



Sigrid Lampe-Densky

Gottesreich und antike Arbeitswelten

Sozialgeschichtliche Auslegung
neutestamentlicher Gleichnisse



PETER LANG

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Gottesreich und antike Arbeitswelten

Sigrid Lampe-Densky

Gottesreich und antike Arbeitswelten

Sozialgeschichtliche Auslegung
neutestamentlicher Gleichnisse



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Hannover, Univ., Diss., 2011

Umschlaggestaltung:
© Olaf Glöckler, Atelier Platen, Friedberg

Umschlagabbildung:
Szenen des Landlebens, römisches Mosaik
aus dem 3./2. Jahrhundert n. Chr.
aus dem Musée du Bardo, Tunis.
© akg-images, Gilles Mermet.

D 89
ISBN 978-3-631-62366-4 (Print)
ISBN 978-3-653-01357-3 (E-Book)
DOI 10.3726/978-3-653-01357-3

© Peter Lang GmbH
Internationaler Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2012
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.de

Geleitwort

Seit sich sozialgeschichtliche Bibelauslegung in den 1970er Jahren herausgebildet hat, liegt ihr Erkenntnisinteresse und ihre spezifische Leistung in der Verortung der Texte in der konkreten antiken Lebens- und Arbeitswelt mit ihrer Lebens- und Leiderfahrung und den damit verbundenen Ängsten und Hoffnungen. In den Spuren von Elisabeth Schüssler Fiorenza und Luise Schottruff, aber mit eigener Akzentsetzung und Präzisierung, hat Frau Lampe-Densky in ihrer Dissertation diese Methode ausdifferenziert, auf eine Auswahl neutestamentlicher Gleichnistexte bezogen und an diesem Gegenstand die Fruchtbarkeit dieses methodischen Ansatzes unter Beweis gestellt.

Die Auswahl der untersuchten Gleichnisse erfolgt nach dem Kriterium, dass insgesamt ein möglichst breites Spektrum antiker Arbeitsverhältnisse abgedeckt wird. Eine Fülle von sozialgeschichtlich relevantem Quellenmaterial wurde zu diesem Zweck ausgewertet und verarbeitet. Ein wichtiges Desiderat ist der Erweis der religionspädagogischen Bedeutung sozialgeschichtlicher Auslegung. So gelingt es, den in den Gleichnissen zur Sprache gebrachten Arbeits- und Lebensverhältnissen auf den Grund zu gehen und aufzuzeigen, wie darin die Gottesherrschaft zur Sprache kommt, wie die *basileia* im Kontext dieser Verhältnisse als Vertrauens- und Hoffnungspotential wirkt. Es wird gezeigt, wie die Gleichnisse im Kontext römischer Unterdrückungsherrschaft eine subversive Erinnerung an erhoffte Gottesherrschaft hervorrufen. Damit ist zugleich die Basis für eine fruchtbare Begegnung zwischen biblischer Tradition und heutigem Menschen gelegt. Diese Begegnung zielt nicht auf „richtige Lehre“, sondern auf die „Entbindungen“ des impliziten Vertrauens- und Hoffnungspotentials. Bemerkenswert ist auch der gelungene und die einzelnen Positionen treffend charakterisierende Rekurs auf die Klassiker der Gleichnisauslegung in der Perspektive des sozialgeschichtlichen Auslegungsinteresses.

Ich wünsche den Leserinnen und Lesern vielfältige Anregungen und Einsichten.

Hannover, im Oktober 2011

Friedrich Johannsen

Vorwort

Viele Menschen haben Anteil daran, dass diese Arbeit geschrieben werden konnte. Ihnen danke ich, auch wenn ich sie nicht alle namentlich nennen kann. Meiner Lehrerin Prof. Luise Schottruff, Kassel bin ich dankbar dafür, dass sie meine Begeisterung für die biblische Tradition in Bahnen gelenkt hat, die mir immer wieder neue Perspektiven eröffneten. Bei ihr habe ich „sozialgeschichtlich laufen gelernt“. Besonderer Dank gebührt meinen beiden Gutachtern an der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover. Prof. Ursula Rudnick war mir eine humorvolle, partnerschaftliche und sehr zielorientierte Betreuerin. Immer wenn ich im Chaos versank oder drohte, auf den Flügeln von Ideen davon zu fliegen, holte sie mich in die Realität zurück. Mit ihr ging es immer wieder „down to earth“. Dafür sei ihr herzlich gedankt. Prof. Friedrich Johannsen danke ich für zahlreiche Anregungen und die unkomplizierte, ermutigende und konstruktive Zusammenarbeit. Aus den Steinen, die im Wege lagen, baute er stets tragfähige Brücken. Der Dekan der philosophischen Fakultät der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität, Prof. Harry Noormann, gab ebenfalls wichtige Hinweise für mein Dissertationsprojekt, ihm danke ich für die Gespräche, die mich immer wieder herausforderten. Auch Prof. Hermann Spieckermann, Göttingen und Prof. Johann Baptist Metz, Münster haben mit mir über wichtige Fragen in Bezug auf mein Projekt diskutiert, ich danke ihnen für die Impulse aus anderen theologischen Fachbereichen.

Meiner Mutter Sophie Lampe bin ich dankbar dafür, dass sie den Grundstein gelegt hat für manchen emanzipatorischen Schritt in meinem Leben. Obwohl sie selbst nicht die Möglichkeit hatte, eine Berufsausbildung zu erwerben, hat sie mir als Kind immer das Gefühl gegeben, dass Mädchen genauso viel erreichen können wie Jungen. Meiner Schwägerin Urte Densky danke ich für die „schwesterliche Solidarität“, die sie mir auf vielfältige Weise zuteil werden ließ. Mein Lebenspartner Frank-Herwart Densky trug wohl die größte Last bei der Realisierung dieses Projektes. Er war in dieser Zeit nicht nur mein Ehemann, sondern oft auch mein Privatsekretär und mein Coach. Obwohl beruflich selbst stark eingespannt, hat er mich jederzeit bedingungslos unterstützt und immer wieder „auf Trab“ gebracht. Ohne seine Ausdauer wäre diese Arbeit vermutlich nicht fertig geworden. Ihm gilt mein besonderer Dank. Zuletzt danke ich noch der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers für den Druckkostenzuschuss, mit dem die Herausgabe des Werkes gefördert worden ist.

Viel gelernt habe ich von den Menschen der biblischen Tradition, die vor langer Zeit tatkräftig von ihrer Sehnsucht nach der Basileia Gottes in Bewegung gebracht wurden. Wenn diese Stimmen auch heute immer wieder gehört werden, freue ich mich, wenn meine Arbeit einen Beitrag dazu geleistet hat.

Hannover, im Oktober 2011

Sigrid Lampe-Densky

Für Frank

*Denn wie Regen und Schnee vom Himmel herabfallen
und nicht dorthin zurückkehren,
sondern die Erde tränken, sie fruchtbar machen und sprießen lassen,
damit sie Samen gibt zum Säen und Brot zum Essen,
so wird das Wort, das aus meinem Mund hervorkommt,
nicht ohne Erfolg zu mir zurückkehren, sondern tun, was ich will,
und ihm wird gelingen, wozu ich es gesandt habe.*

Jesaja 55, 10 und 11 (6. – 3. Jh. v. Chr.)

*Die Weisheit ist beweglicher als alle Bewegung,
in ihrer Reinheit durchzieht und durchdringt sie alles.
Sie ist nur eine und vermag doch alles,
sie bleibt was sie ist, und erneuert doch alles.
Von Generation zu Generation tritt sie in heilige Menschen ein
und macht sie zu Freundinnen und Freunden der Gottheit
und zu ihren Prophetinnen und Propheten.*

Weisheit 7, 24 und 27 (1. Jh. v. Chr.)

*Womit sollen wir die Basileia Gottes vergleichen?
Oder in welchem Gleichnis sollen wir sie darstellen?*

Markus 4, 30 (ca. 70 n. Chr.)

Inhaltsverzeichnis

I.	Einleitung	17
1.	Ausgangspunkt und Zielsetzung der Arbeit	17
1.1	Ausgangspunkt und Kontext	17
1.2	Ziel der Arbeit	20
1.3	Methodische Überlegungen	21
1.4	Vorgehensweise / Gang der Untersuchung	29
2.	Ein Blick in die Forschungsgeschichte	31
2.1	Die „Klassiker“ der Gleichnisauslegung und ihre Wirkungen	31
2.1.1	Adolf Jülicher: Der revolutionär-konservative Neuanfänger	31
2.1.2	Rudolf Bultmann: Der kerygmatische Formgeschichtler	38
2.1.3	Charles Harold Dodd: Der Entdecker der eschatologischen Basilea – Botschaft	42
2.1.4	Joachim Jeremias: Der Gleichnis – deutende Monolith	45
2.1.5	Eberhard Jüngel: Der hermeneutische Akzentsetzer	49
2.1.6	Robert E. Funk: Der Wegbereiter der Metapher	50
2.1.7	Dan Otto Via: Der Liebhaber autonomer Kunstwerke	53
2.1.8	Paul Ricoeur: Der Anwalt der poetischen Kraft der Gleichnisse	55
2.1.9	Die Wirkungen der „Klassiker“ und gegenwärtige Wege der Gleichnisauslegung	57
2.2	Wege einer sozialgeschichtlichen Gleichnisauslegung: Luise Schottroff	59
3.	Der eigene Ansatz	65
3.1	Zum Verständnis von Gleichnissen	65
3.1.1	Das Gleichnis als Maschal	65
3.1.2	Bilder – Metaphern – Visionen	67
3.1.3	Gleichnisse und Evangelien als Gemeinschaftsprodukte	69
3.1.4	Gleichnisse und die Rekonstruktion von Arbeitswelten im Römischen Reich	76
3.1.5	Gleichnisse und die Praxis der Hörenden	79
3.2	Vorgehensweise der Untersuchung	79
3.2.1	Auswahl der Gleichnisse	79
3.2.2	Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text	80
3.2.3	Sozialgeschichtliche Analyse	82
3.2.4	Bildfeldtraditionen	82
3.2.5	Literarische und gesellschaftliche Kontexte	83
3.2.6	Deutungshorizonte und Handlungsspielräume	84
II.	Gleichnisauslegungen	85
1.	Schöpfungsgleichnisse: Produktion von Grundnahrungsmitteln	85
1.1	Das Gleichnis vom Wachsen der Saat (Mk 4, 26 – 29)	85

1.1.1	Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text	85
1.1.2	Sozialgeschichtliche Analyse	88
1.1.3	Bildfeldtraditionen	94
1.1.4	Kontexte	97
1.1.4.1	Der literarische Kontext	97
1.1.4.2	Der gesellschaftliche Kontext	99
1.1.5	Deutungshorizonte und Handlungsspielräume	101
1.2	Das Gleichnis vom Weizen und vom Lolch (Mt 13, 24 – 30)	110
1.2.1	Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text	110
1.2.2	Sozialgeschichtliche Analyse	112
1.2.3	Bildfeldtraditionen	124
1.2.4	Kontexte	126
1.2.4.1	Der literarische Kontext	126
1.2.4.2	Der gesellschaftliche Kontext	130
1.2.5	Deutungshorizonte und Handlungsspielräume	131
1.3	Das Gleichnis vom Feigenbaum (Lk 13, 6 – 9)	136
1.3.1	Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text	136
1.3.2	Sozialgeschichtliche Analyse	139
1.3.2.1	Wein- und Feigenanbau in Israel / im Römischen Reich	139
1.3.2.2	Der soziale Status der im Gleichnis agierenden Personen	142
1.3.2.3	Arbeiten im Weinberg bzw. im Obstgarten	147
1.3.2.4	Feigen als Grundnahrungsmittel	149
1.3.3	Bildfeldtraditionen	152
1.3.3.1	Erstes Testament: Ein Baum ist ein Baum – und mehr als das	152
1.3.3.2	Transparente Schöpfung und Visionen vom Heil	156
1.3.4	Kontexte	162
1.3.4.1	Der literarische Kontext	162
1.3.4.2	Der gesellschaftliche Kontext	166
1.3.5	Deutungshorizonte und Handlungsspielräume	167
1.4	Schöpfungsgleichnisse: Resümee	175
2.	Das Gleichnis vom Hirten und vom verlorenen Schaf	
	(Lk 15, 4 – 7 // Mt 18, 12 – 14)	178
2.1	Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text	178
2.2	Sozialgeschichtliche Analyse	180
2.2.1	Besitzverhältnisse und Herdengröße	184
2.2.2	Der soziale Status von Hirten	188
2.2.3	Arbeits- und Lebensbedingungen der Hirten	191
2.2.4	Frauen als Hirtinnen	202
2.2.5	Zusammenfassung	203
2.3	Bildfeldtraditionen	204
2.4	Kontexte	207
2.4.1	Der literarische Kontext	207
2.4.2	Der gesellschaftliche Kontext	209
2.5	Deutungshorizonte und Handlungsspielräume	211

3.	Das Gleichnis vom Perlenhandel (Mt 13, 45f.)	216
3.1	Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text	216
3.2	Sozialgeschichtliche Analyse	217
3.2.1	Perlenfischerei / Perlenengewinnung	218
3.2.2	Perlenhandel.....	223
3.2.3	Goldschmiede und Juweliergewerbe: Verarbeitung von Perlen und Verkauf von Perlenerzeugnissen	229
3.2.4	Perlenkonsum / Perlenluxus	237
3.2.5	(Perlen-) Handel und christlicher Glaube	239
3.3	Bildfeldtraditionen	243
3.4	Kontexte	246
3.4.1	Der literarische Kontext	246
3.4.2	Der gesellschaftliche Kontext	250
3.5	Deutungshorizonte und Handlungsspielräume	252
4.	Sklavengleichnisse: Herrschaftsstrukturen der antiken römischen Gesellschaft	259
4.1	Das Gleichnis vom Verwalter (Mt 24, 45 – 51 // Lk 12, 42 – 46).....	259
4.1.1	Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text	259
4.1.2	Sozialgeschichtliche Analyse	262
4.1.3	Bildfeldtraditionen.....	272
4.1.4	Kontexte	274
4.1.4.1	Der literarische Kontext	274
4.1.4.2	Der gesellschaftliche Kontext	276
4.1.5	Deutungshorizonte und Handlungsspielräume	276
4.2	Das Gleichnis vom Türwächter (Mk 13, 33 – 37 // Lk 12, 35 – 38)	281
4.2.1	Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text	281
4.2.2	Sozialgeschichtliche Analyse	284
4.2.3	Bildfeldtraditionen.....	288
4.2.4	Kontexte	289
4.2.4.1	Der literarische Kontext	289
4.2.4.2	Der gesellschaftliche Kontext	290
4.2.5	Deutungshorizonte und Handlungsspielräume	291
4.3	Das Gleichnis vom „Allround“- Sklaven (Lk 17, 7 – 10)	294
4.3.1	Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text	294
4.3.2	Sozialgeschichtliche Analyse	297
4.3.3	Bildfeldtraditionen.....	301
4.3.4	Kontexte	302
4.3.4.1	Der literarische Kontext	302
4.3.4.2	Der gesellschaftliche Kontext	304
4.3.5	Deutungshorizonte und Handlungsspielräume	304
4.4	Sklavengleichnisse: Resümee.....	307
5.	Zusammenfassung	312

III.	Sozialgeschichtliche Gleichnisexegese und Bibeldidaktik	315
1.	Die Relevanz einer sozialgeschichtlichen Gleichnisauslegung für bibeldidaktische Konzepte	315
1.1	Horst Klaus Berg: Der sorgfältige Methodenintegrierer	317
1.2	Thomas Ruster: Der unverwechselbare Querdenker	324
1.3	Gerd Theißen: Der brillante Bildungstheoretiker	328
1.4	Peter Müller: Der „Mr. Minute“ der Bibeldidaktiker	333
1.5	Elisabeth Schüssler Fiorenza: Die demokratisch-emanzipatorische Bibel-Ethikerin.....	337
1.6	Anregungen für die eigene konzeptionelle Weiterarbeit	345
2.	Eigene bibeldidaktische Perspektiven	348
2.1	Eine „offene Bibeldidaktik“ als Beitrag zu(m) Dialog(en) im gesellschaftlichen Kontext.....	348
2.2	„Rote Fäden“	352
	(1) Schöpfung (Welt).....	356
	(2) Exodus / Befreiung (Migration)	358
	(3) Arbeit/swelten	360
	(4) Gottesreich (Visionen / Sehnsucht / Glück)	370
3.	Persönliches Fazit: Erinnerung und Hoffnung	374
3.1	„Garstiger Graben“, „Horizontverschmelzung“ und die Sehnsucht nach Vollendung.....	374
3.2	Erinnern lernen und Hoffnung gewinnen	377
IV.	Literaturverzeichnis	383
1.	Abkürzungsverzeichnis	383
1.1	Papyri: Abkürzungen (Auswahl)	383
1.2	Zeitschriften und Standardwerke (Auswahl)	384
2.	Antike Quellen	389
2.1	Papyri: Fundorte (Auswahl)	389
2.2	Andere antike Quellen	397
3.	Sekundärliteratur	428

I. Einleitung

1. Ausgangspunkt und Zielsetzung der Arbeit

1.1 Ausgangspunkt und Kontext

In einer Welt voller Ungerechtigkeit und Leid haben die christlichen Kirchen die Aufgabe, die Botschaft des Evangeliums deutlich zu Gehör zu bringen. Der Kampf gegen Resignation und Hoffnungslosigkeit und die Erinnerung an Visionen von Gerechtigkeit und vom Wohl aller Menschen gehören zur täglichen Herausforderung unserer globalen Gesellschaft. Sie erfordern mutige und kreative Innovationen für die Zukunft.

Eine der Grundlagen christlichen Glaubens und Lebens, vielleicht „die wichtigste Schule der Gerechtigkeit“,¹ ist die Bibel. Viele Menschen in Deutschland begegnen ihr mit Gleichgültigkeit und meinen: Die Bibel ist ein verstaubter, aber harmloser „alter Schinken“², der am besten ins Museum gehört. Als Zeugnis einer fremden orientalischen Kultur erscheint sie uns außerdem sperrig, schwer zugänglich und deshalb oft verschlossen. Die Bibel ist auch machtvoll. Oft wurden mit ihr Unterdrückung und Ungerechtigkeit legitimiert und so besonders das Leben von zahllosen Frauen geprägt. Gefährlich ist sie auch, zu oft begünstigte sie in der Geschichte Ausgrenzung und Gewalt. Doch die Bibel fasziniert auch. Sie tröstet und ermutigt. Sie gibt Hoffnung für das Leben, sie ist kulturstiftend und identitätsbildend. Menschen, die etwas von ihr erwarten, müssen sie fürchten und haben ihr viel zu danken. Sie nähern sich der Bibel mit Vertrauen, aber auch mit Argwohn.³ Historisch betrachtet existiert die Bibel als eine Sammlung antiker Schriften, in denen mehrheitlich die Worte von Männern zu finden sind. Nach theologischem Verständnis ist sie aber nicht nur eine Textsammlung, in der die Stimmen vieler Menschen bewahrt sind. Die biblischen Texte sind auch Heilige Schriften, in denen jüdische und christliche Menschen heute die Stimme Gottes hören, von der sie Trost, Kraft und Ermutigung erwarten. Die Bibel ist die Wurzel, aus der auch heute neues Leben wachsen kann.⁴ Dieses Potential zu entdecken, muss auch immer wieder die Aufgabe von Theologie und Kirche sein. Es ist also daran zu arbeiten, dass diese lebenswichtige Kraftquelle auch für die Zukunft des Glaubens und Lebens in Kirche und Gesellschaft zugänglich und fruchtbar gemacht werden kann. Zukunftsweisendes Engagement kann in den Kirchen nicht nur in Strategien ökonomischer Existenzsicherung bestehen. Das Gespräch mit der Bibel dient Menschen mit christlichen Wurzeln auch heute dazu, sich zu vergewissern, woher sie kommen, wo sie sich in unserer Zeit befinden und wohin sie gehen wollen.

