*, Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3), Berlin 1988, 272.

<sup>17</sup> *A. Lindemann*, Zur Gleichnisinterpretation im Thomasevangelium: ZNW 71 (1980) 214-243: 229.

<sup>18</sup> *M. Reiser*, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NTA 23), Münster 1990, 227-231.

<sup>19</sup> So jedoch *Ch. Hunzinger*, Außersynoptisches Traditionsgut im Thomas-Evangelium: ThLZ 85 (1960) 843-846: 844; *J.A. Fitzmyer*, The Gospel according to Luke II (AB 28), New York 1985, 1051; ähnlich, wenngleich differenzierter, *J. Jeremias*, Gleichnisse (s. Anm. 15) 176; *N. Perrin*, Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und Deutung, Göttingen 1972 (engl. 1967), 124; *A. Vögtle*, Einladung (s. Anm. 16) 175f.

<sup>20</sup> Vgl. *W. Schröge*, Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung (BZNW 29), Berlin 1964, 134f; *E. Haenchen*, Gleichnis (s. Anm. 13) 149f; *F. Hahn*, Gleichnis (s. Anm. 16) 51; *A. Lindemann*, Gleichnisinterpretation (s. Anm. 17) 229-232; *M. Fieger*, Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Sy-

Matthäus und Lukas erheblich voneinander ab; aber zum einen gibt es doch einige wenige wörtliche Übereinstimmungen, und zum anderen liegen die *story*, der *plot* und die *patterns* der beiden Versionen so eng beieinander, daß der Schluß auf eine gemeinsame Vorlage in der Redenquelle unausweichlich ist.<sup>21</sup>

### 1. Zur Rekonstruktion des Gleichnisses in der Redenquelle

Ob der genaue Wortlaut des Gleichnisses in der Redenquelle noch rekonstruiert werden kann, ist fraglich.<sup>22</sup> Das Ziel muß bescheidener gesteckt werden. Wie häufig, ist es auch hier nur möglich, Strukturen, und Sinnlinien, vielleicht auch Kernsätze der Tradition zu eruieren. Dennoch gibt es einige Beobachtungen, die sich literarkritisch auswerten lassen.

Im ersten Teil des Gleichnisses hat die matthäische Version besonders kräftige Farben.

Bei Matthäus ist es nicht ein einfacher Mann, sondern ein König, der das Essen gibt; und es ist nicht nur ein festliches Mahl, sondern ein glanzvolles Hochzeitsfest, das er ausrichtet, noch dazu seinem (einzigen) Sohn. Bei Matthäus wird nicht nur *ein* Knecht, es werden gleich mehrere Knechte, und sie werden nicht nur einmal, sondern mehrere Male ausgesendet. Anders als bei Lukas müssen die Knechte bei Matthäus eigens erzählen, wie reichhaltig die Speisekarte ist und wie aufwendig die Vorbereitungen gewesen sind: Ganze Ochsen und Mastkälber sind in großer Zahl geschlachtet worden (22,4). Desto schärfer dann der Kontrast. Bei Matthäus begnügen sich die Eingeladenen nicht damit, die Einladungen auszuschlagen; sie reagieren schroff abweisend - und schließlich ergreifen sie sogar die Knechte, mißhandeln und töten sie (22,5f). Entsprechend groß ist der Zorn des Königs (22,7): Er schickt gleich ein ganzes Heer gegen die Stadt aus, in der diese Menschen leben, läßt die Mörder hinrichten und die Stadt in Schutt und Asche legen.

All diese Züge sind nicht nur erhebliche Steigerungen gegenüber der lukianischen Fassung; sie stehen auch untereinander in einem engen Zusammenhang: Das opulente Mahl ist eines Königs würdig; einem König stehen selbstverständlich zahlreiche Sendboten zur Verfügung; nur ein König hat

---

stematik (NTA 22), Münster 1991, 183-187 (187: "freie Nacherzählung von Mt 22,1-10 und Lk 14,16-24, die nicht unabhängig von Mt und Lk entstanden sein kann").

<sup>21</sup> Vgl. *F. Hahn*, Gleichnis (s. Anm. 16) 51-65; *S. Schulz*, Q - die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 391-398; anders jedoch *A. v. Harnack*, Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas (BENT), Leipzig 1907, 84; *P. Dschulnigg*, Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament (Judaica et Christiana 12), Frankfurt/M. 1988, 261; *M. Reiser*, Gerichtspredigt (s. Anm. 18) 227; zurückhaltend urteilen auch *C.H. Dodd*, The Parables of the Kingdom, London 1935, 121f; *A. Weiser*, Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien (StANT 29), München 1971, 59f.

<sup>22</sup> Die massiven Schwierigkeiten dokumentiert auch der Rekonstruktionsversuch von *A. Polag*, Fragmenta Q. Textheft zur Redenquelle, Neukirchen-Vluyn 1979, 70.

die Macht, eine militärische Strafaktion gegen die unbotmäßigen Gäste zu starten; dieser Schlag setzt wiederum die maßlose Aggression der Eingeladenen gegen die Sendboten des Königs voraus. Gerade aufgrund dieser Züge tritt das matthäische Gleichnis in große Nähe zur voranstehenden Winzerparabel (Mt 21,33-46 par Mk 12,1-12), insbesondere zum redaktionell gestalteten Passus 21,34ff.<sup>23</sup> Die Schlußfolgerung liegt auf der Hand, daß die spezifischen Züge des matthäischen Textes sekundär sind. Im Zweifel repräsentiert Lukas hier das ältere Stadium der Überlieferung.<sup>24</sup> Auch das Motiv des Einladens in Lk 14,16 scheint ursprünglich, da in Mt 22,3 gleichfalls καλέω zu lesen ist.

Gehören auch die ausdrücklichen Entschuldigungsgründe zum Q-Text, die in dreifacher wörtlicher Rede wiedergegeben werden (Lk 14,18ff)? Die besseren Gründe sprechen dafür<sup>25</sup>: Die wörtliche Rede paßt zur Parabel; das Stichwort ἀργός steht auch in Mt 22,5; der matthäische Vers wirkt wie eine summarische Rekapitulation der lukanischen Parallele; die Auslassung der Entschuldigungsgründe steht im Dienst der matthäischen Absicht, die Schroffheit der Ablehnung zu unterstreichen - nicht zuletzt um der erzählerischen Vorbereitung von 22,7 willen; Mt 22,6 ist eine Parallele zu Mt 21,35, einem gleichfalls redaktionell geformten Satz<sup>26</sup>.

Anders als im ersten Teil des Gleichnisses aber der Eindruck im zweiten. Hier scheint Lukas zu steigern und zu erweitern.

Bei Matthäus steht nur, daß die Menschen von der Straße geholt werden sollen; bei Lukas werden diese Menschen plastisch beschrieben. Bei Matthäus erfolgt nur noch eine einzige Einladung, bei Lukas finden sich zwei aufeinander folgende Aussendungen der Knechte; die erste Mission bleibt in den Grenzen der Stadt und wendet sich dort an die "Armen, Krüppel, Blinden und Lahmen" (14,21), die zweite führt über die Stadtmauern hinaus auf die Landstraßen und an die Zäune (14,23). Lk 14,21 stellt eine Verbindung zu 14,13 her und bindet damit das Gleichnis an die erzählte Situation zurück: Ein Gastmahlgespräch, das angesichts des Unwillens über die Zuwendung Jesu zu Zöllnern und Dirnen entsteht, wird von Jesus mit einem Gastmahl-Gleichnis geführt, das eben diese Problematik thematisiert - ein herausragendes Beispiel lukanischer Er-

<sup>23</sup> Vgl. W. Trilling, Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22,1-14: BZ 4 (1960) 251-265: 254f.

<sup>24</sup> Das ist weithin unbestritten; vgl. F. Hahn, Gleichnis (s. Anm. 16) 53f.64; auch D. Flusser, Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. Bd. I: Das Wesen der Gleichnisse (Judaica et Christiana 4), Bern u.a. 1981, 298f.

<sup>25</sup> Vgl. F. Hahn, Gleichnis (s. Anm. 16) 55; A. Vögtle, Einladung (s. Anm. 16) 180f; H. Weder, Gleichnisse (s. Anm. 15) 180f mit Anm. 67; gegen V. Hasler, Die königliche Hochzeit. Mt 22,1-14: ThZ 18 (1962) 25-35: 27; A. Polag, Die Christologie der Logienquelle (WMANT 45), Neukirchen-Vluyn 1977, 75 Anm. 237.

<sup>26</sup> Das sieht auch V. Hasler, a.a.O. 33.

zählkunst. Ursprünglich ist eine einzige Aussendung<sup>27</sup>, wahrscheinlich auf die "Straßen" (ὁδοί: Lk 14,23; Mt 22,9)<sup>28</sup>; Mt 22,9 liegt im ganzen näher beim Text der Redenquelle als die lukanische Version, nur daß der Plural ebenso redaktionell ist wie der Topos des Hochzeitsfestes und die Beurteilung der zuerst Eingeladenen als unwürdig (womit Matthäus das Thema des Gleichnisses vom unwürdigen Gewand vorbereitet).<sup>29</sup>

Wie der Abschluß der Erzählung gelautet hat, ist ausgesprochen schwer zu erkennen. Gemeinsam ist der matthäischen und der lukanischen Version das Motiv der Fülle. Beide Evangelisten gestalten aber dieses Motiv je nach ihren eigenen theologischen Interessen aus: Matthäus bringt wieder den Hochzeitssaal ins Spiel, überdies die Qualifikation der Gäste als "Gute und Böse", woran das Gleichnis vom unwürdigen Gewand anknüpfen wird; Lukas nutzt das Motiv, um der Aufforderung des Hausherrn, der Knecht möge ein zweites Mal hinausgehen, Nachdruck zu verleihen. Weder die matthäische noch die lukanische Version wird den Text der Redenquelle wortgetreu wiedergeben. Die matthäische Fassung ist im ganzen stimmiger (wobei freilich ursprünglich der Singular gestanden haben muß). Der Abschluß der ältesten Gleichnis-Tradition ist die Feststellung, daß das Haus voll geworden ist.<sup>30</sup>

Bleibt als letztes Problem Lk 14,24. Nicht selten wird dieses Kommentar-Wort als authentisch betrachtet.<sup>31</sup> Doch weshalb sollte Matthäus es ausgelassen haben? Vor allem aber paßt Lk 14,24 zwar sehr gut zum ersten Teil des Gleichnisses, nicht aber zum zweiten. Das Kommentar-Wort fällt hinter den Schluß der Erzählung zurück. Deshalb wird es kaum ursprünglich sein.<sup>32</sup> Wie andere Gleichnisse auch, ist die Parabel vom Festmahl so gut erzählt, daß sie ursprünglich nicht auf eine Erklärung angewiesen ist.

