

# Sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung

## Überlegungen zu einer nichtdualistischen Gleichnistheorie

*Luise Schottroff*

### 1. Der Ausgangspunkt: Gott und die Herren in den Gleichniserzählungen

Im Mittelpunkt vieler Gleichniserzählungen steht ein Kyrios/Herr: ein Weinbergbesitzer (Mt 20,1–16), ein Sklavenherr (Mt 25,14–30; Lk 19,11–27; Mk 12,1–12 und andere Sklavengleichnisse), ein König (Mt 22,1–14; 18,23–35), ein Hausherr (Lk 14,16–24) etc. Das Wörterbuch von W. Bauer<sup>1</sup> vermerkt zu *oikodespotēs*: „Hausherr ... In Gleichnissen und Bildern von Gott“. Er fasst damit die Auslegungstradition dieser Gleichnisse treffend zusammen: Sie werden als Gleichnisse, Bilder, Metaphern gelesen, die sich auf Gott beziehen. Trotz unterschiedlicher Gleichnistheorien seit jülicher bleibt dies die Grundannahme der Gleichnisauslegung, die sich auch schon in die Alte Kirche zurückverfolgen lässt.<sup>2</sup> Vermutlich ebenso alt ist das spürbare Unbehagen, das diese Annahme gelegentlich erzeugt. Der König in Mt 18,23–35 vergibt die Schulden nur *einmal*. Als der Sklave, dessen Schulden erlassen wurden, gegenüber einem Schuldner seinerseits unbarmherzig handelt, demonstriert der König brutale Härte: Er lässt den unbarmherzigen Sklaven von professionellen Folterern foltern (Mt 18,34). Besonders Auslegungen, die die vorangehenden Jesusworte über Vergebung (Mt 18,21.22) für das Gleichnis als Deutungsrahmen ernst nehmen, haben Mühe, die unbegrenzte Vergebungsbereitschaft, von der Jesus spricht, mit diesem Herrn und seinen Folterknechten zusammenzubringen.<sup>3</sup> Im Gleichnis von den anvertrauten Talenten wird in der Matthäusversion (25,14–30) der dritte Sklave schwer bestraft (äußerste Finsternis, in der er Todesangst leidet). Sein Vergehen ist vergleichsweise leicht. Er hat das Geld des Herrn

---

<sup>1</sup> W. BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. v. K. und B. Aland, Berlin/New York 1988, 1131; vgl. K. ERLEMANN, Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen/Basel 1999, 106.

<sup>2</sup> Dazu s. L. SCHOTTROFF, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2004, 64, zu Mt 22,1–14.

<sup>3</sup> Belege bei SCHOTTROFF, Gleichnisse Jesu (s. Anm. 2), 264 Anm. 17.

nicht befehlsgemäß vervielfacht, sondern nur die anvertraute Summe sorgfältig aufbewahrt. Außerdem nennt er seinen Herrn einen Dieb, weil dessen Wirtschaftsmethode räuberisch sei. Auch hier ist in der Auslegungstradition gelegentlich die Mühe zu spüren, die harte Strafe gerechtfertigt zu finden und das Verhalten des dritten Sklaven als strafwürdiges Vergehen zu deuten. Selbst im Gleichnis vom verlorenen Sohn lässt die Güte des Vaters Fragen aufkommen: Warum beginnt das Fest, ehe der ältere Sohn vom Feld kommt? Was bedeutet es für den jüngeren Sohn, dass am Schluss der Vater zum älteren sagt: „Alles, was mir gehört, gehört dir“? Das Unbehagen, das Mt 22,1–14 weckt, ist im 20. Jahrhundert oft literarkritisch wegerklärt worden: Mt 22,11–13 sei sekundär. So lässt sich die Frage eher vermeiden, wieso der König einen Gast nur wegen seiner unangemessenen Kleidung so schwer bestraft (dieselbe Strafe wie Mt 25,30: äußerste Finsternis mit Schmerzensgeschrei und Zähneknirschen). Gerade bei diesen Strafen hat die Auslegungstradition meist den Weg gewählt, sie als bildliche Darstellung des Gottesgerichtes bzw. der Hölle anzusehen. Damit ist die Frage nach der Grausamkeit und der Brutalität im Bilde Gottes aber nicht wirklich zu lösen. Auch das Verhalten des Bräutigams, der die „törichten“ Mädchen vom Fest ausschließt (Mt 25,12), hat zu Recht Unbehagen hervorgerufen.<sup>4</sup>

