

# Die neutestamentliche Gleichnisforschung 100 Jahre nach Adolf Jülicher

*Ulrich Mell*

Gliederungsüberblick:

Einleitung

1. Gleichnistexteditionen
2. Zur Methodik und Theorie der Gleichnisauslegung
3. Gleichnisse im Kontext allgemeiner Gleichnisforschung
4. Neutestamentliche Gleichnisbücher
5. Ausgewählte Gleichnistexte
  - 5.1 Matthäusevangelium
  - 5.2 Markusevangelium
  - 5.3 Lukasevangelium
6. Alternative Gleichnistextzugänge

## *Einleitung*

Als Adolf Jülicher im Jahre 1899 mit der Neubearbeitung des ersten Teils seines zweiteiligen Werkes »Die Gleichnisreden Jesu« mit dem Untertitel »Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen« sein zweiteiliges Werk auf den neuesten Stand gebracht hatte, sollte sich in der Zukunft bewahrheiten, was er im Vorwort bereits angedeutet hatte, nämlich »nach menschlichem Ermessen für immer von Jesu Gleichnisreden gewissermaßen Abschied«<sup>1</sup> genommen zu haben. Und in der Tat: Seit der Fertigstellung seines Werkes wird sich A. Jülicher Zeit seines Lebens literarisch nicht mehr zu neutestamentlichen Gleichnistexten äußern. Das war auch nicht nötig, hatte er doch mit seinem von nun an nur in unveränderten Nachdrucken publizierten Werk<sup>2</sup> so Bedeutendes geschaffen, dass er im Nachhinein zum »Begründer der modernen neutestamentlichen Gleichnisforschung« werden sollte.

---

<sup>1</sup> A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu. Erster Teil. Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen, Freiburg u.a. <sup>2</sup>1899, p. IXf.

A. Jülicher hatte nämlich in seinem gelehrten Opus vielerlei geleistet: 1. hatte er eine umfassende Forschungsgeschichte geschrieben, um das bis dato zur Gleichnistextexegese Erarbeitete kritisch für die eigene Position, den Kampf gegen die willkürliche allegorische Auslegung von Gleichnistexten zu würdigen; 2. hatte er ein Metaphernverständnis etabliert, das antike Gleichnistexte mit dem methodischen Instrumentarium der antiken Zeit, in diesem Fall der Sprachtheorie des Aristoteles, zu untersuchen versuchte; 3. hatte er formkritisch eine Gattungsdifferenzierung vorgelegt, die zwischen Vergleich, Bildwort, Parabel, Gleichnis im engeren Sinn, Beispielerzählung und einer Allegorie trennen konnte; 4. hatte er eine literarkritische Entstehungsgeschichte der neutestamentlich doppelt oder dreifach überlieferten Gleichnistexte dargeboten; 5. hatte er eine redaktionskritische Analyse der einzelnen Gleichnistexte vorgetragen, um zwischen den Gleichnistexten der nach 70 n. Chr. abgefassten Evangelientexte und der zu rekonstruierenden Gleichnisverkündigung des historischen Jesus zu unterscheiden; 6. hatte er einen Beitrag zur historischen Jesus-Forschung gegeben, indem er Jesus als Rhetoriker der Gottesherrschaft vorstellte. Und 7. hatte A. Jülicher seine methodischen, literaturwissenschaftlichen und theologiegeschichtlichen Überlegungen an möglichst<sup>3</sup> allen neutestamentlichen Gleichnistexten (sic!) in inhaltlicher Hinsicht bewährt.

Gibt es gewiss Kritik am Jülicher'schen Programm der antiallegorischen Gleichnistextauslegung im Rahmen seiner theologischen Zugehörigkeit zur Liberalen Theologie zu üben, so kann doch ein Jahrhundert nach der Publikation seiner »Gleichnisreden Jesu« mit Fug und Recht behauptet werden, dass seine Lebensleistung<sup>4</sup> seitdem durch kein von einer Einzelperson geschriebenes Gleichnisbuch auf dem Status der jeweils neuen theoretischen Diskussion zum Metaphernverstehen wie zum methodischen Umgang mit den neutestamentlichen Gleichnistexten wiederholt bzw. übertroffen wurde. Dieses Urteil – und das kann schon vorweggenommen werden – wird auch dieser Forschungsbericht über die neutestamentliche Gleichnisforschung nicht ändern müssen.<sup>5</sup>

Es macht darum guten Sinn, dass in der deutschsprachigen<sup>6</sup> neutestamentlichen Gleichnisforschung ein Jubiläumsband im Jahre 1999 mit dem

<sup>2</sup> Vgl. dazu U. Mell, Die Publikationsgeschichte von Adolf Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, in: ders., (Hg.), Die Gleichnisreden Jesu 1899–1999. Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher (BZNW 103), Berlin/New York 1999, 1–3.

<sup>3</sup> Einschränkend ist zu bemerken, dass A. Jülicher sich nur marginal mit den Gleichnistexten des Joh beschäftigt hat.

<sup>4</sup> Vgl. aber auch A. Jülicher's zweites Hauptwerk, nämlich das Generationen von Studierenden begleitende Buch Einleitung in das Neue Testament (GThW 3/1), Freiburg 1894, zuletzt: Tübingen, 7. mit E. Fascher neubearb. Aufl. 1931. Zu A. Jülicher s. jetzt U. Mell, Art. Adolf Jülicher, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Neutestamentlicher Teil, hg. v. St. Alkier, Stuttgart 2010.

<sup>5</sup> Der Überblick über die letzten zwei Dezennien Gleichnisforschung am NT wird in zwei Teilen erfolgen: Um den sachlichen Bezug zum Jülicher-Jubiläum zu wahren,

Titel »Die Gleichnisreden Jesu 1899–1999« die Zäsur, die mit A. Jülichers Werk in der Gleichnisforschung der Moderne eingetreten war, auf wissenschaftliche Weise würdigte. Der Untertitel »Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher« gibt an, dass es den Autoren, vornehmlich aus dem Kreis Neutestamentlicher Theologen an den nördlichen Universitäten Deutschlands, nicht um eine literarische Huldigung des Jülicher'schen Werkes geht, sondern um ein kritisches Weitergehen in der neutestamentlichen Gleichnisforschung, wenn auch auf dem Bemühen und den (bleibenden?) Erkenntnissen des Älteren.

Die Beiträge des von ULRICH MELL herausgegebenen Bandes bieten ein buntes Prisma zur Gleichnisforschung und setzen sich mehr oder weniger gezielt mit A. Jülichers Gleichnisbuch auseinander. Hier seien die wichtigsten genannt: Während *Jochen-Christoph Kaiser* versucht, die theologische Lebensbiografie A. Jülichers aus dem Schatten der »großen Marburger« herauszuführen (»Adolf Jülicher als Zeitgenosse. Eine biographische Skizze«, 257–286), gibt *Kurt Erlemann* einen gelungenen Forschungsüberblick über die Wirkungsgeschichte (»Adolf Jülicher in der Gleichnisforschung des 20. Jahrhunderts«, 5–37). *Stefan Alkier* stellt in seinem Beitrag »Die »Gleichnisreden Jesu« als »Meisterwerke volkstümlicher Beredtsamkeit«. Beobachtungen zur Aristotelesrezeption Adolf Jülichers«, 39–74) heraus, dass nicht so sehr Aristoteles, sondern G.E. Lessing das antiallegorische Anliegen A. Jülichers motivierte. Drei Aufsätze führen A. Jülichers Gleichnisforschung inhaltlich fort: *Silke Petersen* vergleicht die im EvThom rezipierten Gleichnistexte mithilfe des Konzeptes der sekundären Mündlichkeit, *Jürgen Becker* versucht die uneinheitlichen Gleichnistexte Joh 10 und Joh 15 als wachsende Texte verständlich zu machen (»Die Herde des Hirten und die Reben am Weinstock. Ein Versuch zu Joh 10,1–8 und 15,1–17«, 149–178), und *Ulrich Mell* knüpft an A. Jülicher an<sup>7</sup>, indem er das Jesus-Gleichnis Lk 10,30–35 unter dem Thema »Der barm-

werden zunächst die Gleichnisbücher der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts vorgestellt. Dass diese Besprechung zeitlich verspätet erscheint, beruht u.a. auch auf der Übergabe des Referates »Neutestamentliche Gleichnisse« bei der Theologischen Rundschau von Chr. Kähler auf den Rezensenten. Und dass bei dieser Staffelübergabe bedauerlicherweise einige zu besprechende Gleichnisbücher verloren gegangen sind, möge der geneigte Rezipient dieser so schon recht lang gewordenen Sammelbesprechung bitte geflissentlich nachsehen.

<sup>6</sup> So sehr auch die verlegerische Arbeit des renommierten Wissenschaftsverlages J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) im Falle von A. Jülichers Buch – und darüber weit hinaus! – zu loben ist, so bleibt es doch letztlich ein Manko, dass das Jülicher'sche Opus eximium nicht in die 20. Jh. sich zunehmend auch in der Bibelforschung etablierende Wissenschaftssprache Englisch übersetzt wurde. Damit dürfte ein wesentlicher Grund genannt sein, warum im englischsprachigen Forschungsraum zu ntl. Gleichnissen zwar das Jülicher'sche Programm zur Kenntnis genommen wurde, aber kaum eine Auseinandersetzung mit A. Jülichers Detailbeobachtungen zu Gleichnistexten erfolgte. Denn ein Didaktiker, der seine Erkenntnisse dem Lesepublikum übersichtlich gegliedert vor Augen stellte, war A. Jülicher, das vermittelt die Darstellungsweise in »Die Gleichnisreden Jesu«, gewiss nicht.

herzige Samaritaner und Gottes Gerechtigkeit« (113–148) als Festhalten am Glauben an Gottes Gerechtigkeit angesichts unverschuldetem Leid interpretiert.

Interessant an diesem Gleichnisband ist, dass A. Jülicher nicht die fraglose Autorität in dem Ringen um die richtige Gleichnisauslegung ist, sondern dass die methodische und inhaltliche Geschlossenheit seines Entwurfs herausfordert, auf hermeneutische, poetologische, metaphortheoretische, bildsemantische, didaktische, sozialgeschichtliche und textpragmatische Weise neue, und vor allen Dingen plausible Zugänge zu Gleichnistexten zu erhalten, die dieser auf Verstehen angelegten Textform und ihrer jeweiligen komplexen Textualisierung gerecht werden. Entstanden ist ein wichtiges Sammelwerk, das »Die neutestamentliche Gleichnisforschung 100 Jahre nach Adolf Jülicher« von nun an konstruktiv begleiten wird.

Hat die nun folgende Besprechung von ntl. Gleichnisbüchern ihren Ausgangspunkt bei A. Jülicher gewählt, so liegt der in ihr zum Tragen kommende wissenschaftliche Bewertungsmaßstab im Sinne des methodisch plausibel und wissenschaftlich transparent gemachten historisch-kritischen Umgangs mit ntl. Gleichnistexten offen zu Tage. Um der eindeutigen Zuordnung willen werden bei der Besprechung der Gleichnistexte die in der Aland'schen Synopse gewählten, wenn auch mittlerweile inhaltlich fraglich gewordenen, Überschriften verwendet.<sup>8</sup> Und aus dem Grund der (theologie-)geschichtlichen Unterscheidung wird im Folgenden konsequent zwischen (rekonstruierten) *Gleichnissen* des historischen Jesus und den *Gleichnistexten* der schriftlichen urchristlichen Überlieferung kanonischer (= neutestamentlicher) oder außerkanonischer Tradition differenziert.

### 1. Gleichnistexteditionen

CLEMENS THOMA / SIMON LAUER, Die Gleichnisse der Rabbinen. Erster Teil. Pesiqṭā deRav Kahanā (Pes K). Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte (JudChr 10). Peter Lang, Bern / Frankfurt a.M. / New York 1986, 430 S. – CLEMENS THOMA / SIMON LAUER, Die Gleichnisse der Rabbinen. Zweiter Teil. Von der Erschaffung der Welt bis zum Tod Abrahams. Bereschit Rabba 1–63. Einleitung, Übersetzung mit Kommentar, Texte (JudChr 13). Peter Lang, Bern / Berlin / Frankfurt a.M. / New York / Paris / Wien 1991, 426 S. – CLEMENS THOMA / HANSPETER ERNST, Die Gleichnisse der Rabbinen. Dritter Teil. Von Isaak bis zum Schilfmeer: BerR 63–100; ShemR 1–22. Einleitung, Übersetzung mit Kommentar, Texte (JudChr 16). Peter Lang, Bern / Berlin / Frankfurt a.M. / New York / Paris / Wien 1996, 452 S. – CLEMENS THOMA / HANSPETER ERNST, Die Gleichnisse der Rabbinen. Vierter Teil.

<sup>7</sup> Vgl. Die Gleichnisreden Jesu 2. Teil, Tübingen 1910 (Nachdr. Darmstadt 1976), 588.

<sup>8</sup> K. Aland, *Synopsis quattuor evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adibitis*, Stuttgart,<sup>15</sup> (4. Druck) 2005.

Vom Lied des Mose bis zum Bundesbuch: ShemR 23–30. Einleitung, Übersetzung mit Kommentar, Texte (JudChr 18). Bern / Berlin / Brüssel / Frankfurt a.M. / New York / Oxford / Wien 2000, 264 S.

»Es ist umstritten, wie viele rabbinische Gleichnisse es gibt. Die Schätzungen schwanken zwischen etwa 500 bis etwa 1400 Gleichnissen, die sich in den beiden Talmuden, in tannaitischen und amoräischen ... Midraschsammlungen und in Targumen finden« (1,12). Mit dieser jede/n Leser/in neugierig machenden Bemerkung – wie viele rabbinische Gleichnisse gibt es denn nun wirklich? – beginnt der erste Teil der insgesamt vier Bände umfassenden Veröffentlichung »Die Gleichnisse der Rabbinen«, die die Arbeit am »Institut für jüdisch-christliche Forschung« an der Universität Luzern (Schweiz) der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorstellt. »Unser Fernziel ist es, sämtliche rabbinischen Gleichnisse in einer wissenschaftlich fundierten [deutschen, U.M.] Übersetzung samt ihren Parallelen, mit text- und formkritischem, philologischem, historischem und theologischem Kommentar herauszugeben« (1,12). Dazu leisten diese Bände von über 1500 Seiten einen gewichtigen Beitrag. Sieht man einmal von den beiden schwierigen Definitionsfragen ab: Was ist überhaupt ein rabbinisches Gleichnis? und: Ist das Gleichnis eigenständig oder nur eine Parallele/Variante eines anderen Gleichnisses?, so kommen der katholische Bibelwissenschaftler und Judaist CLEMENS THOMA zusammen mit seinem jüdischen Kollegen SIMON LAUER, der ab seiner Pensionierung im Jahre 1994 durch den katholischen Theologen HANSPETER ERNST ersetzt wurde, zu der Ansicht, dass es mindestens 377 rabbinische Gleichnisse gibt. Die Rechnung pro Band sieht folgendermaßen aus:

Teil 1 präsentiert 133 Gleichnisse aus der palästinischen Homilien-Midraschsammlung *Pesiqṭā deRav Kahanā* für die Lesungen der Feste und besonderen Sabbate aus dem 5./6. Jh. n. Chr. nach der bis heute verlässlichsten Edition von B. Mandelbaum.<sup>9</sup> Teil 2 enthält 164 (158 + 6) Gleichnisse nach den ersten 63 Kapiteln von *Genesis Rabba*, einem amoräischen Midraschwerk zur Genesis über die Texte von der Schöpfung bis zum Tod Abrahams aus der zweiten Hälfte des 5. Jh.s n. Chr., nach der mustergültigen Ausgabe von J. Theodor / Chr. Albeck.<sup>10</sup> Teil 3 bietet 137 Gleichnisse, einerseits in Fortführung des zweiten Bandes von *Genesis Rabba* zu Gen 25–49 und andererseits aus dem ersten Teil des spätamoräischen Midrasch-Sam-

<sup>9</sup> *Pesiqṭā deRav Kahanā*. According to an Oxford Manuscript. With Variants from all known Manuscripts and Genizoth Fragments and Parallel Passages. With Commentary and Introduction 2 Bde., New York 1962.

<sup>10</sup> *Midrash Bereshit Rabba*. Critical Edition with Notes and Commentary, 3 Bde., Berlin 1912–1936, Nachdr. mit Korrekturen Jerusalem 1965.

melwerkes Exodus Rabba zu Ex 1–14 aus dem 11. Jh. n. Chr. nach der verdienstvollen Ausgabe von A. Shinan.<sup>11</sup> Der abschließende 4. Teil zählt 59 Gleichnisse auf, und zwar in Fortsetzung aus dem zweiten Teil von Exodus Rabba, der im Gegensatz zu ExR I ein homiletischer Sammelmidrash wiederum aus dem 11. Jh. n. Chr. ist und Deutungen von Ex 15–22 enthält.

Im eigentlichen Hauptteil jeden Bandes (1, 83–338; 2, 33–320; 3, 27–372; 4, 25–211) werden die durchgezählten Gleichnisse mit einer Überschrift versehen und die Parallelen und Motivtraditionen genannt. Dann folgt das jeweilige Gleichnis – oder Doppel- oder Dreifachgleichnis oder Gleichnisreihe – in deutscher Übersetzung mit textkritischem Kommentar, und zwar in einer zweispaltigen Darstellungsweise: Je eine Spalte ist für den *Maschal*, die Bildspendergeschichte, und je eine für den *Nimschal*, die Bildempfängergeschichte, reserviert. Bei Doppel- oder Mehrfachüberlieferung wird eine synoptische Darstellungsweise gewählt (vgl. z.B. 1, 267–273; 2, 197). Es schließt sich ein gegliederter Kommentar an, der sich je nach dem Erfordernis des Textes mit seinem Kontext, seiner Form und Tradition sowie dem Inhalt des rabbinischen Gleichnisses auseinandersetzt. Darauf folgen in einem nächsten Abschnitt die Texte in ihrer Originalsprache, entweder Mischnahebräisch oder Aramäisch. Schließlich wird jeder Band mit einem Literaturverzeichnis, unterteilt nach Quellen, Textausgaben und Übersetzungen sowie Hilfsmitteln und Sekundärliteratur, und einem Stellen-, Namen- und Sachregister abgeschlossen. Auf diese Weise fällt jedem, der sich mit früh- und mittelalterlichen Gleichnissen aus der rabbinischen Traditionsliteratur beschäftigen will, die Einarbeitung leicht.

