

Thomas Söding

Die Gleichnisse Jesu als metaphorische Erzählungen

Hermeneutische und exegetische Überlegungen

Gleichnisse sind die bevorzugte Form der Verkündigung Jesu. Jeder religions- und literaturgeschichtliche Vergleich zeigt ihre außergewöhnliche Qualität. Jesus war nicht der erste und nicht der einzige, der gute Gleichnisse erzählt hat. Aber seine Parabeln sind echte Erzählungen von hohem literarischen Rang; es gibt kein literaturwissenschaftliches Lexikon, das sie nicht als Paradebeispiele der Gattung aufzählt; wenige biblische Texte haben die literarische Phantasie späterer Generationen so stark wie sie inspiriert¹.

Die Gleichnisse Jesu sind aber nicht nur gute Geschichten, sie zeichnen auch farbige Bilder vom Reich Gottes, die sich der christlichen Ikonographie tief eingepägt haben: Der Sämann und die Arbeiter im Weinberg, die bösen Winzer und der unbarmherzige Knecht, der verlorene Sohn und das verlorene Schaf, der gute Hirt und der liebende Vater, die klugen und die törichten Jungfrauen – mal die einen, mal die anderen Motive gehören zum Bildprogramm des Christentums und faszinieren weit über die Grenzen der Kirche hinaus.² Sie fungieren nicht eigentlich als Symbole des christlichen Glaubens wie das Kreuz und der Fisch oder die Arche und der Regenbogen aus dem Alten Testament; aber sie stellen in typischen Szenen das Evangelium vor Augen, wie es sich in die Schöpfungsgeschichte und in die Biographien der Menschen einschreibt. Worin ist die Bedeutung der Gleichnisse in der Verkündigung Jesu und ihrer Wirkungsgeschichte begründet?

Die Voraussetzung, unter der diese Frage beantwortet werden soll, lautet, daß sich die in den synoptischen Evangelien überlieferten Gleichnisse im wesentlichen auf den irdischen Jesus zurückführen lassen – wenn nicht dem Wortlaut, so doch der Thematik, der Struktur, der Pointe, auch den Kernsätzen nach.³ Und die These, mit der diese Frage beantwortet werden soll, lautet, daß

¹ Die prominentesten Beispiele einer Erneuerung der Form liefern in der Neuzeit *Franz Kafka*, *Bertold Brecht* und *Samuel Becket*. Vgl. R. Zymner: *Uneigentlichkeit. Studien zur Semantik und Pragmatik der Parabel*, Paderborn u.a. 1991.

² Einen ersten Überblick verschafft der Art. Gleichnis im LCI 2 (1994), 156–162.

³ Zur Methodik der Rückfrage vgl. Th. Söding: *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*. Unter Mitarbeit von Christian Münch, Freiburg-Basel-Wien 1998. Die Suche darf weder auf *ipsissima verba* fixiert, noch vor allem literarkritisch ausgerichtet sein, sondern kann zum Ziel führen, wenn traditions- und rezeptionsanalytische

es die häufig betonte Metaphorik nur in Verbindung mit der häufig unterschätzten Narrativität ist⁴, auf der die Ausdruckskraft der Gleichnisse beruht.

1. Die Fragestellung im Licht der Forschung

Die Frage, welche Korrespondenz zwischen der Form und dem Inhalt der Gleichnisse besteht, wird seit alters immer wieder mit dem Hinweis auf ihren metaphorischen Charakter beantwortet. Die antiken Gattungsbezeichnungen *maschal*, *parabole*, *similitudo* weisen die Richtung. Aber welcher Weg eingeschlagen werden soll, ist strittig.⁵

a) Die Exegese der Väter: Gleichnisse als Symbole des Glaubens

Die Väter lesen die Gleichnisse Jesu (wie andere Bibeltexte auch) als Allegorien – als bildhafte Rede, die von der Textoberfläche aus in eine dogmatische, spirituelle und ethische Tiefe führt, wo die großen Geheimnisse des Glaubens zu ahnen und die großen Züge der Heilsgeschichte zu erkennen sind.⁶