Diese kritischen Fragen entstehen durch die Erzählung von der Brutalität der Herren in Gleichnissen, die doch als Gleichnis von Gott gelesen werden sollen. Die auslösenden Erzählelemente sind nicht identisch mit den von Ricœur „Extravaganzen“ genannten Zügen in Gleichnissen, die nach seiner Theorie auf eine zweite Ebene neben der ersten Ebene der Alltagserzählung in gewöhnlicher Sprache verweisen. So nennt er Mk 12,6 eine Extravaganz: Kein normaler Vater würde seinen Sohn in die Hände der Mörder geben; oder Mt 20,8–15: Kein normaler Arbeitgeber würde, so argumentiert Ricœur, Kurzarbeitern den vollen Tagelohn zahlen. So bricht eine andere Wirklichkeit in die Alltagswelt hinein.<sup>5</sup> Das Urteil, es läge eine Extravaganz vor, entsteht also durch Annahmen darüber, was normale Menschen tun würden. Das von mir beschriebene Unbehagen entsteht jedoch aus der Erzählung von der Brutalität der Gleichnisherrn, die schlecht in ein Gleichnis von Gott zu passen scheinen. Wie auch immer die Beziehung zwischen der erzählten Geschichte und Gottes Handeln gleichnistheoretisch gefasst werden mag, diese

<sup>4</sup> Deutlich bei U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*. 3. Teilbd. Mt 18–25, EKK I/3, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1997, 476–477, zu Mt 25,12, s. dazu noch unten. In diesem Kommentar ist auch zu Mt 25,24–28 die Spannung zwischen der Deutung auf das Verhältnis Mensch-Gott und dem Fehlverhalten des dritten Sklaven zu finden, 508. Das Fehlverhalten wird in einer Fehleinschätzung des Herren gesehen, ähnlich F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*. 3. Teilbd. Lk 15,1–19,27, EKK III/3, Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn 2001, 298, zu Lk 19,22–23.

<sup>5</sup> P. Ricœur, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in: P. Ricœur/E. Jünger (Hgg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, EvTh.S (1974), 45–70; s. dazu auch Schottroff, *Gleichnisse Jesu* (s. Anm. 2), 121 f.

Schwierigkeit, das Unbehagen über das Gottesgleichnis bleibt bestehen, solange Gott in irgendeiner Weise in dem Kyrios abgebildet sein soll.

Ausgehend von dieser Beobachtung muss die generelle Frage gestellt werden, ob die Annahme, die Gleichnisse seien bildliche Rede über Gott, nicht einer kritischen Überprüfung bedarf. Sollen tatsächlich Gleichnisse aus der Welt der Herren, die im römischen Reich alle Bereiche des Lebens bestimmen, Gott abbilden? Wie ist die Beziehung zwischen diesen Herren und Gott?

Die generelle kritische Frage, ob diese brutalen Gewaltmenschen wirklich Gott abbilden, ist in der Wissenschaftstradition relativ neu.<sup>6</sup> Nur Einzelzüge erregten schon vorher gelegentlich Erstaunen. Der Grund für die Unempfindlichkeit gegenüber den Gleichniserzählungen ist im theologischen Dualismus zu suchen, der den meisten Gleichnisdeutungen und Gleichnistheorien zugrunde liegt. Der Dualismus hat dazu geführt, die Erzählung nicht in sich selbst ernst zu nehmen, sozialgeschichtlich zu analysieren und auf ihre theologische Bedeutung hin zu untersuchen.

## 2. Dualismus in Gleichnistheorien

Unter „theologischem Dualismus“ verstehe ich eine Opposition von Reich Gottes und Diesseits, die Trennung von Himmel und Erde, von Heil und Geschichte, von Seele und Körper, von Ewigkeit und Vergänglichkeit. Dieser Dualismus umfasst das Zeitverständnis (Eschatologie) und die Anthropologie, die Gotteslehre wie die Soteriologie. Dieser Dualismus wird meist stillschweigend vorausgesetzt, ohne dass diese Grundannahmen thematisiert werden. Es wird vorausgesetzt, dass das Reich Gottes ins Jenseits gehört, jenseits der Geschichte, jenseits des Körpers geschieht. Reich Gottes und

---

<sup>6</sup> Gelegentlich findet sie sich in der Literatur, z. B. bei B. BRECHT, *Das Pfund der Armen. Anhang zum Dreigroschenroman*, in: ders., *Gesammelte Werke* (in 20 Bänden), hg. v. Suhrkamp Verlag in Zusammenarbeit mit E. Hauptmann, Bd. 13: *Die Dreigroschenoper* u. a., Frankfurt a. M. 1967. W. R. HERZOG II, *Parables as Subversive Speech. Jesus as a Pedagogue of the Oppressed*, Louisville, Ky. 1994, hat konsequent sozialgeschichtliche Fragen an die Gleichnistories gerichtet und sie von der bildlichen Deutung auf Gott abgelöst. Er versteht die Gleichnisse als Form sozialer Analyse und ist aus literarkritischen Gründen an den Rahmenaussagen (Einleitung und Schluss) nicht interessiert. Er hält sie für unjesuanisch. Autoren wie Richard L. Rohrbaugh und Warren Carter haben ebenfalls sozialgeschichtliche Analyse der Gleichniserzählungen in den Mittelpunkt ihrer Interpretation von Gleichnissen gestellt, zum Detail s. SCHOTTROFF, *Gleichnisse Jesu* (s. Anm. 2), passim. Ansätze für eine weiterführende kritische Diskussion der Deutung der Herrngestalten in Gleichnissen finden sich bei feministischen Exegetinnen: V. BALABANSKI, *Opening the Closed Door. A Feminist Rereading of the 'Wise and Foolish Virgins'* (Mt 25,1–13), in: M. A. Beavis (Hg.), *The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom*, London/New York 2002, 71–97; A.-J. LEVINE, *Matthew, Mark, and Luke. Good News or Bad?*, in: P. Fredriksen/A. Reinhartz (Hgg.), *Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism. Reading the New Testament after the Holocaust*, Louisville, Ky./London 2002, 77–98.