1 Schottroff, Luise, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, 11

2 Müller, Peter, *Schlüssel zur Bibel. Eine Einführung in die Bibeldidaktik*, Stuttgart 2009, 9 (Müller hält sie allerdings ganz und gar nicht dafür).

3 Vgl. dazu auch Schambeck, Mirjam, *Bibeltheologische Didaktik. Biblisches Lernen im Religionsunterricht*, Göttingen 2009, 11ff.

4 Vgl. auch Schroer, Silvia, *Wir sollten mit der Wirklichkeit beginnen... Gedanken zur Bibelarbeit im deutschsprachigen Raum*, in: *KatBl* 117 / 6, 1992, 440 – 443, hier: 443

Die Aufgaben der neutestamentlichen Forschung und der bibeldidaktischen Reflexion sehe ich in diesen Kontext eingebunden. Die Chance neutestamentlicher Exegese liegt darin, dass sie aufgrund ihrer Arbeit mit der Bibel als einer Grundlage christlicher Existenz einen entscheidenden Beitrag für die Erneuerung von Glauben und Kirche leisten und sich auch als Gesprächspartnerin in anderen gesellschaftlichen Zusammenhängen anbieten kann.

Die neutestamentlichen Gleichnisse gehören zu den Edelsteinen der biblischen Überlieferung. Sie sind wegen ihrer Bildhaftigkeit⁵ in der christlichen Tradition diejenigen Bibeltexte mit einer besonders intensiven Wirkungsgeschichte. Sie lassen nach Meinung vieler Theologen als „Gleichnisse Jesu“⁶ nicht nur dessen ureigenste Stimme⁷ hörbar werden, sondern sie gewähren auch einen Einblick in die Traditionen des jüdischen Volkes und der frühchristlichen Gemeinden.⁸ Durch ihre Verwendung in der Verkündigung und ihre Jahrhunderte lange Auslegungsgeschichte haben sie den Glauben und die Theologie von Menschen tief geprägt und damit einen wichtigen Beitrag zur Bildung christlicher Identität geleistet. Oft ist dies problematisch geworden, z. B. wenn die Auslegung der Gleichnisse zur Unterdrückung von Menschen oder auch zur Ausformulierung antijudaistischer Stereotypen und zur Abwertung anderer Religionen und Kulturen beigetragen hat.⁹ Da religiöse Bildtraditionen wegen ihrer Offenheit und

-
- 5 Ich bezeichne das Charakteristische der Gleichnisse zunächst als „Bildhaftigkeit“. Eine Auseinandersetzung darüber, in welchem Sinne Gleichnisse als „Bilder“ zu bezeichnen sind, kann ich hier nicht führen. Man beachte nur die „Bildhaftigkeit“ unserer modernen Existenz, die in der Bedeutung der Medien „Film“ und „Fernsehen“ zum Ausdruck kommt!
- 6 Die Überschriften von Forschungsarbeiten signalisieren dieses grundsätzliche Verständnis: Vgl. z. B. Zimmermann, Ruben, Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung zum Kompendium, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 3 – 46, hier: 3ff.; Schottruff, Luise, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005, 11ff.
- 7 Jeremias, Joachim, Die Gleichnisse Jesu, 10. Auflage, Göttingen 1984, 5 (Vorwort zur sechsten Auflage; wobei nicht klar ist, wie die ureigenste Stimme Jesu als solche auch gehört werden kann; vgl. dazu auch Zimmermann, Ruben, Gleichnisse als Medien der Jesuserinnerung. Die Historizität der Jesusparabeln im Horizont der Gleichnisforschung, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte, unter Mitarbeit von Gabi Kern, Tübingen 2008, 87 – 149, hier: 87ff.).
- 8 Vgl. Bultmann, Rudolf, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 8. Aufl., Göttingen 1970, 4ff. 217ff. 222; dabei ist in der Forschung umstritten, welche der Gleichnisse auf Jesus selbst zurück gehen und welche im Kontext der christlichen Gemeinden entstanden sind. Und es wird wohl auch nicht möglich sein zu klären, wem welche Gleichnisse letzten Endes zuzuschreiben sind. Am einleuchtendsten, mit dieser Schwierigkeit angemessen umzugehen, sind für mich die Ausführungen von Schottruff, Luise / Stegemann, Wolfgang, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen, 2., unveränderte Auflage, Stuttgart u.a. 1981, 9ff., die betonen, dass es historisch nicht möglich ist, die Verkündigung Jesu von der Verkündigung seiner Nachfolger zu unterscheiden, und dass es letzten Endes aus theologischen Gründen auch gar nicht wünschenswert ist.
- 9 Einige Beispiele, wie die Auslegung neutestamentlicher Gleichnisse unseren Glauben und unser theologisches Verständnis geprägt hat: Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11 – 32) hat unser Gottesbild entscheidend beeinflusst. Gott wird als liebender Vater gesehen, der seinen gestrauchelten Sohn (Kind) voller Barmherzigkeit wieder bei sich aufnimmt. Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18, 9 – 14) hat durch die Typisierung des Pharisäers als gesetzesverhafteten Juden dem Antijudaismus Vorschub geleistet. Das Gleichnis vom verlorenen Schaf

Mehrdeutigkeit – anders als religiöse Dogmatik – für die Gestaltung des Glaubens immer eine wichtige Rolle spielen werden, wird auch der Einfluss der Gleichnisse bestehen bleiben. Den Menschen, die mit den Gleichnissen umgehen, ist deshalb in diesem Zusammenhang eine besondere Verantwortung auferlegt. Wie die neutestamentliche Forschung mit ihrer eigenen Auslegungsgeschichte umgeht, die sich christlichem Glaubensverständnis tief eingepägt hat und welche Deutungen sie neu entwickelt, wird also auch weiterhin von Bedeutung sein.

Die theologische Identität meiner neutestamentlichen Forschungsaufgaben lässt sich nicht nur aus dem Neuen Testament bzw. der Bibel bestimmen, sondern auch aus dem aktuellen gesellschaftlichpolitischen Kontext. Seit 1945 ist jede Theologie (besonders die deutsche) schon zeitlich gesehen Theologie nach Auschwitz.¹⁰ Doch geht es hier nicht um den Zeitfaktor, sondern um die Verantwortung, die sich angesichts der großen menschlichen Katastrophe des 20. Jahrhunderts ergibt. Auch die neutestamentliche Wissenschaft hat in ihrem Bereich zur eigenen christlichen Identitätsfindung theologische Konzepte entwickelt, die mit ihrem Antijudaismus seit langer Zeit die Solidarität mit den jüdischen Menschen aufgekündigt hatten. Sie haben damit Auschwitz mit ermöglicht oder zumindest nicht verhindert. Eine verantwortliche Theologie nach Auschwitz¹¹ muss aufmerksam sein für die Leiden der Opfer. Sie muss ebenso aufmerksam sein für die Leiden der vielen anderen Menschen in Geschichte und Gegenwart.¹² Für meinen Forschungsgegenstand bedeutet es, die Leiden der Menschen im Römischen Reich im 1. Jh. n. Chr. bei der Interpretation der Gleichnisse in den Blick zu nehmen.

(Lk 15, 4 – 7) wurde, weil man es aus der Perspektive von Joh 10 gelesen hat, wichtig für das Verständnis von Christologie. Das Gleichnis (wobei ich offen lasse, ob es sich wirklich um ein Gleichnis handelt) vom Weltenrichter (Mt 25, 31 – 46) wurde als eine der wichtigen neutestamentlichen Grundlagen diakonischer Theologie verstanden. Und das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 30 – 37) prägt weitgehend unser Verständnis von Nächstenliebe.

- 10 Anstelle von „Auschwitz“ auch von „Shoah“ oder „Holocaust“ zu sprechen halte ich ebenfalls für sinnvoll. Es kommt dabei auf die jeweilige inhaltliche Akzentsetzung an. Eine Diskussion darüber kann ich an dieser Stelle jedoch nicht führen.
- 11 Um einen solchen theologischen Zugang bemühen sich in verschiedenen theologischen Fachbereichen z. B. Schottroff, Schwestern, 32f.; Schottroff, Luise, Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990, 9. 275ff.; Metz, Johann Baptist, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, 3., durchgesehene und korrigierte Auflage, Freiburg im Breisgau 2007, 35ff.; Ruster, Thomas, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg u.a. 2000, 23ff.; Fuchs, Ottmar, Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift, Stuttgart 2004, 404ff.; um eine angemessene neutestamentliche Gleichnisherneutik, die die Bedeutung von Auschwitz berücksichtigt, bemüht sich auch in differenzierter und vorbildlicher Weise Tania Oldenhage, (Parables for Our Time: Rereading New Testament Scholarship after the Holocaust, Oxford 2002; vgl. auch Oldenhage, Tania, Jesus, Kafka und die Gräuel des 20. Jahrhunderts. Gleichnisherneutik nach der Shoah, in: Zimmermann, Hermeneutik, 618 – 630).
- 12 Die Formulierung „nach Auschwitz“ soll keine Ausblendung anderer Leidens- und Katastrophenerfahrungen bedeuten; die Erwähnung anderer Leidenserfahrungen soll aber genauso wenig Vergleiche mit der Einmaligkeit von Auschwitz herbeiführen, um diese damit zu neutralisieren und zu relativieren. Eine Hierarchie von Leiden (wichtiger oder unwichtiger) ist hier auf keinen Fall beabsichtigt.

1.2 Ziel der Arbeit

Es besteht seit langer Zeit ein Konsens darüber, dass die neutestamentlichen Gleichnisse auf die Lebensverhältnisse, in denen sie im 1. Jh. n. Chr. entstanden sind, in dezidiert Weise Bezug nehmen.¹³ So wird gesehen, dass die Gleichnisse die sozialen Verhältnisse ihrer Zeit (in der Regel in Palästina) widerspiegeln, kommentieren, kritisieren, zu deren Veränderung aufrufen und Visionen von einer erneuerten Schöpfung bieten.

Luise Schottroff ist sogar der Meinung, dass die Gleichnisse zu den wenigen antiken Quellen gehören, die die Lebens- und Arbeitswelten der kleinen Leute zum Thema machen, und dass es sich bei ihnen deshalb um besonders wertvolles sozialgeschichtliches Material handelt, das Einblicke gewährt, die uns sonst verschlossen wären.¹⁴

Die vorliegende Arbeit hat zunächst das Ziel, die in den Gleichnissen zur Sprache gebrachten Arbeits- und Lebenswelten sozialgeschichtlich zu erforschen. Wovon ist in den Geschichten von Bauern, Hirten, Kaufleuten, von Frauen und Männern, von Herren und Sklaven, von Getreide, Früchten und menschlicher Arbeit die Rede? Welche Verhältnisse zur Zeit des Römischen Reiches werden in den Gleichnissen vorausgesetzt, und was ist die Perspektive auf sie? Wie müssen wir uns die Menschen vorstellen, von deren Realität in den Gleichnissen die Rede ist? Welche Lebens- und Glaubenserfahrungen werden hier zum Ausdruck gebracht?

Die Gleichnisse thematisieren auch den Glauben an den Gott Israels und die Hoffnung auf sein Wirken. Welche theologischen Botschaften werden durch die Gleichnisse von Jesus bzw. seinen Nachfolgern vermittelt? Welchen theologischen Gehalt haben die beschriebenen Arbeitswelten? Auf welche Weise sind die Alltagsrealitäten theologisch qualifiziert? Wie kommt die Basileia zur Sprache, d. h. wie wird in den Gleichnissen von Gott bzw. der Gottesherrschaft / dem Gottesreich¹⁵ geredet?

Und – wie stehen beide Bereiche in harmonischer oder spannungsvoller Verbindung miteinander, d. h. wie verbinden die Menschen den Blick auf ihre harten Lebensverhältnisse mit ihrem Vertrauen zum Gott Israels, von dem sie sich eine Veränderung ihrer Gegenwart und die Gestaltung ihrer Zukunft erhoffen?

Der bibeldidaktische Teil der Arbeit (III) befasst sich dann mit der Frage, auf welche Weise und auf welchen Wegen es zu einer Begegnung der Menschen heute mit der biblischen Tradition kommen kann.

13 Vgl. z. B. Vermes, Geza, *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis 1993, 98.102.104; bereits die Klassiker C. H. Dodd und J. Jeremias (Dodd, Charles Harold, *The Parables of the Kingdom*, London 1935; Jeremias, Gleichnisse) haben dies grundsätzlich erkannt; siehe auch Fiebig, Paul, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen 1912, 241; Ziegler, Ignaz, *Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit*, Breslau 1903 für die rabbinischen Gleichnisse.

14 Schottroff, Schwestern, 82; vgl. auch die Bibel in gerechter Sprache, hrsg. von Bail, Ulrike / Crüsemann, Frank / Crüsemann, Marlene / Domay, Erhard / Ebach, Jürgen / Janssen, Claudia / Köhler, Hanne / Kuhlmann, Helga / Leutzsch, Martin / Schottroff, Luise, 3. Auflage, Gütersloh 2007, 1835; Schottroff / Stegemann, Jesus, 59.

15 Angemessen finde ich für „Basileia“ auch die Bezeichnung „Gottes Handeln“ (Schottroff, Gleichnisse, 137).

1.3 Methodische Überlegungen

Ich verstehe meine historisch-theologische Arbeitsweise als sozialgeschichtlich. Dies ist jedoch eine Abkürzung und bedarf der inhaltlichen Konkretisierung. Bei der Arbeit an neutestamentlichen Gleichnissen sehe ich mich drei hermeneutischen Diskursen verpflichtet: dem befreiungstheologischen, dem feministischen und dem christlich-jüdischen Dialog.

1. Die befreiungstheologische Hermeneutik fragt nach den gesellschaftlichen Kontexten, in denen Theologie betrieben wird. Sie analysiert dabei die Machtverhältnisse, in denen mit der Bibel umgegangen wird und ergreift Partei für Menschen, die benachteiligt sind. Der erste Blick gilt den Armen und deren Befreiung, wichtigster biblischer Bezugspunkt ist dabei die Exodus-Tradition, die die Befreiung aus unterdrückenden Strukturen in ihren vielfältigen Formen zum Thema macht.
2. Die feministische Hermeneutik arbeitet daran, eine ganzheitliche Theologie zu entwickeln, die alle Menschen mit einschließt und sich nicht mit einem androzentrisch verengten Standpunkt zufrieden gibt. Da die Bibel keine dezidierte Option für Frauen zum Ausdruck bringt, bezieht die feministische Hermeneutik als Bestandteil kontextueller Theologie sich auf die politisch-gesellschaftlich reflektierten Erfahrungen von Frauen, die in der Geschichte nicht nur präsent, sondern auch aktiv an der Gestaltung der Welt beteiligt waren.
3. Eine Theologie „nach Auschwitz“ ist verpflichtet, sich für ein neues Verhältnis von Juden und Christen einzusetzen. Die neutestamentliche Exegese ist in diesem Zusammenhang aufgerufen, die vielen antijudaistischen Stereotypen in der Bibelauslegung kritisch zu benennen und an theologischen Konzepten zu arbeiten, die im Kontext eines gleichberechtigten und partnerschaftlichen Dialogs zwischen Juden und Christen entwickelt werden. Dazu gehört, die grundlegende Bedeutung des Ersten Testaments auch für die Ausgestaltung des christlichen Glaubens anzuerkennen und heraus zu arbeiten.

Die beschriebenen Diskurse laufen nicht unverbunden nebeneinander her, sondern vernetzen sich an vielen Stellen gegenseitig. In allen drei Diskursen geht es um kontextuelle theologische Konzepte. Ausgangspunkt ist das reale Leben von Menschen und deren Praxis und keine nur in der Theorie angesiedelte Theologie.

Ich gehe davon aus, dass eine Rekonstruktion der Arbeits- und Lebenswirklichkeit in neutestamentlicher Zeit mit Hilfe einer sozialgeschichtlichen Analyse und einer feministischen Hermeneutik möglich ist. Ich gehe allerdings nicht davon aus, dass diese Rekonstruktion ein objektives Bild von Geschichte¹⁶ liefern wird. Es wird aber die bisherige Konstruktion von menschlicher Geschichte auf diese Weise als nicht objek-

16 „Androzentrische Texte und linguistische Konstruktionen der Wirklichkeit dürften nicht als zuverlässiger Befund menschlicher Geschichte, Kultur und Religion mißverstanden werden. Der Text kann die Botschaft sein, aber die Botschaft ist nicht identisch mit menschlicher Wirklichkeit und Geschichte. Eine kritisch-feministische Hermeneutik muß daher den Schritt von androzentrischen Texten zu ihren sozialgeschichtlichen Kontexten tun.“ (Schüssler Fiorenza, Elisabeth, Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München / Mainz 1988, 62)

tiv und als Konstrukt einer unvollständigen androzentrisch bestimmten Geschichtsschreibung aufgedeckt und so bereits korrigiert.¹⁷ Wie kann z. B. auch die Beteiligung von Frauen an der Geschichte angemessen beschrieben und in die „frühchristliche Geschichte zurück geschrieben“ werden?¹⁸ Dies geschieht nicht ohne Ziel, sondern mit der Absicht, die Erinnerung als Quelle der Neugestaltung von Gegenwart und Zukunft und damit auch wieder von Geschichte zu nutzen.¹⁹

Wichtige Gesprächspartnerinnen für eine sozialgeschichtliche Bibelauslegung / Gleichnisexegese und feministische Hermeneutik, die sich in diesem Zusammenhang auch dem christlich-jüdischen Gespräch verpflichtet fühlen, sind Elisabeth Schüssler Fiorenza und Luise Schottroff. Auf die sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung von Luise Schottroff, die ich als wichtigste Grundlage für meine eigene Arbeitsweise betrachte, komme ich in I. 2.2 zu sprechen. Schottroffs Ansatz unterscheidet sich nicht von dem Schüssler Fiorenzas in Bezug auf die befreiungstheologischen und feministischen Prämissen, deshalb sollen deren hermeneutische Strategien zu Beginn meiner eigenen Untersuchung als Ausgangsvoraussetzungen dargestellt werden.