Natürlich sind sich die Herausgeber der Gleichnistextedition darüber im klaren, nicht alle rabbinischen Gleichnisse ediert zu haben. Nichtsdestoweniger besitzt ihr arbeitsreiches Werk großen Verdienst. Denn nach dem in der neutestamentlichen Gleichnisexegese so bekannten und einflussreichen Werk von Paul Fiebig, das rabbinische Gleichnisse der Mekhilta de Rabbi Jischmael, einem halakhischen Traktat zu den gesetzlichen Partien des Exodusbuches aus dem 8. Jh. n. Chr.<sup>12</sup> vorstellte, liegt für die deutsche wie internationale Forschung zu jüdischen Bilderreden eine weitere, nicht zu übergehende Edition vor. Neben der fundierten Herausgeberarbeit ist besonders auf die in Band I gegebene Einleitung hinzuweisen (1, 11–81), die neben einer Forschungsgeschichte zu den rabbinischen Gleichnissen auch erklärt, was ein rabbinisches Gleichnis ist:

Ein rabb. Gleichnis ist eine fiktionale Erzählung größeren oder kleineren Umfangs, die sowohl ein Vergleich als auch eine Metapher sein kann, aber niemals autonom ist.

<sup>11</sup> Midrash Shemot Rabbah, Chapters I–XIV. A Critical Edition on a Jerusalem Manuscript with Variants, Commentary and Introduction (hebräisch), Jerusalem 1984.

<sup>12</sup> Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu (Mekhy-Gleichnisse), Tübingen 1904.

Diese Eigenschaft unterscheidet es z.B. von allen im NT versammelten Gleichnistexten. Seine Intentionalität zeigt sich darin, dass es im Dienst der rabb. verstandenen Thora steht, um deren religiösen, liturgischen oder halachischen Textsinn der jüd.. Gemeinde zu erschließen. Um dieses religiös-evokative Anliegen eines rabb. Gleichnisses verständlich zu machen, kommentieren die Autoren es in historischer, strukturalistischer und hermeneutischer Hinsicht. Sie weisen daraufhin, dass nur die reziproke Bezogenheit von der Erfahrungsebene und der Offenbarungsebene die Pointe eines Gleichnisses eröffnen kann, von ihnen *Chiddusch* (= »Neues, Neuheit«) genannt. Die zumeist rationale Einsicht des Gleichniserzählers soll via Parabel auf didaktisch-populäre Weise den Gleichnisrezipienten die Aneignung von einzelnen Thoraussagen ermöglichen (vgl. die Skizze 1, 25).

In der »*theologische(n) Metaphernkonstruktion*« (1, 26) des rabbinischen Gleichnisses ist der Nimschal der Thora als Subjekt, der Maschal hingegen als das Prädikat aufzufassen. Mit diesen Feststellungen zur rabbinischen Metaphertheorie knüpfen die Autoren an Überlegungen der für ihre Auffassung in strukturalistischer und textpragmatischer Hinsicht gut entwickelten neutestamentlichen Gleichnisforschung an, insofern die Metapher z.B. von Paul Ricœur als »semantisches Mißverständnis« angesehen wird, insofern sie »aus der Spannung zwischen allen Termini der metaphorischen Aussagen« hervorgeht.<sup>13</sup> Ihre Forderung ist es, aus einem methodischen Zusammenspiel zwischen judaistischer, neutestamentlicher und allgemeiner Gleichnisforschung den Stellenwert der rabbinischen Gleichnisse im Rahmen der Theologie des mittelalterlichen Judentums neu zu bestimmen. Denn die rabbinischen Gleichnisse sind »selbständige homiletische Entwürfe mit spezifischer Theologie und ... Aussageweise« (1, 75), die wegen ihrer literarischen Unselbständigkeit nicht ideologisch abgewertet werden dürfen, sei es, dass sie weniger konzis als die rabbinische Halacha formulieren, sei es, dass sie anders als neutestamentliche Gleichnisse an die Schriftauslegung gebunden sind.

Mit ihrer Edition ist es den Autoren gelungen, die predigtartigen rabbinischen Gleichnisse aus der perspektivischen Engführung der neutestamentlichen Gleichnisforschung zu befreien. Ihre erläuternde Vorstellung rabbinischer Gleichnisse durch parallele Aussagen bei den christlichen Kirchenvätern und Philosophen der spätantiken Zeit ergeben (vgl. I, 43–51) exemplarisch eine Religions- und Theologiegeschichte in rabbinisch-patristischer Zeit (vgl. 2, 5; 3, 18–21), die über die Zeit der Tannaïten und Amoraer bis zur Zeit Karls des Großen und darüber hinaus bis ins 11. Jh. n. Chr. reicht.

---

<sup>13</sup> Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: P. Ricœur / E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (EvTh Sonderheft), München 1974, 45–70, hier: 47.

Was hat der an neutestamentlichen Gleichnissen Interessierte von diesem Editionswerk? Wenig, wenn er das Alter der rabbinischen Gleichnisse bedenkt, von denen nur einige in die frühchristliche Zeit zu datieren sind (vgl. 1, 63–65), und wenig auch, wenn er die Verweise der Autoren auf Parallelen zu neutestamentlichen Gleichnistexten aufsucht:

Nach 1, 77 z.B. soll PesK 24,14, die »Gleichnisreihe von der Unbedachtsamkeit« (1, 281–286), instruktiv zu dem »Gleichnis von den zehn Jungfrauen« (Mt 25,1–13) sein. PesK 16,9, »Drillingsgleichnisse vom trostbedürftigen König« (1, 233–239), gebe Anschluss zu dem »Gleichnis von den bösen Winzern« (Mk 12,1–12), PesK 11,7, »Drillingsgleichnisse vom dummen Erben« (1, 181–186), zu dem »Gleichnis vom Schatz im Acker« (Mt 13,44), PesK 4,2 das »Gleichnis vom unzuverlässigen Wort« (1, 131–132), zu dem »Gleichnis vom reichen Tore« (Lk 12,16–21) und PesK Anhang III B, »Zwillingsgleichnisse von den gefangenen Räubern« (1, 326–329), zu dem »Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus« (Lk 16,19–31). Schließlich sei Pes 3A, das »Gleichnis vom unverschämten Sohn« (1, 119–122), erhellend zu der mt Fassung des »Gleichnisses vom großen Abendmahl« (Mt 22,1–14).<sup>14</sup>

Aufgrund der geringen Motivparallelen, und vor allen Dingen aufgrund der Midrasch-Gebundenheit rabbinischer Gleichnisse, dürfte es verfehlt sein, davon zu sprechen, dass die neutestamentlichen Gleichnistexte zur Gattung der rabbinischen Gleichnisse gehören.<sup>15</sup> Instruktiver ist da ein Vergleich der formalen literarischen Präsentation der rabbinisch-schriftgelehrten und der synoptischen Gleichnistexte, der auch manche inhaltlichen Beziehungen entdecken lässt.<sup>16</sup>

Einen Gewinn trägt jeder Gleichnisexeget der historischen Spätantike von dieser Edition davon, da er auf übersichtliche Weise sich die feststehenden Metaphern biblisch-jüdischer Bilderwelt aneignen kann (vgl. 1, 29–42), um die zumeist allegorischen Midrasch-Predigten über die Thora zu entschlüsseln. Weiterhin sind in den rabbinischen Gleichnissen viele sozial-, rechts-, und kulturgeschichtliche Einzelheiten enthalten. Darüber hinaus ist es möglich, sich in die Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum im Mittelalter zu vertiefen (vgl. 4, 18–20). Schließlich aber wird das theologische Anliegen rabbinischer Gelehrsamkeit präsent, dem erwählten jüdischen

<sup>14</sup> Zu weiteren Hinweisen zu ntl. Gleichnissen vgl. das jeweilige Bibelstellenregister der vier Bände.

<sup>15</sup> So aber D. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, 1. Teil: *Das Wesen der Gleichnisse* (JudChr 4), Bern u.a. 1981, 11. – Zu den Versuchen, ntl. mit jüd.-rabb. Gleichnistexten in Beziehung zu setzen s.u. die Besprechung der Bücher von Craig L. Blomberg und Brad H. Young.

<sup>16</sup> Vgl. die Untersuchung von P. Dschulnigg, *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament* (JudChr 12), Bern u.a. 1988.



Gottesvolk eindrücklich von der gnädigen Kondeszendenz Gottes durch Bilder zu erzählen.

## 2. Zur Methodik und Theorie der Gleichnisauslegung

KURT ERLEMANN, Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch. A. Francke, Tübingen / Basel 1999, 320 S. – HERMANN-JOSEF MEURER, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricœurs Hermeneutik der Gleichniserzählung Jesu im Horizont des Symbols »Gottesherrschaft / Reich Gottes« (BBB 111). Philo Verlagsgesellschaft, Bodenheim 1997, 783 S.

Ein weiteres Buch, das auf das 100jährige Publikationsjubiläum von A. Jülichers »Gleichnisreden Jesu« eingeht, ist das *Lehr- und Arbeitsbuch*, das der Wuppertaler Neutestamentler KURT ERLEMANN unter dem Titel »Gleichnisauslegung« vorlegt. Er setzt sich zum Ziel, Gleichnisverstehen als »*bildhaftes Plausibilisierungsgeschehen*« (100) vorzustellen und nimmt sich vor, die verschiedenen Positionen der Forschung weiterzuentwickeln, um über die Bereitstellung eines exegetischen Methodenarsenals« (51) »alte Polaritäten« »auf dem Weg zu einem neuen Konsens« »anzunähern« (9). E. hat Mut: Wer wagt es schon in einem Buch, didaktische Transparenz für Studierende und hermeneutische Kompetenz in der Gleichnisauslegung zugleich zu zeigen und obendrein die Gleichnisforschung in entscheidender Weise fortzuentwickeln?

Das Buch gliedert sich übersichtlich in einen Lehr- (11–170), einen Arbeits- (171–259) und einen Materialteil (261–302). Auf eine Darstellung der Forschungsgeschichte, die, von A. Jülichers antiallegorischem Gleichnisverstehen ausgehend, den religionswissenschaftlichen, historisierenden, hermeneutischen und literaturwissenschaftlichen Ansatz beschreibt, folgt ein gleichnistheoretischer Teil, der mit der Definition »*Gleichnisse sind rhetorische Formen, die die Verständigung über ihre »Sache« mit bildhafter, metaphorischer Sprache zu erreichen suchen*« (58) die unterschiedliche Einordnung von Gleichnistexten zur Rhetorik oder Poetik zu überwinden versucht. Gattungskritisch wird zwischen Exempel, Vergleich, Metapher, Bildwort, besprechenden und erzählenden Gleichnissen wie Beispielerzählungen unterschieden. E. meint, dass eine Allegorie »keine Bezeichnung für eine literarische Gattung« ist, sondern ein »Verstehenssignal für die Mehrsinnigkeit eines Textes«. Da »*in diesem Sinn ... alle Gleichnisse »Allegorien« sind*« (91), ist »Jülichers Postulat des einen tertium comparationis aufzugeben« (93). Werden schon im Arbeitsteil des Buches Fragen zur Weiterarbeit einschließlich ihrer Lösungen (213–217) präsentiert, so versucht das Buch in sechs »Anfragen« und in abschließenden Thesen (169–171) die Gleichnisforschung weiterzuführen. Das didaktisch angelegte Buch enthält zwar ein Glossar und ein Textstellenregister, beschränkt sich aber im Literaturverzeichnis auf eine subjektive Auswahl von Literatur zu den ausschließlich besprochenen Synoptischen Gleichnissen. Der Materialteil führt außer-

biblische Vergleichstexte zu ausgewählten Gleichnistexten, aber keine antiken Texte zur Metaphertheorie. Einen guten Überblick vermitteln Zusammenfassungen und Definitionen sowie einige Tabellen.

Der Ansatz von E.s Buch kann als Rehabilitierung der Allegorie beschrieben werden. Um aber den Fehler einer willkürlichen Allegorese von Gleichnistexten zu vermeiden, nämlich dass »Teilvorgänge (des Vergleichens, des Illustrierens, der Mitteilung, der Entdeckung von Analogien usw.) zum Tragen« kommen, versucht E. über die Bestimmung des religiösen Themas eines Gleichnisses, seiner konventionalisierten Bildfelder sowie seines erzählerischen Konzeptes Gleichnishermeneutik als einen »Gesamtvorgang« vorzustellen, »der auf die Akzeptanz bestimmter Sachverhalte, umstrittener Inhalte, unkonventioneller Sichtweisen und empfohlener Verhaltensweisen ausgerichtet ist« (100). Abgelehnt werden quellenkritische, formkritische und literarkritische Arbeit an den Synoptischen Gleichnistexten, denn die Rekonstruktion von Gleichnissen Jesu wird als »Postulat eines Idealtyps« (152) einer »allegoriefreien Rede Jesu« abgelehnt (93, vgl. 152–154). Da die Evangelientexte »eine adäquate Anwendung der überkommenen Gleichnisbotschaft« Jesu vornehmen (154), wird der redaktionskritische Ansatz von Gerhard Sellin<sup>17</sup> (vgl. 10 und 198, Anm. 2) bevorzugt und in ungeschichtlicher Weise eine Exegese des Evangelientextes mit der mündlichen Gleichnisverkündigung des historischen Jesus in eins gesetzt.

Gelingt es dem Gleichnisbuch, die methodischen Zugänge der Forschungsgeschichte wie auch den Ansatz des Gleichnisverstehens anschaulich zu präsentieren, so gibt es Studierenden keinen Überblick über die Gleichnistextauslegung auf dem Niveau eines literaturgeschichtlich differenzierten Textverstehens von neutestamentlichen Gleichnistexten. Das Versprechen, »eine seriöse Gleichnistheorie« als einen »integrativen Ansatz« (53) entfalten zu wollen, endet in der forschungsgeschichtlich einseitigen Empfehlung einer gebremsten Allegorientextexegese.

Als Beispiel für die nivellierende Endtextexegese von E. sei die als »Musterexegese« vorgestellte Interpretation des »Gleichnisses vom verlorenen Groschen« (Lk 15,8–10) vorgestellt (218–228). Behauptet wird, dass zwischen dem Gleichnis (V. 8f.) und der »Anwendung« (V. 10) »keinerlei Anzeichen von Inkohärenz« (220, vgl. 224) bestehen. Die Begriffe des Gleichnisses von »Verlieren, Suchen und Finden« seien »metaphorisch zu verstehen: Es geht um das Handeln Gottes am einzelnen Sünder, der »verloren geht«, von Gott »gesucht« wird und sich schließlich bekehrt« (221). Die damit eingeleitete allegorische Ausdeutung der Frau auf Gott und der Drachme auf den umkehrwil-

<sup>17</sup> Vgl. G. Sellin, Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37), ZNW 65 (1974) 166–189; ZNW 66 (1975) 19–60.

ligen Sünder unterschlägt die sachliche Schwierigkeit, dass eine Drachme als ein toter Gegenstand sich nicht wie ein umkehrwilliger Sünder (geistig und körperlich!) bewegen kann. Der alternative Textzugang, dass die Anwendung V. 10 zusammen mit Lk 15,1–3.7 als Ik Lösung eines ekklesiologischen Konfliktes mithilfe eines allegorisch ausgelegten, ursprünglich jedoch unallegorisch gemeinten Jesugleichnisses sein könnte, wird von E. mit keinem Wort erwähnt.

Die auf die neutestamentliche Gleichnisexegese so außergewöhnlich befruchtend wirkenden Einsichten des Philosophen Paul Ricœur zum Metaphernverstehen sind es wert, von einer eigenständigen Untersuchung aufgearbeitet zu werden. Dieser Aufgabe widmet sich das umfangreiche Buch von HERMANN-JOSEF MEURER »Die Gleichnisse Jesu als Metapher«<sup>18</sup>, eine systematisch-theologische Studie, die 1996 der Katholisch-theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertation vorgelegen hat. Sie behauptet, dass P. Ricœurs Verständnis der Metapher als einer dynamischen Sprachfigur, insofern »zwei schon bestehende, einander aber fremde und zueinander in Spannung stehende Größen so zusammenstoßen, daß daraus eine dritte grundlegende neue Größe hervorgeht, ohne daß die beiden sich in dieser dritten auflösen« (342), grundsätzlich als Entstehung von Sinn zu verstehen und darum auch religiös »als das grundlegende Offenbarungsmodell hinsichtlich der Vermittlung der biblisch-christlichen Heilswahrheiten und Heilswirklichkeiten« (736) auszuwerten sei. Metaphorische Gleichnishermeneutik verstanden von M. als theologische Fundamentaltheologie, das muss jeden Gleichnisinteressierten neugierig machen.

M. beginnt mit einer »Einleitung« (21–54), in der er P. Ricœurs Hermeneutik als Dialektik von »Erklären« (= Deskription) und »Verstehen« (= Interpretation) darstellt. Im Folgenden setzt er dieses Programm auf über 700 Seiten inhaltlich um. Zunächst demonstriert M. an literaturwissenschaftlichen Analyseverfahren von D.O. Via, V. Propp, J. Greimas, E. Güttgemanns und L. Marin (I. Teil »Analyse der Erzählstrukturen der Gleichnisse Jesu«, 55–195), dass sie im Ricœur'schen Sinn an der Gleichnistextbeschreibung, der »Erklärung« arbeiten, aber nicht an »der verstehenden »Aneignung der »Welt des Textes« und der darin angedeuteten existentiellen Möglichkeiten menschlicher Existenz«, also der »Interpretation« des Gleichnistextes in seiner »Bedeutung für uns« (195). Da für den Weg vom »Erklären« zum »Verstehen« eine Aufklärung über das Wesen der Metapher vonnöten ist, erarbeitet M. im II. Teil »Die Gleichnisse Jesu als Metaphern« (196–346) an Aristoteles, der Aristoteles-Rezeption A. Jülichers, E. Jüngels Kritik an Jülichers Position sowie an R. Bultmann heraus, dass »das Gleichnis verwirrt« und zugleich Neues stiftet, indem es – mit P. Ricœur gesprochen – »das »Außergewöhnliche im Gewöhnlichen«<sup>19</sup> präsentiert. Da diese Struktur nicht nur ein

<sup>18</sup> Leicht vermeidbar wäre von M. die Benutzung des gleichnamigen Titels der ntl. Gleichnisstudie von Hans Weder aus dem Jahre 1978 gewesen; die französische Namensschreibung Ricœur wird von M. konsequent missachtet.