Auferstehung werden irgendwann einmal geschehen, nicht aber jetzt. Das Heil, das von Gott kommt, führt Menschen aus der Vergänglichkeit heraus, weg an einen anderen Ort, in eine andere Zeit – so wird vorausgesetzt. Diese Trennung der Bereiche Gottes und der Menschen durchzieht alle theologischen Denkmuster der westlichen christlichen Theologie und so auch die Gleichnistheorien.

Ich möchte das zunächst an der Gleichnistheorie verdeutlichen, die die Annahmen bündelt, die der westlichen Diskussion über Gleichnisse im 20. Jahrhundert zugrunde lagen: Rudolf Bultmann hat mit seinem Buch „Die Geschichte der synoptischen Tradition“ seit den 20er Jahren die Richtung bestimmt. Für Bultmann sind die „Bilder“ der Gleichnisse „neutrale“ Sachverhalte. „Am klarsten formuliert man m. E. das Wesen des Gleichnisses und der Parabel im Unterschied von der Allegorie so, dass sie die Übertragung eines (an neutralem Stoff gewonnenen) *Urteils* auf ein anderes, zur Diskussion stehendes Gebiet fordern.“<sup>7</sup> Diese Theorie beruht auf dem Ansatz Adolf Jülichers. Das „Urteil“, das Bultmann hier nennt, heißt bei Jülicher auch „tertium comparationis“<sup>8</sup>. Jülicher sieht das „Gleichnis“ selbst als Veranschaulichung. Sein leidenschaftliches Plädoyer gilt der Deutung des Gleichnisbildes als eigentliche Rede, die durch allegorische Deutungen fehlinterpretiert wird. Trotz dieses Ansatzes zieht er nicht die Konsequenz, die Erzählungen sozialgeschichtlich zu erforschen. Sie bleiben beliebiges Anschauungsmaterial. In der neueren gleichnistheoretischen Diskussion ist der Ansatz Jülichers und Bultmanns wegen seines „one point approach“ und damit der Vernachlässigung der Metaphern bzw. allegorisierenden Elemente kritisiert worden.<sup>9</sup> Auch die von Bultmann praktizierte Literarkritik gehört weitgehend der Vergangenheit an. Doch seine Annahme, das Gleichnisbild sei „neutraler“ Sachverhalt, ist nicht kritisiert worden. Diese Annahme jedoch basiert auf dem christlich-theologischen Dualismus, der in der westlichen Theologie weiterhin vorherrscht. Es gibt Ansätze, theologisch über realexistierende Körper nachzudenken, für die Gleichnistheorie und die Gleichniserzählungen steht diese Diskussion weitgehend noch aus. Die Welt der Menschen, die sich in den Gleichniserzählungen spiegelt, bleibt ohne Belang, vordergründig, nur Anschauungsmittel.

<sup>7</sup> R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT NF 12, Göttingen 1958, 214.

<sup>8</sup> A. JÜLICHER, Die Gleichnisreden Jesu, Teile I–II, Ausgabe in einem Band, Tübingen 1910, I, 83.95.78.

<sup>9</sup> Überblicksinformation z. B. bei G. THEISSEN/A. MERZ, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1997, § 11.