## 2. Die Struktur des Gleichnisses in der Redenquelle

Der Grundbestand des Gleichnisses, der sich rekonstruieren läßt, zeigt eine klare Gliederung und eine starke erzählerische Dramatik.

<sup>27</sup> Vgl. H. Weder, Gleichnisse (s. Anm. 15) 183f; gegen E. Linnemann, Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung, Göttingen<sup>5</sup>1975 (1961), 162f.

<sup>28</sup> Vgl. A. Vögtle, Einladung (s. Anm. 16) 187.

<sup>29</sup> Vgl. A. Weiser, Knechtsgleichnisse (s. Anm. 21) 62f.

<sup>30</sup> Vgl. auch H. Weder, Gleichnisse (s. Anm. 15) 183f; ähnlich W. Harnisch, Gleichniserzählungen (s. Anm. 15) 242.

<sup>31</sup> J. Jeremias, Gleichnis (s. Anm. 15) 177; H. Weder, Gleichnisse (s. Anm. 15) 182f; H. Frankemölle, In Gleichnissen Gott erfahren (Biblisches Forum 12), Stuttgart 1977, 72; J.A. Fitzmyer, Lk z.St.

<sup>32</sup> Vgl. F. Hahn, Gleichnis (s. Anm. 16) 64f; A. Vögtle, Einladung (s. Anm. 16) 188ff.



Das Gleichnis ist einprägsam, kurz und lebendig. Es erzeugt Spannung - aber nicht durch künstliche Effekte, sondern durch die Geschichte selbst. Der Aufbau ist ebenso schlicht wie kunstvoll; er genügt höchsten literarischen Ansprüchen. Die *regel de tri* volkstümlichen Erzählens wird beachtet - in der Gliederung ebenso wie im Mittelteil, der drei Beispiele für Entschuldigungen bringt, und in der Personenkonstellation: Dem Hausherrn und seinem Knecht stehen kontrastiv zwei Gruppen von Gästen gegenüber - die ersten, die eingeladen waren, aber nicht kommen, und die zweiten, die ganz kurzfristig gebeten werden und das Haus füllen. An jeder Episode läßt sich das Gesetz der szenischen Zweifelt ablesen: Der erste und der letzte Abschnitt stellen den Hausherrn und seinen Knecht vor, beide Male gibt der Hausherr dem Knecht Anweisungen, die sich auf die Einladung von Gästen beziehen; die Mittelsequenz konfrontiert den Knecht mit den zuerst eingeladenen Gästen, die nicht kommen wollen. In der ersten und der letzten Szene agiert der Hausherr, der das Fest veranstaltet, indem er seinen Knecht aussendet und ihm aufträgt, was er zu sagen hat; in der Mittelszene tritt er zurück, die Eingeladenen haben das Wort. Alle drei Szenen beginnen mit einem berichtenden Satz und gehen dann in wörtliche Rede über. Der Mittelteil zieht durch den dreifachen Redegang besondere Aufmerksamkeit auf sich - mit dem dramaturgischen Effekt, daß zwischen dem Anfang und dem Schluß ein starker Spannungsbogen aufgebaut wird.

Der Anfang und der Schluß der Erzählung sind genau aufeinander abgestimmt: *"Ein Mann gab ein großes Festmahl und lud viele ein" - "Und das Haus füllte sich mit Gästen"*. Zum Gleichnis der Gottesherrschaft wird die Erzählung dadurch, daß beide Sätze keineswegs glatt aufeinander folgen, sondern durch eine höchst dramatische Geschichte miteinander verbunden sind. Sie läuft in drei großen Szenen ab.<sup>33</sup> Jede dieser Szenen hat einen Kernsatz.

Die erste Szene dient der Exposition: Die Gäste sind eingeladen; nun werden sie um ihr Erscheinen gebeten. Der Kernsatz lautet (mit Lk 14,17): *"Kommt, jetzt ist alles bereit!"*

Die zweite Szene schildert die Krise: Ausnahmslos alle Gäste sagen ab; paradigmatisch werden drei Entschuldigungsgründe zitiert. Die beiden ersten Gäste, die angesprochen werden, entschuldigen sich ausdrücklich; auch der dritte bittet um Verständnis. Entscheidend ist, daß niemand kommt. Der Kernsatz lautet (mit Lk 14,18.19): *"Ich bitte dich, halte mich für entschuldigt!"*

Hier setzt der Schlußteil des Gleichnisses ein, der die Lösung bringt. Zwar reagiert der Gastgeber zornig, wie zu erwarten ist. Aber dann sagt er das Fest doch nicht ab, sondern schickt seinen Knecht aus, um neue Gäste einzuladen: Er holt die Menschen von der Straße; das Haus wird voll; das Fest findet statt. Der Kernsatz lautet (mit Mt 22,9, aber im Singular): *"Geh hin ... und wen immer du findest, lade ein!"*

---

<sup>33</sup> Ähnlich gliedert W. Harnisch, Gleichniserzählungen (s. Anm. 15) 244.

*Zusammengefaßt:* Die Einladung, die der Mann ausrichten läßt, eröffnet die Aussicht auf ein festliches Ereignis. Der Widerspruch der Eingeladenen gegen die Aufforderung, nun, da alles bereit ist, zu kommen, scheint die Geschichte jedoch zu einem schnellen und traurigen Ende zu führen. Daß der Hausherr aber ungeachtet seines gerechten Zornes an seiner Einladung festhält und sie nun an andere Menschen richtet, führt die Gleichniserzählung doch noch zu jenem guten Ende, das der Eingangssatz erhoffen ließ - *nur* diese neue Initiative, die durchaus in der Perspektive der ersten Einladung lag, aber gleichwohl eine neue Qualität hat, konnte der Geschichte noch diese Wende zum Guten geben.

Die *Schlußfolgerung* lautet: Die zentrale Figur ist der Hausherr; sein Handeln bestimmt den Gang des Geschehens.<sup>34</sup> Die ersten Gäste sind nicht die Protagonisten, sondern die Opponenten<sup>35</sup>. Der zweite Teil des Gleichnisses unterstreicht nicht den Ausschluß der zuerst eingeladenen Gäste<sup>36</sup>, sondern die Feier des vom Gastgeber geplanten Mahles. Nicht weshalb "statt der Ersten andere eingeladen werden"<sup>37</sup>, ist das Thema der Parabel, sondern weshalb das Haus voll wird, obwohl alle ursprünglich Geladenen abgesagt haben.

### III. Interpretation

Die Analyse des Gleichnisses auf der Traditionsebene der Redenquelle ist die Voraussetzung für seine Interpretation im Kontext der historischen Rückfrage: nicht weil der Q-Text die *ipsissima verba* Jesu böte, sondern weil die *Anlage* der Parabel traditionell ist und mit hoher Wahrscheinlichkeit auf Jesus selbst zurückgeht. Die Aussage des Gleichnisses erschließt sich auf dem Weg über drei Zwischenstationen: Zuerst muß das Thema, dann die *story*, dann die *Pointe* der Gleichniserzählung beschrieben werden. Dann erst kann

---

<sup>34</sup> Vgl. D.O. Via, Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension (BEvTh 57), München 1970 (amerik. 1967), 174f (der dies freilich nur für die mathäische Version klar erkennt).

<sup>35</sup> Anders N. Perrin, Jesus (s. Anm. 19) 125f.

<sup>36</sup> So jedoch E. Linnemann, Gleichnisse (s. Anm. 27) 162; L. Schottroff, Das Gleichnis vom großen Gastmahl in der Logienquelle: EvTh 47 (1987) 192-211: 198. Dagegen G. Eichholz, Gleichnisse der Evangelien. Form, Überlieferung, Auslegung, Neukirchen-Vluyn<sup>3</sup>1979 (1971), 130: "Der Akzent, der auf die Gnade der Einladung fällt, darf seinen Rang nicht verlieren."

<sup>37</sup> K. Erlemann, Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen (BWANT 126), Stuttgart u.a. 1988, 172.

versucht werden, die Aussage über die Basilea und ihre beabsichtigte Wirkung auf die Zuhörerschaft zu rekonstruieren.<sup>38</sup>

### 1. Das Thema

Daß sowohl Matthäus als auch Lukas mit ihrer Kennzeichnung der Parabel als Reich-Gottes-Gleichnis richtig liegen, ergibt sich aus dem Bildfeld des Textes. Erzählt wird von einem Festmahl. Das Festmahl aber ist ein sprechendes Symbol für das Reich Gottes<sup>39</sup>, schon im Alten Testament und im Frühjudentum: Die zukünftige Vollendung der Gottesherrschaft wird im Bild eines Festmahles vorgestellt - bei Jesaja (25,6ff) wie in der äthiopischen Henochapokalypse (62,13f).<sup>40</sup> Die Aussagekraft dieses Bildes besteht in einem doppelten. Einerseits hält es den festlichen Charakter der eschatologischen Vollendung fest: Im Reich Gottes herrscht die reine Freude. Andererseits illustriert es den kommunialen Charakter der eschatologischen Vollendung: Das Volk Gottes findet sich in voller Zahl zur Mahlgemeinschaft zusammen, um sich seines Gottes zu freuen, der ihm dieses Mahl bereitet.<sup>41</sup>

Jesus hat diese alttestamentliche und frühjüdische Zeichensprache aufgenommen - in Wort und Tat. Auch andere Gleichnisse (vgl. Lk 15,22f; vgl. Mt 25,1-13) und Logien (Mk 2,18f parr; Mk 14,25 parr; Mt 8,11f par 13,28f; vgl. Lk 6,21 par) wählen die Szenerie eines festlichen Mahles als Symbol des vollendeten Reiches Gottes; vor allem jedoch hat Jesus offenkundig in kerygmatischer Absicht Gastmähler gefeiert: mit seinen Jüngern,

---

<sup>38</sup> Die methodologischen und hermeneutischen Fragen der Gleichnisauslegung können an dieser Stelle unmöglich diskutiert werden. Einen guten Einblick in die Forschungsgeschichte vermitteln *H. Weder*, Gleichnisse (s. Anm. 15) 11-98; *H.-J. Klauck*, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (NTA 13), Münster 21986 (1978), 4-31. Entscheidend ist die Einsicht, daß (erstens) der Erzählung *als ganzer* metaphorische Bedeutung zukommt, daß (zweitens) auch die Gleichnisse Jesu vielfach mit stehenden Bildern, mit Symbolen und traditionellen Motiven (also mit "allegorischen" Zügen) arbeiten und daß (drittens) das Gleichnis nicht ohne Bezug auf seinen situativen Kontext, insbesondere seinen Erzähler (Jesus) und seine Adressaten, ausgelegt werden darf; vgl. dazu *H. Frankemölle*, Kommunikatives Handeln in Gleichnissen Jesu. Historisch-kritische und pragmatische Exegese. Eine kritische Sichtung (1982), in: ders., Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese, Mainz 1983, 19-49.