Phänomen von Gleichnistexten, sondern der Sprache selbst inhärent sei, kommt M. zusammen mit Strukturalisten (vgl. 195.343) und anders als P. Ricœur (vgl. 343) zu der Annahme, es handle sich um eine Denken und Sein prägende Tiefenstruktur. Da Jesu Gleichnisrede in Korrespondenz zu seinen Handlungen wie seinem Schicksal sich befindet, versteht M. das christliche Evangelium als produktive Verfremdung des Vertrauten mit dem Ziel der Erschließung grundlegender theologischer Perspektive und Jesus offenbarungstheologisch als »das ›Gleichnis Gottes‹« (315).

Der III. Teil, überschrieben mit: »Die metaphorische Interpretation der Gleichniserzählungen Jesu im Horizont des Symbols ›Gottesherrschaft/Reich Gottes‹« (347–736), ist abschließend der »praktischen Durchführung der metaphorischen Interpretation der Gleichnisse gewidmet« (347). Nachdem geklärt ist, wie das Ricœur'sche Verständnis des Symbols sich zur Metapher verhält (350–398), beschäftigt sich M. mit dem Symbol der ›Gottesherrschaft‹. Nach der atl.-frühjüdischen Interpretationsgeschichte dieses Symbols stellt er die bei Jesus erkennbare grundlegende Veränderung vor, nämlich dass Jesus »das erst für die (wenn auch nahe) Zukunft erwartete endzeitliche Kommen der eschatologischen Königsherrschaft Gottes als bereits in Gang befindlich proklamiert« (734), sodass »Heil der Menschen und aller Geschöpfe im Sinne der Reintegration der ganzen Schöpfung in den Heilsbereich Gottes« (735) geschieht (vgl. Lk 10,18; 11,20par.).

In ausführlicher Weise beschäftigt sich M. mit drei Gleichnissen (619–733): »Das Gleichnis vom Senfkorn« und »Vom Sauerteig« (Mk 4,30–32 par.) versteht er als Jesu gegen die Apokalyptik gerichtetes innovatives Weltbild, nämlich als metaphorisch ausgedrückten »*Gedanken einer punktuellen beginnenden, sich kontinuierlich fortsetzenden und sich schließlich universell verwirklichenden Transformation der bestehenden Welt zum Herrschaftsbereich Gottes*«. (642). »Das Gleichnis vom verlorenen Sohn« (Lk 15,11ff.) interpretiert er in Jesu Sinne mit der Ricœur'schen Kategorie der »Grenz-Erfahrung«<sup>20</sup>, »*daß der Mensch, in und aus der Liebe zur heilvoll-befreienden Gabe befähigt, zum Heil- und Lebensspender für den anderen werden kann*« (701). Und das »Gleichnis vom Schalksknecht« (Mt 18,23–35) bringt nach M. die »Innovation zum Ausdruck, die besagt: *Barmherzigkeit und Güte sind fundamentale Möglichkeiten heilvoller Existenzerneuerung menschlichen Daseins*« (716).

Bei aller Kritik in exegetischen Einzelfragen muss bewundernd anerkannt werden, wie M. die Gleichnistexte redaktions- und traditionskritisch auf der Jesusstufe analysiert und vorstellt und wie der systematisch-theologischen Studie eine theologiegeschichtliche Einzeichnung Jesu Basileia-Verkündigung im historischen Kontext des Frühjudentums gelingt. Wenn das Ergebnis zur neutestamentlichen Gleichniserforschung: »Vielmehr wollen die Gleichniserzählungen, die im Sinne des hebräischen *Maschal* unmittelbar auf

<sup>19</sup> Biblische Hermeneutik, in: W. Harnisch (Hg.), Die neutestamentliche Gleichniserforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft (WdF 575), Darmstadt 1982, 248–339, hier: 325.

<sup>20</sup> Biblische Hermeneutik, 334.

die menschliche Erfahrung Bezug nehmen und sie dabei produktiv verfremden, Neues zum Ausdruck bringen im Sinne der Offenbarung grundlegender Handlungsparadigmen und Existenzweisen, durch deren Realisierung menschliches Leben heilvoll gelingen kann *und* über die sich die eschatologische Königsherrschaft Gottes in unsere Welt und Geschichte hinein *metaphorisch als Heilsherrschaft vermittelte* (735), durch den Ansatz bei P. Ricœur vorgegeben und als existenzialphilosophisch und paränetisch einzuordnen ist, so muss doch zugegeben werden, dass mit diesem – zugegeben, recht redundanten – Buch, die kompetenteste Ausführung des hermeneutischen Programms von P. Ricœurs Philosophie an (bedauerlicherweise nur wenigen!) neutestamentlichen Gleichnistexten methodisch transparent vorliegt.

### 3. Gleichnisse im Kontext allgemeiner Gleichnisforschung

RUTH ETCHELLS, *A Reading of the Parables of Jesus*. Darton, Longman + Todd, London 1998, VI + 200 S. – BÄRBEL KOCH-HÄBEL, *Unverfügbares Sprechen. Zur Intention und Geschichte des Gleichnisses* (Literatur als Sprache 10). Aschendorff, Münster 1993, VIII + 396 S.

Aus Interesse an literaturtheoretischen Grundsatzfragen sowie literarhistorischen Sachfragen erfreut sich seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts in der deutschen Literaturwissenschaft der Bereich der Gleichnistexte größerer Aufmerksamkeit. Im Unterschied zur Biblischen Wissenschaft werden zu der Textsorte »Gleichnis« auch Gattungen wie die Fabel und der parabolische Roman, sowie auch das parabolische Drama gezählt.<sup>21</sup> In diesem Wissenschaftskontext steht auch die von Helmut Arntzen (em. 1996) begleitete Dissertation von BÄRBEL KOCH-HÄBEL unter dem Titel »Unverfügbares Sprechen«, die 1991 der Philosophischen Fakultät der Universität Münster vorgelegt wurde. Das Besondere ist, dass das Buch auch auf die der allgemeinen Literaturwissenschaft vorlaufende wie begleitende theologische Gleichnisforschung eingeht. Lassen sich von diesem breit angelegten Ansatz neue Impulse für die neutestamentliche Gleichnisforschung aufzeigen?

Das Buch hat drei Hauptkapitel: Das erste beschäftigt sich unter der Anzeige »Biblische Gleichnisse – zur Sprache kommende Offenbarung« (9–124) sowohl mit der ntl. Gleichnisforschung als auch mit biblischen Gleichnistexten, speziell mit dem »Gleichnis vom viererlei Acker« (Mk 4,1–9.13–20, vgl. 81–124). Der zweite Teil beschäftigt sich unter dem Thema »Gleichnisse im Mittelalter – Tradition, Funktion und

<sup>21</sup> Vgl. als Beispiel Th. Elm, *Die moderne Parabel. Parabel und Parabolik in Theorie und Geschichte*, München 1982 (2. Aufl. 1991).

Intention« (125–232) zunächst mit der Allegorese als frühchristliche Hermeneutik, sodann mit der Auslegung von Mt 20,1–16 durch Origenes sowie Augustin und geht auf den mittelhochdeutschen »Parzival« von Wolfram von Eschenbach als auch auf die Fabelsammlung »Der Edelstein« von U. Boner aus dem 14. Jh. ein. Der dritte Abschnitt ist überschrieben mit »Literarische Gleichnisse und die Gleichnishaftigkeit der Literatur – die Intention im hermeneutischen Prozess von Luther bis Kafka« (233–365). Anhand von exemplarischen Texten von M. Luther (Übersetzen als Sprechen), G.E. Lessing, J.G. Hamann, Novalis, J.W. von Goethe, Fr. Nietzsche, G. Keller und Fr. Kafka wird das moderne Gleichnisverständnis nachgezeichnet.

Die Fülle des von K.-H. Vorgetragenen werden nur Germanisten angemessen beurteilen können. Hier sollen nur ihre Überlegungen zu dem neutestamentlichen Referenztext der Arbeit, Mk 4,1–9 (vgl. 9–124), besprochen werden. Nicht ohne Grund beginnt und endet das Buch mit Franz Kafkas (1883–1924) Parabel »Gehe hinüber«<sup>22</sup> (vgl. l. 352–363). Nach K.-H. verfolgen Jesus und Kafka mit ihren Gleichnissen dieselbe Intention: Beide Gleichniserzähler stellen »das jeweils gängige Paradigma der Welterfahrung in Frage und überschreiten, transzendieren dessen Grenzen, indem sie jeweils die Kunde eines sinnvollen Redens gegen die gängigen Lehren und den konventionalisierten Sprachgebrauch ihrer Zeit stellen« (364). Diesem Gleichnisverständnis kann nur ein hermeneutisches Gleichnisverstehen korrespondieren, für K.-H. ein unverfügbarer Vorgang, in dem es letztendlich um Selbstveränderung geht (vgl. 17. 97f. 123. 297. 361. 365). Kafkas Appell und Jesu »Wer Ohren hat zu hören, der höre!« (Mk 4,9) legen dem Rezipienten nahe, »sich selbst als die Anwendung der Metapher ... zu erweisen« (361, vgl. 55). In Anknüpfung an Ausführungen ihres Doktorvaters versteht K.-H. die Geschichte der Gattung »Gleichnis« als »Geschichte einer literarischen Intention«, die als »ein offener Prozess« »durch jedes neue Werk verändert fortgeführt wird«<sup>23</sup> (58). Gleichnisse sind »»Lesarten« unverfügbaren Sprechens«, »Variationen zu einem »Grundtext«, der ungesagt und unfassbar bleibt« (1).

Unter diesem literatur-existenzialistischen Vorzeichen stehen die forschungs-, überlieferungs- und redaktionsgeschichtlichen Überlegungen zu Mk 4,3–9, die in dem Text das »Paradigma der Gleichnisse Jesu im Neuen Testament« (81) erkennen wollen. Dieses Urteil beruht auf der redaktionellen Darstellung des MkEv, das das auch »Sä-

<sup>22</sup> Von den Gleichnissen, in: F. K., Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß, hg. v. M. Brod (Gesammelte Werke), Frankfurt a.M. 1983, 72.

<sup>23</sup> H. Arntzen, Grundfragen der Literatur, in: ders., Zur Sprache kommen. Studien zur Literatur- und Sprachreflexion, zur deutschen Literatur und zum öffentlichen Sprachgebrauch, Münster 1983, 7–40, hier: 27.

mannsgleichnis« genannte an den Beginn der ersten längeren Rede Jesu setzt (4,3–9) und das Reden in Gleichnissen für Jesus typisch erklärt (V. 2.13.33). Von der ntl. Gleichnisforschung, die K.-H. eingeschränkt als Geschichte der »Nivellierung hermeneutischer Schwierigkeiten« wahrnimmt (18), und von der sie neben A. Jülicher auch R. Bultmann zur Kenntnis nimmt, rezipiert sie ansonsten nur Autoren, die die Gleichnisse als metaphorische Texte hermeneutisch zur Kenntnis nehmen (A.N. Wilder<sup>24</sup>, T. Aurelio<sup>25</sup>). So stimmt sie Eberhard Jüngels<sup>26</sup> Interpretation, das Gleichnis als »Sprachereignis« zu verstehen, zu (18, vgl. 42ff.), verschweigt aber, dass Jüngel auf den Schültern von Ernst Fuchs<sup>27</sup> steht. Die methodisch wenig strukturierten, hermeneutisch-exegetischen Bemühungen meinen zu erkennen, dass in Mk 4,3–9 das fundamentale Sprechen des AT in einer veränderten Weise fortgesetzt wird und sehen den »Sinn des Gleichnisses« darin, dass es einen letztin konstituierenden Begriff nicht gibt als »es selbst als ›Gleichnis« zu verstehen. Dennoch »gibt es ... eine bedeutsame ›Lehre« an den Hörer, als Lehre Jesu, der selbst literarische Figur und Lehre des Markusevangeliums ist« (57).

Ist K.-H.s wortgewandter Gleichnishermeneutik, die das Jülicher'sche Gleichnisverstehen als Reduktion auf eine begriffliche Satz Wahrheit ablehnt, noch begrenzt zuzustimmen, so verwundert jedoch bei einer Literaturwissenschaftlerin, dass die von Wolfgang Harnisch<sup>28</sup> in die neutestamentliche Gleichnisforschung eingebrachten literaturwissenschaftlichen Ansätze nicht reflektiert werden. Ist P. Ricœur kein neutestamentlicher Theologe und W. Marxsen kein Gleichnisforscher, so fehlt der auf den markinischen Text fixierten Exegese von K.-H. gewissermaßen der Besuch eines Münsteraner Gleichnisseminars an der Theologischen Fakultät. Ja, schon der Besuch eines biblischen Proseminars hätte sie darüber instruiert, dass die historisch-kritische Exegese damit beginnt, keinen Unterschied zwischen religiösen und anderen literarischen Schriften zu machen (vgl. 4f.). Und dass zeitlich und methodisch wie sachlich zwischen den Gleichnisäußerungen des historischen Jesus und den redaktionellen Gleichnistexten der Synoptischen Evangelien und ihrem jeweiligen Jesusbild vom Ende des 1. Jh.s n. Chr. unterschieden werden muss.

<sup>24</sup> Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel, London 1964.

<sup>25</sup> Disclosures in den Gleichnissen Jesu. Eine Anwendung der disclosure-Theorie von I.T. Ramsey, der modernen Metaphorik und der Theorie der Sprechakte auf die Gleichnisse Jesu, Frankfurt a.M. u.a. 1977.

<sup>26</sup> Vgl. E. Jüngel, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (HUTh 2), Tübingen <sup>6</sup>1986, 135–139.

<sup>27</sup> Vgl. E. Fuchs, Was ist ein Sprachereignis? Ein Brief, in: ders., Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze Bd. 2, Tübingen <sup>2</sup>1965, 424–430.

<sup>28</sup> W. Harnisch, Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung, Göttingen <sup>4</sup>2001.

Im gleichen Wissenschaftskontext, jetzt aber aus der Perspektive eines »student of English literature«, der »the same simple tools of literary criticism in approaching the parables« (p. VII) des Neuen Testaments gebrauchen möchte, ist das Buch von RUTH ETCHELLS mit dem bezeichnenden Titel »A Reading of the Parables of Jesus« geschrieben. Annonciert als Äußerung einer »lay theologian« nimmt das Buch methodische Anleihen bei der Sprachwissenschaft. Nach David Lodge<sup>29</sup> muss jede formale Sprache zur Verständigung einerseits *Kohärenz* durch Metonymie erzeugen und andererseits *Selektion* durch disparate Metaphern vornehmen. In einem Gleichnistext sei folglich auf den Übergang von der Metonymie zur Metapher zu achten, wann nämlich metaphorische Sprache »bringing together the *disparate* in order to indicate the essential *likeness*, and in this similitude something new or more profound is discovered about the original subject« (8).

Die inhaltlichen Ausführungen von E. zu immerhin vierzig neutestamentlichen Gleichnistexten verzichten auf jegliche literaturwissenschaftliche Methodik, kennen keine Gattungsfragen und auch nicht metaphorische Sprachweisen und bringen statt einer Sensibilität für die unhintergehbare Metapher alle Gleichnistexte auf den Begriff. Mag die eine oder andere Beobachtung von Nutzen sein. so werden die Gleichnistexte mithilfe einer moralisierenden Rechtfertigungstheologie interpretiert, die bei Paulus Anleihen nimmt (vgl. 37).

Unter dem Gliederungspunkt »The Law of Grace« (!) findet sich z.B. eine Interpretation des »Gleichnisses vom verlorenen Sohn«, in der der Vater allegorisch für »a tender God«, der jüngere Sohn für »the anger of wounded self-esteem« und der ältere Sohn für »self-righteousness« steht. Das Gleichnis richte sich an Gerechte und sei »a very strong warning, that God's sovereign rule of grace is not determined by »just deserts, but by divine tenderness and compassion« (32).

#### 4. Neutestamentliche Gleichnisbücher

CRAIG L. BLOMBERG, Die Gleichnisse Jesu. Ihre Interpretation in Theorie und Praxis (Bibelwissenschaftliche Monographie 3). R. Brockhaus, Wuppertal 1998, 312 S. – CHARLES W. HEDRICK, Parables as Poetic Fictions. The Creative Voice of Jesus. Hendrickson Publishers, Peabody, MA 1994, XXXIX + 279 S. – WILLIAM R. HERZOG II, Parables as Subversive Speech. Jesus as Pedagogue of the Oppressed. Westminster/John Knox Press, Louisville, KY 1994, XI + 298 S. – CHRISTOPH KÄHLER, Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von Gleichnissen Jesu (WUNT 78). J.C.B. Mohr

<sup>29</sup> The Models of Modern Writing, Leeds 1977.



(Paul Siebeck), Tübingen 1995, X + 265 S. – BRAD H. YOUNG, *The Parables. Jewish Tradition and Christian Interpretation*. Hendrickson, Peabody, MA 1998, 332 S.

Das unter dem Titel »Die Gleichnisse Jesu« 1998 erschienene Buch von CRAIG L. BLOMBERG ist die Übersetzung seines bereits aus dem Jahre 1990 stammenden Werkes »Interpreting the Parables«. Sein Ergebnis ist, dass »Jesus ... drei Hauptthemen am Herzen [liegen]: die Gnade Gottes, die Anforderungen der Jüngerschaft und die Gefahren des Ungehorsams ... Das zentrale, alle Gleichnislektionen vereinende Thema ist das Reich Gottes. Es ist sowohl gegenwärtig als auch zukünftig ... bringt ... sowohl persönlichen Wandel als auch soziale Reform mit sich ... darf weder mit Israel noch mit der Gemeinde gleichgesetzt werden, sondern ist ... die Erschaffung einer Gemeinschaft jener Menschen, die Jesus in jedem Bereich ihres Lebens dienen« (296).

Der in dieser Zusammenfassung sich als konservativer Theologe verortende Autor meint mit seinen theologisch wenig aufregenden Neuigkeiten zu den Gleichnissen an die Öffentlichkeit zu treten, weil »*die Ansätze, die seit Anfang des Jahrhunderts die Gleichnisauslegung dominiert haben, in entscheidender Hinsicht fehlgeleitet sind*« (4). Sein Buch möchte einer durch die Pluralität der Gleichnisforschung verunsicherten Leserschaft Orientierung anbieten (vgl. 3. 141).