Die Allegorese ist eine Kunst – alles andere als willkürlich und esoterisch, methodisch weit reflektierter und theologisch weit konziser als vieles, was sich als historisch-kritische Exegese präsentiert. Die Kunst der Allegorese besteht darin, das einzelne Gleichnis in den Kontext der ganzen Heiligen Schrift und

Studien verbunden werden, um die *ipsissima intentio* (W. Thüsing) zu erforschen. Ausgeblendet bleibt die wichtige Frage nach dem Gleichnisverständnis der Evangelisten, das keineswegs mehr aus dem Gegensatz zum Gleichnisverständnis Jesu begriffen werden kann; einen guten Ansatzpunkt markiert K. Erlemann: Wohin steuert die Gleichnisforschung? (ZNT 2), 1999, 2–10.

⁴ Vgl. dazu jetzt aber, unter starker Beachtung kommunikationstheoretischer Aspekte, M. Wolter: Interaktive Erzählungen. Wie aus Geschichten Gleichnisse werden und was Jesu Gleichnisse mit ihren Hörern machen (Glaube und Lernen 13), 1998, 120–134.

⁵ Zur aktuellen Forschungsdiskussion vgl. K. Erlemann: Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 2093), Tübingen 1999. Zur Geschichte der Gleichnistheorie vgl. W. Harnisch (Hg.): Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft (WdF 575), Darmstadt 1982; ders. (Hg.): Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte (WdF 366), Darmstadt 1982. Eine systematische Aufarbeitung startet H.-J. Meurer: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricoeurs Hermeneutik der Gleichniserzählung Jesu im Horizont des Symbols »Gottesherrschaft/Reich Gottes« (BBB 111), Bonn 1997.

⁶ Der barmherzige Samariter ist Jesus Christus selbst; der unter die Räuber gefallene Mensch kein anderer als Adam, der an seiner Schuld sterben muß; Priester und Levit stehen für den Alten Bund, der nicht helfen kann; die Herberge weist auf die Kirche, in der die Wunden gepflegt werden und der todkranke Mensch Genesung erfährt – von Clemens Alexandrinus und Augustinus über Martin Luther bis weit in die Neuzeit hinein wird Lk 10,30-37 auf diese Weise nicht nur gepredigt, sondern auch exegesiert. Die Beispiel-erzählung Jesu, deren ethischer Impuls nie in Frage stand, wird als Allegorie des Heilsdramas vom Sündenfall bis zur Erlösung durch Christus vorgestellt. Darauf beruht die Moral von der Geschicht'.

des gegenwärtigen Kirchenlebens zu stellen, um es als Fenster zur christlichen Glaubenswahrheit benutzen zu können.⁷ Daß Jesus in seinen Gleichnissen Geschichten erzählt, ist nicht vergessen. Aber die wahre Geschichte, die sie erzählen, ist die Heilsgeschichte, aus der sich die Kirchengeschichte speist; das erhellen der Stoff und das Thema, die Figuren, die Motive und Topoi des Gleichnisses. Ihnen wird ein symbolischer Aussagewert beigemessen, der keineswegs phantasiert, sondern systematisch erschlossen wird: in erster Linie aus biblischen Paralleltexten, in zweiter Linie aus Vorgaben der kirchlichen Tradition, in dritter Linie aus zeitgenössischen Analogien.⁸ Im Zweifel entscheidet über die allegorische Bedeutung der Literalsinn.⁹ Jesus redet in Gleichnissen, so hätten die Väter gesagt, weil die Basileia ein Mysterium ist und die Bilder dieses Geheimnis wahren, indem sie kraft des Geistes als Symbole des Glaubens betrachtet werden können.