<sup>39</sup> Vgl. *F. Hahn*, Gleichnis (s. Anm. 16) 68.

<sup>40</sup> Zahlreiche (spätere) rabbinische Texte notiert Bill IV/2 1154-1165. *M. Reiser* (Gerichtspredigt [s. Anm. 18] 228) verweist speziell auf Jes 65,13 und Ps 23,5. Dort ist das Bild des Festmahles polemisch gegen die Feinde Israels resp. der Gerechten gewendet. Das mag zu Mt 8,11f passen - im Festmahl-Gleichnis deutet nichts auf diesen Bezug hin.

<sup>41</sup> Diese Symbolik vertieft sich noch vor dem Hintergrund des reichen religionsgeschichtlichen Materials zu "heiligen Mahlzeiten"; vgl. *F. Bammel*, Das Heilige Mahl im Glauben der Völker. Eine religionsphänomenologische Untersuchung, Gütersloh 1950.

aber auch mit Fremden, selbst mit Zöllnern, Dirnen und Sündern<sup>42</sup> - prophetische Zeichenhandlungen<sup>43</sup>, in denen er den Mahlteilnehmern die rettende Nähe der Gottesherrschaft zugeeignet hat (vgl. Mk 2,15ff parr; Lk 7,36-50; 19,1-10; auch Lk 15,2; Mt 11,19 par Lk 7,34). Das letzte Abendmahl (Mk 14,22-25 parr) setzt den betonten Schlußpunkt dieser Zeichenhandlungen.<sup>44</sup> Der "Sitz im Leben" des Gleichnisses und seines Themas ist damit klar: Es verweist auf die Reich-Gottes-Botschaft und die Reich-Gottes-Praxis Jesu selbst (die freilich ihrerseits im Kontext alttestamentlicher und frühjüdischer Reich-Gottes-Theologie steht).<sup>45</sup>

Doch nicht nur das Bildfeld, auch die metaphorische Geschichte verweist auf das Evangelium Jesu. Der erste Kernsatz des Gleichnisses: "*Kommt, jetzt ist alles bereit!*" ist eine signifikante Variation der ureigenen Botschaft Jesu. Insbesondere fällt die sachliche Nähe zum Basileia-Wort der Aussendungsrede (Lk 10,9 par Mt 10,7) und zum Summarium der Verkündigung Jesu in Mk 1,15 auf. Entspricht die Einladung, nun zu kommen, dem Aufruf zur Umkehr und zum Glauben, so liegt die Begründung, alles sei bereit, auf einer Ebene mit der Ansage, die Zeit sei erfüllt, und das betonte "*jetzt*" (ἤδη) des Gleichnis-Verses<sup>46</sup> unterstreicht die Dringlichkeit der Botschaft: Der *Kairos* ist da; das Fest steht an; nun muß man kommen, wenn man mitfeiern will.<sup>47</sup> Mehr noch: Die Annahme liegt nahe, das Gleichnis greife negative Erfahrungen auf, die Jesus und seine Jünger mit der Reich-Gottes-Botschaft

---

<sup>42</sup> Skeptisch: *H. Schürmann*, *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, hg. v. K. Scholtissek, Paderborn 1994, 222 Anm. 85; ablehnend: *P. Fiedler*, *Jesus und die Sünder* (BET 3), Frankfurt/M. u.a. 1976, 150. Doch die Breite wie das Alter der synoptischen Tradition sprechen für entsprechende Zeichenhandlungen Jesu (über deren theologische Bedeutung freilich gestritten werden muß).

<sup>43</sup> Vgl. *M. Trautmann*, *Zeichenhafte Handlungen Jesu*. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus (FzB 37), Würzburg 1980, 132-166.

<sup>44</sup> Vgl. *Th. Söding*, *Das Mahl des Herrn*. Zur Gestalt und Theologie seiner ältesten nächsterlichen Tradition, in: J. Hilberath - D. Sattler (Hg.), *Abendmahl - Eucharistie der Kirche*. FS Th. Schneider, Mainz 1995, 134-163.

<sup>45</sup> Vgl. *H. Weder*, *Gleichnisse* (s. Anm. 15) 188. Einspruch erhebt *W. Harnisch*, *Gleichniserzählungen* (s. Anm. 15) 243; er kritisiert diesen Bezug als "Allegorisierung" - doch zu Unrecht: Der Verweis auf Jesu Basileia-Verkündigung und -Praxis erhellt nur die Präzision der erzählten Geschichte, deren Sinn nicht unabhängig von ihrem Erzähler, Jesus, bestimmt werden kann.

<sup>46</sup> Zur Übersetzung vgl. übereinstimmend *J. Jeremias*, *Gleichnisse* (s. Anm. 15) 176 ("jetzt"); *F. Hahn*, *Gleichnis* (s. Anm. 16) 54, Anm. 14 ("nun"); *H. Weder*, *Gleichnisse* (s. Anm. 16) 187.

<sup>47</sup> Stark betont von *H. Weder*, *Gleichnisse* (s. Anm. 15) 188. Vgl. aber auch schon *J. Jeremias*, *Gleichnisse* (s. Anm. 15) 179; *E. Linnemann*, *Gleichnisse* (s. Anm. 27) 96f; *F. Hahn*, *Gleichnis* (s. Anm. 16) 54.

gemacht haben<sup>48</sup> - daß sie zwar angehört werden, daß ihnen aber viele keinen Glauben schenken, sondern lieber ihrer eigenen Wege gehen, auch wenn gar nicht zu bezweifeln steht, daß die Einladung schon lange angekündigt war und sie sich auch bereit erklärt hatten, ihr Folge zu leisten. Um so mehr erweist sich dann auch der letzte Kernsatz des Gleichnisses als Spiegel der Basileia-Botschaft und -Praxis Jesu: *"Geh hin ... und wen immer du findest, lade ein!"* Diese Wendung scheint die gesamte Sendung Jesu auf eine kurze und prägnante Formel zu bringen.<sup>49</sup> Es kann ja kein Zweifel bestehen, daß Jesus das Ziel seiner Sendung in der Sammlung ganz Israels gesehen und - unbeschadet seiner Gerichtspredigt - von seiner Sendungsabsicht und seinem Dienst an Israel auch dort nicht abgesehen hat, wo er mit seiner Botschaft abgelehnt worden ist. Auf Widerstände hat Jesus nicht mit Rückzug und Abwendung, sondern mit Zuwendung und insgesamt mit der Intensivierung seiner Hinwendung zu den *"verlorenen Schafen des Hauses Israel"* (Mt 15,24) reagiert.<sup>50</sup>

**Zusammengefaßt:** Das Thema des Gleichnisses ist die von Jesus verkündete Herrschaft Gottes. Die Basileia kommt im Gleichnis als Geschehen zur Sprache - wie es der ursprünglichen Bedeutung der Wendung im Hebräischen und Aramäischen, aber auch im Griechischen entspricht: βασιλεία τοῦ θεοῦ

<sup>48</sup> Auch in anderen Gleichnissen geschieht dies offenkundig, nicht zuletzt in den Gleichnissen vom Sämann (Mk 4,3-9 parr) und vom Senfkorn (Mk 4,30ff), ganz zu schweigen vom Winzergleichnis (Mk 12,1-12 parr).

<sup>49</sup> Das Motiv der Sendung begegnet auch in anderen Gleichnissen Jesu, insbesondere in der Winzerparabel (Mk 12,1-12 parr) und in den Gleichnissen vom verlorenen Schaf (Lk 15,4-7 par Mt 18,12ff; vgl. ThEv 107) und der verlorenen Drachme (Lk 15,8-10). Zahlreiche Sachparallelen weist die Logien-Tradition auf; vgl. nur die ἡλθον-Worte Mk 2,17 parr; Lk 12,49; Mt 5,17; 10,34 par Lk 12,51 sowie die verwandten Menschensohn-Sprüche Mk 10,45 par Mt; Lk 7,33f par Mt 11,18f; Lk 19,10 und die "Sendungs-Worte" Mk 9,37 parr; Mt 10,40 par Lk 10,16; Mt 15,24 (überdies redaktionelle Szenen wie Mk 1,38 par Lk 4,43 und Lk 9,54f). Zwar können nicht alle diese Worte als authentisch verbucht werden; aber es geht auch nicht an, sie pauschal als reine Gemeindebildungen zu erklären, "weil sie mit der Terminologie Jesu historische Erscheinung als Ganzes zurückschauend zu betrachten scheinen": R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen <sup>8</sup>1970 (1921), 167. Differenzierter urteilt E. Arens, The HΛΘON-Sayings in the Synoptic Tradition. A Historico-critical Investigation (OBO 10), Freiburg/Schw. - Göttingen 1976.

<sup>50</sup> Die Evangelisten halten diesen Grundzug der Botschaft in idealtypischen Schlüssel-szenen wie Mk 6,1-6a.6b-13 parr und Lk 9,54f fest. Ganz eindeutig jesuanisch sind in dieser Hinsicht die Gleichnisse vom Verlorenen aus Lk 15. Daß Jesu Basileia-Wirken nicht nur Zeit in Anspruch nimmt, sondern auch Zeit gewährt, sagt das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum Lk 13,6-9, aber auch das vom Unkraut unter dem Weizen Mt 13,24-30 (ThEv 57).

ist ein *nomen actionis*.<sup>51</sup> Das Bild des Festmahles verweist auf die transhistorische Vollendung der Basileia; thematisiert wird freilich die *Nähe* der Gottesherrschaft, ihr Andrängen, damit zugleich der Anspruch, den sie aus der Zukunft Gottes heraus "*schon jetzt*" (ἤδη) erhebt (Lk 14,17). Das Gleichnis stellt die Basileia als ein dynamisches Heilsgeschehen vor, das die Gegenwart erfaßt. Aufgrund ihrer Heilsdynamik wird die Basileia im Moment des Wirkens Jesu zur Einladung an die Menschen in Israel. Die Geschichte der Basileia, die das Gleichnis erzählt, besteht darin, daß diese Einladung bei den zuerst Angesprochenen auf Ablehnung stößt, aber deshalb nicht etwa zurückgenommen, sondern an andere gerichtet wird und schließlich insofern vollen Erfolg hat, als das Haus am Ende mit Festgästen gefüllt ist.