### 3. Konsequenzen des theologischen Dualismus: Gott, wir und die „Anderen“

Die Konsequenzen des theologischen Dualismus wirken sich formal und inhaltlich auf die Deutung der Gleichnisse aus. Sie erzeugen Deutungsmuster. Wie schon angedeutet, ist die wenig ausgearbeitete sozialgeschichtliche Analyse der Gleichniserzählung der Grund dafür, dass Horrorgeschichten von Gewaltherrschern als Bildmaterial für Gott, Christus und Gottes Reich genommen werden. Ulrich Luz sieht in seinem Matthäusevangelium, dass der Bräutigam in Mt 25,12 eigentlich eine schreckliche Figur abgibt: Er zitiert die Kritik von Nikos Kazantzakis am Bräutigam, der den Schluss des Gleichnisses umdichtet: „Lasst die gedankenlosen Jungfrauen hereinkommen und sich die Füße waschen, denn sie sind weit gelaufen“<sup>10</sup>. Ulrich Luz distanziert sich von dem matthäischen Jesus, den er in 25,12 am Werke sieht, und er deutet ein Gleichnis Jesu an, das ohne diese Drohung existieren könnte. Doch zum Schluss nimmt er seine eigenen Ansätze zur Sachkritik an der Erzählung zurück und so bleibt eine Deutung stehen, in der es um die Taten (das Öl im Bild), um den Einsatz für das Gottesreich und das Ernstnehmen des heiligen Gottes geht, das die dummen Frauen versäumt haben. Die Erzählung hat also nach Luz eine richtige und eine falsche Verhaltensweise vor Gott veranschaulicht. Das ist das alte Deutungsmuster der Auslegungstradition. In älterer Literatur wurde ohne selbstkritisches Nachdenken die Rolle derer, die sich vor Gott falsch verhalten, dem jüdischen Volk oder repräsentativen Gruppen daraus zugeschoben. Luz dokumentiert zu Recht kritisch die antijudaistische Deutungstradition, nach der die dummen Jungfrauen die „Synagoge“ repräsentieren und die klugen die „Kirche“. Obwohl Luz diesen Antijudaismus ablehnt, lässt sein Deutungsmuster zu, dass die dummen Frauen weiter zur Projektionsfläche für die „anderen“ werden, die uns dazu verhelfen, vor Gott auf der richtigen Seite zu stehen. Die sozialgeschichtliche Frage würde dieses Muster grundlegend in Frage stellen: Die Erzählung stellt im Stil von antiker Mädchenerziehung kluge und dumme Frauen einander gegenüber. Sie handelt von der sozialen Situation, die junge Mädchen zwingt, ihre Qualitäten als Eheanwärterinnen zu profilieren.<sup>11</sup> Mit solchen sozialgeschichtlichen Überlegungen wird die Gleichniserzählung in ihrem gesellschaftlichen Bezug ernst genommen, also der Dualismus entmacht. Die Erzählung ist nicht mehr neutrale Nebensache, sondern eine eigenständige Stellungnahme zu gesellschaftlicher Gewalt, in diesem Fall in der Frauenerziehung. Sie benennt Strukturen der Unterdrückung in einer fiktiven Erzählung. Mit dieser sozialgeschichtlichen Analyse wird zugleich das Deutungsmuster richtig/falsch – wir/die anderen hinfällig. Die dummen

<sup>10</sup> LUZ, Evangelium nach Matthäus III (s. Anm. 4), 492.

<sup>11</sup> SCHOTTROFF, Gleichnisse Jesu (s. Anm. 2), 44–55.

Frauen sind nicht mehr fraglos die Dummen, denen es nur recht geschieht, dass sie ausgeschlossen werden.

#### 4. Fiktive Erzählungen und sozialgeschichtliche Analyse

Die Gleichniserzählungen beabsichtigen nicht, ein tatsächliches einmaliges Geschehen zu bezeugen. Der König schickt seine Armee und lässt die Stadt der Mörder seiner Boten verbrennen (Mt 22,7). Die Erzählung sagt nicht, es handele sich um Jerusalems Zerstörung durch die römische Armee. Diese Deutung ist durch die christliche Auslegungstradition vorgegeben. Doch eine sozialgeschichtliche Analyse muss berücksichtigen, dass nicht nur Jerusalem im Jahre 70 n. Chr. einer solchen imperialen Strategie, unbotmäßige Städte zu zerstören, zum Opfer fiel.<sup>12</sup> Die Gleichniserzählung bleibt abstrahierend, verallgemeinernd und fiktiv. Aber sie redet deutlich von der Zerstörung ganzer Städte. Sie beschreibt Strukturen der zeitgenössischen Welt, auch wenn sie so erzählt, als handele es sich um ein einzelnes Ereignis. Jülichers Unterscheidung von Gleichnis im engeren Sinn und Parabel versuchte Gleichnisse danach zu unterscheiden, wie die in ihr dargestellte Wirklichkeit vorgestellt sei: alltäglich dauerhaft vorhanden oder einmalig („was einmal jemand getan hat“).<sup>13</sup> Doch diese Unterscheidung lässt sich nicht streng durchhalten. Ist das Gleichnis vom Senfkorn in der lukanischen Fassung eine Parabel oder ein Gleichnis im engeren Sinn? Die Fiktionalität der Erzählung widerstrebt dieser Unterscheidung. Diese Fiktionalität bedeutet jedoch nicht, dass die Texte nicht von der vorfindlichen Wirklichkeit sprechen. Sie ist nicht „pseudorealistic“, wie Erlemann aus der Fiktionalität folgert.<sup>14</sup> Der fiktive Charakter der Erzählungen sollte gerade nicht dazu führen, die sozialgeschichtliche Analyse zu vernachlässigen. Sie ermöglicht, *vor* allen Entscheidungen über die Fragen der Deutung von Texten und Einzelzügen als metaphorisch und *vor* Entscheidungen, ob Extravaganzen im Sinne Ricœurs oder Pseudorealismus vorliegen, zu beobachten, von welchen Verhältnissen und Strukturen in der Pflanzenwelt, der politischen und ökonomischen Welt und in den Beziehungen der Menschen eigentlich die Rede ist. Auch die Details sollten sozialgeschichtlich befragt werden, die schon immer als durch Allegorisierung verursacht angesehen wurden: Das Heulen und Zähneklappern, das „Erben“ der Pächter, die den einzigen Sohn des Besitzers erschlugen (Mk 12,7), Hochzeitsmähler ohne Braut (Mt 22,1–14) und die vor nach-

<sup>12</sup> S. das Material bei W. CARTER, *Resisting and Imitating the Empire. Imperial Paradigms in Two Matthean Parables*, *Interp.* 56 (2002), 260–272.