Der hohe Gewinn der allegorischen Gleichnisexegese besteht darin, daß eine umfassende Applikation gelingt. Ihr Problem besteht darin, daß sie zwischen dem biblischen Ursprungssinn und dem kirchlichen Rezeptionssinn nicht unterscheidet; sie neigt – auf dem hohen Niveau eines facettenreichen Glaubensbewußtseins – zur Harmonisierung von Schrift und Tradition, Altem und Neuem Testament, Jesus und Aposteln. Inmitten großer Spekulationsfreude über die Heilsgeschichte fehlt eine historische Hermeneutik, in der die Differenzen zwischen Tradition und Redaktion, Form und Gattung, Text und Kontext so sichtbar werden, wie sie den geschichtlichen Autoren und Adressaten einzu-leuchten vermochten und damit den geschichtlichen Aussagesinn prägten.

b) Der Neuansatz Jülicher: Gleichnisse als Illustrationen religiöser Wahrheiten

Diese Hermeneutik zu entwickeln, ist die große Chance, die der Exegese seit dem Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert¹⁰ eröffnet worden ist. Als erster nutzt sie Adolf Jülicher für die Gleichnisexegese¹¹ – wenngleich um den Preis einer überscharfen, nicht selten karikierenden Kritik der Allegore-

⁷ Vgl. Ch. Jacob: Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie, in: Th. Sternberg (Hg.): Neue Formen der Schriftauslegung? (QD 140), Freiburg-Basel-Wien 1992, 131–163.

⁸ Die Hermeneutik der allegorischen Schriftinterpretation, die in der historischen Kritik vielfach bis zur Unkenntlichkeit verzerrt worden ist, wird von Origenes ziemlich repräsentativ in seiner Vorrede zu *Peri Archon* beschrieben.

⁹ Nachweise bei O.H. Pesch: Exegese des Alten Testaments bei Thomas (DThA 13), 1977, 682–716.

¹⁰ Vgl. P. Hünermann: Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert, Freiburg-Basel-Wien 1967.

¹¹ A. Jülicher: Die Gleichnisreden Jesu (1886/1898), Darmstadt 1976 (Nachdruck der 2. Aufl. 1910). Zur Würdigung vgl. K. Erlemann: Adolf Jülicher in der Gleichnisforschung des 20. Jahrhunderts, in: U. Mell (Hg.): Die Gleichnisreden Jesu 1899–1999. Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher (BZNW), Berlin-New York 1999, 5–37.

se, der er den »Kampf« ansagt.¹² Er öffnet insofern einen neuen Zugang zur Metaphorik der Gleichnisse, als er – mit der aristotelischen Rhetorik¹³ – ihren didaktischen Wert, also ihre Wirkung auf die historische Zuhörerschaft herauskehrt: Jesus wähle die Form der Gleichnisrede, um eine »allgemeine Wahrheit ... auf dem Gebiet des religiös-sittlichen Lebens«¹⁴ durch einen treffenden Vergleich besser wirken zu lassen.¹⁵ Gleichzeitig hebt Jülicher in seiner Polemik gegen die traditionelle Allegorese insofern die Bedeutung der Gleichniserzählung hervor, als er sich gegen die Ausdeutung der zahlreichen Einzelzüge wendet und auf die Zusammenhänge der erzählten Geschichten achtet, um sie strikt auf das *tertium comparationis* hin zu untersuchen. Nach Jülicher wählt Jesus also die Form der Gleichnisrede, um den schwer faßlichen Begriff seiner Gottesrede auf leicht verständliche, sinnlich gefüllte Weise nahezubringen. Es ist der Lehrer, der Didaktiker Jesus, der dem Volk »das Wort in Gleichnissen verkündet, so wie sie es verstehen konnten« (Mk 4,33).

Daß Jülicher einen Markstein der Gleichnisexegese gesetzt hat, bleibt unbestritten. Freilich handelt er sich neue Probleme ein.

Erstens sieht er, der liberalen Jesusforschung verpflichtet, das Reich Gottes als ethische Größe, versteht mithin die Lehre der Gleichnisse als Vermittlung religiös-sittlicher, überzeitlich gültiger Wahrheiten über Gott und die Welt und reduziert Jesus dadurch auf die Rolle eines Weisheitslehrers, dessen Gleichnisse keine christologische Botschaft ausrichten dürfen.