Der feministisch-hermeneutische Ansatz von Elisabeth Schüssler Fiorenza, der auch für die sozialgeschichtliche Auslegung von Bibeltexten wegweisend geworden ist,²⁰ versteht diese Arbeitsweise als „Spiraltanz der göttlichen Weisheit“.²¹ Die vier hermeneutischen Schritte (Hermeneutik des Verdachts, der Verkündigung, des Erinnerns und der kreativen Aktualisierung), die sie zunächst beschreibt,²² differenziert Schüssler Fiorenza im Fortgang ihrer Forschungstätigkeit weiter aus zu sieben hermeneutischen Schritten.²³

*1. Hermeneutik der Erfahrung:*²⁴

„Erfahrung“ als zentrales Kriterium wird als systemische und nicht-individuelle Kategorie und Norm im Kontext von Unterdrückung und Befreiung beschrieben.²⁵ Sie ist

17 Vgl. dazu die grundlegenden Ausführungen bei Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 13ff.

18 Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 15

19 Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 19

20 Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*; siehe auch Schottroff, *Schwester*, 97ff.

21 Schüssler Fiorenza, *Elisabeth, WeisheitsWege. Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation*, Stuttgart 2005, 16ff. 238ff.. Nach den Kriterien von Jürgen Habermas gibt es drei grundlegende Formen von Wissen: die empirisch-analytische, die hermeneutisch-historische und die kritisch-emanzipatorische Form von Welterkenntnis. Schüssler Fiorenzas feministische Hermeneutik geht es vor allem um die dritte Form von Welterkenntnis, da hier auch eindeutig die Machtfrage gestellt wird (Schüssler Fiorenza, *Elisabeth, Der wirkliche Jesus? – Feministische Anfragen an die sozialwissenschaftliche Jesusforschung*, in: Stegemann, Wolfgang / Malina, Bruce J. / Theißen, Gerd (Hg.), *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002, 23 – 32, hier: 24; vgl. auch Schüssler Fiorenza, *Elisabeth, Rhetoric and Ethic. The Politics of Biblical Studies*, Minneapolis 1999, 63f.).

22 Schüssler Fiorenza, *Elisabeth, Brot statt Steine*, Freiburg (CH) 1988, 49ff.

23 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 244ff. 279ff.; vgl. auch Schüssler Fiorenza, *Elisabeth, Gerecht ist das Wort der Weisheit. Historisch-politische Kontexte feministischer Bibelinterpretation*, Luzern 2008, 100ff.

24 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 244ff. 280f.; Schüssler Fiorenza, *Elisabeth, The Power of the Word. Scripture and the Rhetoric of Empire*, Minneapolis 2007, 181ff.

kontextuell bestimmt durch Geschlecht, Rasse, Klasse, Kultur, Alter, sexuelle Orientierung und ethnische Zugehörigkeit, deshalb kann sie nicht universal, sondern immer nur standort- und situationsbezogen formuliert werden. Schüssler Fiorenza forscht in diesem Zusammenhang nach den Erfahrungen, die in einen biblischen Text eingeschrieben sind. Sie fragt aber auch nach den Erfahrungen, mit denen Leser an biblische Texte herangehen und nach deren Erfahrungen, die wiederum vom biblischen Text hervorgerufen werden.

2. *Hermeneutik von Herrschaft und sozialem Standort.*²⁶

Bibelauslegung braucht die kritische Analyse von Herrschaft, um ein radikal-demokratisches Umfeld hin zu mehr Gerechtigkeit fördern zu können. Schüssler Fiorenza bezeichnet die herrschenden gesellschaftlichen Strukturen als „Kyriarchat“,²⁷ die es im Horizont der Ekklesia (der Frauen)²⁸ zu überwinden gilt. Die gesellschaftlichen Strukturen, die Schüssler Fiorenza in den früheren Jahren als „Patriarchat“ definiert hat, beschreibt sie später als „Kyriarchat“:

„Feministische Forschung hat Patriarchat, das die Herrschaft von Männern über Frauen meint und Androzentrismus, d.h. auf den Mann hin fokussierte Sprache und Kultur, die Frauen verschweigt oder marginalisiert, als zentrale sozialwissenschaftliche Analysekonzepte entwickelt. Da diese sozialen Analysekatogorien Patriarchat / Androzentrismus aber dualistisch den herrschenden Geschlechtsunterschied wieder einschreiben und weiterschreiben, sind m.E. die Begriffe Kyriarchat und Kyriozentrismus, abgeleitet von kyrios, d.h. die Herrschaft des Herrn und Meisters oder des Herrenmenschen, besser geeignet, die Wirklichkeit von multiplikativen Herrschaftsstrukturen zu erfassen. Dabei beziehen sich Kyriarchat als soziopolitische Herrschaftskategorie und Kyriozentrismus als Herrschaftsideologie und -kultur aufeinander und verstärken sich wechselseitig. Eine solche mehrschichtige Herrschaftsanalyse kann die ideologischen Herrschaftsfunktionen sozialwissenschaftlicher Forschung besser erfassen, als der dualistische Patriarchats- oder Geschlechterbegriff.“²⁹

25 Vgl. auch Schüssler Fiorenza, Elisabeth, Grenzen überschreiten: Der theoretische Anspruch feministischer Theologie. Ausgewählte Aufsätze, 2. überarbeitete Auflage, Berlin 2007, 6f.; vgl. auch Schüssler Fiorenza, Rhetoric, 47.

26 Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege, 248ff. 282f.; Schüssler Fiorenza, Power, 183f.

27 Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege, 171ff. 191. 301

28 Die „Ekklesia der Frauen“ hat bei Schüssler Fiorenza eine umfassende Bedeutung. Ausgehend von der Bedeutung als „Versammlung der Gleichgestellten“ beschreibt sie damit nicht nur eine demokratische Gemeinschaft von Frauen, sondern von allen Menschen, die sozial, politisch und religiös ihre Angelegenheiten regeln. Die „Ekklesia“ bezeichnet dabei nicht nur ein soziales Konstrukt oder die Vision einer neuen gleichberechtigten Gemeinschaft im Gegensatz zu herrschenden kyriarchalen Strukturen. Sie meint auch einen alternativen theoretischen Standort, der einen Raum radikaler Gleichheit konstruiert und fördert. Und sie bezieht sich auf eine radikal-demokratische Theorie, die im Rahmen eines alternativen wissenschaftlichen Paradigmas entwickelt und formuliert wird (siehe dazu Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege, 183ff. 193. 297. 313). Erste Überlegungen dazu hat Schüssler Fiorenza bereits in ihrem grundlegenden Standardwerk „Zu ihrem Gedächtnis“, 408ff. formuliert (vgl. dazu weiterhin: Schüssler Fiorenza, Gerecht, 93ff. 141ff.; Schüssler Fiorenza, Grenzen, 8ff. 79ff.).

29 Schüssler Fiorenza, Anfragen, 27; vgl. auch Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege, 167; Schüssler Fiorenza, Rhetoric, 5; Schüssler Fiorenza, Grenzen, 76ff. 209; Schüssler Fiorenza, Power, 14. 157ff.

Sie fragt danach, wie Ethos und Strukturen von Herrschaft vom Autor in einen biblischen Text eingeschrieben wurden. Da der Text eine Wirkungsgeschichte hat, ist es ebenfalls wichtig, herauszufinden wie Ideologien von Herrschaft und Unterordnung im Laufe der Zeit reproduziert wurden.

3. Hermeneutik des Verdachts:³⁰

Anstatt die Bibel mit einer Hermeneutik der Anerkennung und des Wohlwollens anzusehen, soll sie mit Argwohn betrachtet werden. Der Anspruch göttlicher Autorität der Bibel wird ideologiekritisch auf ihre herrschaftsstabilisierende Funktion hin untersucht. Die kyriozentrische³¹ Sprache der Bibel bildet nicht Realität ab, sie konstruiert Wirklichkeit, die kritisch hinterfragt werden muss, ebenso wie die Wirkungsgeschichte des biblischen Textes und das Vorverständnis des Lesers. Die ideologische Funktion kyriozentrischer Sprache in Bezug auf das Verständnis frühchristlicher Geschichte als auch in Bezug auf unsere eigene Wirklichkeit muss dabei herausgearbeitet werden:

„Androzentrische oder besser kyriozentrische Sprache beschreibt und reflektiert nicht die Wirklichkeit, sondern reguliert und strukturiert sie. Sie erschafft und formt zugleich die symbolischen Welten, die sie vorgibt nur zu beschreiben. Sprache ist aber nicht nur aktiv-performativ, sondern auch präskriptiv und politisch. Kyriozentrische Sprache dient kyriarchalen Interessen und umgekehrt bestimmen kyriarchale Interessen kyriozentrische Sprache.“³²

Die Hermeneutik des Verdachts in Bezug auf die kyriozentrische Sprache muss um den Antijudaismusverdacht ergänzt werden.³³ Schüssler Fiorenza arbeitet im US-amerikanischen Kontext selbstverständlich (selbstverständlicher als dies im deutschen Kontext möglich ist) mit jüdischen feministischen Theologinnen (wie z. B. Judith Plaskow) zusammen.³⁴ Ihre Forschungsarbeit ist geprägt durch die nötige hermeneutische Sensibilität in Bezug auf eine Antijudaismuskritik, auch wenn sie diese nicht als eigenständigen hermeneutischen Punkt ausweist.³⁵ Schüssler Fiorenzas Perspektive ist stärker an der Rhetorik des biblischen Textes orientiert. Luise Schottroff geht stärker von den gesellschaftlichen Gruppen aus, die die neutestamentlichen Texte verfasst und überliefert haben. Sie hat in diesem Fall mehrheitlich jüdische Männer und Frauen vor

30 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 252ff. 284f.; Schüssler Fiorenza, *Power*, 184ff.

31 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 301

32 Schüssler Fiorenza, *Anfragen*, 28

33 Valtink, Eveline, *Feministisch-christliche Identität und Antijudaismus*, in: Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg.), *Von der Wurzel getragen: Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, Leiden u.a. 1996, 1 – 26, hier: 22

34 Wacker, Marie-Theres, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, in: Schottroff, Luise / Schroer, Silvia / Wacker, Marie-Theres, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995, 3 – 79, hier: 59

35 Vgl. dazu Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 144ff.; Schüssler Fiorenza, *Grenzen*, 114ff.; Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 73. 99; vgl. dazu auch Schüssler Fiorenza, *Elisabeth, Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*. Aus dem Englischen von Melanie Graffam-Minkus und Bärbel Mayer-Schärtel, Gütersloh 1997, wo sie sich mit der grundsätzlichen Frage auseinandersetzt, ob eine nicht-antijudaistisch formulierte Christologie überhaupt möglich ist.

Augen, die zu den einfachen Menschen im Römischen Reich gehörten. Für Schottruff stellt sich die Frage des Antijudaismus auf der Ebene der neutestamentlichen Texte noch nicht, dort geht sie von innerjüdischer Polemik aus. Das Problem des Antijudaismus ist damit aber nicht erledigt, sondern stellt sich umso deutlicher für die christliche Auslegungsgeschichte neutestamentlicher Schriften.³⁶ Schüssler Fiorenza ist skeptischer, was die antijudaistische Tendenz der biblischen Texte selbst angeht: „Der Antijudaismus wird aber nicht nur in die Evangelien hineingelesen, sondern er ist ihnen schon zutiefst eingeschrieben.“³⁷

4. *Hermeneutik der kritischen Beurteilung.*³⁸

Die biblischen Texte sollen nach emanzipatorischen Werten und Visionen von Befreiung, Gleichheit und Wohlergehen bewertet werden. Damit untersucht eine Hermeneutik der Beurteilung die unterdrückenden Tendenzen ebenso wie die befreienden Möglichkeiten, die den Bibeltexten eingeschrieben sind. Dies ist kein einmaliger, abgeschlossener Vorgang, sondern wiederholt sich immer wieder an konkreten sozialen Standorten und in bestimmten Situationen. Damit werden biblische Texte nicht ein für alle mal als unterdrückend oder befreiend kategorisiert, sondern es wird nach deren Funktion in bestimmten Situationen gefragt. Eine Kanonisierung³⁹ von Texten als Wort Gottes lässt sich damit nicht vereinbaren, da sie Unterordnung unter eine vermeintliche göttliche Autorität fordert. Vielmehr versteht sie Autorität im Sinne von augere (lat.) = „vermehrten“, „steigern“, „ermächtigen“ zur Transformation, hin zum Wohlergehen aller, was die „Unterscheidung der Geister“⁴⁰ beinhaltet.

5. *Hermeneutik kreativer Imagination und Vorstellungskraft.*⁴¹

Hier sollen utopische Visionen von Freiheit, Gerechtigkeit und vom Wohlergehen aller Menschen entwickelt werden, die bis jetzt noch nicht realisiert wurden. Dies hat zur Voraussetzung, die Geschichte, d. h. die Vergangenheit, anders zu erzählen als bisher, um sich Veränderungen für die Zukunft vorstellen zu können. Normalerweise wird diese Aufgabe der Kunst, der Musik, der Literatur und dem Tanz zugesprochen, aber nicht der Wissenschaft. Doch auch die Wissenschaft arbeitet mit Hypothesen und Mo-

36 Schottruff, *Schwestern*, 32f.; Schottruff leugnet auf der anderen Seite auch nicht, dass neutestamentliche Texte wie z. B. die Gleichnisse als rhetorisch zu verstehen sind, wenn sie diese als fiktive Erzählungen bezeichnet, die Wirklichkeit konstruieren und eine bestimmte Weltsicht vermitteln wollen (vgl. *Gleichnisse*, 127).

37 Schüssler Fiorenza, *Grenzen*, 125

38 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 254ff. 286ff.; Schüssler Fiorenza, *Power*, 186ff.

39 Zur Kanonfrage allgemein siehe auch Wacker, *Grundlagen*, 52ff.; oft hat man den Eindruck, dass der Kanon als Gefängnis für biblische Schriften verstanden wird: Wer drin ist, erhält lebenslänglich, und die anderen dürfen nur noch zu Besuch kommen.

40 Vgl. auch Schüssler Fiorenza, *Rhetoric*, 47

41 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 258ff. 289f.; Schüssler Fiorenza, *Power*, 188ff.

dellen, die auf „informierter Imagination“⁴² beruhen. Ziel ist dabei, die Sinn-Lücken und die „leeren Räume“ von Bibeltexten zu füllen.⁴³

6. *Hermeneutik der Er-Innerung und Re-Konstruktion:*⁴⁴

Diese hermeneutische Strategie ist für eine sozialgeschichtliche Bibelauslegung besonders wichtig. Die Distanz zwischen uns und der Zeit des Textes wird durch historische Arbeit nicht nur vergrößert. Es wird auch das historische Wissen und die historische Imagination erweitert, die dabei hilft, den Abgrund zwischen heutigen Lesern und dem Bibeltext zu überwinden. Besonders benachteiligte und unterdrückte Menschen leiden unter einem Mangel an geschriebener Geschichte. Für sie ist es wichtig, die eigene Geschichte „wieder zu finden“, die geprägt war durch Leiden und Kämpfen gegen Gewalt, um mit deren Unterstützung die Zukunft zu gestalten. Denn Geschichtsschreibung bildet nicht Wirklichkeit ab, sie konstruiert vor allem Mögliches und Wahrscheinliches und ist damit „eine Neuschaffung und Neuerzählung von Realität, aber nicht die Wirklichkeit selbst“.⁴⁵ Diese rhetorische und rekonstruierende historische Arbeit gleicht dem Herstellen eines Quilts, das all die vielen Einzelteile in ein neues Muster einpasst.

Die Voraussetzung dafür ist die Annahme, dass neben weißen europäischen Elite-Männern auch andere soziale Gruppen in der Geschichte anwesend und aktiv waren: Frauen, Sklaven, arbeitende Menschen und ethnische Minderheiten, wobei es zwischen diesen Gruppen natürlich Überschneidungen gibt. Außerdem dürfen biblische Texte nicht primär als Realität beschreibende, sondern eher als vorschreibende gelesen werden. Und drittens sollen Texte nicht in Hinsicht auf das herrschende Ethos, sondern im Blick auf Veränderungsmöglichkeiten rekonstruiert werden. Sie als Tradition des Kämpfens und Überlebens und als Visionen von einer anderen Wirklichkeit zu verstehen, führt zu einer Praxis der Veränderung.

7. *Hermeneutik engagierten Handelns für Veränderung:*⁴⁶

Ziel einer kritischen Interpretation ist das engagierte Handeln für Veränderung in Kirche und Gesellschaft. Ausgehend von kritisch analysierten Erfahrungen der Gegenwart und der Vergangenheit werden kreative Visionen für die Zukunft formuliert. Dies geschieht in einem kritischen öffentlichen Diskurs, der Gerechtigkeit und Wohlergehen für alle Menschen im Auge hat. „Sie [eine Hermeneutik der Rekonstruktion; S. L.-D.] benötigt eine Werteskala und eine Welt der Visionen, die in öffentlichem Diskurs und öffentlicher Debatte beurteilt und bestätigt werden müssen.“⁴⁷ Schüssler Fiorenza betont in diesem Zusammenhang auch: „Eine solche Verschiebung und Transformation

42 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 260

43 „In der jüdischen Hermeneutik gibt es die Vorstellung, dass die Schechina, die g*ttliche Präsenz, in den leeren Stellen zwischen den Buchstaben der Worte wohnt.“ (Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 263).

44 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 263ff. 291f.; Schüssler Fiorenza, *Power*, 190ff.

45 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 265

46 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 268ff. 293f.; Schüssler Fiorenza, *Power*, 192f.

47 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 265

von Bibelwissenschaft wäre in der Lage, die Scylla des <was der Text früher bedeutete> und die Charybdis des <was der Text heute sagt> durch die Konzentration auf ethisch-theologische biblische Visionen von Gerechtigkeit und Wohlergehen für jede Frau auf dieser Welt zu umschiffen.⁴⁸ In Anlehnung an Patricia Hill Collins bezeichnet sie diese Praxis der Veränderung als „visionären Pragmatismus“.⁴⁹ Hier schafft der „Spiraltanz der Weisheit“ einen radikal-demokratischen Raum.⁵⁰ Dieser Veränderungsprozess zielt zwar auf eine alternative Vision von Wirklichkeit, aber er beschreibt keinen fixierten Endpunkt, der dann universale Wahrheit beanspruchen könnte. In diesem Prozess wird man nicht ankommen, sondern immer unterwegs sein.