<sup>13</sup> JÜLICHER, *Gleichnisreden Jesu* (s. Anm. 8), I, 93; ähnlich ERLEMANN, *Gleichnisauslegung* (s. Anm. 1), 80.81.

<sup>14</sup> ERLEMANN, *Gleichnisauslegung* (s. Anm. 1), 75.

lässigen jungen Mädchen zugeschlagene Tür (Mt 25,12). Wenn das Lukasevangelium das makellose Verhalten eines Vaters (in Lk 15,11–32), das als Abbild der Liebe Gottes überzeugt, hätte erzählen wollen, wäre dieser Vater anders dargestellt. Warum also verhält sich der Vater so autoritär? Dies ist eine Frage, die zunächst sozialgeschichtlich bearbeitet werden muss, dann erst kann nach der Deutung gefragt werden.

## 5. „Gott ist nicht so!“ Vergleichen oder gleichsetzen?

In der Apostelgeschichte (17,29) greift Paulus auf die jüdische Kritik an menschengemachten Götterbildern zurück: „Weil wir nun göttlicher Herkunft sind, dürfen wir nicht meinen, das Göttliche gleiche Gold oder Silber oder Stein“ (... *to theion einai homoion*) (vgl. 7,48–50; Röm 1,23). Die Liste fährt in Apg 17,29 fort: „... einem Gebilde menschlicher Kunstfertigkeit und Einbildungskraft (*enthymēsis*)“. Der Text bezieht sich auf Götterstatuen und andere bildliche Darstellungen von Göttern und Göttinnen. Doch sind nicht auch Gleichniserzählungen Produkte menschlicher Einbildungskraft? Diese starke Traditionslinie jüdischer Kritik an Götterbildern sollte vorsichtig machen, die Herrschaftsgestalten der Gleichnisse so ohne weiteres als bildliche Darstellungen Gottes bzw. des Handelns Gottes anzusehen und vom Gleichnis als einer literarischen Gattung zu reden, in der es um gleichsetzen (z. B. „gleicht“ oder „ist gleich“) mit Gottes Reich oder Gott geht. Die Ehrfurcht im Umgang mit Gott drückt sich in der literarischen Tradition der Gleichnisse bei Matthäus in seiner Wendung *basileia tōn ouranōn*/Himmelreich aus. Der Name Gottes soll nicht ausgesprochen werden, darum wird er nach biblischer und außerbiblischer Tradition in der gesprochenen Sprache durch Ehrfurchtswörter ersetzt.<sup>15</sup> Himmel bei Matthäus ist ein solches Ehrfurchtswort. Kritik an menschengemachten Götterbildern und die Tradition der Ehrfurcht gegenüber dem Namen Gottes lassen eine Gleichnisdeutung auf der Grundlage einer Gleichsetzung als problematisch erscheinen. In den Einleitungssätzen zu Gleichnissen werden sehr häufig Wörter aus der griechischen Wortgruppe *homoio-* verwendet: das Adjektiv *homoios*, das Verb *homoioō*. Hinzunehmen sind Verwendungen der Vergleichspartikel *hōsper* und *houtōs* im Gleichnisrahmen. Aus der inhaltlichen Tradition des Umgangs mit Gott im Sprechen und Gestalten von Menschen entsteht also die zwingende Frage, wie diese Gleichniseinleitungen und Schlüsse zu verstehen und zu übersetzen sind. Die Übersetzungstradition spricht generell

<sup>15</sup> Dazu s. U. BAIL u. a., *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006, Einleitung der Herausgabegruppe, 16–21.

von gleichsetzen.<sup>16</sup> „Das Himmelreich gleicht einem Hausherrn, der früh am Morgen ausging ...“ (Mt 20,1, Lutherübersetzung, rev. Fassung 1984; aber auch W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament s. v. *homoios*: „häufig bei Gleichnissen gleich ... es gleicht“). Diese Auslegungstradition wird von K. Erlemann zutreffend gebündelt: „Ein durchgängiges Merkmal von Gleichniserzählungen ist das soziale Gefälle zwischen den Hauptakteuren. In der Mitte steht ein Herr (*kyrios* o.ä.), der das Verhalten seiner Sklaven ... Arbeiter ... oder Söhne bestimmt und beurteilt. ... die *Kyrios*-Figur (ist) immer die letzte Instanz, die über Wohl oder Wehe der Anderen entscheidet. Das heißt, die Bildfelder der Parabeln sind hierarchisch arrangiert, was auf das Verhältnis zwischen Gott und Menschen als Bezugsgröße hinweist. Denn Gott gilt im alttestamentlich-jüdischen Denken als der Herr, dem die Seinen verantwortlich sind.“<sup>17</sup> Ein Unterschied zwischen dem, was das Gleichnis vom Kyrios erzählt, und Gott als Kyrios wird hier nicht in Betracht gezogen.