## 2. Die Story

Die Geschichte, die das Gleichnis erzählt, erscheint auf den ersten Blick sehr unwahrscheinlich. Zwei Punkte sind es vor allem, die Aufmerksamkeit erregen: daß alle geladenen Gäste ausnahmslos absagen und daß der Gastgeber dann seinen Knecht schickt, um die Menschen von der Straße in sein Haus zu holen.

Der erste Zug gewinnt noch an Erstaunlichkeit, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die eigentümlich erscheinende Doppelung der Einladung in Palästina durchaus üblich war, zumindest in den besseren Kreisen Jerusalems (Bill I 880f): Die eigentliche Einladung ergeht frühzeitig; höflichkeitshalber erhalten aber diejenigen, die sie angenommen haben, unmittelbar vor dem Beginn des Festes noch eine eigene Aufforderung, nun zu erscheinen. Diese freundliche Erinnerung zum Anlaß einer Ablehnung zu nehmen, ist schon höchst ungewöhnlich; daß *alle* Gäste die Einladung ablehnen, ist natürlich ganz unwahrscheinlich.

Der zweite Zug ist nicht weniger unkonventionell. Zwar ist es durchaus üblich, daß Menschen, die über ein gewisses Vermögen verfügen, ein Liebeswerk an Armen tun und ihnen eine Mahlzeit spendieren; aber daß sich ein ganzer Festsaal mit Leuten von der Straße füllt, die dem Gastgeber gänzlich unbekannt sind, und daß nicht eine Armen-Speisung organisiert, sondern ein kultiviertes Abendessen gegeben wird<sup>52</sup>, sprengt den Rahmen.

<sup>51</sup> Vgl. H. Merklein, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft (SBS 111), Stuttgart 31989 (1983), 37ff.

<sup>52</sup> Darauf hat S. Kierkegaard seine Deutung aufgebaut: Leben und Walten der Liebe. Einige christliche Erwägungen in Form von Reden (1847). Übersetzt v. A. Dorner u. Ch. Schrempf (Erbauliche Reden III), Jena 1924, 87ff.

*Joachim Jeremias* hat versucht, diese erstaunlichen Züge der Erzählung dadurch zu erklären, daß er auf die in pSanh 6,23c und pHag 2,77d überlieferte Geschichte vom reichen Zöllner Bar Majan und vom armen Schriftgelehrten aufmerksam macht (Bill II 231f) und die These aufstellt, Jesus erzähle *diese* Geschichte neu. Dann wäre vorausgesetzt, daß der Gastgeber ein neureicher Zöllner sei, der, um sein Sozialprestige zu erhöhen, ein Gastmahl für die *upper ten* veranstalte, aber von ihnen bewußt düpiert werde und nun seinem Herzen einen Stoß gebe und Arme zum Essen einlade.<sup>53</sup> Doch ist diese Herleitung des Gastmahl-Gleichnisses "extrem unwahrscheinlich"<sup>54</sup>. Die Anekdote aus dem Talmud ist jung; die Parallelen zur Parabel Jesu wirken gesucht; von guten Werken ist bei Jesus gerade nicht die Rede; die angeblich entscheidenden Erzählzüge wären bei Jesus gerade nicht ausgesprochen oder auch nur angedeutet; der Gastgeber ist bei Jesus die zentrale und souverän agierende Hauptfigur.

Ebensowenig überzeugt die These *Eta Linnemanns*, die Geladenen hätten nur im Moment nicht kommen wollen, ein späteres Erscheinen aber durchaus in Aussicht gestellt, und der Gastgeber wolle ihnen durch die Einladung anderer Gäste vor Augen führen, daß sie den richtigen Zeitpunkt unwiderbringlich verpaßt hätten.<sup>55</sup> Für diese Auslegungsidee gibt es keinen Anhaltspunkt im Text; das *ταχέως* von Lk 14,21 ist erstens nicht als ursprünglich gesichert und weist zweitens nicht auf den beabsichtigten Ausschluß der zuerst Geladenen, sondern auf die Entschlossenheit des Hausherrn, das Fest "jetzt" stattfinden zu lassen.

Eine andere Entschärfung versucht *Humphrey Palmer*.<sup>56</sup> Er greift die Beobachtung auf, daß die Entschuldigungsgründe jenen entsprechen, die Dtn 20,5ff und 24,5 jungen Männern zur Freistellung vom Kriegsdienst zubilligten. Das ganze Gleichnis sei ein Witz - das Gastmahl sei als ein eher zweifelhaftes Vergnügen vorgestellt, bei dem man tunlichst zusehen solle, wie man sich davor drücken könne. Doch so geistreich diese Auslegung ist, so abwegig scheint sie. Auch wenn Jesus immer wieder Sinn für Humor und Ironie beweist, deutet das Bildfeld des Gleichnisses in die Richtung der Basileia-Thematik.

Im Rahmen des Gleichnisses erfüllen die unwahrscheinlichen Züge ihre genau kalkulierte Funktion. Einerseits ist daran zu erinnern, daß Jesus eine Parabel erzählt, also gerade nicht mit einem alltäglichen und gewöhnlichen, sondern mit einem einzigartigen, ungewöhnlichen, unerhörten Fall operiert. Zum anderen hat *Paul Ricoeur* darauf hingewiesen, wie zahlreich die narrativen "Extravaganzen" in Jesu Gleichnissen sind und wie sehr sie deren eigentlichem Thema entsprechen, insofern nämlich die Basileia ein absolut außerordentliches Geschehen ist, das alle Konventionen sprengt und jede Grenze durchbricht.<sup>57</sup> Im Gleichnis vom Festmahl dienen die Extravaganzen

<sup>53</sup> Gleichnisse (s. Anm. 15) 177f.

<sup>54</sup> *F. Hahn*, Gleichnis (s. Anm. 16) 67.

<sup>55</sup> Gleichnisse (s. Anm. 27) 164.

<sup>56</sup> Just married, cannot come: NT 18 (1976) 241-257.

<sup>57</sup> *Biblische Hermeneutik*, in: W. Harnisch (Hg.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft* (WdF 575), Darmstadt 1982, 248-339: 324-332.

dem Aufbau des Spannungsbogens, von dem die Geschichte lebt: Je überraschender die einmütige Absage, desto überraschender die nachträgliche Einladung.

Um so schwerer wiegt dann aber die Frage nach den Entschuldigungsgründen. Häufig werden sie in der Forschung als fadenscheinig beurteilt<sup>58</sup> - kaum zu Recht. Daß die Gäste den Gastgeber brüskieren, ist klar; sein Zorn ist berechtigt. Aber zumindest wahren die Gäste die Form: Sie bitten höflich um Entschuldigung; παραίτηομαι weist ebenso darauf hin wie ἐρωτάω. Und ihre Worte geben zwar zu erkennen, daß sie der Einladung nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt haben; aber ihre Gründe sind auch nicht einfach als Vorwände, als billige Ausreden oder glatte Lügen zu begreifen, sie scheinen sogar einen Anflug von Plausibilität zu haben.<sup>59</sup> Die Begehung eines Ackers und die Inspektion eines Ochsespanns gehören in Palästina als letzter Akt zum Kaufgeschäft hinzu<sup>60</sup>; und eine Hochzeit will ja nun wirklich gefeiert werden - der dritte ist ohnehin der einleuchtendste und sympathischste Grund.

Daß die eingeladenen Gäste sich in Situationen befinden, die unter anderen Voraussetzungen als denen der lange bekannten Einladung Anspruch auf ihr ganzes Engagement hätten, setzt die erzählerische Spannung der Parabel in keiner Weise herab, sondern erhöht sie noch: Jesus weigert sich, mit moralischen und religiösen Stereotypen zu arbeiten - weil er diejenigen, die sich auf seiner Seite sehen, nicht auf eine so billige Weise entlasten will. Er läßt zwar keinen Zweifel daran, daß die zuerst Eingeladenen, weil sie sich auf die "Vordringlichkeiten des Tages"<sup>61</sup> berufen, die falsche Wahl getroffen und durch ihre Geschäftigkeit die Zeit verpaßt haben; aber sie sind doch so gezeichnet, daß die Zuhörer das *tua res agitur* deutlich genug erkennen können.

Dies erhellt um so mehr daraus, daß die Beispiele alles andere als beliebig sind. Sie nennen stichwortartig die *elementaren* Lebensbeziehungen von Menschen: den Besitz, die Arbeit und die Familie einschließlich der Sexualität. Es sind jene primären Handlungsfelder, die auch im 9. und 10. Gebot angesprochen (und deshalb im Deuteronomium als Gründe für die Befreiung vom Kriegsdienst genannt) werden. Der Acker steht für den Grundbesitz, die Ochsespanne stehen für die landwirtschaftlichen Produktionsmittel, die Hochzeit steht auch für die Befriedigung des geschlechtlichen Verlangens,

<sup>58</sup> J. Jeremias, Gleichnisse Jesu (s. Anm. 15) 178; S. Schulz, Q (s. Anm. 21) 399; F. Hahn, Gleichnis (s. Anm. 16) 67; W. Harnisch, Gleichniserzählungen (s. Anm. 15) 249.

<sup>59</sup> Vgl. H. Weder, Gleichnisse Jesu (s. Anm. 15) 186f.

<sup>60</sup> Vgl. den von Bill II 208 zu Lk 14,19 zitierten Text AZ 15a.

<sup>61</sup> G. Eichholz, Gleichnisse (s. Anm. 36) 130.



aber mehr noch für die Sicherung des Familienbestandes. Die Entschuldigungen weisen darauf hin, daß es offenbar vermögende Leute gewesen sind, die der Hausherr zu sich gebeten hat: Normalerweise verfügt ein Bauer in Palästina über 1 bis 2 Joch Ochsen; wer 5 Joch zusätzlich kauft, hat nicht nur Geld, sondern auch genügend Fläche, um sie zu bewirtschaften.<sup>62</sup> Kurzum: Es handelt sich um reiche und glückliche Leute, die zum Fest eingeladen waren - und nicht kommen, weil sie scheinbar Wichtigeres zu tun haben: ihren Besitz zu vermehren, ihre Produktivkraft zu erhöhen, den Bestand ihrer Familie zu sichern.