Schüssler Fiorenza geht davon aus, dass die feministische Interpretation auch zu einem neuen Interpretationsrahmen, d. h. zu einem neuen Paradigma im Wissenschaftsbetrieb führen wird.⁵¹ Sie beschreibt vier unterschiedliche Paradigmen, die im Laufe der Zeit die Bibelauslegung bestimmt haben. Zum Teil haben sie einander abgelöst, zum Teil existieren sie auch nebeneinander, vor allen Dingen solange keine institutionellen Strukturen vorhanden sind, von denen neue Paradigmen gestützt werden könnten. Schüssler Fiorenza ist flexibel in der Bezeichnung der unterschiedlichen Paradigmen, die Begrifflichkeit und damit auch die Inhalte entwickelt sie im Laufe der Jahre weiter. In „WeisheitsWege“⁵² nennt sie 1. das dogmatische Offenbarungsparadigma, 2. das „wissenschaftlich“-positivistische Interpretationsparadigma, 3. das hermeneutisch-kulturelle Interpretationsparadigma und 4. das rhetorisch-emanzipatorische Interpretationsparadigma (das emanzipatorische Weisheitsparadigma).⁵³ Sie selbst sieht sich mit ihrem befreiungstheologisch-feministischen Ansatz dem 4. Paradigma zugeordnet, da sie den wissenschaftlichen Erkenntniszuwachs nicht von gesellschaftlichen Veränderungsprozessen getrennt sehen möchte. Das Ziel des 4. Paradigmas ist für Schüssler Fiorenza eine gerechte Gesellschaft, in der Visionen von Gleichheit, Freiheit und Wohlergehen für alle Geschöpfe formuliert werden.⁵⁴

Was die hermeneutischen Strategien von Elisabeth Schüssler Fiorenza für eine sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung bedeuten können, fasse ich hier noch einmal zusammen.

48 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 270

49 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 271

50 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 273f.

51 Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 21ff.

52 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 59ff. 78ff.; vgl. auch Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Democratizing Biblical Studies. Toward an Emancipatory Educational Space*, Louisville / Kentucky 2009, 62ff.

53 Zum Vergleich siehe auch Schüssler Fiorenza, *Rhetoric*, 38ff.: 1. The Doctrinal-Fundamentalist Paradigm, 2. The „Scientific“ Positivist Paradigm; 3. The (Post-)Modern Cultural Paradigm, 4. The Rhetorical-Emancipatory Paradigm; Schüssler Fiorenza, *Grenzen*, 188ff.: 1. das dogmatisch-kirchliche Paradigma (das theologisch-normative Paradigma), 2. das historisch-kritische Paradigma (das wissenschaftlich-positivistische Paradigma), 3. das hermeneutisch-kulturelle Paradigma, 4. das emanzipatorisch-politische Paradigma; Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 60ff.: 1. The Religious-The*logical-Scriptural Paradigm, 2. The Critical-Scientific-Modern Paradigm, 3. The Cultural-Hermeneutic-Postmodern Paradigm, 4. The Emancipatory-Radical Democratic Paradigm

54 Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 81; siehe auch Schüssler Fiorenza, *Rhetoric*, 45; vgl. auch III 1.5.

Feministisch:

Wenige Elite-Männer bestimmen den Kontext, in dem die meisten Frauen und die anderen Männer leben: Diese kyriarchalen Machtverhältnisse treffen auch für den Entstehungskontext der Gleichnisse – das Römische Reich des 1. Jahrhunderts – zu. Es ist deshalb danach zu fragen, wie diese Verhältnisse sich auf die Inhalte der Gleichnisse und deren Perspektive ausgewirkt haben. Zu der Analyse der Lebenswelten von Gleichnissen gehört aber nicht nur die Frage, wie Elite-Männer die Gesellschaft dominierten, sondern auch die Frage, wie evtl. auch Frauen an dieser Herrschaft über andere partizipiert haben. Doch sollen vor allen Dingen die Frauen, Männer und Kinder in den Blick kommen, die am Boden der gesellschaftlichen Pyramide lebten und arbeiteten und dort für eine bessere Zukunft kämpften. Deren Lebens- und Arbeitszusammenhänge sollen vorzugsweise analysiert werden. Auch der Frage, ob und wie in den Gleichnissen die Entwicklung von gesellschaftlichen Strukturen im Blick ist, die die Lebensmöglichkeiten aller Menschen optimal entfalten helfen, soll nachgegangen werden.

Befreiungstheologisch-kontextuell:

Eine feministisch-befreiungstheologische Gleichnisauslegung bedenkt den Kontext, in dem sie sich bewegt. Dabei berücksichtige ich nicht nur, dass die neutestamentlichen Gleichnisse in den literarischen Kontext des jeweiligen Evangeliums eingebettet, sondern auch in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext (in der Gesellschaft des Römischen Reiches des 1. Jh.) entstanden sind. Außerdem wurden und werden sie bis auf den heutigen Tag in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext rezipiert, der sich durch die Jahrhunderte hindurch ständig verändert. Ein für alle Zeiten und für alle Menschen gleichermaßen gültiges Verständnis der Gleichnisse kann es deshalb nicht geben. Eine Auslegung, die bewusst oder unbewusst den Eindruck einer universal gültigen Deutung erweckt, muss deshalb kritisch betrachtet werden. Eine theologische Deutung, die beansprucht, wissenschaftlich neutral zu sein, muss außerdem auf ihre Verflechtungen in gesellschaftlichen Unterdrückungsstrukturen hin untersucht werden.⁵⁵ Ich arbeite in einem gesellschaftlichen Kontext mit vielen Vorteilen und Vergünstigungen, meine Forschungsarbeit muss sich jedoch vor den Menschen verantworten können, die in unserer Welt benachteiligt und an den Rand gedrängt werden, d. h. ich muss bereit sein, das Gespräch mit anderen kontextuellen Theologien (besonders aus der 2/3 Welt) zu suchen. Dies bedeutet auch, diesen theologischen Gesprächspartnern ein hermeneutisches Privileg einzuräumen.

55 Außerdem ist zu bedenken, dass eine hermeneutisch arbeitende Wissenschaft schon deshalb nicht neutral sein kann, weil sie immer von einem Vorverständnis ausgeht (vgl. Theißen, Gerd, Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik, Gütersloh 2003, 66); zum gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Ort von Theologie und der Unmöglichkeit von Neutralität siehe auch Schottroff, Schwestern, 34ff..

Im Gespräch mit dem Judentum:

Die neutestamentlichen Gleichnisse sind im 1. Jh. n. Chr. im jüdischen Kontext entstanden, sie sind selbst genuin jüdische Texte, die ihre theologische Botschaft auf dem Boden ihrer Jahrhunderte alten jüdischen Tradition herausgebildet haben. Die Gleichnisse wurden jedoch die meiste Zeit in einem Kontext überliefert und ausgelegt, in dem sich die christliche Tradition von ihrem jüdischen Entstehungshintergrund bereits deutlich getrennt hatte. Diese historische Entwicklung lässt sich nicht mehr rückgängig machen. Die christliche Auslegungstradition neutestamentlicher Gleichnisse bildete im Laufe der Jahrhunderte Stereotype heraus, die die christliche Botschaft im Gegensatz zur jüdischen Tradition und auf Kosten derselben formulierten. Als große Katastrophe sei in diesem Zusammenhang der Holocaust (Shoah) erwähnt. Eine christliche neutestamentliche Forschung muss sich dieser Mitverantwortung stellen und im ernsthaften und gleichberechtigten Gespräch mit Jüdinnen und Juden ihre theologischen Inhalte (neu) formulieren.

1.4 Vorgehensweise / Gang der Untersuchung

Nach der Beschreibung methodischer Überlegungen stelle ich nun den Gang der Untersuchung dar. Zuerst werfe ich einen Blick in die Geschichte der Gleichnisforschung. Ich gehe davon aus, dass die so genannten Klassiker nicht nur forschungsgeschichtlich gesehen wichtige Meilensteine in der Gleichnisauslegung darstellen, sondern bis auf den heutigen Tag das Verständnis der Gleichnisse inhaltlich immer noch beeinflussen. In besonderer Weise trifft das z. B. auf die Arbeit von Joachim Jeremias zu, die nach 1945 die erste bedeutende Gleichnisauslegung bietet und deren Akzente seit über 60 Jahren in Forschung und Verkündigung präsent sind.⁵⁶

Mein Interesse ist, herauszufinden welche Probleme diese Inhalte aufwerfen. Andererseits möchte ich berücksichtigen, welche Anregungen sie für die aktuelle Gleichnisdeutung immer noch bieten können. Deshalb werde ich die „Klassiker“ in ihren wichtigsten Grundzügen in Bezug auf meine Fragestellung darstellen. Außerdem frage ich danach, welche Probleme für die Deutung sich bereits aus diesem Überblick aus feministischer Perspektive ergeben und welche Anregungen für eine sozialgeschichtliche Herangehensweise in ihnen zu finden sind. Ich schließe diesen Abschnitt mit einer kurzen Beschreibung zur aktuellen Standortbestimmung der Gleichnisauslegungen ab.

Ausgangspunkt für meine Gleichnisdeutung ist der sozialgeschichtliche Ansatz von Luise Schottroff, der sich einer feministisch-befreiungstheologischen Hermeneutik verpflichtet sieht. In diesem Kontext bewegt sich auch mein eigener Ansatz, den ich in Grundzügen ab Kapitel I 3.1 darstellen werde. Im anschließenden Kapitel II erfolgt die Auslegung einzelner Gleichnisse, die ich danach ausgewählt habe, dass sie möglichst unterschiedliche Lebens- und Arbeitsverhältnisse zur Sprache bringen. In Kapitel III soll danach gefragt werden, wie die exegetischen Ergebnisse in die bibeldidaktische Diskussion aufgenommen werden können.

56 Siehe dazu I 2.1.4

Was eine mögliche inklusive Schreibweise (z. B. mit großen „I“ oder mit „/“) angeht, so habe ich persönlich für diese Arbeit aktuell keine befriedigende Lösung in dieser Hinsicht gefunden.⁵⁷ Ich behalte deshalb die traditionelle androzentrische Schreibweise als Notlösung bei, muss dabei aber vielleicht in Kauf nehmen, dass ich Bedeutungen einschreibe, die ich eigentlich vermeiden möchte.⁵⁸

57 Dies bedeutet nicht, dass ich diese Schreibweisen grundsätzlich ablehne oder der Meinung bin, dass noch niemand sie sinnvoll angewendet hätte.

58 Zum Problem androzentrischer Sprache siehe Schüssler Fiorenza, Anfragen, 28f.

2. Ein Blick in die Forschungsgeschichte

Betrachtet man die Auslegungstradition der Gleichnisauslegung der letzten hundert Jahre, dann wird einem bewusst, dass Gleichnisse ungemein dynamische Gebilde sind, die nicht nur unzählige Auslegungen, sondern auch eine große Anzahl von Auslegungstheorien hervor gebracht haben und deren Vertreter mittlerweile zu „Klassikern“ unter den neutestamentlichen Exegeten geworden sind.¹ Ich befrage diese Entwürfe darauf hin, ob sie aus Sicht einer sozialgeschichtlichen Gleichnisauslegung Anregungen bieten und wo sie kritisiert werden müssen.

2.1 Die „Klassiker“ der Gleichnisauslegung und ihre Wirkungen

2.1.1 Adolf Jülicher: Der revolutionär-konservative Neuanfänger

Adolf Jülicher begründete vor mehr als 100 Jahren die moderne Gleichnisauslegung. Im Kontext der Leben-Jesu-Forschung ist es sein Interesse, den „historischen Jesus“ aufzuspüren. Er meint, dass dies am ehesten möglich ist, wenn authentische Jesusworte ermittelt werden, zu denen auch Gleichnisse gehören. In seinem Bahn brechenden Werk „Die Gleichnisreden Jesu“² wendet Jülicher sich gegen die allegorische Auslegung, die Jahrhunderte lang das Verständnis der Gleichnisse bestimmte.³

Als Beispiel nennt er die Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn bei Tertullian. Wie hier Bildteil für Bildteil ausgedeutet wurde, zeigt sehr deutlich die Arbeitsweise, aber auch die Probleme der allegorischen Gleichnisauslegung:

„Er, der das kuriose Auspressen der Einzelheiten tadelt, presst jede Silbe aus, sobald es nur in seinen Kram passt. Das Vermögen des Vaters, das der heidnische Sohn verprasst, ist die Klugheit und natürliche Gotteserkenntnis, der Bürger, an den er sich hängt, ist der Fürst dieser Welt, die Schweine sind die Dämonen, das Kleid, das der Vater ihm bringen lässt, ist der Zustand, den Adam durch seine Übertretung verloren hatte. Er bekommt einen Ring, d.h.

1 Zur Geschichte der modernen Gleichnisauslegung siehe Bucher, Anton A., Gleichnisse verstehen lernen. Strukturgenetische Untersuchungen zur Rezeption synoptischer Parabeln, Freiburg (Schweiz) 1990, 20ff.; Erlemann, Kurt, Gleichnisauslegung: Ein Lehr- und Arbeitsbuch, UTB 2093, Tübingen / Basel 1999, 11ff.; Müller, Peter / Büttner, Gerhard / Heiligenthal, Roman / Thierfelder, Jörg, Die Gleichnisse Jesu. Ein Studien- und Arbeitsbuch für den Unterricht, 2. Auflage, Stuttgart 2008, 16ff.; Theißen, Gerd / Merz, Annette, Der historische Jesus: Ein Lehrbuch, 3., durchgesehene und um Literaturnachträge ergänzte Auflage, Göttingen 2001, 287ff.; Zimmermann, Ruben, Gleichnishermenteutik im Rückblick und Vorblick. Die Beiträge des Sammelbandes vor dem Hintergrund von 100 Jahren Gleichnisforschung, in: Zimmermann, Hermeneutik, 25 – 63, hier: 25ff.

2 Jülicher, Adolf, Die Gleichnisreden Jesu, Bd. I und II, 3. und 2. Auflage, Nachdruck Darmstadt 1976 (Tübingen 1910)

3 Einen großen Einfluss auf die Entwicklung der allegorischen Auslegung hatte Philo von Alexandrien (ca. 20 v. Chr. – 50 n. Chr.). Origenes (185 – 254 n. Chr.) übernimmt die Anregungen aus dem hellenistischen Judentum für sein eigenes Auslegungsverfahren (Müller / Büttner / Heiligenthal / Thierfelder, Gleichnisse, 17f.). Allegorisierung ist Spiritualisierung, sie löst die irdisch-materiellen Wirklichkeiten (teilweise) auf (vgl. Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, Bd. 2, Gütersloh 1994, 191).

fidei pactionem interrogatus obsignat, ein Mastkalb wird für ihn geschlachtet, d.h. im Abendmahl genießt er den Leib des Herrn (de pudic. 9!)⁴

Jedes einzelne Bild im Gleichnis hat bei der allegorischen Auslegung eine jeweils unabhängige Bedeutung, wobei die Bedeutungen aufgrund der dogmatischen Interessen des Interpreten zugeordnet und evtl. auch durch andere ersetzt werden können. Grundlegendes Prinzip des Ansatzes von Jülicher ist der Gegensatz von Allegorie und Gleichnis.⁵ Die Vorstufen dazu sieht er in „Vergleichung“ (zu Gleichnis) und „Metapher“ (zu Allegorie), wobei er Vergleichung als eigentliche Rede und Metapher als uneigentliche Rede versteht. Jülicher trifft diese Unterscheidung im Rückgriff auf aristotelische Kategorien.⁶ Er wehrt sich damit auch gegen ein Verständnis von Gleichnissen als Dunkelrede, die nur Eingeweihten – die das Ergebnis bereits kennen müssen, das durch die Auslegung erst zu Tage treten soll – zugänglich ist.⁷ Jülichers Verdienst ist es, dass er als liberaler Theologe des 19. Jahrhunderts gegen die dogmatische Bevormundung durch die Kirche vorgeht. Die Gleichnisauslegung ist dafür das Beispiel, wie hier konsequent die Vorherrschaft der allegorischen Auslegung durch das Aufkommen der historischen Kritik aus der Bibelinterpretation heraus gedrängt wird.⁸ Andererseits hat auch Jülicher ein spezielles theologisches Interesse, das sich an der Vorstellung vom historischen Jesus festmacht.⁹ Jesus spielt eine wichtige Rolle bei der Identitätsfindung des europäischen Bürgers zur Zeit des Kaiserreichs am Beginn des 20. Jahrhunderts.¹⁰

-
- 4 Jülicher I, 219; ein weiteres Beispiel ist die Auslegung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter, wie sie bei Origenes (Müller / Büttner / Heiligenthal / Thierfelder, Gleichnisse, 18f.) und bei Augustinus (siehe Dodd, Charles Harold, Die Gleichnisse der Evangelien in: Harnisch, Wolfgang (Hg.): Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte, WdF 366, Darmstadt 1982, 116 – 136, hier: 116 f.) und später bei Martin Luther (siehe Harnisch, Wolfgang: Die Gleichniserzählungen Jesu, UTB 1343, 4. Auflage, Göttingen 2001, 61) zu finden ist.
- 5 Es ist natürlich klar, dass diese Unterscheidung davon abhängt, wie man Allegorie definiert. Nach der Definition von Erlemann, Gleichnisauslegung, 91 sind z. B. alle Gleichnisse Allegorien, insofern sie Bedeutungen enthalten, die über das wörtliche Verständnis hinausgehen.
- 6 Jülicher I, 52
- 7 Jülicher I, 146
- 8 Vgl. auch Bucher, Gleichnisse, 21; Söding, Thomas, Die Gleichnisse Jesu als metaphorische Erzählungen. Hermeneutische und exegetische Überlegungen, in: Janowski, Bernd / Zchornelidse, Nino (Hg.), Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel, Tübinger Symposium, Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel (AGWB), hrsg. von Johannes Anderegg u.a., Bd. 3, Stuttgart 2003, 81 – 118, hier: 82ff. bewertet die allegorische Bibelauslegung aber bereits wieder deutlich positiver als Jülicher und viele andere Bibelexegeten nach ihm.
- 9 Vgl. Banschbach Eggen, Renate, Gleichnis, Allegorie, Metapher. Zur Theorie und Praxis der Gleichnisauslegung, Tanz 47, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, hrsg. von Klaus Berger, Tübingen 2007, 12
- 10 Vgl. dazu auch Schüssler Fiorenza, Grenzen, 207f.; die Zeit der Entstehung der Jesus-Forschung ist auch gleichzeitig die Zeit der imperialistischen und kolonialen Expansion Europas (Kwok, Pui-lan, Jesus/the Native: Biblical Studies from a Postcolonial Perspective, in: Segovia, Fernando F. / Tolbert, Mary Ann (ed.), Teaching the Bible. The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy, Minneapolis 2009, 69 – 85, hier: 76).