Doch diese Differenz zwischen Gott und dem, was Menschen über Gott sagen, erzählen und abbilden, ist im biblischen und nachbiblischen jüdischen Denken zentral. Ich zitiere aus einem alten jüdischen Sabbatgebet:<sup>18</sup> „Du unser König! Von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du Gott. Und außer dir haben wir keinen König, keinen Erlöser und Retter, der befreit und schützt ... wir haben keinen König außer dir“. An späterer Stelle fährt dieses Gebet fort: „Wenn auch unser Mund voll wäre des Gesanges wie das Meer, und unsere Zunge des Jubels wie das Brausen seiner Wellen, ... wir würden nicht ausreichen, Dir zu danken, Ewiger“. Auch die Sprache des Gebetes ist vor Gott begrenzt. Gottes Güte ist größer als Menschen jemals auszudrücken fähig sein werden. Die Andersartigkeit und Überlegenheit über die Könige der Welt ist im AT besonders Thema des Danielbuches, s. etwa Kap. 7. Das *Sch<sup>e</sup>ma Israel*, das nach jüdischer Tradition täglich gebetet wird, spricht von Gottes Einzigkeit (Dtn 6,4; vgl. Mk 12,29), und diese Einzigkeit ist auch gemeint, wenn von Gott als König oder Vater geredet wird (s. etwa bBer 13 b).<sup>19</sup> Oft wird zur Erläuterung in nachbiblischer Literatur die Wendung „nicht von Fleisch und Blut“ benutzt: Gott ist nicht König von Fleisch und Blut oder Vater von Fleisch und Blut. Der Gegensatz zwischen einem menschlichen König und Gott wird in der nachbiblisch-jüdischen Literatur immer wieder

<sup>16</sup> Auch die alte Diskussion über die „Inkonzinnität“ zwischen Einleitung und story bleibt in diesem Rahmen. Zusammenstellung der Diskussion bei CHR. MÜNCH, Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Funktion, WMANT 104, Neukirchen-Vluyn 2004, 140–144.

<sup>17</sup> ERLEMAN, Gleichnisauslegung (s. Anm. 1), 106.

<sup>18</sup> Gebete der Israeliten. Dt. übers. v. M. Sachs, Tel Aviv 1988, 186 f. Zum Alter dieses Gebetes (Nischmat) s. P. NAVÉ LEVINSON, Einführung in die rabbinische Theologie, Darmstadt 1982, 57.

<sup>19</sup> An dieser Talmudstelle wird über das Wort „einzig“ aus dem *Sch<sup>e</sup>ma Israel* diskutiert: „Sobald du [Gott] als König droben und hinieden, sowie in allen Himmelsrichtungen anerkannt hast, brauchst du nicht länger“ (scil. die Intensität des Wortes „einzig“ auszudrücken).

reflektiert. Billerbeck ordnet die Wendung *anthrōpos basileus* Mt 18,23 (vgl. *anthrōpos oikodespotēs* Mt 20,1) diesen Gedanken zu, zu Recht und im Unterschied zu Deutungen, die *anthrōpos* an dieser Stelle für rein pleonastisch ansehen.<sup>20</sup> Billerbeck erwähnt mehrere Beispiele für die Differenz Gottes als König zu menschlichen Königen, z. B. aus Bereschit Rabba:

GnR 1 (2<sup>b</sup>): „Denn du bist groß u. wundertätig, du bist Gott allein“ Ps 86,10. Wie es auf Erden Brauch ist, wird ein König von Fleisch u. Blut in einer Stadt (oder Provinz) gepriesen u. die Großen der Stadt (Provinz) werden mit ihm gepriesen; denn sie tragen mit ihm seine Last. Aber Gott nicht also: er hat allein die Welt geschaffen, er wird allein in der Welt gepriesen, er wird allein in seiner Welt verherrlicht. GnR 1 (2<sup>d</sup>): Wie es auf Erden Brauch ist, wird ein König von Fleisch u. Blut in einer Stadt (Provinz) gepriesen, bevor er ihr öffentliche oder Privat-Bäder erbaut hat; zuerst erwähnt er seinen Namen u. schließlich sein Werk. Aber der Einzige der Welt wirkt zuerst u. hinterher wird er gepriesen. Schimeon b. εAzzai (um 110) sagte: Deine Herablassung macht mich groß (2 Sm 22,36). Fleisch u. Blut erwähnt (zuerst) seinen Namen u. dann seinen Titel (Wörtlich: sein Lob): NN Augustalis; NN *protistos* (oder *protatos*, der Vornehme). Aber Gott nicht also: erst nachdem er die Bedürfnisse seiner Welt erschaffen hatte, erwähnt er hinterher seinen Namen, s. Gn 1,1: „Im Anfang erschuf“, u. dann folgt: „Gott“.<sup>21</sup>