### 3. Die Pointe

Auf welche Pointe steuert die Geschichte zu? In der Literatur werden unterschiedliche Antworten gegeben. Zumeist wird das Gleichnis als Warnung gelesen, nur ja nicht den Kairos zu verpassen und am Ende beim Festessen nicht dabei zu sein. Das Ziel dieser Warnung kann freilich in recht unterschiedlichen Richtungen gesucht werden. *Jochim Jeremias* hat geurteilt, Jesus wolle mit seinem Gleichnis die Frommen Israels, namentlich die Pharisäer warnen: Wenn sie den Ruf des Evangeliums in den Wind schlagen, "werden die Verachteten und Gottesfernen an ihre Stelle treten"<sup>63</sup>. *Anton Vögtle* läßt hingegen bereits Jesus an die Heiden denken, die jene Plätze einnehmen, die von den zuerst Eingeladenen, den Juden, freigelassen worden sind.<sup>64</sup> Vorsichtiger sagt *Ferdinand Hahn*, das Gleichnis interpretiere "Jesu eigenes Wirken"; es lade ein, dem Ruf der Basileia zu folgen, warne aber auch, daß sich des Heiles begeben, wer die von Jesus angebotene Tischgemeinschaft ausschlage.<sup>65</sup> Auch *Hans Weder* liest das Gleichnis als Warnung, wie es denen ergeht, die nicht kommen, wiewohl sie triftige Gründe haben mögen; allerdings sieht er nicht verschiedene Gruppen innerhalb oder außer-

<sup>62</sup> Vgl. *G. Dalman*, Arbeit und Sitte in Palästina II: Der Ackerbau (BFChrTh 17), Gütersloh 1932, 40.47f.

<sup>63</sup> Gleichnisse (s. Anm. 15) 179; *C.H. Dodd*, Parables (s. Anm. 21) 121. Zustimmung bei *A. Weiser*, Knechtsgleichnisse (s. Anm. 21) 64; *J. Gnilka*, Das Matthäusevangelium II (HThK II/2), Freiburg - Basel - Wien 1988, 244. Positiver interpretiert *H. Frankemölle*, In Gleichnissen Gott erfahren (s. Anm. 38) 73f: Jesus wolle Sadduzäer und Pharisäer gewinnen, der Praxis Jesu, die Ausgestoßenen einzuladen, zuzustimmen.

<sup>64</sup> Einladung (s. Anm. 16) 194. Ähnlich *H. Kahlefeld*, Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium (1963), Frankfurt/M. 1981, 98; *P. Dschulnigg*, Gleichnisse (s. Anm. 21) 254.260. Ausdrückliche Zustimmung erfährt *Vögtle* durch *M. Reiser*, Gerichtspredigt (s. Anm. 18) 228f. Vorsichtige Überlegungen in dieser Hinsicht finden sich bei *G. Lohfink*, Jesus und die Kirche, in: W. Kern - H.J. Pottmeyer - M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie III, Freiburg - Basel - Wien 1986, 49-96: 81.

<sup>65</sup> Gleichnis (s. Anm. 16) 69f.

halb Israels angesprochen, an die sukzessiv eine Einladung ergeht, sondern zwei Seiten in einem jeden Menschen, der das Evangelium hört.<sup>66</sup> Darin stimmt ihm *Wolfgang Harnisch* zu, der freilich das Gleichnis nicht eine Warnung aussprechen, sondern eine Analyse menschlicher Existenz im Horizont der Reich-Gottes-Erwartung anstellen läßt: Die Parabel decke auf, wie ein in Alltagsorgen aufgehendes Leben die Zeit verpaßt, während umgekehrt die Orientierung an Gott und seiner Herrschaft von der Sorge um sich selbst befreit.<sup>67</sup>

Alle diese Deutungsmodelle haben gute Anhaltspunkte am Text. Sie weisen nicht nur auf die methodischen und hermeneutischen Schwierigkeiten einer nachträglichen Sinn-Rekonstruktion, sondern auch auf die Vielschichtigkeit des Gleichnisses hin. Dennoch sind Unterscheidungen angezeigt. So gewiß die Parabel anthropologische Dimensionen hat, so sehr ist sie doch im Ansatz als Reich-Gottes-Gleichnis auszulegen: Sie handelt nicht von verpaßten Gelegenheiten und unwiderbringlichen Augenblicken, von vergeudeter und genutzter Zeit, sondern von Gottes Herrschaft, ihrem Anspruch und ihrer Wirkung. Die Basileia ist nicht (wie bei *Wolfgang Harnisch*) der Horizont, sondern im strengen Sinn das Thema des Gleichnisses.<sup>68</sup> Die anthropologischen Einsichten, die das Gleichnis ermöglicht, kommen nur dann unverstellt in den Blick, wenn die zentrale Aussage im Bereich der Basileia-Botschaft Jesu gesucht wird.

Dann aber fragt sich zugleich, ob die Parabel wirklich in erster Linie eine Warnung sein will, also zu einer Verhaltensänderung aufrufen soll. Daß sie dies *auch* ist, kann nicht in Frage stehen. Der Fall der zuerst eingeladenen Gäste ist klar genug. Sowohl Matthäus als auch Lukas haben das Gleichnis als Mahnung und Warnung gelesen. Es kann keine Diskussion darüber geben, daß nicht nur Jesu Beispielerzählungen, sondern auch seine Parabeln wie seine gesamte Verkündigung immer wieder auf die Notwendigkeit der Umkehr wie des Glaubens und der Nachfolge hinweisen. Doch gegen einen weit verbreiteten Trend der Forschung muß (mit *Hans Weder*<sup>69</sup>) ebenso deutlich festgehalten werden, daß der Zweck der Gleichnisse Jesu nicht

<sup>66</sup> Gleichnisse (s. Anm. 15) 189f.

<sup>67</sup> Gleichniserzählungen (s. Anm. 15) 251f.

<sup>68</sup> Prinzipiell anders deutet *F. Vouga*, Jesus als Erzähler. Überlegungen zu den Gleichnissen: WuD 19 (1987) 63-85 - um den Preis der extrem unwahrscheinlichen Theorie, die gesamte Basileia-Thematik sei erst im Zuge der frühen und späten synoptischen Tradition eingetragen worden.

<sup>69</sup> Wirksame Wahrheit. Zur metaphorischen Qualität der Gleichnisrede Jesu (1989), in: ders., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980-1991, Göttingen 1992, 151-166.

durchweg ein ethischer ist, sondern häufig ein ästhetischer; sie wollen nicht immer sofort zu Verhaltensänderungen aufrufen, sondern häufig zuerst die Wirklichkeit der Gottesherrschaft vor Augen stellen (die dann gewiß ethische und spirituelle Konsequenzen hat).<sup>70</sup>

Wie steht es im Fall des Festmahl-Gleichnisses? Das Gleichnis als Warnung und Mahnung zu lesen, setzt ein Übergewicht des ersten Gleichnisteiles voraus (wie das Kommentar-Wort Lk 14,24). Daß der Gastgeber auf die Straßen schickt, um andere Gäste zu holen und das Fest zu feiern, erscheint dann als Mittel zum Zweck, den zuerst Eingeladenen den Spiegel vorzuhalten, daß sie ihre Chance verpaßt haben. Die Menschen von der Straße wären dann nichts weiter als "Ersatzgäste, die nur aus Zorn herbeigehtolt werden, nachdem die Erstgeladenen abgesagt haben"<sup>71</sup>. Diese Deutung aber widerspricht dem Duktus des Gleichnisses, insbesondere der genauen Abstimmung des letzten Satzes auf das erste Wort der Erzählung.

Fraglos gibt es Gleichnisse, die auf die Dringlichkeit einer schnellen Entscheidung für Jesus und für die Herrschaft Gottes drängen: die Parabel von den klugen und den törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13), das Gleichnis von der verschlossenen Tür (Lk 13,24-30), das Gleichnis vom Feigenbaum (Mk 13,28f parr), das Gleichnis von den spielenden Kindern (Mt 11,16-19 par Lk 7,31-35). Doch zeigt der Vergleich mit diesen Texten sofort die signifikanten Unterschiede zur Parabel vom Festmahl. Deren Pointe liegt anders. Es endet nicht tragisch, sondern geht gut aus. Über das Schicksal der zuerst Eingeladenen fällt kein Wort. Im Unterschied zu den Vergleichstexten wird der Zeitdruck nicht thematisiert.

Überdies muß die paränetische Deutung das Motiv der Fülle im Schlußteil der Parabel so interpretieren, daß kein Platz für weitere Gäste mehr da sei.<sup>72</sup> Doch damit scheint die Aussage verzeichnet. Im Duktus des Gleichnisses gibt das Schlußmotiv zu erkennen, daß das vom Gastgeber geplante Fest trotz der widrigen Umstände doch gefeiert wird. Nicht daß kein Platz mehr wäre, ist der Sinn des letzten Gleichnissatzes, sondern daß das Haus voll wird.

*Zusammengefaßt:* Jesus erzählt, das Fest finde statt - obwohl es Widerstände gibt, sogar Gründe, die Einladung abzulehnen: Gründe, die aus dem Alltags- und dem Festtagsleben der Eingeladenen resultieren. Das Fest findet nicht etwa deshalb statt, weil sich die eingeladenen Gäste schließlich doch eines

<sup>70</sup> Vgl. Th. Söding, Verkündigung als Erzählung. Hermeneutische Beobachtungen im Neuen Testament: LebKat 16 (1994) 13-19: 17.

<sup>71</sup> M. Reiser, Gerichtspredigt (s. Anm. 18) 228.

<sup>72</sup> So J. Jeremias, Gleichnisse (s. Anm. 15) 179; E. Linnemann, Gleichnisse (s. Anm. 27) 164.