Doch was versteht Jülicher selbst unter Gleichnis? Natürlich ist ihm bewusst, dass es sich hier um eine traditionelle jüdische Rede- und Erzählweise aus dem Volk handelt,¹¹ die man bis in die ersttestamentlichen Quellen zurückverfolgen kann. Der hier verwendete hebräische Begriff מָשַׁל wird in der bekanntesten griechischen Übersetzung des Ersten Testaments, der LXX, oft mit παραβολή wiedergegeben. Die Verwendung dieses Begriffs ist dann auch im Neuen Testament zu finden.¹²

Jülicher orientiert sich in Bezug auf seinen eigenen Gleichnisbegriff aber nicht an dem von der jüdischen Tradition her möglichen Definitionsspielraum, obwohl er diesen in seinem Werk ausgezeichnet herausgearbeitet hat.¹³ Indem er sich auf die Vorgaben der griechischen Rhetorik stützt,¹⁴ definiert er „Gleichnis“ in Anlehnung an aristotelische Denkkategorien

„als diejenige Redefigur, in welcher die Wirkung eines Satzes (Gedankens) gesichert werden soll durch Nebenstellung eines ähnlichen, einem andern Gebiet angehörigen, seiner Wirkung gewissen Satzes. Ausgeschlossen ist damit jede Verwechslung und Vermengung mit der Allegorie als derjenigen Redefigur, in welcher eine zusammenhängende Reihe von Begriffen (ein Satz oder Satzkomplex) dargestellt wird vermittelt einer zusammenhängenden Reihe von ähnlichen Begriffen aus einem andern Gebiete.“¹⁵

Jülicher möchte weg von der Bedeutung von Einzelbegriffen hin zur Bedeutung von größeren Zusammenhängen wie Sätzen.

Die synoptischen Gleichnisse, die Jülicher auch „Parabeln“ nennt, teilt er noch einmal in drei Untergruppen ein: a) Gleichnis, b) Parabel im engeren Sinn oder Fabel, c) Beispielerzählung. Die Grundform aller drei Gruppen ist die „Vergleichung“.¹⁶ Im Gegensatz zur Allegorie, wo jedes Einzelbild bzw. jeder Bildteil eine eigenständige Bedeutung hat, meint Jülicher im echten Gleichnis nur einen einzigen Gedanken, das so genannte tertium comparationis¹⁷, zu finden.¹⁸ Das „Bild“material des Gleichnisses wird mit der „Sache“, der eigentlichen Botschaft, durch das tertium comparationis verbunden, zu dessen Charakteristikum es gehört, dass es eine möglichst universale, allgemeingültige Wahrheit formuliert.¹⁹

11 Jülicher I, 31: das erste Gleichnis (oder besser: Sprichwort), das Jesus im Lukasevangelium verwendet, stammt aus dem Umfeld des Volkes (Lk 4, 23).

12 Jülicher I, 31ff.

13 Die zu starre Klassifizierung Jülichers haben zu seiner Zeit bereits Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule (Fiebig, Paul, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, Tübingen/Leipzig 1904, 99; Bugge, Christian August, Die Haupt-Parabeln Jesu. Mit einer Einleitung über die Methode der Parabel-Auslegung, Giessen 1903, 19f.) kritisiert; vgl. dazu auch Erlemann, Gleichnisauslegung, 24f..

14 Jülicher I, 69ff.

15 Jülicher I, 80; siehe auch I, 98

16 Jülicher I, 117; zur Frage nach dem Sinn solcher Einteilungen siehe auch Baudler, Georg, Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben, Stuttgart / München 1986, 37ff..

17 Dafür ist Jülicher bereits von seinem Zeitgenossen Fiebig kritisiert worden, der betont, dass ein Gleichnis „mehrgipflig“ ist (Jüngel, Eberhard, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen 1962, 97).

18 Jülicher I, 70. 117

19 Jülicher I, 105. 159

Nach Jülichers Meinung erfüllen die Gleichnisse bei den Hörern eine didaktische Funktion. Er spricht von „Unterrichtsform“²⁰ und „Lehrtart“²¹ oder sogar von der „Erziehung zum Himmelreich“²². Sie sollen ein Urteil herbeiführen und als Beweismittel dienen, wie es bereits von der aristotelischen Rhetorik her vorgesehen ist.²³ Die Gleichnisse sollen Widersprüche und Zweifel überwinden,²⁴ sie sollen Erkenntnishilfe sein,²⁵ als Veranschaulichungs- und Überführungsmittel dienen²⁶ und das Gewissen schärfen.²⁷ Inhaltlich geht es in den Gleichnissen um das Reich Gottes.²⁸ Jülicher versteht es als ethische Größe, nicht als eschatologisches Geschehen, wie es von späteren Auslegern²⁹ gesehen wurde. Christologische Bezüge gibt es bei Jülicher ebenfalls nicht, vielmehr sieht er Jesus als einen besonders begabten und begnadeten Redner und Lehrer, der aber niemals seine eigene Person zum Thema gemacht hat.³⁰

Das straffe Programm, das Jülicher entwickelt, kann er selbst nicht ganz konsequent durchhalten, indem er z. B. von festen Metaphern ausgeht, die in den Gleichnissen zu finden sind. Sein Konzept eines tertium comparationis, einer möglichst allgemeinen Wahrheit, vermag die Allegorie abzuwehren, hat aber weit reichende Konsequenzen. Da er nur nach einem einzigen tertium comparationis suchen darf, muss er die Aussage des Gleichnisses soweit als möglich generalisieren und abstrahieren. Gleichnisse sind damit nur noch Ornamente, um allgemeine moralische Aussagen eingänglicher zu machen. Dies geschieht um den Preis der vollständigen Ausblendung der Lebenswirklichkeit, die in den Gleichnissen ja gerade angesprochen und ernst genommen wird. An dieser Stelle haben Nachfolger Jülicher nicht kritisiert, weil er angeblich zu allgemein wird, sondern nur, dass er moralisch-humanistisch, also zu ethisch in seiner Aussage sei und theologischer sein müsste.³¹

Indem Jülicher nach dem Verständnis seiner eigenen Gleichnistheorie, die die Mehrdeutigkeit von Allegorien ablehnt, in Gleichnissen immer nur nach einer einzigen Pointe sucht, die möglichst umfassend eine allgemein verbindliche Lebensweisheit formuliert und für alle Zeiten gültig sein soll, fixiert und konserviert er Werte, die auf diese Weise beanspruchen, für alle Menschen in der Welt und für alle Zeiten zu gelten. Mit der Betonung des tertium comparationis trägt Jülicher, der sich in seiner Forschungstätigkeit gegen die dogmatische Bevormundung der Kirche wehrt, selbst wieder einen dogmatischen Ansatz in die neutestamentliche Exegese hinein. Dieser grundsätzlichen Voraussetzung von Jülichers Gleichnistheorie muss eine feministisch-sozialgeschichtliche Gleichnisdeutung vom Ansatz her mit Ablehnung begegnen. Geht

20 Jülicher I, 119

21 Jülicher I, 131

22 Jülicher I, 104f.

23 Jülicher I, 71f. 105

24 Jülicher I, 73

25 Jülicher I, 87; vgl. auch Jüngel, Paulus, 93

26 Jülicher I, 118f.; vgl. Jüngel, Paulus, 100

27 Jülicher I, 155; vgl. Jüngel, Paulus, 102

28 Jülicher I, 122. 149. 155

29 Z. B. Dodd, Parables; Jeremias, Gleichnisse, 227 Anm. 1; Jüngel, Paulus, 87. 102

30 Jülicher I, 151f.; vgl. auch Weder, Hans, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen, 4. Aufl., Göttingen 1990, 15f.

31 Z. B. Jeremias, Gleichnisse, 15f.

es doch gerade in der feministischen Theologie darum, die Universalität, Überzeitlichkeit und Allgemeingültigkeit von theologischen Entwürfen als imperialistisch, patriarchal und vereinnahmend zu kritisieren. Stattdessen betont sie die Kontextgebundenheit und die Partikularität feministischer Theologien, was auch für die Gleichnisauslegung gilt.³² Die von Jülicher postulierte Allgemeingültigkeit der Gleichnisauslegungen mag dabei helfen, deren Fremdheit für den modernen Leser zu überwinden.³³ Eine derartige Vereinnahmung durch wohl situierte Mitteleuropäer kann aber auch eine Enteignung von Traditionen bedeuten, die den Armen gehören. Dass man sich heute problemlos identifizieren möchte, darf nicht das oberste Ziel von Gleichnisauslegungen sein. Gegebenenfalls muss man auch bereit sein, die Fremdheit der Gleichniserzählungen nicht aufzulösen.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus Jülicher's Ansatz nun für eine feministisch-sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung? Die Grundlage seiner Gleichnistheorie ist eine scharfe, polemisch motivierte Trennung zwischen Gleichnis und Allegorie. In diesem Zusammenhang trennt Jülicher auch den Gleichniserzähler Jesus von den Evangelisten, die seiner Meinung nach für die zunehmende Allegoriesierung verantwortlich sind.³⁴ Da Jülicher die Allegorie, so wie er sie versteht, als minderwertig ansieht, muss er die im Laufe der Geschichte zunehmende Allegoriesierung als Verfallsgeschichte betrachten.³⁵ Diese Verfallsgeschichte beginnt nach seiner Einschätzung mit der Arbeit der neutestamentlichen Autoren, die er von der reinen Verkündigung Jesu abgrenzt.³⁶ Doch er grenzt Jesus nicht nur „nach vorn“ (Evangelisten, frühchristliche Gemeinden) scharf ab, sondern auch „nach hinten“ (jüdischer Kontext). Jesus ist so historisch der kontextlose, einsame, positive Held, der sich von seiner minderwertigen jüdischen Vorgeschichte und seiner ebenfalls minderwertigen frühchristlichen Nachgeschichte deutlich abhebt und auf diese Weise mehr Glanz ausstrahlt. Jülicher attestiert Jesus in diesem Zusammenhang ein einzigartiges Verhältnis zum Reich Gottes³⁷ und eine Schönheit und Originalität in Bezug auf das Erzählen von Gleichnissen,³⁸ das er sonst nirgendwo finden kann.³⁹ Je kontextloser und zeitloser Jesu Person und Botschaft da stehen, umso wertvoller und edler scheinen sie nach Jülicher's Meinung zu sein. Dies wäre Profilgewinnung auf Kosten anderer Menschen, nämlich der jüdischen und frühchristlich-jüdischen Männer und Frauen, die Jesus historisch umgeben, von denen er lernt und die seine Botschaft weitergeben.⁴⁰ Dieses Konzept des einsamen Genius Jesus wird in der feministisch-befreiungstheologischen Exegese grund-

32 Siehe zur feministischen Auslegung des Neuen Testaments die grundlegenden Arbeiten von Schüssler Fiorenza, Gedächtnis; Schüssler, Fiorenza, Brot; Schottroff, Schwestern.

33 Vgl. Weder, Gleichnisse, 23

34 Jülicher I, 49; vgl. Weder, Gleichnisse, 11

35 Jülicher I, 8: „Ich brauche nicht erst hervor zu heben, dass diese Aenderungen selten Verbesserungen, Verfeinerungen gewesen sein werden [...]“ und I, 9: „[...] dass manche in sehr verdorbenem Zustande nur erhalten sein mag.“

36 Jülicher I, 61. 66. 145. 322

37 Jülicher I, 152

38 Jülicher I, 164f.

39 Vgl. auch Jülicher I, 40. 156. 159. 164ff. 170. 173. 182

40 Im Gegensatz dazu betont Jülicher immer wieder, dass der Gleichniserzähler Jesus sich traditioneller Formen und Themen bedient; vgl. Jülicher I, 31f. 40. 145. 154. 158. 164f. 172f..

sätzlich in Frage gestellt.⁴¹ Jesus wird hier als Teil einer Gemeinschaft, als Teil eines historischen Kontextes gesehen.

Jülicher's Beobachtungen weisen bereits inhaltlich hin auf die Verankerung der Gleichnisse in der Umwelt Jesu, der Lebenswelt Palästinas. In Bezug auf die Gleichnisse Jesu gesteht Jülicher zu, „dass kein Mensch auf den Gedanken verfallen könnte, hier das erste Exemplar einer bisher auf Erden unerhörten Redegattung vor sich zu haben“⁴² Die Gleichnisse sind keine bis dahin unbekannte Redegattung, sondern Jesus bedient sich traditioneller Redeformen.⁴³ „Ohne Berechnung [...] kleidete der Sohn Galiläas seine Gedanken in das Gewand der Heimat [...]“⁴⁴ Ursprungsort dieser Traditionen ist die jüdische Familie: „Der Volkston ist es, der in solchen Bildern erklingt; im Haus und allerdings im hebräischen Haus [...]“⁴⁵ Jesus, ein „Kind seines Volkes, der Hebräer“, nimmt das, was er Zuhause lernt, mit in die Öffentlichkeit: „den Ton des Hauses hat er hinaus getragen [...]“⁴⁶ Trotz all dieser Zugeständnisse an die Verwurzelung Jesu in seiner jüdischen Umwelt bemüht sich Jülicher eifrig, ihn sofort von diesem Hintergrund möglichst scharf wieder abzugrenzen. Jülicher ist der Meinung, dass Jesu theologische Bedeutung nur gewahrt bleibt, wenn er auch als Gleichniserzähler möglichst singularär dasteht:

„Der Meister ist bei Niemandem in die Schule gegangen, hat auch Niemandem Farben oder Pinsel gestohlen; was nicht ausschließt, dass Andere vor oder nach ihm Aehnliches erfinden konnten. Nicht nur für das Verständnis Jesu sind diese Parabeln äusserst wichtig und wertvoll; sie sind es selbst, abgesehen davon, dass seiner Persönlichkeit ein absoluter Wert zukommt; [...]“⁴⁷

Die Gleichnisse sind für Jülicher ursprünglich jesuanisch und in ihrer theologischen Qualität einmalig. Deshalb sind sie für ihn auch mit nichts zu vergleichen und dürfen schon gar nicht mit zeitgenössischen wie denen aus dem apokalyptischen Henochbuch verglichen werden.⁴⁸ Jülicher's Anstrengungen verraten eindeutig das polemische Interesse, deutlich zu machen, Jesu Gleichnisse wären nur dann theologisch relevant, wenn sie einem von allem unbeeinflussten, von niemandem abhängigen, einsamen Heros entspringen. Dabei erzeugt die Art, wie Jülicher die Verwurzelung Jesu in seiner palästinischen Tradition beschreibt, seltsamer Weise und natürlich gegen seine Absicht, die Überlegung, dass Jesus vielleicht in Bezug auf sein häusliches Lernen auch eine ganze Menge von seiner Mutter Maria oder anderen Frauen überliefert bekommen hat.⁴⁹

41 Vgl. dazu die Ausführungen von Schottroff / Stegemann, Jesus, 9f.; Schottroff, Luise, Jesus von Nazareth aus sozialgeschichtlicher und feministischer Perspektive, in: Schottroff, Befreiungserfahrungen, 264 – 274; Schottroff, Schwestern, 60 f.

42 Jülicher I, 31

43 Jülicher I, 32

44 Jülicher I, 145

45 Jülicher I, 172

46 Jülicher I, 173

47 Jülicher I, 182

48 Jülicher I, 164f.

49 Jülicher I, 158f. erinnert an den Neuplatoniker Perphyrius, der die Gleichnistraditionen vom Sauerteig und vom Perlensucher als zu schlecht für die „Schwätzereien träumender Weiber“ verspottet. Interessant ist aber, dass hier der Gedanke ausgesprochen wird, dass Frauen grundsätzlich Trägerinnen von Gleichnistraditionen sein könnten.

In dem Konzept Jülicher gibt es aber auch Ansatzpunkte, bei denen es sich für eine feministische Gleichnisauslegung lohnt, aufmerksam hinzuhören. Obwohl Jülicher sich bei der Definition von „Gleichnis“ auf antike griechische Kategorien stützt, erwähnt er zunächst, dass Gleichnisse im Ersten Testament eine geläufige Redeform sind, also jüdische Wurzeln haben, und dass die im Neuen Testament als παραβολή bezeichnete Redeform auf die im Ersten Testament als משל bezeichnete Form zurückzuführen sei.⁵⁰ Diese durch die Tradition vorgegebene weite Bedeutung des jüdischen Maschal lehnt Jülicher ab, denn er konstatiert eine „erschreckende Weite dieser Wurzel im Semitischen“.⁵¹ Klare Abgrenzungen sind ihm lieber als eine gewisse Offenheit des Begriffes. Er stellt außerdem fest, dass für den Maschal keine rein belehrende Funktion als typisch bezeichnet werden kann: „Das alttestamentliche Material erlaubt also eine Beschränkung des משל auf didaktische ‚Dichtungen‘ nicht“.⁵² Deshalb muss er sich für die Definition der traditionellen Form damit begnügen, dass es dort um den „Begriff des Vergleichens, Verähnlichen“⁵³ geht und der Maschal auch „dem Rätsel benachbart“⁵⁴ ist. Jülicher's Beobachtungen zur Herkunft der neutestamentlichen Gleichnisse aus jüdischem Mutterboden und die Beschreibung der dazu gehörenden inhaltlichen Komponenten sind sehr scharfsinnig. Er nutzt sie dann aber in keiner Weise für eine Ausgestaltung seines eigenen Gleichnisbegriffes.

Eine feministisch-sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung würde sich die Geschmeidigkeit und Offenheit der Form des Maschal zunutze machen. Definitionen könnten zunächst versuchsweise beschrieben werden, wie es auch Jülicher in einem anderen Zusammenhang so einleuchtend getan hat.⁵⁵ Die Definition der Form wäre nicht von vornherein statisch festgelegt, sondern könnte sich im Laufe der konkreten Gleichnisauslegung noch heraus kristallisieren. Es käme bei der Begriffsfindung nicht auf eine Punktlandung an, sondern der Begriff könnte im Verlauf eines Prozesses, auf dem Weg also, beschrieben werden. Abweichungen könnten toleriert und müssten nicht eliminiert werden. Auf diese Weise könnte auch der christliche Antijudaismus, der die Minderwertigkeit der jüdischen Tradition betont und die eigene christliche Identität durch scharfe Abgrenzung vom jüdischen Kontext gewinnt, überwunden werden.⁵⁶

Die bei Jülicher zum methodischen Prinzip seiner Gleichnistheorie erhobene scharfe Trennung von „Bild“ und „Sache“⁵⁷ kann von einer feministischen Gleichnistheorie ebenfalls nicht unwidersprochen hingenommen werden, denn Jülicher's Verständnis trägt einen Dualismus in das Verhältnis von Gott und Welt, der das „Bild“ zum minderwertigen Träger der Lebenswelt macht und die „Sache“ zum theologischen

50 Jülicher I, 31ff.

51 Jülicher I, 34

52 Jülicher I, 35

53 Jülicher I, 36

54 Jülicher I, 38

55 Jülicher I, 41

56 Vgl. dazu die Anstrengungen, die den Versuch eines Neuansatzes wagen, in: Henze, Dagmar / Janssen, Claudia / Müller, Stefanie / Wehn, Beate (Hg.), Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten, Gütersloh 1997

57 Jülicher I, 70

Mittelpunkt, der das Reich Gottes zur Sprache bringt.⁵⁸ In sozialgeschichtlich orientierter Theologie kommt es aber entscheidend darauf an, die Lebenserfahrungen von Menschen als Quelle von Theologie ernst zu nehmen und sie nicht gegen eine angeblich höherwertige theologische Theorie bzw. Dogmatik auszuspielen.