Wie sind also die Anweisungen in den Gleichnisrahmenversen, die Erzählung zu vergleichen oder gleichzusetzen, zu verstehen? Es ist bereits klar, dass auch das Wörterbuch von Walter Bauer mit seiner Übersetzung von *homoio-* Wörtern im Zusammenhang von Gleichnissen im Rahmen der christlichen Deutungstradition bleibt, die die Differenz zwischen Menschenkönig und Gott als König nicht inhaltlich reflektiert. Auch die hierarchischen – und ich füge hinzu brutalen – Züge in Erzählungen von Menschenkönigen werden der Deutung auf Gott dabei integriert. Biblische und vor allem nachbiblische Rede von Gott als König enthält jedoch ausgesprochen oder unausgesprochen einen starken Unterschied zwischen Gott und menschlichen Herrschern. Deshalb sollte in Übersetzungen der Wortgruppe *homoio-* im Zusammenhang von Gleichnissen möglichst von „vergleichen“, nicht von „gleich“ setzen geredet werden. Vor allem aber ist es wichtig in der Auslegung zu zeigen, dass die Gleichnisrahmungen mit diesen Hinweisen auf das Vergleichen eine Aktivität der Hörenden einfordern. Gleichnisse wollen auf eine Antwort hinaus, sie wollen die Hörenden dazu anleiten, über Gottes Handeln in der Geschichte und Gegenwart nachzudenken und sich in eine Beziehung zu Gott zu setzen. Das ist mit dem Vergleichen gemeint, nicht ein formal-intellektueller Deutungsvorgang.

<sup>20</sup> P. BILLERBECK/(H. L. STRACK), Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. I: Das Evangelium nach Matthäus, München <sup>2</sup>1926, 730 f.; anders („pleonastisch“) BAUER, Wörterbuch (s. Anm. 1), 136 (s. v. *anthrōpos* 3 a).

<sup>21</sup> BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament I (s. Anm. 20), 731.

Einige Gleichnisse sind regelrecht „antithetisch“<sup>22</sup> zu nennen. Der Weinbergbesitzer Mt 20,1–16, der König Mt 18,23–35 u. v. a. sind Gegenbilder zu Gott als Kyrios. Aber auch Gleichnisse, die nicht so massiv antithetisch erzählt sind, z. B. das Gleichnis vom Vater Lk 15,11–32, verlangen eine Wahrnehmung der Unterschiede zwischen Gott und einem Menschenvater.<sup>23</sup> Und worin besteht die Vergleichbarkeit von menschlichem Kyrios und Gott, bzw. vom erzählten Handeln des menschlichen Kyrios und Gottes Handeln?

Die Vergleichbarkeit wird durch Brücken hergestellt. In Mt 22,1–14 ist *kalein*/rufen, einladen eine solche Brücke. Gott lädt ein, Gott ruft – der menschliche Kyrios lädt ein/ruft. Doch diese Fokussierung auf Brücken verschärft die Deutlichkeit der Unterschiede zwischen Menschenkyrios und Gott eher, als dass es sie mindert. Gott und Gottes Handeln (*basileia*) sind unvergleichbar mit Menschen. Aber die Gleichniserzählungen lenken den Blick auf die Schrecken und Freuden der Menschenwelt und machen sie durchlässig für das „Sehen“ der gerechten Welt Gottes.

Nicht alle Gleichnisse wollen auf den Kontrast oder die Differenz zu Gott als Ergebnis des Vergleichens hinaus, andere Gleichnisse beschäftigen sich mit Erfahrungen in der Land- und Hauswirtschaft oder in den Beziehungen zwischen Menschen, die nicht primär durch Gewaltverhältnisse geprägt sind. Darunter gibt es auch die Darstellungen freudiger Erfahrungen, die zum „Sehen“ führen, also zur Offenbarung Gottes. Aber auch sie wollen nicht auf ein Gleichsetzen hinaus. Das Knospen des Feigenbaums im Frühling, die fröhliche Frauengemeinschaft im Dorf, nachdem eine Frau ihr Geld wiederfand, das Glück des Brotbereitens – diese Erfahrungen werden zum Fenster, durch das Gott gesehen werden kann. Auf ein Gleichsetzen wollen auch diese Erzählungen nicht hinaus. Das Gottesreich ist weder einem Schatz im Acker noch einer schönen Perle gleich (Mt 13,44–46). Doch beide Erzählungen stellen menschliche Erfahrungen dar, die für die Hörenden „sehend“ machen können, so dass sie in ihrer Lebenswelt Spuren Gottes und der eigenen Hoffnung auf Gottes Zukunft entdecken können. Die höchst irdischen Motive der Akteure in diesen Erzählungen liegen zudem auf der Hand und erschweren die Gleichsetzungsdeutungen.