Das Buch hat zwei Hauptteile, überschrieben mit »Methoden und Kontroversen der Gleichnisinterpretation« (15–144) und »Bedeutung und Signifikanz einzelner Gleichnisse« (145–296). Während der erste Hauptteil eine methodische Grundlegung versucht und Erkenntnisse der Metapherntheorie, Form- und Redaktionskritik sowie der neueren literaturwissenschaftlichen und hermeneutischen Ansätze vorträgt (Zusammenfassung 143f.), beschäftigt sich der zweite Teil mit der Auslegung von Gleichnissen. Diese werden in drei Klassen eingeteilt: »Einfache Gleichnisse mit drei Hauptaussagen« (145–185), wozu z.B. Lk 7,41–43; 15,11–32 gehören; »Komplexe Gleichnisse mit drei Hauptaussagen« (186–226), wozu z.B. Mt 20,1–16; Mk 4,3–9.13–20 par. zählen; schließlich »Gleichnisse mit einer oder zwei Hauptaussagen« (227–259), darunter fallen z.B. Lk 12,16–21; 14,28–33. Der den zweiten Teil schließende Abschnitt »Die Theologie der Gleichnisse« (261–294) könnte als dritter Teil des Gleichnisbuches gelten, denn »eine Systematisierung der Gleichnisaussagen ist wichtig, damit zwei entgegengesetzte problematische Auffassungen vermieden werden, daß die Gleichnisse nichts vermitteln, was sich in einer propositionellen Sprache ausdrücken läßt, oder daß die Gleichnisse eine unbegrenzte Anzahl unbestimmter Prinzipien lehren« (264).

Der sich mit letzterer Bemerkung gegen die plurale Postmoderne wendende evangelikale Autor stellt in seinem Buch keine einzige methodisch ausgearbeitete Exegese auch nur eines Gleichnistextes vor. Im ersten Teil stellt B.

den seit A. Jülicher geltenden Forschungskonsens vor, der das Gleichnis aus dem Vergleich ableitet und damit einem Verständnis des Gleichnisses als Allegorie ablehnend gegenübersteht. Dagegen etabliert B. die von ihm vertretene Minderheitenposition, die den allegorischen Charakter von Gleichnissen behauptet und darum jedem Gleichnis auch mehrere Pointen zubilligt.

B. knüpft u.a. an das Gleichnisbuch von Hans-Josef Klauck an, der zum Ergebnis kam, dass das Verkennen allegorischer Textelemente in Gleichnissen als »methodischer Fehlgriff zu werten« sei.<sup>30</sup> Um die Arbeit von Klauck für seine Theorie zu verwenden, verzeichnet B. dessen Position jedoch in einem wichtigen Punkt, und zwar bei der These von der nachträglichen Allegorisierung von Gleichnistexten. Hatte Klauck zu zeigen versucht, dass die nachösterliche Gemeinde ursprüngliche Gleichnisse Jesu durch Zusätze in Richtung eines allegorischen Verständnisses veränderte, so heißt das bei B., dass Klauck unter Allegorisierung »die allegorische Erweiterung eines Textes, der ursprünglich bereits eine Allegorie in einer einfachen Form (sic!) beinhaltet« (29), meint. Das aber hatte Klauck gar nicht behauptet!

Können nach B. »Gleichnisse ... am besten als »proportionale Analogien« beschrieben werden, die man in der Form einer Gleichung wie »A verhält sich zu B wie a zu b im Blick auf x« ausdrücken kann« (31), so sind Gleichnisse rhetorische Allegorien mit einem festen Metaphernbestand. Um nun nicht dem von A. Jülicher so eindringlich markierten methodischen Fehler der allegorischen Interpretation jeden einzelnen Details eines Gleichnistextes zu verfallen, macht B. folgenden »attraktiven« Vorschlag: »Jedes Gleichnis macht für jede Hauptperson eine Hauptaussage ... und innerhalb des Gleichnisses sind es eben diese Hauptpersonen, die am wahrscheinlichsten für etwas anderes als für sich selbst stehen, was dem Gleichnis einen allegorischen Charakter verleiht« (142).

Auf das Lk »Gleichnis vom verlorenen Sohn« angewandt, heißt das: der jüngere Sohn stellt die Möglichkeit der Umkehr jedes Sünders zu Gott, der Vater das überreiche Maß der Versöhnung Gottes, und der ältere Bruder die zu überwindende Missgunst gegenüber dem gnädigen Gott dar (vgl. 148). Der offenkundige Widerspruch gegen diese simplifizierende allegorische Auslegung, der darin liegt, dass der jüngere Sohn der Erzählung expressis verbis davon spricht, gegen Gott gesündigt zu haben (Lk 15,18.21), der Vater der Erzählung also nicht mit Gott analogisiert werden kann, wird von B. schlichtweg ignoriert (vgl. 149).

Verteidigt B. die jesuanische Authentizität von Mk 4,11f. (vgl. 38f.) und ist er hinsichtlich Lk 16,8f. der Meinung, dass alle drei Anwendungen für Jesu Theologie reklamiert werden können (76), so ist klar, dass B. die Texte

<sup>30</sup> H.-J. Klauck, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (NTA.NF 13), Münster <sup>2</sup>1968, 355.

der synoptischen Evangelien mit den historischen Worten Jesu gleichsetzt. In seinem apologetischen Bemühen, alle Gleichnistexte dem historischen Jesus zuzuschreiben, kann B. disparate Stoffe harmonisieren oder Parallelen unterschlagen (z.B. im Fall von Mt 18,12–14 in Lk 15,4–7, s. 66. 98f. 156). Seine Auseinandersetzung mit Erkenntnissen der Form- und Redaktionskritik dient allein dem Nachweis, dass »die synoptischen Gleichnisse ... authentische Aussprüche Jesu« sind, insofern »Authentizität als *ipissima* (sic!) *vox Jesu* und nicht als *ipissima* (sic!) *verba Jesu* definiert wird« (144).

Der Nachweis, dass die antiallegorische Interpretation des 20. Jh.s fehlt, ist B. mit seinem Buch wahrhaft nicht gelungen. Mangels schlichter methodischer Kenntnis handelt es sich bei seinem Versuch der allegorischen Interpretation von Gleichnistexten um einen biblizistischen Sprung zurück in den Status quo ante A. Jülicher.

»What if the parables of Jesus were neither theological nor moral stories but political and economic ones?« (7) Mit dieser Frage beginnt das Gleichnisbuch von WILLIAM R. HERZOG II., um sie in seinem Titel sogleich zu bejahen: »Parables as Subversive Speech«. Um diese Sichtweise auf Gleichnistexte zu vermitteln, lädt H. zu dem Experiment ein, Jesus als einen Pädagogen der Unterdrückten wahrzunehmen, dessen Gleichnisse »part of that larger strategy [waren], which included a prophetic critique of the systems of oppression and of the ruling class« (264).

H.s Studie hat drei Teile: Ihr erster ist eine methodische Rechtfertigung (»The Parables of Jesus, the World of the Parables, and the Pedagogy of the Oppressed«, 7–73) des sozialkritischen Zugangs zu Gleichnistexten aus der Perspektive ihrer Rezipienten. Der zweite Teil (»Unmasking the World of Oppression: Posing the Problems«, 77–168) zeigt an fünf Gleichnistexten (Mt 18,23–35; 20,1–16; Mk 12,1–12; Lk 16,19–31; 19,11–27 par.), dass Jesus mit ihnen das Bewusstsein seiner Hörer für Unterdrückung schärfte und dazu ermunterte, in aktiver Weise auf Suppression zu reagieren. Und der dritte Teil (»Opening Up. New Possibilities. Challenging the Limits«, 171–258) bespricht vier Gleichnistexte (Lk 18,9–14; 11,5–8; 16,1–9; 18,1–8) und meint, dass sie ihren Rezipienten neue Möglichkeiten für einen sozialen Wandel anzeigen. Eine Zusammenfassung (259–266) beschließt das Buch mit der These, dass »Jesus' proclamation of the reign of God grew out of his social analysis« (264).

H.s Gleichnisbuch versteht sich als ein Beitrag zur historischen Jesusforschung, indem es bei jedem Gleichnistext zunächst seine redaktionelle Einbettung im Rahmen der jeweiligen Evangelienschrift analysiert und sodann ein für die Jesusstufe rekonstruiertes Gleichnis in Hinsicht auf seine »gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit<sup>31</sup> bespricht. H.s Position, die

Sprachphilosophie des brasilianischen Befreiungspädagogen Paolo Freire (1921–1997)<sup>32</sup> zum bewussten Ausgangsort seiner Gleichnishermeneutik zu machen (vgl. 16–51), folgt aus der Überlegung heraus, dass Texte – in diesem Fall Gleichnisse – Kommunikation anbieten, Kommunikation aber Bewusstsein schafft und Bewusstsein Menschen Autonomie ermöglicht. Die Frage stellt sich: Erzeugen Jesu Gleichnisse bei unterdrückten Rezipienten ein revolutionäres Bewusstsein?

Bevor diese Frage vorschnell verneint wird, lese man die sozialhistorischen Ausführungen von H. zu »The World of Agrarian Societies and Traditional Aristocratic Empires« (53–73) oder zum »Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus« (l 14–130) oder zum »Gleichnis vom Richter und der Witwe« (215–232). Der Einsicht, dass in Jesu Gleichnissen Macht- und Herrschaftsverhältnisse ebenso wie die Frage ihrer Legitimation angesprochen werden, wird man sich kaum entziehen können. Es sei denn, man moniert H.s modernistische Sprache und das Manko, dass er in erster Linie Gleichnisbücher auswertet und keine eigenen sozialhistorischen Untersuchungen anstellt.<sup>33</sup>

Entscheidender Einwand gegen H.s Gleichnisauslegung ist seine Betrachtung derselben de facto als Allegorien, deren vordergründiger Text hintergründig einen sozialrevolutionären Code enthalte. Beruht P. Freires Alphabetisierungskampagne von sozial Marginalisierten auf dem Einsatz für die initiale Sprachwerdung ihrer Kultur, so ist es denn sehr wohl eine hinterfragbare Annahme, ob der historische Jesus in erster Linie »worked with poor and oppressed peoples, and ... with peasants« (25) und ihnen via Gleichnisse Kulturtechnik und gesellschaftliche Autonomie beibringen wollte. Wenn seine Gleichnisse auch Gewalt schildern und gesellschaftliche Antagonismen vorführen, so doch wohl eher mit dem Ziel, durch Metaphernrede im Frühjudentum »Befreiung« von religiösen Vorstellungen zu erreichen, die ganz Israel von einem gelungenen Gottesverhältnis abhalten.

Gleichfalls auf die Interpretationsebene des historischen Jesus begibt sich das Buch von CHARLES W. HEDRICK, das Jesu »Parables as Poetic Fictions« vorstellen möchte. Es fußt auf dem Common sense, dass das Urchristentum

<sup>31</sup> Vgl. den Buchtitel von P.L. Berger/Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. 1989.

<sup>32</sup> Vgl. sein Hauptwerk: *Die Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*, Hamburg 1973.

<sup>33</sup> So fehlt z.B. bei der sozialgeschichtlichen Analyse des »Gleichnisses von den Weingärtnern« (Mk 12,1–12) die Auswertung der sog. Zenon-Papyri, vgl. dazu U. Mell, *Die »anderen« Winzer. Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Markus 11,27–12,34* (WUNT 77), Tübingen 1994, 122f.

Jesu Gleichnisse in der Evangelienüberlieferung einer Revision unterzogen hat, insofern es sie den Bedürfnissen der nachösterlichen Zeit hinsichtlich von Theologie und Ethik dienstbar machte. In ihrer für die Jesus-Stufe rekonstruierten Form seien jedoch einige (!) Gleichnisse frei von »semantic markers«, die sie eindeutig als metaphorische Erzählungen kennzeichnen (vgl. 31.86). Diese Gleichnisse Jesu seien als »ordinary stories« (4) zu betrachten, »brief poetic fictions that subverted, affirmed and confronted the broader fictional views of reality on the basis of which other first-century human beings conducted their lives ... They mean what they say – and maybe more« (35, vgl. 86). In ihnen habe Jesus auf erzählerisch kreative Weise seine theologische Durchdringung der Wirklichkeit niedergelegt.

Das auf den ersten Blick wie eine sozialgeschichtliche Auswertung von Gleichnistexten sich gebende Buch, das zugleich einen großen Bogen um die Metapherndiskussion macht, hat zwei Teile, einen methodologischen (1–89) und einen inhaltlichen (93–235). Zusätzlich präsentiert es in einem längeren Anhang verschiedene Übersichten und behauptet gegen den Trend der Forschung, dass Gleichnistexte des EvThom eine von den neutestamentlichen Evangelientexten unabhängige Jesus-Überlieferung darstellen (236–251).

H. schließt sich methodisch Dan O. Via<sup>34</sup> an, der Jesu Gleichnisse als selbstreferentielle ästhetische Sprachformen betrachtete, mit dem Unterschied, dass H. auf ihren historischen Kontext Wert legen möchte. Mit seiner an Aristoteles' *Poetik* gewonnenen Kriterien – Gleichnisse ahmen die Wirklichkeit nach und sind Erzählungen mit Anfang, Mitte, Schluss sowie einem Handlungsplan – bespricht H. insgesamt sechs Gleichnistexte (Mt 13,44; Mk 4,3–9 parr.; Lk 10,30b–35; 12,16b–20; 18,2–5), indem er u.a. ihren periodischen Stil, aber auch ihr rhythmisches Spiel mit Assonanzen und Konsonanzen vorführt, und in gründlicher Weise ihre Erzählweise Stück für Stück vorträgt. Auffälligerweise unterscheidet H. eine historische Interpretation des Jesus-Gleichnisses im Kontext Israels Theologie von einem eigenen Lektürevorschlag.

An drei Interpretationen sei H.s Arbeitsweise verdeutlicht: In Lk 10,30b–35 er scheine die Figur des barmherzigen Samaritaners »to be a caricature of what it means to be a righteous man: a righteous man risks his life and living for the nobodies of the world« (116). H.s eigene Lesart des Gleichnisses aber sei, dass es »challenges an auditor / reader to a radical selfless response in the face of every human need« (113). Das »Gleichnis vom viererlei Acker« sei auf der Jesus-Stufe »a completely secular story of the natural processes. The gist of the story is, get the seed on the right spot under the

<sup>34</sup> D.O. Via, *Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension*. Mit einem Nachwort von E. Güttgemanns (BEvTh 57), München 1970.

right conditions and the land will produce without help from any one« (177), während eine gegenwärtige Auslegung zum Ergebnis kommt, dass »the story of a Sower ... ignores the religious dimension of life and affirms risks, losses, and gains as natural and areligious occurrences« (186). Und schließlich: Mit der Gegenüberstellung von »Pharisäer und Zöllner« (Lk 18,10–13, ohne V. 14a!) stelle Jesus an Menschen die Frage nach »the norm of what it means to be religious, and hence the story challenges the absolute rule of Torah in Jewish life« (230), während heute das Gleichnis frage: »what does God expect of me?« / »whom does God accept?« (234) und dabei den Rezipienten mit zwei Extremen alleinlasse, indem es »pokes fun at the ›righteousness‹ of the Pharisees and the ›nonrepentance‹ and lack of restitution of the toll collector« (235).

Lesenswert an H.s Buch sind seine z.T. recht prägnant formulierten narrativen und inhaltlichen Analysen der Gleichnistexte, aus denen mancher Schatz gehoben werden kann. In Frage zu stellen ist, dass Aristoteles' Poetiktheorie, die sich auf das klassische Epos wie die Theaterdramaturgie von Komödie und Tragödie bezog, auch für komprimierte narrative Miniaturen wie Gleichnistexte benutzt werden sollte. Sodann ist es äußerst fraglich, ob bei den von H. eingegrenzten Texten ohne eine Metaphertheorie auszukommen ist. Was er selbst vorführt, ist ihre Interpretation im Sinne der Synekdoche: Das einzelne Besondere ist Ausdruck des Allgemeinen. Die Synekdoche aber gehört nach Quintilian neben der Metapher zu den Tropen, den indirekten Sprechakten.<sup>35</sup> Bei dem Versuch einer historischen Interpretation von Gleichnissen entkommt H. zudem nicht der anachronistischen Projektion moderner Anschauungen in antike Texte: Säkulare Weltdeutung wie Religion bzw. religiöses (Er-)Leben sind keine Kategorien, die für das in Israels Glauben manifest existierende palästinische Judentum römischer Zeit zutreffend sein könnten.

Das von CHRISTOPH KÄHLER 1995 publizierte Buch »Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von Gleichnissen Jesu« war im Jahre 1992 Grundlage seines Habilitationsverfahrens an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena. K.s Anliegen ist eine kommunikationswissenschaftliche Herangehensweise an die Gleichnismeneutik.<sup>36</sup> Er möchte den Nachweis führen, dass der ursprüngliche Sinn der Gleichnisse Jesu ohne eine Analyse über den kommunikativen Zusammenhang, der ehemaligen Beziehung zwischen dem Sprecher Jesus und seinen jüdischen Hörern, nicht erhoben werden kann. In einem

<sup>35</sup> Vgl. Quint., Inst. Orat. 8,6,19f.28.

<sup>36</sup> Eine kurze Darlegung seines Arbeitsvorhabens legte K. in seinem Aufsatz: Therapeutische Wahrheit. Zur kommunikationstheoretischen Interpretation der Gleichnisse Jesu, in H. Franke u.a. (Hg.), Veritas et communicatio. Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis, FS U. Kühn, Göttingen 1992, 19–39, vor.

integrativen Zugang, der sich Einsichten der Kommunikationstheorie, der Psychologie und der Literaturwissenschaft zu eigen macht, möchte K. also den Hörerbezug der Gleichnisse Jesu erschließen, um darauf aufbauend zu fragen, wie die die Gleichnistexte tradierende Gemeinde diesen auf aktualisierende Weise bewahrt hat. Mit diesem Programm positioniert sich K. gegen die von D.O. Via<sup>37</sup> und W. Harnisch<sup>38</sup> propagierte Gleichnisexegese, welche die Gleichnistexte als relativ autonome ästhetische Objekte vorstellte, die mit Hilfe existenzialer Interpretationskategorien auszulegen sind.

Demgegenüber beharrt K. darauf, dass die Pointe eines historischen Gleichnisses im Sinne der Überraschungserfahrung für seine ersten Hörer/-innen nur verständlich gemacht werden kann, wenn mit nicht zu vermeindernder Gelehrsamkeit »Realien, sozialgeschichtliche Daten und Vorstellungen der damaligen Zeit so genau wie möglich erhoben werden« (70).