2.1.2 Rudolf Bultmann: Der kerygmatische Formgeschichtler

Rudolf Bultmann hat in seinem formgeschichtlichen Standardwerk „Die Geschichte der Synoptischen Tradition“ (1921)⁵⁹ die verschiedenen Formen neutestamentlicher Evangelientraditionen analysiert. In Bezug auf die Gleichnisse orientiert er sich in seiner Arbeit sehr stark an den Vorgaben A. Jülichers.⁶⁰ Deutlich wird dies z. B. in seiner Einteilung der Gleichnisse, die er weitgehend von Jülicher übernommen hat.⁶¹ Für die Interpretation der Gleichnisse bietet er inhaltlich nichts Neues.⁶² Bultmann verfolgt auch nicht mehr das Ziel Jülichers, authentische Jesusworte aus der Überlieferung herausfiltern zu wollen, da er theologisch kein Interesse am historischen Jesus hat. Ihn interessiert allein das Kerygma, der geglaubte Christus.⁶³ Die grundsätzliche Erkenntnis des formgeschichtlichen Ansatzes, der betont, dass die neutestamentlichen Traditionen – wie andere Traditionen auch – Volkstraditionen sind,⁶⁴ ist aber eine wichtige Akzentsetzung und für den Fortgang der neutestamentlichen Forschung von grundlegender Bedeutung.⁶⁵

Die Traditions-geschichte lenkt den Blick ausdrücklich auf Gruppen bzw. Gemeinschaften und nicht auf Einzelpersonen (wie z. B. Jesus). Diese haben Traditionsstücke wie die Gleichnisse zunächst mündlich und später auch schriftlich überliefert. Die Überlieferung von Geschichten, Sprüchen, Sätzen, Gleichnissen und anderen Volkstraditionen wird ausdrücklich als gemeinsame Praxis von Männern und Frauen (von Frauen spricht Bultmann aber nicht!) in den frühchristlichen Gemeinden verstanden. Bultmann sagt dazu:

„Die Erfassung dieser Aufgabe beruht auf der Einsicht, dass die Literatur, in der sich das Leben einer Gemeinschaft, also auch der urchristlichen Gemeinde, niederschlägt, *aus ganz bestimmten Lebensäußerungen und Bedürfnissen dieser Gemeinschaft* (Hervorhebungen S. L.-D.) entspringt, die einen bestimmten Stil, bestimmte Formen und Gattungen hervor-

58 Vgl. dazu die Kritik von Schottroff, *Schwester*, 83f.; Schottroff, *Gleichnisse*, 120ff.

59 Bultmann, *Geschichte*

60 Jünger, *Paulus*, 103ff.

61 Ein Gleichnis wurde aus einem Bildwort oder Vergleich entwickelt (Bultmann, *Geschichte*, 184ff.), eine Parabel ist ein interessierender Einzelfall, in Erzählung umgesetzt (188ff.), und Beispielerzählungen bieten Beispiele bzw. Vorbilder für das rechte Verhalten (192f.).

62 Jünger, *Paulus*, 103

63 Zur Beschreibung der Position Bultmanns vgl. auch Stegemann, *Wolfgang, Jesus und seine Zeit*, *Biblische Enzyklopädie (BE)*, hrsg. von Walter Dietrich und Wolfgang Stegemann, Bd. 10, Stuttgart 2010, 409ff..

64 Bultmann, *Geschichte*, 4f.

65 Die Zuversicht, man könnte die mündlichen Primärtraditionen lückenlos rekonstruieren, wurde in der Forschung zwar längst aufgegeben, dennoch wird auch weiterhin mit solchen Volkstraditionen, die aus kleineren Einheiten bestehen, gerechnet (Theißer, *Gerd, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien: Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition*, *Novum Testamentum et orbis antiquus (NTOA)*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1989, 1ff.).

treiben.“⁶⁶ „Aus den Formen der literarischen Überlieferung soll auf die Motive des Gemeinschaftslebens zurück geschlossen werden, und aus dem Gemeinschaftsleben heraus sollen die Formen verständlich gemacht werden.“⁶⁷

Die traditionsgeschichtliche Fragestellung hat damit ins Zentrum der Überlegungen gestellt, dass Gruppen, Gemeinschaften und Gemeinden Trägerinnen der Überlieferung sind und auf diese Weise gemeinsam handeln. Was Bultmann allgemein für neutestamentliche Traditionen beschreibt, gilt auch für die Gleichnisse im Besonderen: auch *sie sind Produkte der Gemeinschaft* (Hervorhebung S. L.-D.) der Glaubenden, die im Leben dieser Gemeinschaft entspringen („Sitz im Leben“). Bultmann erkennt sogar, dass dies nicht nur ein religiöses, sondern auch ein soziologisches Phänomen ist, nicht nur im Kult, auch in der *Arbeit* (Hervorhebung S. L.-D.) der Menschen ist die Basis für diese Traditionen.⁶⁸

Aus dieser Beobachtung könnten sich sozialgeschichtliche Fragestellungen entwickeln, aber diesen Schluss zieht Bultmann nicht. Er fragt nicht, wie wir uns diese Gemeinschaft denn konkret vorstellen müssen, nach deren Bedürfnissen⁶⁹ die Gattungen gestaltet wurden und aus deren Leben heraus die Formen⁷⁰ verständlich gemacht werden können. Für ihn ist klar, dass man die Person Jesu und die frühchristliche Gemeinde nicht voneinander trennen kann: „Herrenworte, bzw. Argumente der Gemeinde debatten werden nach rabbinischer Art in die bildhafte Form einer konkreten Szene gekleidet.“⁷¹ Was von Jesus stammt und was der Gemeinde zugeschrieben werden müsste, kann methodisch nicht voneinander getrennt werden.⁷² Auch die so genannten Herrenworte Jesu sind keine individuellen Produkte einer Einzelperson, sondern im Kontext des Volkes entstanden.⁷³ Sie bleiben auch dann Produkte der Gemeinschaft, wenn ein Einzelner diese Traditionen aufnimmt und gestaltet oder sogar neu erfindet; die Wechselwirkung zwischen Einzelperson und Gemeinschaft wird nie aufgelöst.⁷⁴ Sie bezieht sich nicht nur auf die Entstehungssituation der Gleichnisse, sondern bleibt auch im weiteren Traditionsprozess immer erhalten.

Bultmann erkennt, dass die Auswahl und Aufnahme von Traditionen durch die Gemeinde interessengeleitet ist:

„Aber man muß ebenso einsehen, daß manches Wort seine Aufnahme in die Tradition nur seiner Eignung für einen bestimmten Zusammenhang der Gemeindeinteressen verdankt und nicht selten für diesen Zweck erst zurechtgemacht ist.“⁷⁵

Selbstverständlich wurde aus dem eigenen jüdischen Kontext geschöpft,⁷⁶ auch die christlichen Gemeinden ordnet er kulturell dem jüdischen Kontext zu. Obwohl Bult-

66 Bultmann, Geschichte, 4
 67 Bultmann, Geschichte, 5
 68 Bultmann, Geschichte, 4
 69 Bultmann, Geschichte, 4. 6
 70 Bultmann, Geschichte, 5
 71 Bultmann, Geschichte, 49
 72 Bultmann, Geschichte, 51
 73 Bultmann, Geschichte, 92
 74 Bultmann, Geschichte, 105f.
 75 Bultmann, Geschichte, 109f.
 76 Bultmann, Geschichte, 110. 112f.

mann deutlich macht, dass die christliche Gemeinschaft und der auferstandene Christus methodisch nicht getrennt werden können, da eine Zuordnung von Jesusworten zum einen (Jesus selbst) oder anderen Ursprung (Gemeinde) nicht möglich ist,⁷⁷ arbeitet Bultmann gedanklich immer noch mit der Dreiteilung jüdisches Volk – Jesus – christliche Gemeinde.⁷⁸ Dabei zeigt seine konkrete Arbeit an den neutestamentlichen Traditionen immer wieder, dass dies unangemessen ist und er sich in manchen Ergebnissen selbst widerlegt.⁷⁹

Die Auswahl der Stoffe und Motive, Personen und Handlungen in den Gleichnissen, die sich auf alle Lebensbereiche im palästinischen Umfeld beziehen, zeigt die Interessen der Menschen, die Träger dieser Traditionen sind.⁸⁰ Bultmann nennt diese Verflochtenheit mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit „Bodenständigkeit“.⁸¹ Falls er es romantisch-folkloristisch verklärt sieht, trifft er damit nicht den Sachverhalt, aber sein Ansatz weist in die Richtung, die sozialgeschichtliche Fragestellungen ermöglicht.

Die Einschätzung, wie Bultmann sich das Werden der Gleichnisse als mündliche Tradition vorstellt, bezieht er auch auf die abschließende Stufe der Traditionsbildung, die Entstehung der Evangelien. Erstaunlicherweise schreibt er: „Eine prinzipielle Grenze zwischen der mündlichen und der schriftlichen Überlieferung gibt es nicht, [...]“.⁸² Auch die Konzeption der Evangelien bringt nichts prinzipiell Neues, sondern „vollendet, was mit der ersten mündlichen Tradition schon beginnt, so kann sie nur im organischen Zusammenhang mit der vor den Evangelien liegenden Geschichte des Stoffes betrachtet werden.“⁸³

Selbstverständlich nimmt Bultmann wahr, dass die synoptischen Traditionen historisch nicht im luftleeren Raum, sondern auf der Grundlage der jüdischen Kultur entstanden sind:

„Daß die synoptischen Logien dieselben Formen – wenn auch z.T. abgewandelt – zeigen wie die alttestamentliche und jüdische Spruchweisheit, bedarf kaum eines Beweises.“⁸⁴ „Die Grundformen des alttestamentlichen und jüdischen Maschal sind in diesen Logien deutlich zu erkennen.“⁸⁵ „Jesus kann sehr wohl gelegentlich ein volkstümliches Sprichwort aufgenommen und auch geändert haben, er kann gewiß auch gelegentlich einen profanen Maschal selbst geprägt haben.“⁸⁶

77 Bultmann, Geschichte, 135

78 Bultmann, Geschichte, 132f. 156. 222

79 Bultmann, Geschichte, 110. 112f. 219ff.

80 Bultmann, Geschichte, 217f.

81 Bultmann, Geschichte, 218

82 Bultmann, Geschichte, 347

83 Bultmann, Geschichte, 347

84 Bultmann, Geschichte, 74

85 Bultmann, Geschichte, 84

86 Bultmann, Geschichte, 105; ähnliche Hinweise zu Bultmanns grundsätzlicher Beobachtung tauchen in seinem Werk noch an vielen anderen Stellen auf; siehe auch 107. 110. 113. 132f. 156.

Bultmann erkennt auch inhaltlich das palästinische Gepräge der Gleichnisse.⁸⁷ Er betont jedoch trotz der Fülle des Materials nicht die Gemeinsamkeiten jüdischer, jesuanischer und frühchristlicher Traditionen, sondern grenzt den jesuanisch – christlichen Teil vom jüdischen scharf ab: „Das aber ist ein spezifisch jüdischer Gedanke, dessen Fassung schwerlich auf Jesus oder die christliche Gemeinde zurückgeführt werden kann; [...]“⁸⁸ Auch die in diesem Zusammenhang stehende Beobachtung, dass die neutestamentlichen Gleichnisse auf dem Mutterboden jüdischer Meschalim gewachsen sind,⁸⁹ nötigt Bultmann nicht zu den Konsequenzen, diesen jüdischen Ursprung für das Verständnis neutestamentlicher Gleichnisse ernst zu nehmen. Richtige Beobachtungen werden in ihren möglichen Folgeschritten nicht weiterführt, sondern abgebrochen. Dies führt zu antijudaistischen Vorurteilen, die, wie wir gesehen haben, nicht einmal historisch begründet werden können.

Bultmann legt besonderen Wert auf die Gattungs- und Strukturelemente der Gleichnisse. Die Einteilung nach Gattungskriterien vermag aber die Unterdrückungserfahrungen von Menschen nicht zu benennen. Im Gegenteil, indem bestimmte Merkmale zu Strukturprinzipien, also unveränderbaren Zeichen und Formen, erhoben werden, wird Unsichtbarkeit und Unterdrückung zementiert. Dies geschieht z. B., indem die Reduktion auf ca. drei handelnde Personen erfolgt und alle anderen als nicht wichtig angesehen werden.⁹⁰ Besonders verhängnisvoll hat sich auch Bultmanns Bewertung der in Gleichnissen enthaltenen Bildtraditionen als theologisch neutrales Gebiet ausgewirkt. Auf diese Weise wird das in den Gleichnissen erzählte Alltagsleben von Menschen des 1. Jh. n. Chr. entwertet. Die Lebensäußerungen der Menschen haben nur noch Bedeutung, wenn sie funktionalisiert werden können für einen „höheren“ Zweck. Die Leiden und Kämpfe dieser Menschen spielen theologisch jedoch keine Rolle.⁹¹

Der formgeschichtliche Ansatz, der die neutestamentlichen Traditionen als Volkstraditionen identifiziert hat, bietet für die feministisch-sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung einen wichtigen Anknüpfungspunkt. Er ermöglicht nämlich, die Mitarbeit auch von anderen Menschen (Frauen eingeschlossen) an der Entstehung der Gleichnisse zur Sprache zu bringen und sichtbar zu machen, auch wenn dies von den Vätern der Formgeschichte nicht beabsichtigt war.

Aber nicht nur für die in den synoptischen Evangelien verarbeiteten Einzeltraditionen ist diese Sichtweise praktikabel, sondern auch für das Verständnis des gesamten Evangeliums als Gemeinschaftsprodukt, an dem Frauen und Männer beteiligt waren.⁹² Den organischen Zusammenhang des gesamten Traditionsprozesses⁹³ von der ersten

87 Bultmann, *Geschichte*, 217f.; vgl. auch Eichholz, *Georg, Gleichnisse der Evangelien*, Neukirchen-Vluyn 1971, 12

88 Bultmann, *Geschichte*, 220; vgl. auch 157. 222.

89 Bultmann, *Geschichte*, 179. 181. 194. 218ff.

90 Bultmann, *Geschichte*, 203

91 Zur Kritik am Konzept Bultmanns siehe auch Schottroff, *Schwester*, 83f.

92 Vgl. dazu die Überlegungen bei Schottroff, *Schwester*, 89 und Schottroff, *Luise*, *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums*, in: Schottroff / Schroer / Wacker, *Exegese*. 175 – 248, hier: 206ff.

93 Vgl. Bultmann, *Geschichte*, 347

mündlichen Gestaltung der einzelnen Gleichnisse bis zur schriftlichen Fertigstellung der Evangelien kann man nicht nur auf den überlieferten Stoff, sondern auch auf die Träger der Überlieferung beziehen. Dies würde bedeuten, dass man sich auch für die Gestaltung der Evangelien nicht nur eine einzelne Person als Autor („Markus“, „Matthäus“, „Lukas“ und „Johannes“) vorstellt, sondern mit der Verfasserschaft von Gruppen rechnet, wobei die Mitarbeit oder auch Hauptarbeit von Frauen in den Blick kommen kann.⁹⁴

Bultmann ist zwar für die inhaltliche Deutung der Gleichnisse kein Meilenstein, aber für das Verständnis der neutestamentlichen Evangelien und auch der darin enthaltenen Einzeltraditionen bietet er einen wichtigen Ansatzpunkt, indem er zumindest die Einzeltraditionen als Produkte einer Gemeinschaft versteht. Für die Evangelien als Ganze muss man diesen Ansatz nur weiter entwickeln,⁹⁵ dann erscheinen auch sie als Produkte einer Gemeinschaft von Männern und Frauen, deren Konflikte und Kämpfe im Traditionsprozess nicht verschwiegen werden, sondern durch die Überlieferungen hindurch scheinen.

2.1.3 Charles Harold Dodd:

Der Entdecker der eschatologischen Basileia – Botschaft

Charles Harold Dodd⁹⁶ greift den Ansatz von A. Jülicher zunächst auf, indem auch er die neutestamentlichen Gleichnisse mit der Person Jesu in Verbindung bringt.⁹⁷ Er betont jedoch im Gegensatz zu Jülichers allgemein moralischer Gleichnisauslegung den eschatologischen Charakter der Botschaft, den er an der Basileia – Verkündigung Jesu festmacht.⁹⁸

Charles Harold Dodd zieht die Aufmerksamkeit von den formgeschichtlichen Ergebnissen wieder ab hin zur Person des Gleichniserzählers Jesus. Für ihn sind die Gleichnisse nicht in erster Linie Volkstraditionen, sondern sie stellen die am meisten charakteristischen Elemente in Jesu Verkündigung dar. Sie sind nicht nur authentisch jesuanisch, sondern vor allen Dingen auch Ausdruck eines individuellen Geistes.⁹⁹ Durch diese erneute Schwerpunktsetzung im Blick auf das Individuum wird der Zusammenhang mit den Volkstraditionen, den Bultmann deutlich betont hatte, wieder

94 Schottroff, Schwestern, 89

95 Zum Lukas-Evangelium siehe Janssen, Claudia / Lamb, Regene, Das Evangelium nach Lukas. Die Erniedrigten werden erhöht, in: Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, unter Mitarbeit von Claudia Janssen und Beate Wehn, Gütersloh 1998, 513 – 526, hier: 513. 516f.; zum Matthäus-Evangelium siehe Gnadt, Martina, Das Evangelium nach Matthäus. Judenchristliche Gemeinden im Widerstand gegen die Pax Romana, in: Schottroff / Wacker, Kompendium, 483 – 498, hier: 497f.; Schottroff, Weg, 206ff.

96 Dodd, Parables, (siehe auch Dodd, Gleichnisse, 116 – 136; im Großen und Ganzen bietet dieser Aufsatz das I. Kapitel in deutscher Übersetzung).

97 Dodd, Parables, 24

98 Dodd, Parables, 32f.; Jeremias hält diese Akzentverschiebung für so bedeutsam, dass er „damit eine neue Epoche der Gleichnisauslegung eingeleitet“ sieht (Jeremias, Gleichnisse, 17). Den griechischen Begriff „Basileia“ halte ich für besser geeignet als die deutsche Übersetzung, denn so kann der größere Bedeutungsspielraum bewahrt bleiben.