Besseren besonnen hätten, sondern weil der Gastgeber einfach von seinem Vorhaben nicht abläßt und neue Gäste einlädt, so daß sein Haus voll wird. Hier liegt die Pointe des Gleichnisses. Das Gleichnis vom Festmahl macht die Wirklichkeit der Gottesherrschaft sichtbar; die Basileia ereignet sich als Einladung, an ihr teilzunehmen, und sie spricht die Einladung so aus, daß schließlich das Festmahl doch mit einer Fülle von Gästen gefeiert werden kann.<sup>73</sup>

#### 4. Die Anziehungskraft der Basileia

Ist die Pointe der Parabel richtig bestimmt, erfaßt die übliche Interpretation des Gleichnisses, es wolle warnen, aufrütteln oder mahnen, nur einen Neben-, nicht aber den Hauptaspekt des Gleichnisses: Sie lenkt die Aufmerksamkeit auf die Reaktion der Menschen, nicht aber auf die Aktion Gottes. Von ihr jedoch erzählt das Gleichnis. Das Fest findet nur deshalb statt, weil der Hausherr trotz der Absage der ersten Gäste die Einladung auf den Straßen ausrichten läßt und sich auf diese Weise Gehör verschafft. Pointiert formuliert: Das Gleichnis spricht die Hörer nicht auf die Konsequenzen an, die sie aus dem Nahekommen der Basileia ziehen sollen, sondern auf die Konsequenzen, die das Nahekommen der Basileia in ihnen zieht. Gott konstituiert sich sein Volk; indem er seine Basileia nahekommen läßt, bringt er die festliche Gemeinschaft derer zusammen, die ihr zugehören werden; das Evangelium Jesu schafft sich seine eigene Zuhörerschaft. So wenig die Widerstände zu leugnen sind, so weit sie vielmehr aufgedeckt werden, so gewiß bleibt es bei der Einladung - und so sicher füllt sich das Haus mit Gästen.

Daß die Geschichte trotz der Absage der zuerst Geladenen dennoch mit dem geplanten Festmahl endet, hängt einzig und allein daran, daß der Gastgeber nicht seinem Zorn freien Lauf läßt, sondern ihn überwindet bzw. produktiv verwandelt. Dies geschieht dadurch, daß er sich durch seinen Knecht neue Gäste sucht. Das Hinausgehen, Finden und Einladen ist die alles entscheidende Bewegung zum Schluß des Gleichnisses. Das *happy end* ist von der Hoffnung geprägt, die Anziehungskraft der Gottesherrschaft sei so groß, die Einladung so verlockend, die Initiative des Gastgebers so neu und so überraschend, daß am Ende das Haus doch voll ist und das Mahl gefeiert wird - wiewohl alle zuerst Eingeladenen ihrer Geschäfte und ihrer privaten Feiern wegen abgesagt haben.

---

<sup>73</sup> In dieser Richtung denkt auch *H.-J. Venetz*, *Von Klugen und Dummen, Waghalsigen und Feigen und von einem beispielhaften Gauner. Gleichnisse Jesu für heute*, Düsseldorf 1991, 93f.

Darf man die Festmahl-Parabel *so* interpretieren, erweist sich ihre Nähe zu den Gleichnissen vom verlorenen Schaf (Lk 15,4-7 par Mt 18,12ff; vgl. ThEv 107), von der verlorenen Drachme (Lk 15,8-10) und insbesondere vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32). Zwar bleiben die Unterschiede unübersehbar. Insbesondere fehlt in Lk 14,16-24 par Mt 22,1-10 das Motiv der Restitution, das freilich in Lk 15,11-32 gleichfalls überboten wird. Aber gemeinsam ist die starke und im Fall des Gleichnisses vom verlorenen Sohn ebenso unerwartete Initiative der Hauptfigur zur Herstellung einer neuen Gemeinschaft, die freilich dort zerbrochen war, während sie hier erst entstehen muß; gemeinsam ist das Leitmotiv des Findens; gemeinsam ist, daß ein Freudenfest gefeiert wird und daß dieses Fest nur möglich wird, weil die Hauptfigur von sich aus mit äußerstem Einsatz aktiv geworden ist.

Freilich darf über dem guten Ende nicht der Anfang der Gleichniserzählung in Vergessenheit geraten. Wenn die Einladung zum Festmahl ausgerichtet wird, werden *zuerst* die Widerstände der Eingeladenen aufgedeckt, nun wirklich zum Fest zu kommen. Diese Widerstände sind so groß, daß es schier unmöglich scheint, das Fest zu feiern. Die negativen Reaktionen, die das Gleichnis einfängt, entsprechen zutiefst dem Basileia-Geschehen: Es ist nicht nur die geläufige Erfahrung Jesu (wie seiner Jünger), mit ihrer Freudenbotschaft auf Skepsis und Ablehnung zu stoßen; es ist vor allem die Theo-Dramatik der Gottesherrschaft selbst, in einer Welt der Ungerechtigkeit zuerst aufzudecken, wie stark die Widerstände der Menschen gegen Gottes Willen (aber auch gegen ihre eigene Rettung sind) sind - und diese Widerstände *dann* zu überwinden. Das eine ist die Voraussetzung des anderen: Nur wenn die Unwilligkeit sichtbar gemacht und auf ihre Wurzel zurückgeführt worden ist, kann sie wirklich überwunden werden. Das Gleichnis vom Festmahl erzählt dies in seltener Präzision: Der erste Schritt des eschatologischen Heilsgeschehens besteht paradoxaler Weise darin, deutlich zu machen, daß die Einladung gerade bei denen auf taube Ohren stößt, die schon längst um sie gewußt haben - weil sie eben doch nicht in der Überzeugung leben, nichts sei wichtiger als die Teilnahme am Fest, sondern ihre Prioritäten bei der Vergrößerung ihres Besitzes, der Erhöhung ihrer Produktivkraft und der Sicherung ihrer Familie gesetzt haben. Würden die real existierenden Lebensverhältnisse der Menschen nicht zur Sprache kommen, wäre die Gnade billig gemacht; die Reich-Gottes-Botschaft verkäme zur Ideologie.

Entscheidend ist dann freilich, aus dem Gleichnis zu erfahren, daß Gott sich durch die Unwilligkeit der eingeladenen Menschen keineswegs von seiner heilbringenden Absicht abbringen läßt, sondern im Gegenteil je und je seinen gerechten Zorn überwindet, um doch noch Menschen zu gewinnen, an seinem Fest teilzunehmen - dadurch, daß er seine Einladung ausweitet und intensiviert. Das Gleichnis verkündet Gott als den, der im Zuge seiner

eschatologischen Selbstoffenbarung die Widerstände überwinden wird - allein deshalb, weil er in seinem Basileia-Handeln, dem Jesus Gestalt gibt, keinen anderem Gesetz als dem des "Je-mehr"<sup>74</sup> folgt.

Diese Pointe ist mit der vieler anderer Gleichnisse kompatibel, die gleichfalls negative Kontrasterfahrungen aufgreifen, um sie - auf unterschiedliche Weise - mit der Hoffnung auf die eschatologische Vollendung zu vermitteln: Das Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3-9), das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30-32), das Gleichnis vom Sauerteig (Mt 13,33 par Lk 13,20f), auch die Parabel vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) sind nur die eindrucksvollsten Beispiele.

Die Pointe des Gleichnisses ist eine soteriologische. Es handelt von der Anziehungskraft der Basileia. Sie besteht nicht in einer Art von magischem Bann: Die zuerst Geladenen entziehen sich ihr. Aber die Anziehungskraft der Gottesherrschaft wird auch durch die Unwilligkeit derer, die schon lange vom geplanten Fest wissen, nicht gebrochen. Im Gegenteil: Die den Menschen auf der Straße ausgerichtete Einladung, am Fest teilzunehmen, macht aus Fremden willkommene Gäste; sie bietet den Menschen von der Straße ein Zuhause; sie verwandelt Isolation in Integration; sie bringt einander unbekannte Menschen zusammen; sie nutzt die Chance zufälliger Begegnungen für die Stiftung endgültiger Gemeinschaft. Das Symbol des Gastmahles ist geeignet, die Faszination der Basileia plastisch werden zu lassen. Diese Faszination liegt nicht nur in der Aussicht auf Essen und Trinken in Hülle und Fülle; sie liegt auch nicht nur in der Aussicht auf die Teilnahme an einem großen Fest; sie liegt vor allem in der Aussicht auf eine Gemeinschaft, die nicht durch die gemeinsame Befriedigung elementarer Lebensbedürfnisse gestiftet wird, sondern durch die gemeinsame Partizipation an der Gnadenfülle Gottes, also kein Zweckbündnis ist, sondern *communio sanctorum*.

### 5. Das Gleichnis als Einladung in die Basileia

Die Geschichte der Einladung zum Festmahl, die Jesus als Gleichnis erzählt, ist die Geschichte der Gottesherrschaft, die sich dank der je größeren Gnade Gottes auch gegen den Widerstand, den Menschen aufrichten, als Heilsherrschaft durchsetzen wird. Diese Basileia-Geschichte wird im Munde Jesu selbst zur Einladung, sich dem Geschehen der Gottesherrschaft, für das er einsteht, zu öffnen. Jesus stellt mit seinem Gleichnis nicht nur die Behauptung auf, die Gottesherrschaft sei wie die Geschichte des Festmahles; indem

---

<sup>74</sup> Zur Bedeutung dieser in vielen Gleichnissen Jesu anzutreffenden Figur für die christliche Soteriologie vgl. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 214.

er das Gleichnis erzählt, spricht er die Einladung aus, von der im Gleichnis die Rede ist.

Die Wirkung, die Jesus mit seinem Gleichnis erzielen will, kann freilich nur dann genauer abgeschätzt werden, wenn zu klären ist, *wem* er das Gleichnis ursprünglich erzählt hat. Das jedoch ist außerordentlich schwierig. Die Angaben von Matthäus und Lukas sind sekundär. Aufschluß kann nur daraus erhofft werden, daß aus dem impliziten Hörer auf den realen geschlossen wird - ein heikles und unsicheres, aber doch nicht ganz unmögliches Unterfangen.

Die Interpretation von *Joachim Jeremias* vorausgesetzt, wäre die Antwort eindeutig: Jesus hätte das Gleichnis an seine pharisäischen Gegner gerichtet; es wäre ein "Kampfgleichnis", mit dem Jesus sein eigenes Basileia-Verständnis und -Handeln rechtfertigen würde.<sup>75</sup> Ähnlich klar ließe sich die Adressatenfrage beantworten, wäre *Anton Vögler* im Recht: Jesus hätte das Gleichnis - zumindest intentional - an ganz Israel gerichtet; es stände den Gerichtsworten an der Seite, welche die Israeliten aufrütteln sollen, es nur ja nicht soweit kommen zu lassen, daß sie verurteilt und vom Reich Gottes ausgeschlossen werden.<sup>76</sup> Doch obwohl vieles für beide Thesen spricht, vermögen sie letztlich kaum zu überzeugen.