Zweitens kann er zwar *en passant* erklären, die Gleichnisse Jesu seien geeignet, eine »schwierige Situation« seiner Verkündigung zu klären,¹⁶ aber er kann diese Situationsgebundenheit wegen seiner Tributleistungen an die idealistische Theologie nur unzureichend würdigen: Zwar haben die Gleichnisse Jesu bestimmte historische Anknüpfungspunkte, die man kennen muß, um exegisieren zu können; aber als das Spezifische gilt, daß sie über die historische Verkündigungssituation hinaus-, nicht aber tiefer in sie hineinführen.

Drittens grenzt er die Gleichnisse als erweiterte Vergleiche unter den Aspekten ihrer Semantik und Pragmatik überscharf von der Metapher und der Allegorie ab, indem er einen Gegensatz von Originalität und Epigonalität, Offenheit und Esoterik, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit konstruiert, der an den Texten keinen Anhalt findet.

¹² Ebd., 50.

¹³ Vgl. St. Alkier: Die Gleichnisreden Jesu als »Meisterwerke volkstümlicher Beredsamkeit«. Beobachtungen zur Aristoteles-Rezeption Adolf Jülichers in: U. Mell (Hg.): Gleichnisreden (s. Anm. 11), 39–74.

¹⁴ Ebd., 105 (in einem Zitat von B. Weiß).

¹⁵ Ebd., I 80: »Ich definiere das Gleichnis als diejenige Redefigur, in welcher die Wirkung eines Satzes (Gedankens) durch die Nebenstellung eines ähnlichen, einem anderen Gebiet angehörigen, seiner Wirkung gewissen Satzes.«

¹⁶ Ebd., 98f.

Viertens kümmert er sich wenig um das Erzählerische der Gleichnisse, wiewohl er die Grundlage geschaffen hat, ihre Bedeutung zu würdigen.

c) Die Perspektive Dodds: Gleichnisse als Basileia-Verkündigung

Das erste Defizit Jülichers, die Ethisierung des Evangeliums, bearbeitet Charles Henry Dodd¹⁷, indem er auf seine Weise sich die Arbeiten von Johannes Weiß¹⁸ und Albert Schweitzer¹⁹ zunutze macht, Jesus konsequent eschatologisch zu verstehen. Das große Thema der Gleichnisse, so Dodd, ist »the Kingdom of God«, verstanden als eschatologische Wirklichkeit, die Gott schafft.

Hinter diese Einsicht zurückzugehen, wäre ein Fehler. Zwar wird die Basileia nur in einer Minderzahl von Gleichnissen ausdrücklich als Thema genannt, und manche Forscher stellen diese Überschriften unter den Verdacht redaktioneller Retuschen. Aber die Bildfelder der Saat und der Ernte, des Weinbergs und der Winzer, des Festmahles, des Hirten und der Herde, die Figuren des Vaters und des Richters, des Hausherrn und des Gutsbesitzers weisen im Sprachraum Israels so deutlich auf Gott und seine Basileia, auf die eschatologisch-messianischen Hoffnungen des Gottesvolkes und die Verwirklichung endgültiger Gerechtigkeit, daß es mehr als wahrscheinlich ist, auch andere Gleichnisse als Basileia-Verkündigung zu interpretieren.²⁰ Freilich setzt dies voraus, die Basileia nicht auf die eschatologische Naherwartung zu reduzieren, sondern in der ganzen Fülle ihrer Themen zu würdigen: in ihrer Gottesrede und ihrer impliziten Messianologie, auch in ihren soteriologischen, anthropologischen und ekklesiologischen Implikationen. Dafür hat Dodd eine Basis geliefert.

Freilich verfißt er das Konzept seiner *realized eschatology* und sieht in den Gleichnissen herausragende Möglichkeiten, die verborgene Wirklichkeit der göttlichen Ewigkeit in der menschlichen Geschichte aufzuweisen. Dies ist eine Engführung – wie nicht zuletzt die weitere Gleichnisforschung gezeigt hat.²¹ Daß für Jesus die eschatologische Spannung zwischen Heilszukunft und Heilsgegenwart typisch ist, wird beispielsweise in den Saatgleichnissen deutlich genug thematisiert (Mk 4,3-9.26-29.30ff):²² Damit stellt sich aber auch die Frage neu, welche Korrespondenz zwischen der Form und dem Inhalt der Gleichnisse besteht. Sie kann nicht schon darin aufgehen, die tiefe Wahrheit zu veranschaulichen, daß Gott *sub contrario* bereits der König dieser Welt ist.