Das Buch hat vier Kapitel. Das erste, überschrieben mit: »Poesie und Therapie – der Ansatz«, legt den pragmatischen Interpretationszugang offen (1–80). Kapitel II (81–211) gibt eine Auslegung von insgesamt nur acht Gleichnistexten unter der Überschrift: »Poesie und Therapie in den Gleichnissen Jesu – einige Texte«. Besprochen werden für die Form des Gleichnisses im engeren Sinne Mk 4,30–32 par.; Lk 11,5–8; 13,20f; 15,8–10. Unter der Rubrik Parabeln bespricht K. Mt 22,1–14 par.; 25,14–30 par.; Lk 16,1–7; Lk 18, 1–8. Als Beispielschichte wird Lk 18,9–14 besprochen, da nach K. hier die Übertragung auf die religiöse Ebene vom Text vollzogen wird (vgl. V. 14). Das sich anschließende dritte Kapitel »Die Welt der Gleichnisse Jesu« (211–221) gibt eine kurze Zusammenfassung der Textauslegungen, die bestätigen, dass die metaphorische »Kühnheit« der ursprünglichen Gleichnisse Jesu erst in einem »konterdeterminierenden Kontext bzw. in der Rekonstruktion der Situation« entdeckt werden kann (211). Und das vierte Kapitel, genannt: »Gleichnisse predigen – Gleichnisse erzählen – Gleichnisse erfinden?« (222–231), stellt eine Art »Nachwort« (222) dar und verfolgt die Intention, die Anschlussfähigkeit der Gleichnisexegese für die theologische Nachbardisziplin der Praktischen Theologie (warum gerade diese?) aufzuzeigen. Es formuliert den Vorschlag, »den als jeweils ursprünglichen Sinn eruierten Skopus eines Gleichnisses zum rhetorischen Gebrauch auf der Kanzel anzubieten« (223f.).

Im Anschluss an Harald Weinrich<sup>39</sup> versteht K. unter einer Metapher ein Wort oder einen Text in einem konterdeterminierenden Zusammenhang, verstanden als ihr situativer Kontext (vgl. 211). Eine Metapher beginnt zu wirken, wenn ihr Adressat ihre kreative Funktion entdeckt und als Appell für die Arbeit an ihrer Interpretation aufgreift. Weiterhin greift K. Überlegungen des kommunikativen Ansatzes von Edmund Arens<sup>40</sup> auf, hält aber dessen

<sup>37</sup> Die Gleichnisse Jesu (s.o. Anm. 34).

<sup>38</sup> Die Gleichniserzählungen Jesu (s.o. Anm 28).

<sup>39</sup> Sprache in Texten, Stuttgart 1976, 341.

Kommunikationsmodell eines an Jürgen Habermas anknüpfenden herrschaftsfreien Diskurs<sup>41</sup> für das Verhältnis Jesu zu seiner Hörerschaft für irreführend. Um der Asymmetrie in der Kommunikation zwischen Jesus als Sprecher und den Hörern seiner Gleichnisse als Adressaten Rechnung zu tragen, entwickelt K. den Ansatz, Gleichnisse als »Therapie«, als heilende Rede zu verstehen, die »auf die Herstellung oder Verbesserung der Lebensfähigkeit zielt« (46). Denn »Bilder vermögen Spannungen, Widerstände ... aufzunehmen«, sie können aber auch »im Medium der Sprache neue Perspektiven eröffnen« (50). Als angemessenes Kommunikationsmodell greift K. darum das Bild von Jesus als Arzt und seiner Hörerschaft als Klienten auf, wie es im Logion Mk 2,17 parr. in einem Streitgespräch erscheint.

Jeder Gleichnistext wird in K.s Buch inklusive textkritischer Feststellungen in vier Arbeitsschritten vorgestellt: Nach der analytischen Grundlegung folgen Erörterungen zur Bildspender- und Bildempfängersseite sowie zur Überlieferungsgeschichte des Textes in der Gemeinde. Die zugängliche älteste Fassung wird im Sinne der methodischen Grundlegung (vgl. 63–69) gemäß dem Unableitbarkeitskriterium als Text des historischen Jesus interpretiert. Sodann wendet sich K. den in der nachösterlichen Gemeinde sich bildenden Zusätze zu. Dadurch ergibt sich an den besprochenen Texten beispielhaft eine Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des Urchristentums.

An dem Buch hervorhebenswert ist weniger die passable Theorie als die intensive Beschäftigung mit den lebensgeschichtlichen Bezügen jedes Gleichnistextes, differenziert vorgetragen als traditions- oder sozialgeschichtliche Analyse (vgl. 10f.13.17.43 u.ö.). Dabei hätte es dem Buch zweifellos gut getan, wenn die zu einem Gleichnistext jeweils erarbeiteten sozialgeschichtlichen Fakten durch Zwischenüberschriften kenntlich gemacht worden wären. Wenn auch K.s Versuch, dem konkreten Hörer von Jesu Gleichnistexten auf rekonstruktive Weise näher zu kommen, scheitert, insofern »sich in keinem der ... untersuchten Texte ein explizit polemischer Bezug gegen Anwesende nachweisen« lässt (216), so wird doch oftmals der in einem Gleichnistext verarbeitete und methodisch erschließbare implizite historische Rezipient greifbar. Diesem Aspekt aber hat K. methodisch keine hinreichende Aufmerksamkeit gewidmet.

K. ist aus Klugheit bescheiden, wenn er zu seinen Gleichnistextaussagen konzidiert, dass die mit der historischen Rückfrage verbundene Unsicherheit der Rekonstruktion eine beträchtliche Hypothesenhaftigkeit bedeutet (vgl. 75.212). Und er wirkt auf jeden Exegeten sympathisch, wenn er feststellt, dass es »den Reiz der historisch-kritischen Arbeit aus[macht], die Pointe der

<sup>40</sup> E. Arens, *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf 1982.

<sup>41</sup> Vgl. aaO., 357–359.



Gleichnisse als Überraschung zu entdecken« (220). An K.s Zugang zu Gleichnissen ist zu kritisieren, dass gerade, wenn er sie als Poesie und ihren Sprecher als Poeten begreift, eine Reflexion über den ästhetischen Charakter der Gleichnisse und der Gleichnisrede Jesu als poetische Kunst fehlt. Überrascht ist der Leser zudem bei der konkreten Gleichnisauslegung, wie wenig K. das von ihm vorgestellte therapeutische Modell von Anamnese, Verständigung von Therapeut und Klient und therapeutischer Initiative aufgreift. Insofern besteht ein Hiatus zwischen dem methodischen Teil und dem Exegese teil seiner Arbeit. So ist die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, dass die Auswahl der Gleichnisse sich »der Zufälligkeit kleinerer oder größerer Entdeckungen an einzelnen Gleichnissen« verdankt (p. V).

Da K.s Gleichnisanalysen unterschiedliche Stärken aufweisen und zugleich die Besprechung nicht ins Detail gehen kann, sollen zwei Hinweise dennoch für ihre Lektüre werben: Erwähnenswert ist zum einen, dass K. bei dem »Gleichnis vom verlorenen Groschen« (Lk 15,8–10) auf den in der bisherigen Auslegung übersehenen Aspekt der Ganzheit (V. 8: eine Drachme von insgesamt zehn) aufmerksam macht. Und zum anderen sind erwähnenswert seine Überlegungen zum »Gleichnis vom anvertrauten Geld« (Mt 25,14–30 par.), wenn er gegen den Trend der Forschung in dem sittenwidrigen Verhalten des Wucherers ein Vorbild zu erkennen meint: Die »Aufdringlichkeit des Geldherrn wird zur kühnen Metapher für die Unmittelbarkeit der sich aufdringenden Gottesherrschaft, die eine andere als die totale Hingabe nicht zulässt« (184).

Lässt sich letztendlich als methodisches Problem anzeigen, dass K. nicht nur Metapher, Bildwort, Gleichnis und Parabel, sondern auch die Allegorie unter einem Einheitssachtitel verarbeitet, nämlich als »Gattungen metaphorischen Redens« (41), die sich im Verstehen nicht kategorial, sondern nur graduell unterscheiden, so ist doch positiv darauf aufmerksam zu machen, dass K. akribisch die Überlieferungsgeschichte eines Gleichnistextes über die Q-, Mk-, Mt- und Lk-Version nachzeichnet, auf sekundäre Allegorisierung(-en) eines Gleichnisses hinweist und die Interpretation der Allegorien in der nachösterlichen Gemeinde bespricht. Zustimmung verlangen K.s Äußerungen zu Jesu Gleichnissen wie: »Die Angeredeten werden in den Gleichnissen ernst genommen ... Schneidende Ironie liegt den Gleichnissen fern« (213). Und: Im »klassischen Schema stellen die Gleichnisse mit Sicherheit Verkündigung der Gottesherrschaft als Evangelium und Seelsorge in einem dar« (215).

Das Gleichnisbuch von BRAD H. YOUNG mit dem Titel »The Parables. Jewish Tradition and Christian Interpretation« stellt eine Fortsetzung seiner Erkenntnisse über die Parallelen zwischen rabbinischen und neutestamentlichen Gleichnistexten dar, die er bereits 1989 in dem Buch »Jesus and His Jewish Parables. Rediscovering the Roots of Jesus' Teaching« (Theological

Inquiries), New York / Mahwah, NJ, veröffentlicht hatte. Seine These lautet, dass rabbinische Gleichnisse der einzige kulturelle Kontext für die Gleichnisse des historischen Jesus sind. Oder mit dem letzten Satz seines Buches gesagt: »In the light of Jewish traditions, the Gospel parables form an inextricable link between Jesus and the Jewish people, a bridge of solidarity that cannot be collapsed by time and history, nor by prejudice and tendentious theology« (298).

Y.s neues Gleichnisbuch hat sechs Teile: In Teil 1 (1–38) erläutert er die historische Entwicklung und theologische Bedeutung von Gleichnissen im Judentum und Christentum. Jesus sei »teacher of Torah« gewesen (26f.), und seine Gleichnisse seien »prime examples of Jewish haggadah« (7). Eine »comparative study of rabbinic and Gospel parables, moreover, reveals a strong, shared identity« (26). Griechische Elemente der Gleichnisse Jesu beruhen auf einem späteren urchristlichen Einfluss auf die Texte, so dass »parables in their concise story form are unknown outside Gospels and rabbinic literature« (31). Obwohl viele rabbinische Gleichnisse in eine spätere Zeit datierten, erklärt Y. zu ihrer Überlieferung, dass »they reveal the heart and imagination of a people. They should be studied side by side with the Gospel texts« (21). Auf diese unbewiesenen Behauptungen folgen Hinweise auf die angebliche »klassische Form« von Gleichnissen (24f.) und Erläuterungen, wie zwischen den Gleichnistexten der Evangelien und den Gleichnissen Jesu unterschieden werden kann (28f.). Um die theologische Substanz letzterer zu erheben, bedarf es nach Y. u.a. einer Rückübersetzung aus dem Griechischen ins Mischna-Hebräisch (28f.).

Die auf die Einleitung folgenden exegetischen Ausführungen von Y. analysieren 14 Gleichnisse unter fünf Überschriften (39–296): »Jewish Prayer and the Parables of Jesus« (Lk 11,5–8; 18,1–8); »Parables of Grace in the Gospels and Their Theological Foundations in Ancient Judaism« (Mt 20,1–16; 25,14–20 par.); »Teaching in Parables: The Theology of Reconciliation between God and Humanity in Both Judaism and Christianity« (Mt 18,23–35; Lk 7,41–43; 10,30–35; 15,11–32); »The Disciple's Call: A Life of Learning and Doing« (Mt 13,44–46; Lk 14,15–24.28–33; 15,1–10 par.; 16,1–13) und: »Torah Learning and God's Reign« (Lk 8,4–15; 12,16–20).

Y.s Überschriften suggerieren eine Zusammengehörigkeit von Gleichnissen, die nur unzureichend begründet werden. Zum Beispiel ist nicht ersichtlich, warum Lk 11,5–8 und 18,1–8 von Jesus zu derselben Gelegenheit erzählt worden seien (vgl. 41). In jedem Kapitel versucht Y. die ursprüngliche Bedeutung des Jesus-Gleichnisses zu erheben, um diese dann mit rabbinischen Parallelen zum angeblich selben Thema zu illustrieren, damit das Thora-Anliegen von Jesus im historischen Kontext des rabbinisch-palästinischen Judentums verständlich wird.

Eine kritische Auseinandersetzung mit Y. muss auf mehrere Punkte aufmerksam machen: 1. Er übergeht ohne Besprechung das Problem der späten Datierung rabb. Texte. So benutzt er z.B. einen anonym überlieferten Text aus dem Jalqut Schim'oni (ca. 13. Jh. n. Chr.)<sup>42</sup>, der Parallelen im Seder Elijahu (ca. vor dem 9. Jh. n. Chr.)<sup>43</sup> auf-

weist, um Lk 19,11–27 als einen gegen Ende des 1. Jh. n. Chr. datierbaren Text zu interpretieren (vgl. 89f.). 2. Die von Y. vertretene Annahme, dass die Lk Version bei synoptischen Texten die älteste sei, wird derzeit von keinem Exegeten mehr vertreten, der zur Lösung des Synoptischen Problems mit der Zwei-Quellen-Hypothese arbeitet. 3. Bei der teilweisen Rückübersetzung von ntl. Texten ins Mischna-Hebräische übergeht Y. das Problem, dass Jesu Muttersprache Aramäisch gewesen ist sowie die Frage, ob Jesus nicht etwa zu den sog. Graeco-Palästinern gehörte, die sich auf Aramäisch und Griechisch gleichermaßen (vgl. Petrus Gal 1,18) verständigen konnten. Einzelne Worte ins Mischna-Hebräisch zu übersetzen, klärt zudem methodisch nicht, ob der vorliegende ntl. Text zwingend auf einer semitischen Grundlage überhaupt basiert.

Das Hauptproblem der Ausführungen von Y. aber ist, dass er mit einem konservativen jüdischen Forscherzweig (insbesondere Shmuel Safrai und David Flusser, der auch das Vorwort zu seinem Buch schrieb: »a decisive step in the right direction«, p. IX) die Überzeugung vertritt, dass das rabbinische Judentum (des frühen Mittelalters!) unter Führung des Pharisäismus mit dem jüdisch-theologischen Pluralismus vor 70 n. Chr. gleichzusetzen sei und dass dieses palästinische Judentum, in dem sich Jesus artikulierte, frei von hellenistischen Kultureinflüssen gewesen sei. Wurde letztere historische Annahme aufgrund der Forschung des renommierten Historikers Martin Hengel (1926–2009) bereits in den 60er Jahren des vorherigen Jahrhunderts zu Grabe getragen<sup>44</sup>, so wird durch die neutestamentliche Überlieferung selbst das Bild von Jesus als eines Thora auslegenden Rabbis konterkariert. Erst recht wohl keines der überlieferten Gleichnisse dient der Applikation eines alttestamentlichen Schriftwortes oder verdeutlicht auf erzählerisch-komplexe Weise den Sinn der heiligen Überlieferung des Judentums über den göttlichen Willen. Zu dieser Einmaligkeit neutestamentlicher Gleichnistexte treten andere Aspekte, für die Y. kein Sensorium hat: Beispielsweise ihre eschatologische Dimension und ihr offensiver Charakter, neue theologische und ethische Wege außerhalb der Theologie des damaligen Frühjudentums beschreiten zu wollen.

So bleibt zu resümieren: Es ist immer noch an der Zeit, Jesu Gleichnisse mit den jüd.-hell. wie paganen Gleichnistexten der antiken Zeit, wie sie in dem reichen frühjüdischen wie griechischem Schrifttum vorhanden sind, analogisch zu vergleichen. Das von forschungsgeschichtlich überholten Grundsätzen geprägte Buch von Y. stellt jedoch keinen methodisch gangbaren Weg dar, die Gleichnisse des palästinischen Juden Jesu aus der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts verständlich zu machen.

<sup>42</sup> Vgl. G. Stemmerger, Einleitung in Talmud und Midrasch, München <sup>8</sup>1992, 342.

<sup>43</sup> Vgl. aaO., 332.

<sup>44</sup> M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr., Tübingen 1967 (= WUNT 10, Tübingen 1969).

## 5. Ausgewählte Gleichnistexte

### 5.1 Matthäusevangelium

WARREN CARTER / JOHN P. HEIL, *Matthew's Parables. Audience-Oriented Perspectives* (CBQ,MS 30). Catholic Biblical Association of America, Washington 1998, VII + 255 S. – JAN LAMBRECHT, *Out of the Treasure. The Parables in the Gospel of Matthew* (LThPM 10). W.B. Eerdmans, Leuven 1992, 299 S.

Die von JAN LAMBRECHT vorgelegte Studie zu Gleichnistexten im Matthäusevangelium ist die englische Übersetzung seines Buches »Nieuw en oud uit de schat. De parabels van het Matteüsevangelie«, Leuven 1991. Der Titel »Out of the Treasure« knüpft an Mt 13,52 an und bespricht in Folge nicht alle, aber die meisten Gleichnistexte im Matthäusevangelium. Auf redaktionskritischer Methodik aufbauend lautet das grundlegende Ergebnis, dass der Evangelist Mt 22,11–13 wie 25,31–45 schuf und dass er seine Vorlagen aus dem Markusevangelium und der Quelle Q sowie Gleichnistexte aus eigener Überlieferung in polemischer und paränetischer Hinsicht aktualisierte: Seine sprachliche Aggression gegen Israel und seine Führer »underlines the salvation historical position of the church« (286) und seine Warnung wende sich an die Kirche als *Corpus mixtum*, deren Mitglieder für ihr Heil »pastoral concern« (287) »on human engagement and faithfulness« (286) nötig haben.