Gewiß hat Lukas an die Heidenmission gedacht, vor allem bei der nur von ihm erzählten letzten Entsendung des Knechtes, die aus der Stadt heraus an die Hecken und Zäune führt. Doch gibt er damit die Intention des ursprünglichen Gleichnisses wieder? Das einzige Argument könnte sich aus der Überlegung ableiten, daß die zuerst ergangene Einladung als Verheißung der Heilsvollendung zu interpretieren wäre und deshalb die zuerst geladenen Gäste mit ganz Israel zu identifizieren seien, während die später Eingeladenen ganz unvorbereitet angesprochen werden und sich deshalb am ehesten als Heiden deuten ließen. Doch fragt sich, ob damit nicht zwei gewiß wichtige Züge der Erzählung in unzulässiger Weise, nämlich ohne Rücksicht auf die Kohärenz der Parabel, allegorisiert würden. Beide Züge sind zuerst innerhalb der Geschichte selbst zu erklären: Ohne sie könnte die Parabel gar nicht erzählt werden. Der Gedanke einer Zuwendung zu Heiden aus Zorn über die Verweigerung der Israeliten ist im Kontext der Basileia-Verkündigung Jesu und der frühjüdischen Theologie so ungewöhnlich, daß er kaum nur *en passant* hatte eingeführt werden können; wäre bereits im ursprünglichen Gleichnis (etwa wie in Mt 8,11f<sup>Q</sup>) an die Heiden gedacht, hätte dies deutlicher werden müssen.

Ebenso unsicher sind die Voraussetzungen, die *Jeremias* macht. Daß es sich speziell um "*Arme, Krüppel, Blinde und Lahme*" handele, die beim zweiten Mal eingeladen werden, sagt ausdrücklich nur Lukas (14,21), der dabei seine eigenen Interpretationsinteressen verfolgt (14,13). Ursprünglich ist dieser Zug nicht.<sup>77</sup> Wiederum: Wäre speziell an die *personae miserabiles* gedacht, hätte dies deutlicher zum Ausdruck gebracht werden müssen. (Matthäus hat jedenfalls dieses Motiv nicht verfolgt, sondern in Vers 10 darauf hingewiesen, es seien "*Böse und Gute*" eingeladen worden.)

<sup>75</sup> Gleichnisse (s. Anm. 15) 179.

<sup>76</sup> Einladung (s. Anm. 16).

<sup>77</sup> Anders *L. Schottroff*, Gleichnis (s. Anm. 36) 201 (die aber nur vage Vermutungen anstellt).

Überdies wären die Beispiele für die Entschuldigungsgründe der zuerst Geladenen denkbar schlecht gewählt, sollten hier wirklich die Pharisäer im Unterschied zum einfachen Volk oder die Juden im Unterschied zu Heiden gemeint sein. Wie *solche* Personenkonstellationen aufgebaut werden, geht aus anderen Gleichnissen deutlich genug hervor. Zu erinnern ist vor allem an die Beispielerzählungen vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30-37), vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14) oder vom reichen Prasser und vom armen Lazarus (Lk 16,19-31), aber auch an das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13) und vor allem an das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) mit seiner geschickten Kontrastierung der beiden Brüder. Der Unterschied zum Festmahl-Gleichnis ist in allen Fällen signifikant.

Die später eingeladenen Gäste können nicht allegorisch auf die Heiden oder auf die verachteten Israeliten gedeutet werden. Wie werden sie dann durch die Geschichte charakterisiert? Die Parabel ist ebenso zurückhaltend wie präzise. Bei der zweiten Aussendung wird lediglich gesagt, der Knecht solle "auf die Straßen" gehen, und er wird ausdrücklich angewiesen, einzuladen, "wen immer er findet" (vgl. Mt 22,9, allerdings im Plural: ὄσους ἐὰν εὑρήτε). Es ist also viel eher betont, daß es sich um zufällige Begegnungen handelt, die vom Knecht für eine Einladung genutzt werden sollen; und es ist vor allem betont, daß der Knecht *alle* (vgl. Mt 22,10: πάντας), die er auf der Straße antrifft, hereinbittet. Der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Gruppe von Eingeladenen liegt weder im Gegensatz von Juden und Heiden noch im Gegensatz von reichen und armen oder von gerechten und ungerechten, frommen und sündigen, sondern im Gegensatz von bekannten und unbekanntem, längst vorbereiteten und überraschend angesprochenen Menschen: Es sind *Fremde*, die der Gastgeber in sein Haus bittet; und es sind *alle* Menschen auf der Straße, die hereingebeten werden.

Bei dieser Beobachtung muß die "textpragmatische" Auslegung ansetzen. Es fällt schwer, den Unterschied zwischen den beiden Gruppen von Eingeladenen religiös oder sozial oder ethnisch zu orten und auf die vorausgesetzte Zuhörerschaft zu projizieren. Achtet man auf die Rhetorik, also auf die narrative Strategie, die Leserführung des Gleichnisses, scheint es eher möglich, die von *Hans Weder* und *Wolfgang Harnisch* in anderen Interpretationszusammenhängen aufgestellte These zu überprüfen, das Gleichnis spreche zwei Seiten in einem jeden Hörer des Evangeliums an.<sup>78</sup>

Wie "funktioniert" das Gleichnis? Dadurch, daß Jesus das Symbol des Gastmahles wählt, spricht er seine Zuhörerschaft auf ihre traditionelle Basileia-Erwartung an; diese Erwartung wird von ihm durch die Gastmahl-Geschichte nicht hinterfragt oder kritisiert, sondern präzisiert und transzendiert. In ihrem Erwartungshorizont bietet Jesus den Zuhörern zunächst die ge-

<sup>78</sup> So urteilt auch *J. Roloff*, Kirche (s. Anm. 12) 48 Anm. 71.



ladenen Gäste als Identifikationsfiguren an und stellt ihnen die Teilnahme am Gastmahl als ein selbstverständlich höchst erstrebenswertes Ziel vor Augen. Dann aber liegt es nahe, daß sich die Krisis des Gleichnisses auch als Krisis der Zuhörerschaft erweisen soll. Die narrative Strategie deutet darauf hin, daß Jesus es Skeptikern erzählt, die zwar die Basileia-Botschaft hören, ihr aber keinen Glauben schenken. Jesus kann dann einen doppelten Effekt erzielen: Einerseits legt er seinen Hörern das Urteil nahe, wie falsch es von den Eingeladenen gewesen ist, die Einladung auszuschlagen; andererseits aber führt er die Zuhörer zu der Erkenntnis, was wahrhaftig verhängnisvolle Motive ihrer eigenen Skepsis gegenüber Jesus und seiner Botschaft wären.

Insoweit ist das Gleichnis *Warnung* - es führt die Skeptiker zur kritischen Selbsterkenntnis: Es spricht ihre Fixierung auf die Befriedigung ihrer elementaren Lebensbedürfnisse an und läßt sie fragen, ob diese Fixierung der Grund ihrer Unwilligkeit ist, wirklich umzukehren und zu glauben. Im Zusammenhang damit stellt Jesu Gleichnis ihnen vor Augen, daß Gott an sie keineswegs eine unverbindliche Einladung ausgesprochen hat, die sie nicht sonderlich ernst zu nehmen hätten, sondern daß Gott in vollem Ernst und mit ganzem Nachdruck *"jetzt"* die Einladung verbindlich ausspricht und erwartet, daß sie angenommen wird - im elementaren Interesse der Eingeladenen selbst. In jedem Fall ist das Gleichnis Aufruf zur Gewissensforschung, zur Selbstbesinnung, zur Umkehr. Insofern es die Wirklichkeit der Hörer ans Licht bringt, eignet ihm ein kritisches Moment: Es gibt der Basileia auch insofern Raum, als es zeigt, daß ihr Nahekommen zum Gericht über jene Menschen wird, die sich vom Streben nach der Sicherung und Steigerung ihres ökonomischen, sozialen und sexuellen Leben bestimmen lassen.

Doch bleibt das Gleichnis hier nicht stehen. Es erzählt nicht den Ausschluß der Erstgeladenen. Vielmehr liegt die überraschende Pointe in der neuen Einladungsaktion des Gastgebers. Durch sie stellt sich die Situation der Zuhörer noch einmal in einem ganz neuen Lichte dar. Wiederum wird vor allem ihr Gottesbild angesprochen: Gott ist souverän genug, seinen Zorn zu überwinden; sein Reich ist anziehend genug, daß sich immer eine Fülle von Menschen finden wird, die sich gern einladen lassen. Diesen Zug der Parabel nur als Beschämung der ersten Gäste und damit der Zuhörer zu deuten, die sich mit ihnen identifiziert haben, widerstreitet dem Duktus des Gleichnisses. Vielmehr hat Jesus das Gleichnis so erzählt, daß beides, die Erwartung und die Skepsis der Zuhörerschaft, in der fiktiven Welt der Erzählung von der neuen Initiative Gottes überholt wird, aufgrund derer das Haus voll wird. Daß Gott *nicht* seinem Zorn freien Lauf läßt, sondern die Menschen auf der Straße sucht, um sie einzuladen, zeigt nicht nur die Größe Gottes, sondern eröffnet zugleich den skeptischen Zuhörern die Möglichkeit,

weder auf ihre Skepsis festgelegt zu werden noch auf die betroffene Feststellung eines geradezu existentiellen Fehlers. Der Gang des Gleichnisses räumt ihnen die Chance ein, ihren Standpunkt zu wechseln: Es bietet ihnen die Menschen von der Straße als neue Identitätsfiguren an.

Über deren sittliche oder spirituelle Qualität ist überhaupt nichts gesagt: daß sie dem Knecht zufällig über den Weg laufen und sich dann allesamt eingeladen wissen, ist alles, was Jesus über sie mitteilt. Darin aber liegt die einzige Hoffnung seiner Zuhörerschaft begründet: Deren Sehnsucht, zur Mahlgemeinschaft zu gehören, obwohl sie die Einladung abgelehnt haben, wird durch die neue Initiative des Gastgebers neu geweckt. Um ihre anfängliche Erwartung erfüllt zu sehen, werden sie mit sanftem erzählerischen Nachdruck dazu geführt, einen Wechsel ihrer Identifikationsfiguren vorzunehmen: Sie müßten sich gedanklich jenen Menschen von der Straße annähern, die vom Knecht völlig unerwartet angesprochen werden und dennoch zu kommen bereit sind. Der Wechsel der Identifikationsfiguren von den *beati possidentes* zu den Leuten auf der Straße wäre aber schon der Anfang jener Bewegung, in die das kommende Gottesreich die Hörer der Botschaft Jesu hineinnehmen will: weg von der Fixierung auf sich selbst, hin zur Offenheit für die Faszination der Basileia.<sup>79</sup>

Spricht aber die Parabel tatsächlich zwei Seiten in einem jeden Hörer an, ist klar, daß sie in keiner Weise etwa einen endgültigen Heilsverlust der unbußfertigen Israeliten respektive der israelitischen Frommen ansagen will, sondern die Wirkung thematisiert und realisiert, die von der Verkündigung der Basileia auf alle Hörer der Botschaft ausgeht: daß sie zwar keineswegs von vornherein die Menschen aus der Fixierung auf ihre Arbeit, ihren Besitz, ihre Familie, ihre Sexualität löst; daß sie sogar im Regelfall auf taube Ohren stößt, weil die Menschen allzu sehr mit sich selbst und ihren Geschäften beschäftigt sind; mehr noch: daß ihre Verkündigung zuerst nichts anderes tut, als diese Fixierungen aufzudecken; daß Gott es aber auf eine ganz überraschende Weise dennoch vermag, die Widerstände zu überwinden - und zwar dadurch, daß er seine Botschaft weiter ausrichten läßt und auf der Straße die Menschen aufsucht und findet, einlädt und gewinnt.