¹⁷ Ch.H. Dodd: *The Parables of the Kingdom*, London ¹³1953 (1935).

¹⁸ J. Weiß: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen²1900.

¹⁹ A. Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen²1924.

²⁰ Bestritten wird dies jüngst wieder mit scharfsinnigen Argumenten von F. Vouga: *Jesus als Erzähler. Überlegungen zu den Gleichnissen* (WuD 199), 1987, 63–85.

²¹ Bahnbrechend gearbeitet hat J. Jeremias, zusammengefaßt in: *Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh*²1973 (1971).

²² Vgl. H. Weder: *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum* (BThSt 20), Neukirchen-Vluyn 1993.

Wenn jene Korrespondenz besteht, müßte sie zugleich den eschatologischen Vorbehalt wahren *und* auf die eschatologische Vollendung deuten. Anders formuliert: Die Gleichnisse können nur dann als elementare Reich-Gottes-Rede gelten, wenn die eschatologische Spannung, die im drängenden Kommen der Basileia liegt, nicht nur ihr Thema ist, sondern auch ihre Form und ihre intendierte Wirkung prägt.

d) Der Vorstoß von Jeremias: Gleichnisse als Urgesteine der Geschichte Jesu

Das zweite Defizit Jülichers, die Transformation der Basileia-Botschaft in eine allgemeine Wahrheit, bearbeitet Joachim Jeremias²³, indem er Gustav Dalmanns Forschungen zum geschichtlichen Mutterboden und zum palästinisch-jüdischen Kontext des Wirkens Jesu²⁴ weiterführt. Kennzeichnend ist seine These, daß die Gleichnisse nicht nur zum »Urgestein der Überlieferung«²⁵ gehören, sondern auch »in einer konkreten Situation des Lebens Jesu gesprochen (sind), in einer einmaligen, oft unvorhergesehenen Lage, ja überwiegend handelt es sich dabei ... um Kampfsituationen, um Rechtfertigung, Verteidigung, Angriff, ja Herausforderung: die Gleichnisse sind nicht ausschließlich, aber zum großen Teil Streitwaffe. Jedes von ihnen fordert eine Antwort auf der Stelle«²⁶.

Auch hinter die historische Kontextualisierung der Gleichnisse Jesu führt kein Weg zurück. In einen Engpass führt aber die Konzentration auf Polemik und Apologie. Aus ihm können kommunikationstheoretische und textpragmatische Studien herausführen, wenn sie nicht auf »die Stunde« und den »historischen Ort«²⁷ der Entstehung fixiert sind, sondern den größeren Zusammenhang des Basileia-Dienstes Jesu vor Augen haben. So sehr Gleichnisse eine problematische Situation erhellen können, so sehr kann die Situation den Sinn des Gleichnisses erhellen; und so gut Gleichnisse zu Jesu Basileia-Wirken gehören, so gut können sie erkennen lassen, inwiefern die Situation, in der er erzählt, paradigmatisch für Jesu gesamtes Wirken ist. Freilich ordnen die bisher vorgelegten Studien zur Textpragmatik die Gleichnisse zu einseitig entweder den Konflikten²⁸ oder den Therapien Jesu²⁹ zu.

Ein differenzierteres Bild entsteht dann, wenn man die Erzählsituation ihrerseits von der Basileia-Eschatologie her begreift, also streng auf die Evan-

²³ J. Jeremias: Die Gleichnisse Jesu, Göttingen¹⁰1986 (1947).

²⁴ G. Dalmann: Arbeit und Sitte in Palästina, 7 Bde., Gütersloh 1928–1942.

²⁵ Ebd., 7.

²⁶ Ebd., 17f.