99 Dodd, Parables, 11

ausgeblendet. Trotz der Konzentration auf Jesus kann aber auch Dodd nicht ignorieren, dass die Gleichnisse damals eine allgemein bekannte und geläufige jüdische Redeform darstellen¹⁰⁰ und ihr Stoff aus der Natur und dem gesellschaftlichen Leben Israels genommen ist.¹⁰¹

Es ist sicher zutreffend, wenn Dodd die Gleichnisse im Kern eschatologisch versteht, was er mit seinem Konzept einer „realized eschatology“¹⁰² deutlich macht. Es ist außerdem sein Verdienst, die Gleichnisse in einer konkreten historischen Situation, nämlich dem Leben Jesu, zu verankern. So vermeidet er, aus ihnen allgemein gültige Wahrheiten herauszufiltern.¹⁰³ Dodd nimmt auf diese Weise den Realismus und die historische Bedingtheit der Gleichnisse ernst und hält sie deshalb auch für zuverlässige antike Quellen, die Auskunft geben über das Leben der Menschen in einer Provinz des damaligen Römischen Reiches.¹⁰⁴

In den Gleichnissen werden also die *Erfahrungen* (Hervorhebung S. L.-D.) vieler unterschiedlicher Menschen¹⁰⁵ thematisiert und verarbeitet und nicht nur die einer einzelnen Person.¹⁰⁶ Ziemlich konkret finden sich dort Bilder vom bäuerlichen Leben in einer Provinz des Römischen Reiches im 1. Jh. n. Chr.:

„In the parables of the Gospels, however, all is true to nature and to life. Each similitude or story is a perfect picture of something that can be observed in the world of our experience. The processes of nature are accurately observed and recorded; the actions of persons in the stories are in character; [...]“¹⁰⁷ „But if the parables are taken as a whole, their realism is remarkable. I have shown elsewhere what a singularly complete and convincing picture the parables give of life in a small provincial town – probably a more complete picture of petit-bourgeois and peasant life than we possess for any other province of the Roman Empire except Egypt, where papyri come to our aid.“¹⁰⁸

Wenn Dodd seine eigenen Betrachtungen ernst nehmen würde, dann müsste ihm klar sein, wo der eigentliche Ursprung auch der jesuanischen Gleichnisse liegt, nämlich in

100 Dodd, *Parables*, 15; für Dodd sind die Gleichnisse aber auch Kunstwerke, die eine poetische Qualität haben und eine über ihre Ursprungssituation hinausgehende Bedeutung transportieren (*Parables*, 195).

101 Dodd, *Parables*, 16

102 Dodd, *Parables*, 51. 198

103 Dodd, *Parables*, 24. 26

104 Dodd, *Parables*, 21

105 Würde Jesus nur seine eigenen Lebenserfahrungen verarbeiten, dann könnte er sich nur auf den Bereich „Bauhandwerker“ beziehen. Jesus hat in seinen Gleichnissen aber kaum Motive aus seinem eigenen beruflichen Umfeld genommen, sondern die Vielzahl von unterschiedlichen Motiven aus vielen gesellschaftlichen Bereichen zeigt, dass er sich der Traditionen seines Volkes bedient. Wenn Jesus τέκτων / „Bauhandwerker“ war, dann geben höchstens das Gleichnis vom Haus auf dem Felsen (Mt 7, 24ff. par.) und das Bildwort vom Joch (Mt 11, 28ff.) Hinweise auf sein berufliches Umfeld (siehe Bösen, Willibald, Galiläa. Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu, Neuausgabe, Freiburg i.B. 1998, 125 Anm. 77).

106 Dodd, *Parables*, 20

107 Dodd, *Parables*, 20

108 Dodd, *Parables*, 21; ein Forscher, der tatsächlich die Papyri zu Hilfe genommen und in Beziehung zu den Gleichnissen gesetzt hat, ist Adolf Deissmann (Deissmann, Adolf, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, 4., völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 1923; siehe dazu Eichholz, *Gleichnisse*, 30).

der Gemeinschaft des jüdischen Volkes (und in den frühchristlichen Gemeinden des 1. Jh. n. Chr.) und nicht im isolierten Geist eines Individuums.

Vom Ansatz her teilt Dodd mit dieser Einschätzung durchaus die Einschätzung der sozialgeschichtlichen Forschung, auch wenn damit über das konkrete Verständnis von Realität noch nichts gesagt ist. Dodds Verknüpfung von „natural order“ (natürlicher Ordnung) und „spiritual order“ (geistlicher Ordnung) bietet eine Möglichkeit, die Welt und das Eschaton miteinander zu verbinden.¹⁰⁹ Am Beispiel der Gleichnisse lässt sich diese Vorstellung nachzeichnen, denn sie zeigen nach Dodds Meinung auf, dass und wie der Schöpfung und dem Prozess des Gottesreiches die gleiche göttliche Schöpfermacht innewohnt:

„It arises from a conviction that there is no mere analogy, but an inward affinity, between the natural order and the spiritual order; or as we might put it in the language of the parables themselves, the Kingdom of God is intrinsically like the processes of nature and of the daily life of men. Jesus therefore did not feel the need of making up artificial illustrations for the truths He wished to teach. He found them ready-made by the Maker of man and nature [...]. Thus the falling of rain is a religious thing, for it is God who makes the rain to fall on the just and the unjust; [...] This sense of the divineness of the natural order is the major premiss of all the parables, and it is the point where Jesus differs most profoundly from the outlook of the Jewish apocalyptists, with whose ideas He had on some sides much sympathy. The orthodox Rabbis of the Talmud are also largely free from the gloomy pessimism of apocalypse, and hence they can produce true parables where the apocalyptists can give us only frigid allegories; but their minds are more scholastic, and their parables often have a larger element of artificiality than those of the Gospels.“¹¹⁰

Jesu Dienst, der ein eschatologisches Ereignis ist, wird mit dem Kommen der Basileia in Verbindung gebracht; darin sieht Dodd seine „realized eschatology“ verwirklicht.¹¹¹ Die Kritik an Dodds Ansatz einer „realized eschatology“, wie sie z. B. von Jüngel formuliert¹¹² und auch später weitergeführt wird,¹¹³ sollte man jedoch nicht zu sehr auf diesen präsentischen Akzent verengen, denn am Ende seines Buches öffnet Dodd seine Beschreibung wieder, indem er betont, dass eine lebendige Spannung bleibt zwischen der Welt und dem Gottesreich und dem „schon“ und dem „noch nicht“ der eschatologischen Erfüllung:

„There remains in His teaching a certain tension between ‘other-worldliness’ and ‘this-worldliness’, represented by the apparent contradiction between the prayer, ‘Thy Kingdom come,’ and the declaration, ‘The Kingdom of God has come upon you.’ From this tension Christian thought cannot escape, while it is true to its original inspiration.“¹¹⁴

Auf der einen Seite nimmt Dodd den Realismus und damit auch tendenziell das in den Gleichnissen beschriebene Leben der Menschen ernst, auf der anderen Seite legt er Wert auf eine uns bereits von Jülicher her bekannte antijudaistische Abgrenzung, indem er Jesus aus dem Kreis der so genannten jüdischen Apokalyptiker herauslöst: Jesus vertraut auf die Analogie zwischen göttlicher und natürlicher Ordnung, die Apo-

109 Dodd, Parables, 21f.; vgl. auch Jüngel, Paulus, 111 und Weder, Gleichnisse, 26f..

110 Dodd, Parables, 21f.

111 Dodd, Parables, 124

112 Jüngel, Paulus, 111ff.

113 Vgl. z. B. Weder, Gleichnisse, 24f.

114 Dodd, Parables, 207; vgl. auch 209f.

kalyptriker dagegen sind schöpfungspessimistisch und überliefern deshalb auch keine wirklichen Gleichnisse, sondern nur frigide Allegorien. Nur die Rabbinen haben nach Dodd eine ähnliche Sicht von Schöpfung und Eschaton wie Jesus.¹¹⁵ Diese Art, Jesus aus seiner Umwelt herauszulösen, ist deshalb antijudaistisch, weil er auf Kosten der anderen jüdischen Menschen auf einen einsamen Sockel gehoben wird.¹¹⁶ Auch die formgeschichtlich-soziologische Frage nach dem „Sitz im Leben“, die nach den Entstehungsbedingungen literarischer Gattungen im Leben von Gemeinschaften fragt,¹¹⁷ wird von Dodd dahingehend umgedeutet, dass er in diesem Fall die Gleichnisse eingrenzt auf die Person und das Leben Jesu: „The original ‘setting in life’ of any authentic saying of Jesus was of course provided by the actual conditions of His ministry.“¹¹⁸

Für eine feministisch-sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung sind Dodds Überlegungen zur Verbindung von „natural order“ und „spiritual order“ ausbaufähig. Dieser Ansatz erlaubt nämlich ein Ernstnehmen der Lebenswirklichkeit von Frauen und Männern unter gleichzeitiger Einbeziehung der eschatologischen Hoffnung. Grundsätzlich hat dies L. Schottroff formuliert, indem sie schreibt:

„Die Gleichnisse selbst drücken deutlich aus, dass in ihnen gleichzeitig auf zwei Ebenen geredet wird: vom Gottesreich und von Menschen (bzw. Pflanzen usw.). Es ist also zu fragen, wie in den Gleichnissen oder auch im frühen Christentum und gleichzeitigen Judentum das Verhältnis von Menschenwelt (bzw. Schöpfung) und Gottesreich zueinander bestimmt wird. Die Gleichnisse machen deutlich, daß die Schöpfung Ort göttlicher Gegenwart und göttlichen Handelns ist. Göttliches Handeln wird dabei als Güte oder Zorn beschrieben. [...] Die zwei Ebenen der Gleichnisse – die Menschenwelt bzw. die Schöpfung und das Gottesreich – sind beide Ebenen des Handelns Gottes. Die Menschenwelt und die Schöpfung insgesamt werden in den Gleichnissen transparent für Gottes Handeln in der Schöpfung – in Zorn und Barmherzigkeit. Die Schöpfung wird in dem Gleichnis zum Fenster, durch das Gottes Handeln gesehen werden kann, und zum Ort, in dem es erfahren werden kann.“¹¹⁹

2.1.4 Joachim Jeremias: Der Gleichnis – deutende Monolith

Das Gleichnisbuch, das nun schon seit über 60 Jahren nicht nur zeitlich gesehen, sondern auch vom Grade seiner weltweiten Verbreitung her (es wurde in mindestens acht Sprachen¹²⁰ übersetzt) bei Theologen und Nicht-Theologen den größten Einfluss ausgeübt hat, ist das zuerst 1947 erschienene Werk von Joachim Jeremias „Die Gleichnisse Jesu“.¹²¹ Jeremias’ Einfluss auf das Verständnis der Gleichnisse kann gar nicht groß genug eingeschätzt werden, d. h. auch Weiterentwicklungen in der Exegese haben den

115 Dodd, Parables, 22; vgl. auch Weder, Gleichnisse, 27

116 In der Darstellung von Dodd’s Ansatz bei E. Jünger wird dieser Antijudaismus unkritisiert weitergeführt, indem er formuliert: „Für die Bedeutung des Begriffes Basileia wird von Dodd das Spätjudentum herangezogen.“ (Paulus, 112) und „Dadurch ist Jesu Verkündigung als Proklamation der gekommenen Gottesherrschaft von der apokalyptischen Spekulation prägnant unterschieden.“ (Paulus, 113).

117 Jünger, Paulus, 117 Anm. 2

118 Dodd, Parables, 111; vgl. auch 122f.

119 Schottroff, Schwestern, 85

120 Einige Übersetzungen erschienen erst, als das Buch schon über 20 Jahre veröffentlicht war und bereits Neuansätze in der Forschung erarbeitet wurden.

121 Oldenhage, Parables, 146. 159 Anm. 3

Einfluss dieses Ansatzes auf das Verständnis der Gleichnisse über Jahrzehnte letzten Endes nicht sehr geschmälert. Man muss also davon ausgehen, dass die Gleichnisauslegung trotz Weiterentwicklung immer noch zentral von Jeremias geprägt ist.¹²² Die Auseinandersetzung mit seinem Ansatz ist deshalb auch besonders wichtig.

Jeremias knüpft in seinem Werk ausdrücklich an die eschatologische Gleichnistheorie von C. H. Dodd an, der Jesu eschatologische Botschaft von der Gottesherrschaft betont. Er hält sie für oder gegen diese Botschaft entscheiden. Jeremias setzt aber auch die Arbeit von Jülicher fort,¹²⁴ ohne sich dessen moralisierender Auslegung und Suche nach einer allgemeingültigen Wahrheit anzuschließen. Er bezieht die Gleichnisse konsequent zurück auf das Leben des historischen Jesus. Er vermutet sogar, dass in den Gleichnissen aktuelle Begebenheiten erzählt werden, die sich im Umfeld Jesu genauso zugetragen haben, z. B. dass das Gleichnis vom Dieb (Mt 24, 43f. // Lk 12, 39f.) nach einem Einbruch erzählt wurde. In der „ipsissima vox Jesu“, der ureigensten Stimme Jesu, hofft er die „älteste erreichbare Gestalt der Gleichnisverkündigung“ zu finden.¹²⁵ Sein Buchtitel „Die Gleichnisse Jesu“ sagt deutlich, wo er die Traditionen angesiedelt sehen möchte, nämlich bei Jesus. Dabei muss aber auch er zugeben, dass Jesus sich diese nicht selbst ausgedacht hat, sondern aus der Tradition seines Volkes schöpft: „Auch der Bildstoff ist dem palästinischen Leben entnommen.“¹²⁶ Die Menschen seines Volkes mit ihren Lebenserfahrungen sind also die ursprünglichen Produzenten und die Lehrer, die Jesus mit Gleichnissen „versorgen“. Dennoch sieht Jeremias Jesus als die kreative Einzelpersönlichkeit, den einsamen Helden: „Jesu Gleichnisse sind zudem etwas völlig Neues.“¹²⁷ Jesus wird wieder aus der Gemeinschaft seines Volkes herausgenommen und mit antijudaistisch gefärbten Formulierungen von anderen Menschen abgegrenzt, indem Jeremias einen prinzipiellen „Gegensatz gegen den Pharisäismus“ konstatiert¹²⁸ und außerdem meint, dass uns aus der Zeit vor Jesus in der gesamten rabbinischen Literatur kein einziges Gleichnis überliefert ist.¹²⁹ Da Jeremias zwischen Jesus und den Pharisäern einen grundsätzlichen Konflikt vermutet,

122 Auch das Arbeitsbuch von Müller / Büttner / Heiligenthal / Thierfelder, Gleichnisse bezieht sich noch auf Jeremias; vgl. auch Oldenhage, Parables, 39ff..

123 Jeremias, Gleichnisse, 17

124 Jeremias, Gleichnisse, 15

125 Jeremias, Gleichnisse, 5; vgl. auch 45f.

126 Jeremias, Gleichnisse, 7

127 Jeremias, Gleichnisse, 8; da Jeremias nur an der Gestalt des historischen Jesus interessiert ist, haben die in Palästina lebenden Menschen für ihn keinen eigenen Wert; sie sind letzten Endes nur Teil der Umwelt Jesu, also Statisten. Dabei hatte er selbst in den 20er Jahren eine Arbeit vorgelegt, die man als einen im weitesten Sinne sozialgeschichtlichen Beitrag zu den Lebensverhältnissen in Palästina verstehen kann (Jeremias, Joachim, Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, 2. Auflage, Göttingen 1958).

128 Jeremias, Gleichnisse, 7

129 Jeremias, Gleichnisse, 8; es gibt eine seltene Ausnahme, von der Jeremias vermutet, dass das rabbinische Gleichnis ein Jesus-Gleichnis als Vorbild genommen hat. Nahe liegender wäre aber doch wohl anzunehmen, dass beide, die Gleichnisse Jesu und das rabbinische Gleichnis aus der gemeinsamen Bildtradition Israels schöpfen.

nimmt er an, dass die Gleichnisse fast ausschließlich „Streitwaffe“ in „Kampfsituationen“ sind.¹³⁰

Die Gleichnisse Jesu, dieses „Stück Urgestein in der Überlieferung“¹³¹ können und sollen nach Jeremias auch unserer heutigen Verkündigung Vollmacht geben.¹³² Die Rekonstruktion ist dann aber seiner Meinung nach auch genau das Problem.¹³³ Mit seinem Kampf gegen die Allegorisierung habe Jülicher zwar schon einen guten Anfang gemacht, aber auch neue Probleme aufgeworfen, indem er in den Gleichnissen möglichst allgemeine Wahrheiten vorfindet.¹³⁴ Jeremias meint, dass die Gleichnisse mit ihrer eschatologischen Reich-Gottes-Verkündigung in einer konkreten Situation des Lebens Jesu gesprochen sind.¹³⁵ Die Verwendung der Gleichnisse in der Verkündigung der Urkirche führte schließlich zur Allegorisierung, darin ist sich Jeremias mit Jülicher einig. Zugunsten der Paränese wurde die Eschatologie aufgelöst.¹³⁶ Da dies aber sozusagen den Wert der Gleichnisse minderte, ist es die Aufgabe der Interpreten, ihren ursprünglichen Gehalt wieder zu finden. Jeremias spricht hier vom „Schleier“, der sich

„über die Gleichnisse Jesu gelegt hat. Zurück zur ipsissima vox Jesu, heißt die Aufgabe! Welch großes Geschenk, wenn es gelingt, hier und da hinter dem Schleier das Antlitz des Menschensohnes wieder zu finden! Auf sein Wort kommt alles an! Erst die Begegnung mit Ihm gibt unserer Verkündigung Vollmacht!“¹³⁷

Für Jeremias hängt daran auch die Wahrheitsfrage. Das theologische Wahrheitskriterium ist die „ipsissima vox Jesu“,¹³⁸ in der Person und Stimme des historischen Jesus sucht Jeremias dann auch den Ansatz für seine Christologie.¹³⁹ Nach Meinung von Jeremias gehören die Gleichnisse theologisch zu den wertvollsten neutestamentlichen Traditionen, weil sie uns besonders nahe an Jesus heranzuführen. Das sonst in protestantischer Theologie so stark betonte an Paulus orientierte theologische Zentrum „Kreuz und Auferstehung“ ist hier nicht im Blick.

Für eine feministisch-sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung ist es problematisch, dass Jeremias' Gleichnistheorie die schon begonnene Abgrenzung Jesu von seiner jüdischen und frühchristlichen Umwelt noch weiter verschärft, indem der Pharisäismus als grundsätzlicher Gegner erscheint.¹⁴⁰ Hier wird eine einzelne theologische Richtung, die aber historisch gesehen zur Zeit Jesu nur einen begrenzten Teil des jüdi-

130 Jeremias, Gleichnisse, 18; er bezieht sich hier wohl auf Cadoux, Arthur Temple, *The Parables of Jesus. Their Art and Use*, London 1930, 13 f.; vgl. Funk, Robert W., *Das Gleichnis als Metapher*, in: Harnisch, Wolfgang (Hg.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, WdF 575, Darmstadt 1982, 20 – 58, hier: 34.