Gesetzt, diese Hypothese sei richtig, ist das Gleichnis ein unmittelbarer Ausdruck der Werbung Jesu für Gottes Herrschaft. Es versucht, den Skeptikern klarzumachen, weshalb sie den Ruf überhören (wollen), und es versucht, sie dafür zu gewinnen, sich doch anzusprechen zu lassen - dadurch

<sup>79</sup> Bei diesem Interpretationsansatz löst sich das von E. Haenchen (s. Anm. 13) zu Recht angesprochene Problem, daß eine *sukzessive* Einladung die späteren Gäste zu Lückenbüßern herabwürdigte und deshalb kaum mit der Botschaft Jesu (aber auch mit der Misionstheologie des Urchristentums) vereinbar wäre.

daß sie ihr Gottesbild und ihr Selbstverständnis verändern lassen: Sie müssen und können sich nicht nur als diejenigen sehen, deren Leben in der Befriedigung ihrer elementaren Bedürfnisse aufgeht; sie dürfen sich auch als Passanten sehen, die unvermutet, ohne daß sie selbst irgend etwas dazu beigetragen hätten, auf der Straße angesprochen werden - und dann der Einladung Folge leisten.<sup>80</sup> Und sie müssen Gott nicht nur als den sehen, der mit aller Bestimmtheit seinen Anspruch anmeldet; sie dürfen ihn auch als den sehen, der sein Haus voll bekommt, wie groß auch immer die Ablehnung seines Evangeliums sein mag; und sie dürfen darauf hoffen, daß Gott durch Jesus, den Erzähler dieser faszinierenden Geschichte, ihren eigenen Widerstand verwindet.

### 6. Zusammenfassung

Indem Jesus die Geschichte eines Menschen erzählt, der ein Festmahl veranstaltet und trotz der Unwilligkeit der geladenen Gäste das Haus voll bekommt, erschließt er *einerseits* die soteriologische Dynamik des eschatologischen Handelns Gottes, ohne Gott auf das Bild eines beharrlichen Gastgebers festzulegen: Er greift das archetypische Symbol des Festmahles auf, um die Faszination, die von der Basileia ausgeht, ins Bild setzen zu können; aber indem er parabolisch redet, wehrt er zugleich der Vorstellung, das Reich Gottes bestehe in Essen und Trinken (vgl. Röm 14,17). Jesus führt mit seinem Festmahl-Gleichnis die Basileia nicht als die umfassende Befriedigung ur-menschlichen Begehrens ein; er zeigt vielmehr, wonach die Menschen eigentlich Ausschau halten, wenn sie an einem Fest teilnehmen wollen: nach einer vollkommenen Gemeinschaft, die auf radikaler Bejahung beruht - und deshalb nur in Gott gefunden werden kann<sup>81</sup>. *Andererseits* erschließt Jesus mit seinem Gleichnis die Feier eines festlichen Mahles als einen Ort, da die Nähe der Gottesherrschaft erfahrbar werden kann: dann, wenn diese Feier nicht nur Essen und Trinken ist, sondern beides zum Zeichen für die Teilhabe an Gottes unendlicher Lebensfülle werden läßt - so wie es in den zeichenhaften Gastmählern Jesu auch tatsächlich geschehen ist.

Jesus öffnet seine Zuhörer für Gottes Basileia, indem er deren Anziehungskraft durch eine gute Geschichte zur Wirkung kommen läßt, in der die Zuhörer Gott, aber auch sich selbst erkennen können. Ihre Anziehungskraft entfaltet die Basileia allein dadurch, daß sie sich zur Sprache bringt; und in-

<sup>80</sup> Eine Sachparallele ist nicht zuletzt die Einladung Jesu, wie ein Kind die Basileia Gottes vertrauensvoll als Gnadengeschenk aus Gottes Hand zu empfangen (Mk 10,13-16).

<sup>81</sup> Sehr hilfreich für die phänomenologische und philosophische Aufschlüsselung dessen, was Fest und Feier genannt zu werden verdient, ist J. Pieper, *Über das Phänomen des Festes*, Köln - Opladen 1963.

dem sie zur Sprache kommt, wird sie zur Einladung. Der Gastgeber tut nichts anderes, als seinen Knecht zweimal zu beauftragen, er solle losgehen, von der Bereitung des Festes berichten und um das Erscheinen der Angeredeten bitten. Die Basileia-Verkündigung als Einladung zu verstehen, heißt in keiner Weise, sie als ein Angebot zu betrachten, das man annehmen oder auch ausschlagen kann. An der Dringlichkeit und Verbindlichkeit des Rufes, nun, da alles bereit ist, zu kommen, gibt es nichts zu deuteln. Aber nichts ist verheerender als die auf Augustinus zurückgehende Interpretation des *compelle intrare* von Lk 14,23, auf die potentiellen Gäste gehörigen Druck auszuüben, damit sie auch wirklich das Haus des Gastgebers betreten. Die Basileia kann gar nicht anders denn auf dem Wege absoluter Gewaltlosigkeit und gewinnender Rede verkündet werden - einer Gewaltlosigkeit, die sich durch Erfolglosigkeit und selbst durch glatte Brückierungen nicht verbittern läßt, und einer gewinnenden Rede, die nicht auf Effekthascherei setzt, sondern auf die alles überragende Faszinationskraft der Herrschaft Gottes und deshalb strikt zur Sache spricht, aber auch den Anspruch der Basileia mit vollem Nachdruck artikuliert.

#### *IV. Die Bildung des eschatologischen Gottesvolkes durch die Verkündigung der Basileia*

Im Moment, in dem Jesus das Gleichnis vom Festmahl erzählt, vollzieht sich, was es erzählt: Die Gottesherrschaft übt auf ebenso gewaltlose wie gewinnende Weise ihre bezwingende Macht über die Menschen aus - selbst wenn die Ohren vieler Zuhörer verstopft gewesen sein mögen und Jesus ihnen eine selbstkritische Gewissenserforschung nicht ersparen kann. Das Symbol des Gastmahles ist genau gewählt; die Geschichte ist präzise auf die Basileia-Verkündigung und Basileia-Praxis Jesu abgestimmt. Das Gastmahl ist das Inbild der vollendeten Basileia: eine von Gott gestiftete Gemeinschaft, in der die Fremden ein endgültiges Zuhause finden und alle guten Gaben Gottes im Überfluß vorhanden sind. Diese Gemeinschaft wird allein durch Gottes Gnade gestiftet.

Jesu Botschaft lautet, daß Gott seine Herrschaft aus der transhistorischen Vollendung heraus schon gegenwärtig nahekommen läßt. Die Konsequenz besteht darin, daß Jesus schon gegenwärtig die Menschen in Israel zu einer Gemeinschaft zusammenführen will, die durch die gemeinsame Hoffnung auf die eschatologische Vollendung, den gemeinsamen Glauben an den Gott, der Vater genannt werden darf, und die gemeinsame Liebe zu den Nächsten und zu den Feinden zusammengeführt wird. Dies hinwiederum ist nicht allein die

freie Entscheidung derer, die zur Umkehr bereit sind, sondern zuerst die freie Entscheidung Gottes, der sie durch Jesus bewegt, sich der *familia Dei* anzuschließen. Daß die Basileia nicht nur je Einzelne anspricht, sondern durch die Glaubensentscheidung hindurch, die jeder einzelne unvertretbar für sich selbst fällen muß, Gemeinschaft stiftet, ist dem Festmahl-Gleichnis zufolge letztlich in nichts anderem begründet als in der alles verwandelnden Heils-Dynamik der Basileia Gottes selbst.

Das hat Konsequenzen für den theologischen Stellenwert der Ekklesia. Auf die Sendung Jesu zurückbezogen, zeigt sich zweierlei. Zum einen zeigt sich, daß die "Kirche" nicht nur eine geistliche, sondern (eben deshalb) auch eine konkrete geschichtliche Größe ist, deren jeweilige Sozialgestalt zu ihrem Wesen gehört und deshalb streng am Evangelium zu messen ist; denn die Basileia Gottes, der sie sich verdankt, ist zwar im Grunde eine Größe der transhistorischen Zukunft Gottes, aber als Herrschaft *Gottes* eben deshalb eine geschichtsträchtige Macht, die das Leben der Menschen verändert, indem sie eine neue Gnaden-Wirklichkeit erschafft.

Zum anderen zeigt sich, daß die Größe "Ekklesia" nicht erst im Zuge der Entscheidungen von Hörern des Wortes, umzukehren und zu glauben, entsteht, sondern im Zuge des Nahkommens der Basileia selbst, durch die Gott die Menschen bezwingt, sich trotz ihrer Widerstände ansprechen und zusammenführen zu lassen. Das eschatologische Gottesvolk ist eine eschatologische Stiftung *Gottes*; und Jesus war es, der in seiner Basileia-Verkündigung und Basileia-Praxis diesem Stiftungswillen Gottes Ausdruck verliehen hat. Von ihm her ist die Ekklesia zuerst Gabe - und dann Aufgabe. Das wird durch den Tod Jesu und die Auferweckung Jesu nicht nur bestätigt, sondern in einen neuen, christologisch geweiteten und deshalb universalen Horizont hineingestellt. *Karl Kertelge*: "Die von Jesus berufene und von seiner Sendung inspirierte Jüngergemeinde gewinnt in der urchristlichen Kirche die Gestalt einer auf die erlösungsbedürftige Welt hin offenen missionarischen Bewegung. Eben diese missionarische Bewegung blieb über die Zeit der Apostel hinaus in den Einzelgemeinden und in den organisatorischen Formen der Gesamtkirche erhalten."<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Wirklichkeit (s. Anm. 1) 119.