## 6. Das Wichtigste steht manchmal nicht im Text. Die Antwort der Hörenden

Die Zusammenstellung der Gleichniseinleitungen und Schlusssätze im Matthäusevangelium bei Christian Münch (2004)<sup>24</sup> zeigt die Offenheit dieser

<sup>22</sup> Dazu SCHOTTROFF, Gleichnisse Jesu (s. Anm. 2), 130 u. ö.; eine Zusammenstellung rabbinischer antithetischer Gleichnisse bei MÜNCH, Gleichnisse Jesu (s. Anm. 16), 147 Anm. 75.

<sup>23</sup> Zum Einzelnen SCHOTTROFF, Gleichnisse Jesu (s. Anm. 2), 177–204.

<sup>24</sup> MÜNCH, Gleichnisse Jesu (s. Anm. 16), 129–160.249–290.

Wendungen sehr deutlich. Sie fordern die Aktivität der Hörenden: durch Fragen, durch Imperative, durch die Unabgeschlossenheit der erzählten Situationen, durch Kritik an den Zuhörenden durch das Gleichnis. Sie sollen durch diese Kritik für das „Sehen“ und „Verstehen“ gewonnen werden. Das Vergleichen, das die Gleichnisse auch dort erwarten, wo sie nicht explizit davon reden, umfasst alle diese Aspekte. Die Aktivität der Hörenden ist dabei nicht als Aktivität ihres Denkens gefordert, sondern als die Umgestaltung ihres Lebens.

Zwei Textbeispiele können zeigen, wie solche Antworten aussehen: In Mk 12,10–12 wird als Reaktion auf das Gleichnis von den brutalen Pächtern und dem mindestens ebenso brutalen Weinbergbesitzer aus der Schrift zitiert. Psalm 118,22.23 ist als messianischer Hoffnungstext gelesen worden:<sup>25</sup> Die Erniedrigten werden erhöht, der ausgesonderte Stein wird zum „Eckstein“. Messianische Hoffnung war immer Hoffnung für das ganze Volk Israel und noch nicht im Sinne späterer christlicher Dogmatik allein auf den Messias bezogen. Die Zerstörung des Volkes durch Gewalt von oben und Gewalt von unten, von der das Gleichnis zuvor erzählt, behält nicht das letzte Wort, die Antwort ist für die Hörenden in der Schrift zu finden. Gott wird dem Volk zu neuem Leben in Gerechtigkeit verhelfen. Die Verursacher des Versinkens in der Gewalt sieht Jesus nach dieser Erzählung in den Hohepriestern und dem Synhedrion (Mk 11,27; 12,12). Er will sie durch das Gleichnis nicht verhärten, sondern erreichen. Sie haben sich nicht erreichen lassen, wie dann die Passionsgeschichte zeigt. Das Gleichnis spricht aber gleichzeitig auch zum Volk. Es ist auch als im Tempel anwesend gedacht. Es ist auf Jesu Seite (12,12). Es hat die Hoffnungsbotschaft trotz der scheinbar aussichtslosen Spirale der Gewalt gehört. In der Lukasfassung (20,16) widerspricht das Volk explizit der drohenden Fortsetzung der Gewalt. Jesus fragt „Was wird der Weinbergbesitzer tun?“ und gibt selbst die Antwort „Er wird kommen und die Pächter vernichten“. Das Volk interveniert: „Das darf nicht geschehen“.

In Lk 19,11–27 erzählt Jesus ein Gleichnis, als seine eigenen Leute und das Volk seine Ankunft in Jerusalem gefährlich falsch einschätzen (19,11). Sie erwarten, nun endlich den Sieg des Messias über alles Unrecht, das das Volk erleidet, zu erleben. Jesus erzählt ein Gleichnis von den gewalttätigen Strukturen in Politik und Ökonomie. Das Gleichnis endet ohne Schlussbemerkung. Die literarische Fortsetzung gehört jedoch zum Gleichnis: der Einzug Jesu in Jerusalem als Messias ohne Waffen, als Messias der Armen und Verkörperung des Mitleids Gottes mit dem Leiden im Krieg, der kaum noch abwendbar scheint (Lk 19,28–44). Hier geben die Jüngerinnen und Jünger die Antwort, indem sie den Messias der Armen begrüßen. Die Er-

<sup>25</sup> Dazu s. SCHOTTROFF, Gleichnisse Jesu (s. Anm. 2), 37.38.

zählung vom Einzug in Jerusalem zeigt auch die Antwort auf das Gleichnis Lk 19,12–27.

Es ist hilfreich, mit der Annahme zu arbeiten, dass jedes Gleichnis drei Teile hat: den Rahmen, der die Richtung für das Vergleichen weist, die eigentliche story/Gleichniserzählung und die Antwort der Hörenden, die oft nicht im Text steht. In Mk 12,10–12 ist die Antwort durch das Schriftzitat angedeutet, in Lk 19,11–27 durch die narrative Fortführung der Erzählung über Jesus. Doch in anderen Fällen steht die Antwort nicht im Text und ist doch zu finden für diejenigen, die die Schrift kennen und auf sie hören.