131 Jeremias, Gleichnisse, 7

132 Jeremias, Gleichnisse, 5

133 Jeremias, Gleichnisse, 9

134 Jeremias, Gleichnisse, 14f.

135 Jeremias, Gleichnisse, 7. 17

136 Jeremias, Gleichnisse, 64. 113

137 Jeremias, Gleichnisse, 114

138 Vgl. auch Weder, Gleichnisse, 29

139 Jüngel, Paulus, 120

140 Vgl. Wehn, Beate, *Halacha – Diskussion / Streitgespräch*, in: Henze / Janssen / Müller / Wehn, *Antijudaismus*, 39 – 41

schen Volkes repräsentierte, zur alleinigen Vertreterin des Judentums erklärt, die dem Christentum angeblich als Feindin gegenüberstand.¹⁴¹ Dieses Verständnis von jüdischer Kultur ist historisch falsch und außerdem antijudaistisch. Darüber hinaus erscheint auch die frühchristliche Bewegung im Gegensatz zu Jesus selbst als minderwertige Verkünderin der Botschaft von der Basileia. Jeremias' Suche nach der historischen Stimme Jesu verbindet sich mit dem Interesse an einem christologischen Konzept, das von dem historischen Jesus ausgeht. Nach seiner Theorie steht Jeremias jedoch unter dem Zwang, möglichst alle Gleichnisse Jesus zuordnen zu müssen, da die nicht – jesuanischen Traditionen minderwertiger sind. Die Aufwertung Jesu auf Kosten anderer Menschen bedeutet aber nicht Christologie, sondern Kyriozentrismus,¹⁴² ein Herrschaftsgefüge, das Unterdrückung legitimiert. Jeremias ist es vermutlich deshalb so wichtig, mit Hilfe aller möglichen literarkritischen Arbeitsschritte von Trennen und Zerlegen den einsamen, unabhängigen Jesus herauszufiltern, weil er Angst hat, dass das christliche Profil sonst nicht deutlich genug zu Tage tritt. Er beabsichtigt nichts anderes, „als einen so weit wie irgend möglich gesicherten Zugang zur ipsissima vox Jesu zu bahnen. Niemand als der Menschensohn selbst und Sein Wort kann unserer Verkündigung Vollmacht geben.“¹⁴³

Bedenkenswert und entwicklungsfähig ist jedoch Jeremias' formgeschichtliche Definition von Gleichnis.¹⁴⁴ Er hält es nicht für gut, die von Jülicher vorgeschlagene und von Bultmann weitergeführte Spezialisierung der verschiedenen Gleichniskategorien beizubehalten. Sinnvoller ist es nach seiner Meinung, die Gleichnisformen nicht weiter nach griechisch-rhetorischen Kriterien auszudifferenzieren, sondern den hebräischen Gattungsbegriff „Maschal“ zugrunde zu legen. Deshalb schlägt er vor, den aus der jüdischen Tradition stammenden Begriff „Maschal“ auch auf das neutestamentliche Material anzuwenden, da es dem gleichen jüdischen Kontext entstammt. Dieser Begriff hat den Vorteil, dass er eine große Bandbreite von bildlichen Reden aller Art bezeichnet, welche dem Gleichnisstoff inhaltlich angemessen ist, denn „es heißt den Gleichnissen Jesu ein sachfremdes Gesetz aufzwingen, wenn man sie in die Kategorien griechischer Rhetorik preßt.“¹⁴⁵

Die formalen Beobachtungen in Bezug auf den jüdischen Maschal, die auch die neutestamentlichen Gleichnisse tief in ihrem jüdischen Umfeld verankern, führen bei Jeremias aber nicht zu einer theologischen Korrektur seines Antijudaismus, was eigentlich die Konsequenz sein müsste.¹⁴⁶ Bereits auf der ersten Kapitelseite steht beides

141 Das Konzept, dass die Pharisäer als grundsätzliche Gegner Jesu sieht, geht von der Vorstellung aus, dass es anstelle der jüdischen Diskussionskultur eine dogmatisch zu ermittelnde richtige oder falsche Lehre gibt (vgl. dazu Schottroff, Weg, 208).

142 Zu diesem Begriff siehe Schottroff, Schwestern, 60

143 Jeremias, Gleichnisse, 5

144 Jeremias, Gleichnisse, 16f.

145 Jeremias, Gleichnisse, 16

146 Oldenhage, Parables, 51 bedenkt die grundsätzliche Problematik, dass Jeremias 1947 (!) kurz nach dem Holocaust diese Katastrophe in seiner Arbeit völlig ausblendet: „The shock about Jeremias that made my hair stand on end came in the spring of 1994 [...]. I felt uncomfortable from the very start. I had already circled all the places in his book where rabbinical material was devaluated against the parables of Jesus. But beyond these specific and occasional paragraphs I felt that something was not right with the entire book. When I got to the chapter entitled ‘Im

einträchtig nebeneinander, ohne dass er darin ein Problem oder einen Widerspruch erkennen würde. So spricht er in Bezug auf Jesu' Gleichnisverkündigung vom „Gegensatz gegen den Pharisaismus“, aber auch „der Bildstoff ist dem palästinischen Leben entnommen.“¹⁴⁷

Aber Jeremias räumt immerhin selbst ein (wenn auch vermutlich in einem anderen Sinne gemeint), dass „die wichtigen grundsätzlichen Einsichten, die wir der Formgeschichte verdanken“, auf dem Gebiet der Gleichnisforschung „noch nicht zur fruchtbaren Auswirkung“ gelangt sind.¹⁴⁸

2.1.5 Eberhard Jüngel: Der hermeneutische Akzentsetzer

Nach Eberhard Jüngel verbinden die Gleichnisse die Verkündigung und die Person Jesu in der Basileia-Botschaft.¹⁴⁹ Er formuliert dies vor allem in Anlehnung an den hermeneutischen Ansatz seines Lehrers Ernst Fuchs.¹⁵⁰ Die Basileia versteht er deshalb auch als ein in den Gleichnissen präsentenes Sprachgeschehen:

„Die Basileia kommt im Gleichnis a l s Gleichnis zur Sprache. Die Gleichnisse Jesu bringen die Gottesherrschaft a l s Gleichnis zur Sprache.“¹⁵¹

Im Gegensatz zu den bis dahin üblichen Gleichnistheorien ergeben sich bei Jüngel deshalb auch einige Akzentverschiebungen: Für die Gleichnisse gilt nicht mehr die Unterscheidung von zeitbedingter Form und zeitlosem Inhalt.¹⁵² Auch die Unterscheidung von Bildhälfte und Sachhälfte entfällt und damit die Unterscheidung von „abstrakt“ und „konkret“.¹⁵³ Die hiermit verbundene Suche nach einem tertium comparationis, das beide Hälften verbindet, ist deshalb ebenfalls nicht mehr nötig.¹⁵⁴ Jüngel führt hier allerdings den Gedanken der „Pointe“ ein. Die Pointe sammelt und vereint im Gleichnis Anschauungselemente. Dies können auch einzelne feststehende Metaphern sein. Die Frage ist jedoch, ob Jüngel auf diese Weise sozusagen durch die Hintertür des tertium comparationis wieder eingeführt hat.¹⁵⁵

Jüngel betont, dass die Gleichnisse in einer besonderen,¹⁵⁶ aber vollgültigen Weise die Wirklichkeit der Basileia repräsentieren, d. h. zur vollgültigen Existenz der Basileia muss nichts mehr hinzugefügt werden. Die Handlungsebene kommt bei ihm in der

Angesicht der Katastrophe' ('In View of Catastrophe'), I had to interrupt my study because I could not bear to read one more page.”

147 Jeremias, Gleichnisse, 7

148 Jeremias, Gleichnisse, 16f.

149 Jüngel, Paulus, 87

150 Jüngel, Paulus, 127ff.

151 Jüngel, Paulus, 135; vgl. auch 138. 202; Jüngel, Paulus, 87 betont: „Dieser ‚Begriff‘ ist im logisch strengen Sinne freilich nur eine Vokabel“ und wird „in der Verkündigung Jesu nicht definiert“.

152 Jüngel, Paulus, 135

153 Jüngel, Paulus, 135f.

154 Jüngel, Paulus, 136f.

155 Zum Verhältnis von „Pointe“ und „tertium comparationis“ siehe Banschbach Eggen, Gleichnis, 215ff..

156 Jüngel, Paulus, 138; ich würde das, was Jüngel hier meint, als poetische Wirklichkeit bezeichnen.

Form ins Spiel, dass er meint, Jesu Verhalten sei ein „Kommentar“ zu seinen Gleichnissen.¹⁵⁷ Jüngel stellt fest, dass später auch für die christliche Gemeinde die Aufgabe bestand, die Gleichnisse zu kommentieren, dass dies aber nicht in der gleichen homogenen Weise wie bei Jesus selbst geschah und sie dadurch oft nur noch „überliefert“ wurden:

„Durch ihre Sicher-Stellung büßten die Gleichnisse oft erheblich von der ihnen eigenen analogen Bewegungskraft ein, sofern ihre die Einzelzüge sammelnden Pointen verstellt wurden. Aber jene Sicher-Stellung und Verstellung führte doch dazu, daß die Gleichnisse Jesu überliefert worden sind.“¹⁵⁸

Jüngel überwindet durch seine Gleichnistheorie zwar den Dualismus zwischen „Bild“ und „Sache“, d. h. zwischen menschlicher Wirklichkeit und Reich Gottes, aber er führt einen neuen Dualismus ein, indem er das Geschehen der Gottesherrschaft allein auf die Ebene der Sprache verlegt. Indem das Eigentliche, die Begegnung mit Gott, sich nur in der Sprache ereignet, wird die Wirklichkeit der realen Welt ausgeblendet und für unwichtig erklärt. Dies kann eine feministische Gleichnistheorie nicht akzeptieren, da auf diese Weise die Lebensverhältnisse von Menschen abgewertet werden und die Alltagserfahrungen der Menschen für eine Theologie keine Bedeutung mehr haben. Auch die konkreten Kämpfe für Befreiung gegen Unterdrückung kommen durch die philosophische Konzentration auf die Sprache in der theologischen Arbeit nicht mehr vor.

Positiv zu bewerten ist das Bemühen Jüngels, die Schöpfung und die Basilea als zwei aufeinander angewiesene Bereiche zu zeigen. Es gibt zwar eine Differenz, aber diese Differenz verbindet gleichzeitig auch.

2.1.6 Robert E. Funk: Der Wegbereiter der Metapher

Robert W. Funk bereitet 1966 den Weg für eine literaturwissenschaftlich beeinflusste Gleichnistheorie, indem er die neutestamentlichen Gleichnisse vom Wesen der Metapher her verstehen möchte.¹⁵⁹ Ausgehend von der Gleichnisdefinition Dodds¹⁶⁰ diskutiert Funk die dort erwähnten vier wesentlichen Charakteristika¹⁶¹ im Zusammenhang mit der Bedeutung der Metapher, die im Gegensatz zum Vergleich nicht nur illustriert, sondern Bedeutung neu schafft.¹⁶² Er beginnt mit der Beobachtung, dass die Gleichnisse oft ohne Anwendungen überliefert wurden. Dies ist der Form der Gleichnisse

157 Jüngel, Paulus, 139

158 Jüngel, Paulus, 139

159 Funk, Robert W., *Language, Hermeneutic, and Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, New York / Evanston / London 1966; die deutsche Übersetzung des 5. Kapitels, auf die ich mich in meinen Ausführungen beziehe, ist zu finden in: Funk, Gleichnis, 20 – 58.

160 Dodd, *Parables*, 16

161 Funk, Gleichnis, 20: „1. Das Gleichnis ist eine Metapher oder ein Vergleich, die a) einfach bleiben, b) zu einem Bild ausgearbeitet oder c) zu einer Geschichte ausgeweitet werden können; 2. die Metapher oder der Vergleich werden der Natur oder dem täglichen Leben entnommen; 3. die Metapher fesselt den Hörer durch ihre Lebendigkeit oder Fremdheit und 4. die Anwendung bleibt ungenau, um den Hörer zu reizen, sie für sich selbst zu vollziehen.“

162 Funk, Gleichnis, 25

angemessen, denn so laden sie die Hörenden immer wieder neu zur Teilhabe ein, ihre eigenen Anwendungen vorzunehmen.¹⁶³ Ein Problem ist nach Funk die im Prozess des Tradierens oftmals vorgenommene Kanonisierung der Gleichnisdeutung, denn so geht das hermeneutische Potential der Gleichnisse leicht verloren.¹⁶⁴ Dass aber trotz dieser Gefahren die Gleichnisse „sich nicht verbrauchen“,¹⁶⁵ liegt an deren metaphorischem Wesen, das Funk in seinem Beitrag nun genau analysiert.¹⁶⁶

Er nimmt zunächst – wie seine Vorgänger Jülicher und Bultmann – eine Kategorisierung der Gleichnisse vor, die er aber nicht weiter verwendet, da die Grenzen zwischen den einzelnen Formen letzten Endes doch fließend sind.¹⁶⁷ Funk beschäftigt sich dann mit dem Phänomen, das in besonderer Weise metaphorische Sprache auszeichnet, dem kreativen und poetischen Aspekt:

„Ein Element des Vergleichens oder der Analogie ist daher allen drei Formen gemeinsam; aber die Rolle, die das Vergleichen spielt, ist in entscheidender Weise unterschiedlich. Im Vergleich hat es illustrativen Charakter, in metaphorischer Sprache schafft es Bedeutung. Im Vergleich als einer Illustration ist der entscheidende Punkt, der erklärt oder erhellt werden soll, bereits vorhanden und kann vorausgesetzt werden; in der Metapher dagegen wird dieser Punkt erst entdeckt. [...] Die vorgeschlagene Unterscheidung besteht zwischen Vergleich als Illustration und Metapher als dem Mittel, durch das Bedeutung erschlossen wird, [...]“.¹⁶⁸

Funk spricht in diesem Zusammenhang von „Phantasie“¹⁶⁹ und von der Arbeit von Dichtern:

„Die Metapher zerschlägt die Konventionen einer Aussage im Interesse einer neuen Vision, welche die Sache in Bezug auf eine neues ‘Feld’ und so mit Bezug auf eine neue Erfahrung der Realität erfasst.“¹⁷⁰ „Die Metapher ist ein Mittel, die Tradition zu modifizieren [...] ist die kognitive Schwelle poetischer Intuition“.¹⁷¹

Wenn eine Metapher gelingt, ist sie nicht nur Zeichen, sondern sogar „Träger der Wirklichkeit“, auf die sie sich bezieht.¹⁷² In der Metapher bilden „Wort und Wirklichkeit“ eine innere Einheit.¹⁷³ Auf diese Weise kann die Wirklichkeit, trotz der historischen Bedingtheit der Sprache, neu geschaffen und die Tradition zerbrochen werden.¹⁷⁴

Die Metapher ist deshalb nicht so sehr mit einem Bild, sondern eher mit einem Film zu vergleichen, das unterstreicht ihre Lebendigkeit.¹⁷⁵ Funk verwendet in diesem

163 Funk, Gleichnis, 21f.

164 Funk, Gleichnis, 22

165 Funk, Gleichnis, 24

166 Funk, Gleichnis, 24ff.

167 Funk, Gleichnis, 24

168 Funk, Gleichnis, 25

169 Funk, Gleichnis, 28

170 Funk, Gleichnis, 28

171 Funk, Gleichnis, 29

172 Funk, Gleichnis, 29

173 Funk, Gleichnis, 30

174 Funk, Gleichnis, 31

175 Funk, Gleichnis, 32

Zusammenhang Begriffe wie „lebenssprühenden Zusammenhang“¹⁷⁶, „offenes Ende“, „Bewegung“ und „Zukunft“.¹⁷⁷ In der Metapher bzw. im Gleichnis liegen die gleichen Möglichkeiten wie im Evangelium: Sie sind nicht „Beweismittel“, sondern „Offenbarung“¹⁷⁸:

„Die wahre Metapher, so wurde gesagt, offenbart ein Geheimnis. Auch das Gleichnis deutet ein Geheimnis an. In gewissen Zügen, die sehr stark einem Rätsel oder Bilder-Puzzle gleichen, lässt es das Geheimnis erahnen. Beide, Metapher und Gleichnis, funktionieren wie Alices Spiegel, durch welchen man auf eine seltsam vertraute Welt guckt, wo Fremdheit hervorgerufen wird durch die Verrückung und Umordnung des Vertrauten.“¹⁷⁹

Funk arbeitet außerdem gut heraus, dass die in der Auslegungsgeschichte der Gleichnisse vorkommende Allegorisierung eine Willkür darstellt, während die von Jülicher vorgenommene Eingrenzung auf eine einzelne Idee eine Reduktion bedeutet, die beide dem Wesen der Metapher nicht gerecht werden.¹⁸⁰ Das Gleichnis als Metapher bleibt offen, ohne jedoch willkürliche Bedeutungen hervorzubringen.¹⁸¹

Zum Schluss beschäftigt Funk sich mit der Frage nach dem oft beobachteten Realismus bzw. der Weltlichkeit der Gleichnisse.¹⁸² Die Gleichnisse sind deshalb realistisch, weil in ihnen die weltliche Existenz der Menschen, in die der verborgene Gott hineinwirkt, ernst genommen und gleichzeitig auf den Kopf gestellt wird.¹⁸³ Die Vertrautheit, die den Menschen in den Gleichnissen begegnet, ist deshalb auch eine „fremdartige Vertrautheit“.¹⁸⁴ Sie wird erzeugt durch das Zusammenspiel von wörtlicher und metaphorischer Bedeutung des Gleichnisses, die gleichzeitig erfasst werden müssen.¹⁸⁵ Auf diese Weise geschieht Offenbarung.¹⁸⁶

Funks Überlegungen zu einer auf dem Wesen der Metapher beruhenden Gleichnistheorie bieten auch für eine sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung bedenkenswerte Anknüpfungspunkte. Die kreativen, poetischen und nicht nur illustrierenden Möglichkeiten von Sprache, die in der Metapher zum Tragen kommen, wirken sich auch auf die Lebenswirklichkeit von Menschen aus. Wo die Möglichkeit gesehen wird, dass durch Metaphern neue Bedeutungen erzeugt werden können, kann die Realität als veränderbar begriffen werden. Scheinbar für alle Zeiten gültige Definitionen können aufgebrochen und in Frage gestellt werden. Die Welt mit all ihren Problemen muss also nicht so bleiben wie sie ist, sie ist für Veränderungen offen. Dies wendet sich auch gegen eine Kanonisierung und Dogmatisierung von theologischer Theorie. Es ermöglicht außerdem ein zur Sprache bringen der göttlichen Wirklichkeit, ohne die menschliche Wirklichkeit abzuwerten. Funks Ansatz birgt jedoch auch Gefahren in

176 Funk, Gleichnis, 32

177 Funk, Gleichnis, 33

178 Funk, Gleichnis, 35

179 Funk, Gleichnis, 36

180 Funk, Gleichnis, 37ff.

181 Funk, Gleichnis, 43f.

182 Funk, Gleichnis, 46ff.

183 Funk, Gleichnis, 47ff.

184 Funk, Gleichnis, 53

185 Funk, Gleichnis, 53

186 Funk, Gleichnis, 55