Die Studie bespricht die Gleichnistexte in fünf Teilen (35–284), nicht jedoch nach der mt Reihenfolge, sondern nach mt-redaktionell gebildeten »clustern«, und zugleich so, dass das Gleichniskapitel 13 in der Mitte analysiert wird (149–179). Jeder Gleichnistext wird zunächst in seinem mt Kontext aufgesucht, um sodann literar- und / oder redaktionskritisch in seinem Verhältnis zu Quellen bzw. zur Tradition untersucht zu werden. L. interpretiert zunächst die älteste zugängliche Version – die Gleichnistexte des EvThom werden grundsätzlich als nachneutestamentliche gnostische Aktualisierungen interpretiert – als Gleichnis des historischen Jesus, um dann anschließend die jeweilige(n) redaktionelle(n) Fassung(en) (Q, Mk + Lk) und am Schluss die Überarbeitung bzw. Fortschreibung des MtEv vorzustellen. Aufmerksamkeit wird dem rhetorischen Charakter des Gleichnisses, seiner demonstrativen, argumentativen sowie überzeugenden Kraft gewidmet und gefordert, sich beim Gleichnisverstehen auf einen metaphorischen Prozess einzulassen, sodass – mit P. Ricœur gesprochen – die »Extravaganz« des Gleichnisses zu Tage treten kann.<sup>45</sup>

Die methodisch akkurate Vorgehensweise von L. in diachroner Hinsicht ist hinsichtlich der zugrunde liegenden Texttheorie über das Matthäusevangelium wie über die Bedeutung von Q als einer nachösterlichen Schrift zu

<sup>45</sup> Vgl. P. Ricœur, *Stellung* (s.o. Anm. 13), 67.

begrüßen. Auffallend ist jedoch, dass er den einzelnen matthäischen Gleichnistexten unterschiedlich viel Aufmerksamkeit schenkt (vgl. z.B. den Umfang der Besprechung von Mt 18,12–14 [37–52] mit dem von Mt 13,24–30 [164–166]). Letzteres geht zu Lasten einer ausgeglichenen substantiellen Interpretation und zeigt, dass das redaktionskritische Projekt vom Ausmaß her nicht bewältigt wurde.

Wenn L. auch versucht, Gleichnisgattungen differenziert zu verstehen, Gleichnisse im engeren Sinn von Parabeln, von allegorisierenden Erweiterungen und von Allegorien zu unterscheiden, so mündet doch die Interpretation der Jesus-Stufe entgegen eigener Analyse oftmals in einer allegorischen Auslegung. So heißt es z.B. zum rekonstruierten Jesustext zu Mt 18,12–14 »a parable in the strict sense« (47), aber in der Auslegung wird der suchende Schafhirte mit Gott gleichgesetzt (vgl. 48). So lautet das Urteil zum rekonstruierten Jesustext Mt 25,14–30 »a parable in the strict sense« (232), aber in der Auslegung wird der Herr mit Gott und die Knechte mit der Menschheit identifiziert (vgl. 235).

Festzuhalten bleibt, dass L.s Gleichnisbuch seine unabweisbare Stärke hat, die redaktionellen Konturen der matthäischen Gleichnistextversionen und dessen kirchliche Absicht zu erläutern. Hervorhebenswert ist seine Behauptung zu der in Kap. 13 zu Tage tretenden matthäischen Gleichnistheorie, dass der Redaktor keinen Unterschied zwischen einem moralischen Leben ohne Christus und einem kirchlichen Leben mit Christus mache (vgl. 178). Bei der Analyse und Besprechung des Gleichnistextzyklus von Mt 21,28–22,13 vernachlässigt L. die Überlegung, dass die Aussagen der Gleichnistexte sich auf die Auseinandersetzung der matthäischen Gemeinde mit der pharisäischen Führungsschicht der sich nach 70 n. Chr. neu konstituierenden jüdischen Gemeinde beziehen könnten (vgl. 21,23.45; 22,15).

Eine gute Ergänzung zu J. Lambrechts redaktionskritischer Studie scheint das Gemeinschaftswerk von WARREN CARTER und JOHN P. HEIL zu »Matthew's Parables« darzustellen. Es meint festzustellen, dass »in focussing on changes made to the traditions by the gospel writers, it has often given lesser attention to the material that the writers transmit without changes« (7). Da das Matthäusevangelium in erster Linie als vorgelesener Text mit einem Auditorium »as an oral-aural event« (10) kommuniziert, versucht die Studie entsprechend der Vorstellung des impliziten Lesers im Text (Wolfgang Iser<sup>46</sup>) die matthäischen Gleichnistexte bezogen auf ein »authorial audience« auszuwerten. Denn »authors formulate some impression of the competent, comprehending, informed audience for whom they write« (9). Der Evangelist, so

<sup>46</sup> Vgl. W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München <sup>3</sup>1990.

die Meinung von C./H., teile die sozio-historischen Bedingungen seiner realen Hörerschaft, unter der man sich eine kleine, gesellschaftlich marginalisierte Gemeinschaft von griechischsprechenden Frauen und Männern vorstellen muss, die am Ende des 1. Jh.s n. Chr. in einer großen Stadt in Syrien oder Palästina lebten. Sie kennen die jüdischen Heiligen Schriften, sind mit Jesus-Tradition vertraut und existieren im Konflikt mit der jüdischen Gemeinde. Matthäus versuche über einen interaktiven Verstehensprozess, der globale Erfahrungen anspricht sowie intertextuelle Bezüge herstellt, via Gleichnistext bei seiner Gemeinde theologische Bedeutung zu erzeugen. Indem die Gleichnistextstudie versucht, diese Bedeutungswahl in Hinblick auf die implizite Hörerschaft nachzuzeichnen, ist ein Buch zustande gekommen, das die matthäischen Gleichnistexte weder im Vergleich mit rekonstruierten oder anderen Textversionen der Evangelienchriften noch als Gleichnisse des historischen Jesus liest, sondern auf die Erkenntnisse von »narrative progression« wie »pragmatics« (16) achtet, um über die matthäischen Sprechakte seiner Gleichnistexte Auskunft zu geben.

C. und H. haben sich die Arbeit geteilt: Während letzterer die Gleichnistexte Mt 7,24–27; 18,21–35; 24f. vorstellt (23–35. 96–123. 177–209), widmet sich ersterer Mt 20,1–16; 21,28–22,14 (124–176). Beide Autoren schreiben jedoch einen eigenen Abschnitt zu Mt 13: während C. die Gleichnistexte als »embedded narratives« im Zusammenhang des Evangeliums bedenkt (36–63), beschäftigt sich H. mit dem narrativen Fortschritt des vierteiligen metaphorischen Diskurses (64–95): Pragmatisch werde die mt Höregemeinde aufgefordert, das Wort der Gottesherrschaft in der Welt zu verkündigen und sich selbst in die Gottesherrschaft einzubringen, damit es zu einer erfolgreichen Ernte kommen kann. Den Schluss des Buches formuliert wiederum C. und hält dreierlei zum mt Gleichnisverständnis fest (212): 1. »The presence of the reign of the heavens creates a community of disciples.« 2. »Discipleship is lived in the context of a society which more often than not rejects the word of the reign«, und 3. »This life of discipleship is also located in the parables in relation to God's previous history with Israel and its leaders.«

Diese inhaltlich zumeist als kurze, präzise Wiederholung der Textabsicht ausfallenden und für das aus judenchristlichem Milieu entstammende Matthäusevangelium zu erwartenden Ergebnisse kommen nicht über eine Methodik des hörenden Aufnehmens von Texten zustande. Das von C. und H. für ein Auditorium behauptete Textverständnis wird vielmehr durch textanalytisch festgestellte Kontextbezüge im Sinne eines lesenden Rezipienten des Matthäusevangeliums hergestellt. Dieser zeigt sich in der Lage, abschnittsweise (vor- und) zurückzublättern. Auf diese Weise kommt beispielsweise C. zu dem Urteil, dass »the parables of Matthew 13 seem to repeat previous material about the »reign of the heavens« more than they reveal new under-

standing« (58). Und H. meint, dass durch die Einleitung des Gleichniskapitels Mt 13,1–3a pragmatisch eine Identifikation der matthäischen Hörergemeinde mit den Jüngern beabsichtigt werde (vgl. 69). Zu diesem Urteil kann er jedoch nur kommen, wenn er 13,10 vorzieht und behauptet, dass die Jünergemeinde auch bei dem von Jesus vorgetragenen Gleichnis vom vierfachen Acker (V. 3b–9) als anwesend gedacht sei.

Macht es angesichts der fehlenden Lesekompetenz breiter Schichten gewiss Sinn, auch das Matthäusevangelium als ein einem Auditorium vorgelesenes Buch (vgl. besonders Kap. 23) mit der entsprechenden rhetorischen Theorie zu analysieren, so darf doch sein Selbstverständnis nicht übergangen werden, in erster Linie als lesendes Werk zur Kenntnis genommen zu werden (vgl. Mt 24,15c). In dieser leserorientierten Auswertung der matthäischen Gleichnistexte sind die nahe am Text stehenden Bemerkungen des Buches in einer recht traditionellen Auslegung zu begrüßen. Sie halten die wichtige Frage offen, welche theologische Absicht die matthäischen Gleichnisse wie das Buch insgesamt mit seiner Leserschaft verfolgte.

## 5.2 *Markusevangelium*

ULRICH MELL, *Die Zeit der Gottesherrschaft. Zur Allegorie und zum Gleichnis von Markus 4,1–9* (BWANT 144). Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln 1998, 164 S.

Wie der Untertitel der Studie »Die Zeit der Gottesherrschaft« von ULRICH MELL andeutet, möchte M. im Gleichnistext selbst (Mk 4,1–9) – und nicht erst aufgrund der Auslegung in Mk 4,13–20 – eine urchristliche Allegorie von einem Jesus-Gleichnis im engeren Sinne unterscheiden. Das ist neu und lässt fragen, mit welchem literarkritischen Vorgehen M. diesen so oft ausgelegten und hinsichtlich der erzählten agrarischen Realien so widersprüchlich eingeschätzten Gleichnistext zum Sprechen bringt.

In einem ersten Abschnitt (19–30) weist M. nach, dass von den Synoptischen Paralleltexten und dem außerkanonischen EvThom 9 allein die mk Version die älteste erreichbare Textfassung ist. Im dritten Kapitel (35–73) wird sodann der literarische Überlieferungsvorgang des mk Textes in drei Phasen rekonstruiert. Die beiden nächsten Kapitel widmet M. der Realiendiskussion (75–109) und den metaphorischen Analogien des Jesus-Gleichnisses (111–128), um abschließend das Jesus-Gleichnis aus Sicht der Rezipienten nachzuerzählen (139–146).

M.s literarkritische Ergebnisse lauten folgendermaßen: Auf die mk Endredaktion gehen im Wesentlichen Mk 4,1f. zurück. Aufgrund des sekundären »hermeneutischen Appell(s)« (44) in V. 3a.9 ist sodann von einer urchristli-

chen Aneignung als allegorische Doppelrede durch allegorisierende Zusätze am Gleichnistext auszugehen. Diese lassen sich inhaltlich an denjenigen Textteilen erkennen, die dem Aspekt des *Pflanzenwachstums* gewidmet ist. Das ursprüngliche Jesusgleichnis von Mk 4,3\*f.5a.6a.b.7a–c.8a–b.d–g ist nur auf den *Kontrast* des sich steigernden Misserfolgs und schließlichem Fruchterfolg angelegt. Die urchristliche Allegorie ist aufgrund der Wachstumsmetaphorik (vgl. 1 Kor 9,11; Koh 1,6) auf die gemeindliche Wortverkündigung zu beziehen und ist als Trostwort für den Missionar sowie als Mahnwort an die Gemeinde gerichtet. Die mk narrative Einleitung hat diese ekklesiologische Interpretation aufgenommen, indem sie Jesus als den urbildlichen christlichen Missionar sich auf eine ›Seekanzel‹ vor der anwesenden Gemeinde setzen lässt (vgl. V. lf.).

Die vom Jesus-Gleichnis besprochene Wirklichkeit ist nach M. die agrarische Normalsituation am Nordwestufer des Galiläischen Sees, dem Aufenthaltsort Jesu zur Zeit seiner öffentlichen Verkündigung.<sup>47</sup> Darauf verweisen die geomorphologischen Daten einer durch Vulkanismus nur hier in Palästina entstandenen Plateaulandschaft sowie die bei der unbefestigten Siedlung Kapernaum entstehende Konkurrenz der Getreidewirtschaft mit dem öffentlichen Durchgangsverkehr. Die Biologie der Getreidepflanze, die durch Bestockung optimalen Fruchtertrag sicherstellt, erweist Teilmengen von Getreidepflanzen mit einer, zwei oder drei Ähren mit je 30 Körnern als Resultat des unterdurchschnittlichen Nährstoffangebotes im galiläischen Bergland (vgl. Mk 4,8). Die Analogien Gal 6,7–10; 1 Kor 15,36–38a.42–44a; 4 Esr 4,25–29 zeigen, dass Saat-Fruchtmetaphorik in frühjüdischer Theologie auf den Bildempfänger ›Zeit‹ bezogen werden. Dementsprechend interpretiert M. das Jesus-Gleichnis als »Jesu metaphorische Zeitansage der Königsherrschaft Gottes« (134): Gegenüber einer apokalyptischen Weltdeutung, die von einer jenseitigen Verwirklichung der Gottesherrschaft in einem neuen Äon ausgeht, stellt Jesus, von Gottes Schöpfergüte her denkend, in einem Gleichnis im engeren Sinn die gegenwärtige Durchsetzung von Gottes Herrschaft gegen alle Widerstände heraus.

Das Buch, mit Zusammenfassungen übersichtlich gegliedert und auch zur Metapherntheorie Stellung beziehend, liest sich in seinem Realenteil wie eine Konfrontation der Ansichten des Palästinaforschers Joachim Jeremias<sup>48</sup> mit denjenigen von Gustav Dalman.<sup>49</sup> Die literarkritische These eines reinen unallegorischen Textes des Jesus-Gleichnisses ist mangels valider Untersu-

<sup>47</sup> Vgl. Mk 1,21; 2,1; Q 10,13–16.



chungen anfechtbar, aber als Grundmuster der ehemaligen Jesus-Textminiaturnatur (s. 81) auch nicht zu widerlegen. Die Heranziehung analoger frühjüdischer Metaphorik zu Saat-Frucht-Bildern aus dem 1. Jh. n. Chr. ist neu und überzeugt, das Gleichnis als Zeitanalyse in Hinsicht auf die präsentisch-eschatologische Verwirklichung der Gottesherrschaft zu interpretieren. So wurde bereits früher geurteilt, dass »M.s Buch ... eine in ihrer Präzision vorbildliche Studie (ist), die Einsichten der Erzählforschung unmittelbar für die konkrete Textauslegung fruchtbar macht.«<sup>50</sup>

### 5.3 *Lukasevangelium*

DENNIS J. IRELAND, *Stewardship and the Kingdom of God. An Historical, Exegetical, and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16:1–13* (NTS 70). E.J. Brill, Leiden / New York / Köln 1992, X + 233 S. – WOLFGANG PÖHLMANN, *Der Verlorene Sohn und das Haus. Studien zu Lukas 15,11–32 im Horizont der antiken Lehre von Haus, Erziehung und Ackerbau* (WUNT 68). J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993, X + 222 S. – ECKHARD RAU, *Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu* (FRLANT 149). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, 434 S. – JEFFREY T. TUCKER, *Example Stories. Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke* (JSNTS 162). Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 444 S.

DENNIS J. IRELANDS Buch »Stewardship and the Kingdom of God« ist eine gering gekürzte Version seiner Dissertation von 1989, die bei M. Silva am Westminster Theological Seminary in Philadelphia (PA) angefertigt wurde. Sein Anliegen ist schlicht: Er möchte die verschiedenen Kontexte des Gleichnistextes »Vom ungerechten Haushalter« (Lk 16,1–13!) im lukianischen Doppelwerk aufzeigen.

Das Buch hat vier Abschnitte: Der erste trägt die Forschungsgeschichte zum Gleichnistext bis 1989 vor (5–47), jedoch ohne auf erzähltheoretische und rezeptionsorientierte Ansätze einzugehen. Der zweite Teil ist der Einzellexegese gewidmet (48–115). Kapitel drei (116–160) behandelt den unmittelbaren Kontext von Lk 16,1–13 (Lk 15 und 16,14–31), und Kapitel 4 widmet sich dem theologischen Kontext, indem es die lukanische Thematik von Reichtum und Armut aufsucht (161–216).

<sup>48</sup> Vgl. nur J. Jeremias, *Palästina-kundliches zum Gleichnis vom Säemann* (Mark IV,3–8 par.), NTS (1966/7) 48–53.

<sup>49</sup> G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* Bd. 2, SDPI (BFChTh.M. 27), Gütersloh 1932, 194f. 207.

<sup>50</sup> A. Lindemann, *Literatur zu den Synoptischen Evangelien 1992–2000* (III). Das Markusevangelium, ThR 69 (2004) 369–423, hier 397.

Wer sich kurz über die Endtextexegese des Buches informieren will, die den Gleichnistext Lk 16,1b–8a einschließlich der verändernden lukanisch-kommentierenden Zusätze für jesuanisch erklärt, dem sei die Zusammenfassung empfohlen. Dort heißt es: »The parable gives positive instruction to disciples on the charitable use of material possessions. Though the Steward of the parable acted dishonestly in authorizing the debt reductions, he nonetheless acted wisely in providing his future. Jesus' disciples can learn a lesson from the Steward at this point« (217). Und: »The material Luke includes or retains on the theme of riches and poverty may be especially intended to instruct rich Christians or would-be Christians on the meaning of discipleship for their use of possessions« (218). Auf dieser biblizistischen Ebene ist dem Ergebnis von I. nichts hinzuzufügen.

Für die Besprechung von Gleichnisforschung ist es nun ein Glücksfall, gleich zwei Bücher zum neutestamentlichen »Gleichnis der Gleichnisse« nämlich dem »Gleichnis vom verlorenen Sohn« (Lk 15,11–32) vorzustellen. Wenn auch beide Bücher verheimlichen, wann sie als Habilitationsschriften Theologischen Fakultäten vorgelegen haben (Wolfgang Pöhlmann 1983; Eckhard Rau 1987), so ist es ein Vergnügen sie vorzustellen, da sie aufgrund ihrer Qualität zur Pflichtlektüre in der neutestamentlichen Gleichnisforschung gehören.

Das ist bei dem umfangreichen, etwas überklar und darum manchmal redundant formulierenden Buch von ECKHARD RAU »Reden in Vollmacht« kein Wunder: Es hat zwei große Abschnitte, eine methodologische Grundlegung und eine Gleichnistextauslegung. R.s Buch kommt dementsprechend zu zwei Behauptungen. These eins lautet: Gleichnisse »als Kleinform kommunikativer Rede« (398) lassen sich hinsichtlich »Technik und Form ... vorzüglich beschreiben und deuten mit Hilfe der Kategorien, die die hellenistisch-römische Rhetorik zur Verfügung stellt« (399). Und These zwei formuliert zu Lk 15,11–32: »Durch die Behaftung bei ihrer eigenen Überzeugung möchte Jesus die Gerechten für die Teilnahme an seiner Mahlgemeinschaft mit Sündern gewinnen« (403). Wie kommt R. zu diesen beiden Ergebnissen?

In Teil I beschäftigt er sich mit der »Grundlegung. Jesu Kunst der Rede vom Gott Israels« (18–215) und gibt eine sehr ausführliche Darstellung zur Gleichnisform. Dabei werden viele Aspekte von A. Jülicher rekapituliert (vgl. 12). Statt der Jülicher'schen Einteilung von Gleichnistexten in Parabel, Gleichnis im engeren Sinn und Beispielerzählung schlägt R. aufgrund der grundsätzlichen, nur graduell unterschiedlichen Fiktionalität aller Gleichnistexte in Anklang an H. Weinrich<sup>51</sup> vor, nur zwei Arten zu unterscheiden: besprechende und erzählende Gleichnistexte (30). Haben beide Klassen eine metaphorische Dimension, so übernehmen beide in einem Gespräch oder in

einer Schrift eine rhetorische Funktion und wirken somit argumentativ. Das Verständnis der Gleichnisse muss sich darum bemühen, den Sprecher, die konkrete Situation und die Hörer zu analysieren. Sodann muss der Blick auf den Kommunikationsprozess fallen: Jedes Gleichnis hat eine pragmatische Absicht.

In konkretisierender Weise bespricht R. mehrere Basileia-Gleichnisse, so vor allem Mk 4,26–29 als Paradigma der besprechenden, Mk 4,30–32 par. Mt 13,31 f.; Lk 13,18 f.; Mt 13,33 par. Lk 13,20 f. als Paradigmen der erzählenden Art. Ihren Sitz im Leben sieht R. in Jesu Übergabe an die an Israel ausgesendeten Jünger (vgl. 156). Ihre Aussagen richten sich an ganz Israel, und zusammen mit Mt 13,44 f. 46.52 werben sie für das eschatologische Reich Gottes. In zweiter Hinsicht werden die Gleichnisse Mt 7,9–11 par. Lk 11,11–13; Lk 7,41 f.; 18,9–14; Lk 15,11–32 besprochen, die in Israel Sünder und Gerechte unterscheiden. In ihnen ruft Jesus seine Gegner, die Gerechten, dazu auf, sich in Gottes Freude über die Umkehr der Sünder einzufinden (vgl. 170 f.).

Teil II mit der euphorischen oder besser: heuristischen Überschrift: »Es gibt Parallelen! Lukas 15,11–32 als Beispiel« (216–394, vgl. 408: »Verzeichnis der Parallelen zu Lukas 15,11–32«) erläutert in z.T. überinterpretativer Weise (vgl. den Abschnitt zur Sedrachapokalypse 375–394) 21 Texte, die als Thema-Parallelen (nicht als Gleichnistextparallelen) zum Gleichnistext Lk 15,11–32 vorhanden sind.

Jede sorgfältige Textvorstellung (Kompliment!) lässt R. in einen Vergleich zu Lk 15,11–32 hinsichtlich Form und Inhalt münden. Dabei ist auffällig, dass sich aus dem hell.-röm. Kulturbereich vier Deklamationsthesen von einem Mann, der zwei Söhne hatte, finden (vgl. 252–271) und aus der jüd. Tradition fünf rabbinische Gleichnisse von einem Vater und seinem frevlerischen Sohn (vgl. 328–375) sowie vier rabbinische Gleichnisse von einem König, der zwei Söhne hatte (vgl. 301. 328), beibringen lassen. Ein Abschnitt »Zusammenfassung und Ausblick« (395–407) beschließt das Buch.

Erfährt die antike Rhetorik in jüngster Zeit wieder zunehmende Beachtung bei der Beschäftigung mit der paulinischen, gemeindeleitenden Briefliteratur, so beschreitet R. den Weg, Gleichnisse aus dem Blickwinkel der Rhetorik zu betrachten. Das ist seit A. Jülicher wahrlich nicht neu. Neu aber ist, dass R. die Hörerzentriertheit der antiken Rhetorik für die Gleichnistextanalyse fruchtbar machen kann (vgl. 44 f.).

Nach R. können Überlegungen zur rhetorischen Lehre von der *narratio* der Analyse der Erzählstrukturen eines Gleichnistextes dienen: Soll doch die *narratio* dem Hörer die zur Entscheidung stehende Angelegenheit glaubwürdig vor Augen stellen. Darum muss sie knapp (*brevitas*) und klar (*luciditas*) formuliert sein. Auf der Gleichnistextseite

---

<sup>51</sup> Vgl. Sprache (s.o. Anm. 39).

findet man dementsprechend nur kurze Einleitungen (vgl. 78–81), trifft auf eine Individualisierung von Personen ohne Namen und Charakterbeschreibung sowie auf wörtliche Rede, die die Absichten der Handlungsträger und damit oftmals den Zusammenhang der geschilderten Ereignisse offenlegt. Geht es doch Gleichnistexten darum, den Rezipienten dazu zu bewegen, »sich in die Hintergründigkeit der Personen und Ereignisse so einzuleben, daß er die Pointe als den von ihm selbst verantworteten Ausgang des Gleichnisses übernehmen kann« (86). Unter der Überschrift »Credibilitas et movere adfectus« (vgl. 87–107) erläutert R. sodann, dass Gleichnistexte der rhetorischen Ausrichtung der Hörerzentrierung folgen, wenn sie der Erzählung Glaubwürdigkeit verleihen bzw. das Gemüt des Zuhörer ansprechen, etwa, wenn eine Tat durch die Motivation eindeutig erklärt wird (vgl. Lk 12,16–20; 18,2–5; 16,19–31).

Geht man näher auf R.s Erörterung des »Gleichnisses vom verlorenen Sohn« ein, so ist zunächst zu fragen, ob die Sedrachapokalypse die entscheidende Sachparallele ist (vgl. 391.406). Skepsis ist angebracht. Wie auch bei dem Vergleich mit den rabbinischen Gleichnissen schenkt R. der historischen Datierung wenig Beachtung und behauptet, dass »für die Gleichnisse zu vermuten (ist), daß es eine Vorform des rabbinischen מושל gewesen ist, über die die hellenistisch-römische Tradition rhetorisch fundierter Gleichnisrede auf die Gleichnisrede Jesu Einfluß gewonnen hat« (237, vgl. 226. 231. 399 u.ö.).

Ist die Sedrachapokalypse nur fragmentarisch in einer christl. Überarbeitung in einer Handschrift des 15. Jh.s enthalten und datiert sie allenfalls ins frühe Mittelalter (2.–5. Jh.), so erklärt das Gleichnis Sedrach 6,5–7, dass Gott als Vater sein Schöpfungseigentum von Adam, seinem ungetreuen Sohn, zurückholt, um diesen aus Zorn aus seiner Herrlichkeit zu verbannen (vgl. Gen 2f.), aber lässt theologisch nicht im Entferntesten – wie R. meint – erkennen, »Gott werde einen Sünder, der seine Umkehr durch die Exhomologese unter Beweis stellt, aus Erbarmen erneut in die Stellung des Sohnes einsetzen« (392).

Durch die Zusammenstellung von Textparallelen versucht R. zu belegen, dass Jesus aus der rhetorischen Schulung das Paradigma eines Vaters mit zwei gegensätzlichen Söhne bekannt war und dass es vergleichsweise einzigartig ist, wie Jesus mit Lk 15,11–32 seine pharisäischen Kritiker zur Freude an der Umkehr der Sünder einlädt. Zugegeben, durch R.s vergleichende Analyse erfährt man gut, dass der ältere Sohn des Jesus-Gleichnisses (auch) nicht verloren ist, aber Verwunderung löst R.s Programm der »konsequenten Historisierung« (13) der neutestamentlichen Gleichnisse denn doch in methodischer Hinsicht aus, wenn er den im Lukasevangelium vorhandenen Gleichnistext mit der Stufe des historischen Jesusgleichnisses gleichsetzt. Bietet seine Gleichnisauslegung über weite Strecken eine ausführliche Umschreibung des lukanischen Textes (vgl. 182–215), so wäre seine aus dem Gleichnistext bezogene Pointe mit Lk 15,1f. leichter zu haben gewesen.

Oder mit anderen Worten: Das Manko von R.s Darstellung ist sein bewusster Verzicht auf literarkritische Nachfragen und redaktionskritische Analysen an Gleichnistexten (vgl. 17). Demgegenüber dürfte daran festzuhalten sein<sup>52</sup>, dass Lk 15,11–32 ein jesuanisches, situationsunabhängig überliefertes Gleichnis zugrunde liegt, seine jetzige Bearbeitung im Lukasevangelium mitsamt einer situativen Einleitung jedoch auf die nachösterliche Problemlage der lukanischen bzw. urchristlichen Kirchensituation der aus »Sündern und Gerechten« gemischten Gemeinde eingeht.

Weiterhin hätte sich R. bei der Besprechung des »Gleichnisses vom verlorenen Sohn« folgender Problematik aussetzen müssen: Wenn Lk 15,11–32 ein verhältnismäßig langer Gleichnistext ist, so entspricht er gerade nicht den Anforderungen der antiken Rhetorik, in der *narratio* auf *brevitas* zu achten. Und wenn denn alle Paralleltexte sehr viel kürzer als Lk 15,11–32 formulieren, so ist anzunehmen, dass sich die deutliche Ausführlichkeit einem besonderen Interesse am Rezipienten verdankt, so dass in diesem Fall ein traditionsgeschichtliches und / oder erzähltheoretisches methodisches Instrumentarium bei dem Verstehen des »Gleichnisses vom verlorenen Sohn« zur Anwendung hätte kommen müssen.

Unbestritten dieser kritischen Anfrage aber bleibt es R.s bleibendes Verdienst, die rhetorische Dimension der Gleichnisrede nach einer Anti-Jülicher-Zeit in der neutestamentlichen Gleichnisforschung wieder belebt zu haben, und sein Gleichnisbuch dürfte zweifellos die beste kommentierte Sammlung von Parallelen zum lukanischen »Gleichnis vom verlorenen Sohn« sein, die die neutestamentliche Gleichnisexegese besitzt. Schon letztere luzide exegetischen Erörterungen machen R.s Gleichnisbuch unverzichtbar.

Im Fall von WOLFGANG PÖHLMANNS (1936–2010) Buch »Der Verlorene Sohn und das Haus« liegen die Dinge etwas anders: P. will nicht die Gleichnisforschung insgesamt befruchten, sondern setzt sich »nur« das bescheidene Ziel, in die in Lk 15,11–32 vorausgesetzte Lebenswelt einzuführen. Näherhin will P. »einen Beitrag leisten zur Aufklärung der Rechtsverhältnisse und der Erziehungslehren, die für die Parabelerzählung maßgeblich waren« (p. V). Die Frage ist, wie von der Darstellung der sozialgeschichtlichen Voraussetzungen her deutlich werden kann, wie der Gleichnistext »den Hörer durch die Identifikation, durch Protest und Widerspruch, und schließlich in einem Einvernehmen auf höherer Ebene zur Begegnung mit der neuen, von der Parabelerzählung intendierten Welt, dem Reich Gottes« (189) führt.

---

<sup>52</sup> S. u. das Gleichnisbuch von W. Pöhlmann.

Das Buch hat vier Abschnitte: Der erste Teil, überschrieben mit: »Die Parabel Lk 15,11–32 und die weisheitlichen und ökonomischen Traditionen der Griechen über Haus und Landwirtschaft« (1–48), beschäftigt sich mit der antiken Ökonomik, wie sie in philosophischen und praktischen Schriften besonders bei Hesiod, Xenophon und Aristoteles, aber auch bei Ps-Aristoteles hervortritt. Damit versucht P. zu Lk 15,11–32 »die Kohärenz der bäuerlichen und häuslichen Zeichenwelt« aufzuzeigen: »Land, reiche Ernte, Vorratskammern, Beschäftigungen wie Sammeln, Ruhen, Essen, Trinken, Fröhlichsein bilden ein semantisch kompatibles Sprachgewebe, das eine geordnete Agrarwelt abbildet« (20). Der sich anschließende zweite Teil über »Das weisheitliche Ethos des Hauses und die Parabel vom Verlorenen Sohn« (49–88) versucht die Entsprechungen der griech. Grundanschauungen von Familie, Haus und Besitz im atl. und frühjüdischen Traditionsbereich weisheitlicher Ökonomik aufzuzeigen.

An Spr 24,3f.30–40; 27,23–27 erläutert P., dass »Haus und Landwirtschaft Orte der Bewährung für ein Leben nach weisheitlicher Ordnung« (61) sind. Anhand von Ps 133 demonstriert P., dass der »jüngere Sohn« von Lk 15,11–32 mit dem Bruch des *consortium* die Solidarität der Brüder verletzt, die einen Grundpfeiler der Ethik des Hauses bildet. Um sodann an der Oikos-Ethik von JesSir zu vermitteln, dass die »Abschichtung«, »durch die ein Sohn bei Lebzeiten aus dem Haus des Vaters ausschied und dabei abgefunden wurde« (vgl. 15,11b), rechtlich möglich<sup>53</sup>, aber doch keineswegs das ethische Ideal des Weisen sein soll (vgl. JesSir 30,28–32). Somit schließt P. zu Lk 15: »Schon die Forderung des jüngeren Sohnes und seinen Aufbruch mit seinem Vermögen in die Emigration [wird man] als den entscheidenden Schritt ansehen müssen, der aus der Welt des ... Hauses herausführt« (186). Der dritte Teil der exegetischen Studie, markiert mit: »Die ungleichen Brüder und der junge Verschwender: Didaktische und rhetorische Parallelen zur Parabel« (89–127), arbeitet an Äsop'schen Fabeln, aber auch an römischen Deklamationen, an Philo von Alexandria und rabb. Königsleichnissen heraus, dass das erzählerische Konzept vom Vater und seinen ungleichen Söhnen, dem *filius luxuriosus* und dem *filius frugi*, zu einem festen Topos antiker Rhetorikschulung gehört. Insbesondere bei einer Deklamation des Calpurnius Flaccus (30, 2. Jh. n. Chr.) sei »die erzählerische Nähe« zu Lk 15,11–32 »beachtlich« (107), doch sind »die Gestalten der Deklamationen ... wandelbare Scheingebilde ohne festes Ethos« (106).

Der vierte Abschnitt »Das Verständnis der Parabel auf dem Hintergrund der Lehre vom Haus und der rhetorischen und didaktischen Tradition« (128–189) behauptet gegen A. Jülicher, dass Lk 15,11–32 eine zur Erzählung erweiterte Metapher ist, die als Parabel beim Rezipienten durch ein »Paradox das Ordnungsgefüge der erzählten Welt auf[hebt]« (146). Denn nach P. ist der im LkEv überlieferte Gleichnistext keineswegs ein lk Text, sondern er ist, wie sich aus der Sprachanalyse ergibt (153–183), überlieferungsgeschichtlich als vorlk Tradition auf den historischen Jesus zurückzuführen, dessen Verkündigungsziel die neue Welt der Gottesherrschaft war (vgl. 147). Die übersichtlich angefertigte Studie schließt mit einer narrativen Nacherzählung der Parabel, wie sie aufgrund der metaphorentheoretischen Entscheidung nur folgerichtig ist (183–189).

<sup>53</sup> Dazu W. Pöhlmann, Die Abschichtung des Verlorenen Sohnes (Lk 15,12f.) und die erzählte Welt der Parabel, ZNW 70 (1979) 194–213, hier: 199f.

P.s Exegese des ›Gleichnisses vom verlorenen Sohn‹ gipfelt zu Lk 15,20b in der Aussage: »Für eine ... Geschichte der eigenmächtigen Absage an die Weisheit und die von ihr getragene Ordnung des Hauses gibt es im narrativen Kontext weisheitlicher Lebenslehre nur eine Lösung. Der Unweise muß seine Verfehlung einsehen und auf dem Weg der Umkehr und Bewährung die verletzte Ordnung wiederherzustellen versuchen« (187f.). »Die bedingungslose Wiedereinsetzung des Sohnes in seine verwirkten Rechte (aber) deutet die ›Extravaganz der Lösung‹ (P. Ricœur) an« (188).

Das Ergebnis der Studie von P. ist einerseits sozialgeschichtlich einzuordnen, insofern P. nachweist, dass Lk 15,11 ff. erzählerisch nicht einen Grundbesitz, sondern eine bäuerliche Hauswirtschaft vorstellt, die sich durch tägliche Mitarbeit aller Familienglieder das Auskommen hart erwirbt und als wirtschaftliches Ziel die Selbstversorgung von eigenem Grund und Boden anstrebt. In ethischer Hinsicht ist das Resultat von P., dass der Gleichnistext bei den Rezipienten das ihnen vertraute weisheitliche Denken der agrarischen Ordnung anspricht, in der derjenige sich auf den Irrweg der Gottesferne begibt, der sich dieser göttlichen Ordnung entzieht. Da der erste Teil des Gleichnistextes zum *filius luxuriosus* (V. 12–20a) die negativen Einstellungen der Rezipienten evoziert, der zweite Teil über den *filius frugi* hingegen die positiven, gelingt es P. die oftmals in Frage gestellte Einheit des gesamten Gleichnistextes zu begründen. Da das Verhalten des Vaters, der den verschwenderischen Sohn wieder in seinen Hausstand aufnimmt, der weisheitstheologischen Erwartung zuwiderläuft, handelt es sich nicht um Paränese oder auch nicht um eine Beispielerzählung für moralisch korrektes Verhalten, sondern um eine befremdliche, offensive, überraschende und paradoxe Parabel.

Zurück bleiben bei aller Zustimmung zu P.s Exegese Anfragen. Zunächst: Warum hat P. am Beginn seiner Arbeit keinen methodisch-hermeneutischen Abschnitt präsentiert, der seine kulturwissenschaftlichen Ergebnisse für das rezeptionsorientierte Verständnis von Lk 15,11–32 absichert? Sodann: Ist es zwar richtig, dass unter einer dünnen redaktionellen Decke sich eine einheitliche Jesus-Erzählung ausmachen lässt, so widersprechen doch V. 24ab.32b der Gleichniserzählung: Denn niemals, auch im übertragenen Sinne nicht, wird in der Erzählung der jüngere Sohn als tot vorgestellt, und niemals hat sich der Vater aufgemacht, nach seinem Sohn zu suchen. Beide Verstöße gehen jedoch der von Lukas im Gleichniskapitel verarbeiteten urchristlichen ekklesiologischen Umkehrmetaphorik konform (vgl. V. 7.10 noch mit Kol 2,13; Eph 2,1.4f.). Sie dürften als lk-redaktionelle Zusätze zu bewerten sein. Und schließlich ist drittens kritisch zu fragen, was diese vom weisheitlichen Ethos getränkte metaphorische Parabelerzählung Jesu mit seiner Verkündigung der gegenwärtig sich Raum brechenden Gottesherrschaft (vgl. Lk 11,20; 17,21) zu tun haben soll. P.s Verweis auf E. Jünger (140), dass »die Gleichnisse Jesu diese Basileia nicht als einen erst noch hinzuzudenkenden Inhalt zur Sprache bringen«<sup>54</sup>, würde bedeuten, dass das Gottesreich in

dem Fall zur Sprache kommt, wenn Jesus auf erzählerisch-parabolische Weise die Demontage der weisheitlich-antiken Weltordnung gelingt.

Als ein ausgesprochener Mangel des Opus von P. ist der selektive Umgang mit der Sekundärliteratur nicht zu verschweigen. Da ist zum ersten die Nichterwähnung der zwei Jahre zuvor erschienenen Arbeit von E. Rau (s.o.), die gleichfalls dem Gleichnistext Lk 15,11–32 gewidmet ist und z.T. dieselben Paralleltexte behandelt.<sup>55</sup> Hinzukommt, dass P. sich mit der neueren Frage nach den rabbinischen Gleichnissen nicht auseinandersetzt (s.o.) und auch Vertreter der strukturalistischen Gleichnisexegese (z.B. Erhard Güttgemanns<sup>56</sup>) nicht zu Wort kommen lässt. So darf abschließend festgestellt werden, dass P. mit der traditionsgeschichtlichen Erarbeitung einen wichtigen, aber eben auch nur einen Teil der Exegese von Lk 15,11 ff. erarbeitet hat.

Zu den Gleichnistexten des Lukasevangeliums ist abschließend noch auf ein viertes Buch hinzuweisen. JEFFREY T. TUCKER hat seine von Mary A. Tolbert begleitete und 1994 bei der Vanderbilt University (TN) eingereichte Dissertation überarbeitet und unter dem Namen »Example Stories« veröffentlicht. Wer kennt sie nicht? Wenn es gilt, die formalen Differenzen der Gleichnisgattungen zu nennen, kommt die Rede auch auf die durch A. Jülicher in die Forschung eingeführten vier »Beispielierzählungen« Lk 10,30–35; 12,16–20.19–31; 18,9–14. Müssen sie weiterhin methodisch begründet als eine eigene Gleichnistextkategorie geführt werden?

T.s Ergebnis, auf über 400 Seiten enervierend vorgetragen, besteht im Negativen: »The *Beispielierzählungen* cannot be distinguished as a unique group of *παράβολαί*, or on the basis of form (since those four parables do not share identical attributes), not can they be differentiated from the *Parabeln* on the basis of form (since those four parables share a number of att(ri)butes in common with the *Parablen* [= *Parabeln*])« (399).

Nach einer Einführung (13–44) trägt T. in drei Kapiteln Forschungsgeschichte zur Kategorie der »Beispielierzählungen« vor, beginnend bei den Vorgängern von A. Jülicher (45–70) über die Ausführungen von A. Jülicher selbst, sowohl nach der ersten Fassung von Teil 1 der Gleichnisreden Jesu: Allgemeiner Theil von 1886, als auch nach der zweiten von 1899: Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen (71–144), bis hin zu A. Jülichers Nachfolgern, angefangen mit R. Bultmann<sup>57</sup> und schließend mit

<sup>54</sup> E. Jünger, Paulus und Jesus, 135 (s.o. Anm. 26).

<sup>55</sup> Vgl. Kap. 4 bei W. Pöhlmann (128 ff.) mit Teil II bei E. Rau (216 ff.).

<sup>56</sup> Vgl. E. Güttgemanns, Die linguistisch-didaktische Methodik der Gleichnisse Jesu, in: *Studia linguistica neotestamentica. Gesammelte Aufsätze zur linguistischen Grundlage einer Neutestamentlichen Theologie* (BEvTh 60), München 1971, 99–183.



Bernard B. Scott<sup>58</sup> (145–274). Das Resultat ist, dass keines der genannten formalen Merkmale es angezeigt lassen, die vier Gleichnistexte als eine gesonderte Gruppe von Gleichnistexten zu führen, erst recht nicht, wenn man den lk Kontext beachtet (vgl. Lk 12,16; 18,9). Das fünfte Kapitel konzentriert sich auf die Texte antiker rhetorischer Theorie zu Parabel und Beispielerzählung/Exempel. Die Analyse der *Rhetorica ad Alexandrum*, Aristoteles' *Rhetorica*, der *Rhetorica ad C. Hernennium*, Ciceros Ausführungen in *De Inventione* und *Orator* sowie Quintilians *Institutio Oratoria* ergibt, dass »there is no unified theory of parable and example« (383), so dass auch von der antiken Theorie her die genannte Unterscheidung von Beispielerzählungen und Gleichnissen anderer Art nicht zu halten ist. Eine Zusammenfassung, die die Ergebnisse in geraffter Weise wiederholt (396–418), schließt das Werk.

Ist es wahrlich eine Erkenntnis wert zu erfahren, dass A. Jülicher die Kategorie der Beispielerzählung eingeführt hat, um die willkürliche Allegorisierung von Gleichnistexten wie desjenigen Textes vom barmherzigen Samaritaner zu verhindern und sie gleichzeitig als eigentliche bildliche Rede des historischen Jesus zu behalten (128–132), so macht es dem Leser des Buches von T. keine Freude, die Irrungen und Wirrungen von einem Jahrhundert Gleichnisforschung zu lesen, zumal diese das Jülicher'sche Konzept der Unterscheidung von Vergleich und Metapher schon im Ansatz nicht mehr zu teilen gewillt war. Der Hinweis T.s, von ihm als »A Recurrent Trend in Parable Resarch« angezeigt (403), über den eschatologischen Bezug von Jesusgleichnissen auf die Gottesherrschaft ihre moralische Dimension nicht zu vergessen und die Gleichnisse als »utopian fictions« (407) zu bezeichnen, wird von T. bedauerlicherweise durch keine eigene Gleichnistextexegese verifiziert. So bleibt, dass mit T. von der Kategorie der »Beispielerzählung« Abstand genommen werden kann, was aber nicht bedeuten muss, das rhetorische Exempel im Kontext der Gleichniserzählung zu vernachlässigen.

Um ein Beispiel zu nennen: Der redaktionelle Rahmen um das »Gleichnis von dem barmherzigen Samaritaner« (Lk 10,30–35), der zusammen mit V. 29.36f. ein Streitgespräch über die Frage des zu liebenden Nächsten bildet, erläutert mit einer Einzelfallgeschichte im Sinne der sprachlichen Figur der Synekdoche (vgl. Quint., Inst. Orat. 8,6,19f.) die Gattung: Nächstenliebe ist ein reziprokes Geschehen zwischen Gebenden und Empfangenden, die voneinander Barmherzigkeit erfahren.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Die Geschichte der Synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen <sup>8</sup>1970, 179 ff.

<sup>58</sup> Hear Then the Parable. A Commentary on the Parables of Jesus, Minneapolis 1989, 29f.

### 6. *Alternative Gleichnistextzugänge*

PHILIP L. CULBERTSON, *A Word Fitly Spoken. Context, Transmission and Adoption of the Parables of Jesus* (SUNY Series in Religious Studies). State University of New York Press, New York 1995, XVI + 390 S. – RICHARD Q. FORD, *The Parables of Jesus. Recovering the Art of Listening*. Fortress Press, Minneapolis/MN 1997, 183 S. – BARBARA GREEN, *Like a Tree Planted. An Exploration of Psalms and Parables Through Metaphor*. The Liturgical Press, Collegeville/MN 1994, 160 S. – DENNIS MCBRIDE, *The Parables of Jesus*. Liguori/Triumph, Liguori/MO 1999, 195 S. – ANDREW PARKER, *Painfully Clear. The Parables of Jesus* (The Biblical Seminar 37). Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 166 S.

Das Buch von BARBARA GREEN nimmt im Titel »Like a Tree Planted« Ps 1,3 auf, um acht Gleichnistexte des sog. lukanischen Reiseberichtes in Beziehung zu acht alttestamentlichen Psalmen zu setzen. Lassen sich metaphorische Beziehungen von Lk 13,1–9 und Ps 1 genauso wie von Lk 15,1–7 zu Ps 23 erkennen, so scheinen die weiteren intertextuellen Bezüge auf der Sichtweise der Autorin zu beruhen. Sie möchte auf dem auch bei A. Jülicher erscheinenden<sup>60</sup> romantischen Vorurteil: »Allegory is easier, more certain, parable is more dynamic and evanescent« (10), ihre Rezipienten durch eine erfahrungsbezogene Parabelbetrachtung zu einer spirituellen Reise (vgl. 150ff.) zu sich selbst einladen.

Dem Buche von PHILIP L. CULBERTSON, dessen Titel »A Word Fitly Spoken« den Weisheitsspruch Spr 25,11 aufnimmt, gelingt es nur marginal, einen Beitrag zu neutestamentlichen Gleichnistexten zu formulieren. Das liegt an C.s hermeneutischen Voraussetzungen: Ein Gleichnis bestehe aus einer Erzählung, dem Maschal, und der angewendeten Moral, dem Nimschal (vgl. 12–17). Jesus sei ein halachische Thoralehre vortragender Rabbi gewesen (78. 83), von dessen Gleichnissen nur noch die Erzählung, nicht aber die Anwendung überliefert sei. Durch »listener-response theory« (23) auf der Grundlage von »Jewish literature of the period as close in time as possible to the life of Jesus: the parables contained in the Mishnah, Midrah, and Talmud« (19) könne diese aber erhoben werden. Da C. das Vorurteil einer »tenacity of oral tradition in Judaism« (19) konserviert, trägt er jüdische wie pagane schriftliche Traditionen aus mittelalterlicher Zeit zusammen, um zu belegen, dass Jesu Gleichnisse »context specific« seien und »multiplex mean-

<sup>59</sup> Dazu U. Mell, *Der barmherzige Samaritaner und Gottes Gerechtigkeit. Eine Auslegung von Lk 10,30–35 in Anknüpfung an A. Jülicher*, in: ders. (Hg.), *Die Gleichnisreden Jesu 1899–1999. Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher* (BZNW 103), Berlin/New York 1999, 113–148, hier: 123.

<sup>60</sup> Vgl. *Die Gleichnisreden Jesu I*, 164.

ings« haben (283). Nach der Besprechung des Gleichnisbuches von B.H. Young (s.o.) erübrigt sich aus Wiederholungsgründen die Kritik. Am meisten interessiert ist der der historisch-kritischen Exegese nicht aufgeschlossen gegenüberstehende C. (vgl. p. X) nicht an neutestamentlichen Gleichnistexten, sondern am Streitgespräch Mt 17,24–27 (vgl. 149–185. 297–307).

Das Gleichnisbuch von ANDREW PARKER beginnt damit, dass der Autor sich als »an unskilled manual worker« (»deputy head porter«) vorstellt, der möchte, dass sein Gleichnisbuch »Painfully Clear. The Parables of Jesus« nichtsdestoweniger »to be judged by anything other than the highest academic standards« (7). Nun, dem Mann kann geholfen werden.

Im Kontext einer Forschungsgeschichte zu ntl. Gleichnissen aus amerikanischer Publikationsoptik (10–27) und einem methodologischen Teil (28–81) kommt P. dazu, sein Auslegungsmodell historischer Jesus-Gleichnisse in Anknüpfung von Jesus als Wunderheiler als »the healing model« (26) vorzustellen, um in Aufnahme von Ch.H. Dodd<sup>61</sup> ein Gleichnis folgendermaßen zu definieren: »By form, a similitude in which the element used for comparison is a self-authenticating logic« and, by function, a concentrated illumination. Like all illustrations parables are designed to stimulate awareness« (65). Jesus als »parable-maker« (106) habe Gleichnisse verwendet, um »forcing on the hearer a certain awareness: it being the acceptance of this awareness by people with a deformed attitude that brings them healing« (107). P.s Ertrag mündet in eine formale Klassifikation synoptischer Gleichnistexte (117–121), die Mt 7,6: 13,52; 23,52 nicht einordnen kann und keine Beispielerzählungen kennt. Der zweite, weit kürzere Teil des Buches (124–159), wendet sich exemplarisch zwölf Gleichnistexten zu und benutzt der Einfachheit halber das von Ch.H. Dodd (1961!) und von J. Jeremias (1947!) Ausgeführte als Grundlage, um jeweils seine eigene, als analoges Verständnis bezeichnete Interpretation vorzustellen.

Eine Stellungnahme zu diesem Buch muss eingangs hervorheben, dass aus einer Laienoptik mutig Beobachtungen zu Interpretationsmodellen wie Gleichnissen vorgetragen werden, oft jedoch in simplifizierender Weise (vgl. »general illustration model« oder »riddle model«, 11 etc.). Die Ausführungen werde ohne sprachliche, geschichtliche und literaturgeschichtliche wie theologiegeschichtliche Kenntnisse vorgetragen, so dass auf der Ebene biblizistischer Kombinatorik die eigenen Vermutungen zur ursprünglichen Rekonstruktion des Jesus-Gleichnisses wie zur eigenen Gleichnisinterpretation vorgetragen werden.

Um ein Beispiel zu nennen: Mt 6,22 par., fraglicherweise von P. als Parabel/Gleichnis eingeordnet (120), beziehe sich auf den Einfluss der Pharisäer auf die jüdische Gesellschaft (vgl. 141). Diese Weisheit ist angemessen allein mit Mt 19,12 zu kommentieren.

<sup>61</sup> The Parables of the Kingdom, London rev. Fassung 1961, 16.

Einen ganz anderen Zugang zu sieben für die Jesus-Stufe rekonstruierten Gleichnissen beschreibt das von dem wortmächtigen klinischen Psychologen RICHARD Q. FORD verfasste Buch »The Parables of Jesus«. Als Therapeut schlägt er vor, sich in die Situation der ZuhörerIn bzw. des Zuhörers von Gleichnissen zu versetzen und an den durch eine Zweierkonstellation von Personen ausgewiesenen Parabeln »both characters as together involved in a developing drama in which the actions of one intimately affect the responses of the other« (5) wahrzunehmen. Die psychotherapeutische Arbeit am Gleichnishören (!) führe dazu zu urteilen, »that the parable functions, in relation to a listener, the way a therapist functions in relation to a client« (9). Geht das, Gleichnisse als Therapie einzusetzen? Und, wenn ja, welchen therapeutischen Weg schlägt Jesus gegen welche diagnostizierte psychische Krankheit seiner Zeit bei seinen Zuhörern zu ihrer Gesundung ein?

Mit einem schon sprichwortartigen psychologischen Einfühlungsvermögen in die ungesagte Vorgeschichte wie in die nicht mitgeteilte Geschichte der gesellschaftlichen Dramen bzw. Dilemmageschichten, die sich zwischen ungleichen Personen (Herr – Sklave: Besitzer – Haushalter, Vater – Sohn etc.) abspielen, versucht F. ein von ihm beobachtetes Missverständnis gegenüber den durch Überlieferung auf das Wichtigste zusammengeschmolzenen Gleichniserzählungen (vgl. 7) zu vermeiden. Es liegt s.E. darin, die Position der Evangelisten gegenüber Jesu Gleichnissen zu übernehmen, nämlich in idealisierender Weise mit dem Höhergestellten in der Parabelerzählung im Sinne der göttlichen Absicht sich zu identifizieren und die Positionen der Abhängigen aus dem Gleichnisverstehen zu verdrängen. Wenn es hingegen gelingt, die miteinander in Konflikt liegenden, zweiseitigen Wahrnehmungen der Wirklichkeit des Gleichnispersonals offenzulegen, kommt es beim Rezipienten zu einer lebensrealistischen Einsicht, die die Wirklichkeit nicht hierarchisch, sondern als Verlockung zu verschiedenen Handlungsmöglichkeiten wahrnimmt.

F. kommt zu zwei Ergebnissen: 1. Dass Jesus seine Gleichnisse an »social outcasts« (4) adressierte, deren Identität sich durch Ausschluss von Unterdrückern definiert, damit diese durch Gleichniserzählungen »an inclusive but isolated place [erhalten] in which oppressed and oppressor newly try to trust each other« (123). Und 2. meint F., dass Jesus seine Gleichnisse gegen die apokalyptische Vorstellung der Gottesherrschaft erzählte, die erwartet, dass durch einen externen Akt Gottes Eindeutigkeit im Guten hergestellt werde (vgl. 126–128). Unter Gottesherrschaft verstand Jesus vielmehr »to evoke in the hearer both how things are and how God yearns for them to be« (122).

Ist nicht von der Hand zu weisen, dass in der psychotherapeutischen Behandlung von Neurosen der Therapeut dem Klienten durch Einsicht in die Ambiguität und Komplexität der Wirklichkeit helfen kann, seine durch

defizitäres seelisches Erleben versperrten Handlungsmöglichkeiten durch Selbsterkenntnis neu zu öffnen, so können doch die Gleichniserzählungen Jesu nicht mit der psychoanalytischen Aufklärung über eine missverstandene Welt gleichgesetzt werden. Es stellt sich der hermeneutische Verdacht ein, dass der Therapeut F. seine eigene Vorstellung vom Erfolgsfall einer Gesprächstherapie als Konzeption Jesu über das angeblich therapeutisch wirkende Gottesreich, das eine realitätsorientierte Selbsterkenntnis meint, un-historisch ineinssetzt.

Das Buch von DENNIS McBRIDE mit dem schlichten Titel »The Parables of Jesus« – mit dessen Besprechung diese kritische Präsentation neuerer Gleichnisbücher schließen soll – versteht sich gewissermaßen als eine Reaktion auf das Buch von W.R. Herzog II. (s.o.), wenn es »the parable as subversive teaching« (28) behauptet und meint, dass ein Gleichnis »deliberately uses the medium of fiction to encode whatever conflict is happening between Jesus and the other party« (26). M.s Ausführungen besprechen 14 Gleichnistexte ohne literaturwissenschaftliche und historische Analytik und decodieren ihren allegorischen Sinn auf der Ebene der Evangelisten.