²⁷ Ebd., 18.

²⁸ So E. Arens: Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie, Düsseldorf 1982.

²⁹ So Ch. Kähler: Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von Gleichnissen Jesu (WUNT 78), Tübingen 1995.

geliumsverkündigung Jesu bezieht, deren zahlreiche Facetten – vom eschatologischen Jubel bis zum Bußruf, von der Gerichtsanklage bis zum Trostwort, von der Heilszusage bis zur Nachfolgeforderung – prinzipiell allesamt mit den Gleichnissen verbunden sein können. In der eschatologischen Situation der Evangeliumsverkündigung ergibt sich dann auch, wer die Gleichnisse erzählt und wem er sie erzählt: Der Erzähler Jesus ist »der messianische Lehrer der Weisheit«³⁰, dieser Lehrer ist der letzte und größte in der Reihe der Propheten, der Prophet ist der »Sohn«, den Gott, der Vater, in den Weinberg gesandt hat (Mk 12,1-12). Der Weinberg weist auf Israel als historischen und theologischen Ort der Verkündigung Jesu: Wen immer Jesus im einzelnen bei einem Gleichnis vor Augen gehabt hat – seine Gleichnisse sind Teil seiner Suche nach den »verlorenen Schafen des Hauses Israel« (Mt 10,5; 15,24), wie sie sich in den Gleichnissen vom verlorenen Schaf (Lk 15,4-7 par. Mt 18,12ff) und vom verlorenen Groschen (Lk 15,8ff) abspiegelt.

e) Die Hermeneutik Jülichers und Weders: Gleichnisse als Metaphern der Basileia

Das dritte Defizit Jülichers, die Unschärfe seines Bild-Begriffs, die mit der Reduktion der Gleichnisse auf ihre Didaktik einhergeht, bearbeiten – nach dem Vorgang von Ernst Fuchs³¹ – Eberhard Jüngel³² und Hans Weder³³, indem sie die Gleichnisse als Metaphern, die Metapher als poetische Prädikation und die poetische Prädikation als Sprachereignis beschreiben, durch das sich das Kommen der Gottesherrschaft realisiert. Entscheidend ist, daß auf diese Weise die Gleichnisse nicht nur als Mittel zum Zweck, sondern als adäquate, ja einzigartig präzise Verkündigungsform der Basileia zur Sprache kommen und die Grenze zwischen Allegorie und Gleichnis, die Jülicher scharf gezogen hatte, durchlässig gemacht wird.³⁴ Eberhard Jüngel sieht die Entsprechung darin, daß die Gleichnisse, weil sie weder Definitionen noch Visionen, sondern Metaphern der Basileia sind, die »Differenz zwischen Gott und Welt« beachten, also den eschatologischen Vorbehalt wahren, gerade dadurch aber »in der Sprache des Alten«, nämlich mit Worten aus der Schöpfung und der Geschichte, das escha-

³⁰ Vgl. M. Hengel: Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie, in: *Sagesse et religion. Colloque de Strasbourg (octobre 1976)*, Paris 1979, 149–188.

³¹ E. Fuchs: *Hermeneutik*, Cannstadt ²1958.

³² E. Jüngel: *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (HUTH 2)*, Tübingen ²1979 (¹1962).

³³ H. Weder: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen (FRLANT 120)*, Göttingen ⁴1990 (¹1978).

³⁴ Hier hat, gleichfalls auf metaphorentheoretischer Basis, H.-J. Klauck einen Durchbruch erzielt: *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (NTA 13)*, Münster 1978.

tologisch Neue zu Wort bringen können³⁵: »Die Gleichnisse Jesu bringen die Gottesherrschaft als Gleichnis zur Sprache.«³⁶ Hans Weder radikalisiert diesen Ansatz, indem er die Weltlichkeit der Welt, die in den Gleichnissen erzählt wird, mit der Unableitbarkeit der Basileia zusammenbringt: Das Gleichnis mache die Welt zum Prädikat Gottes, wodurch sie als Schöpfung erkennbar sei, und verhindere gleichzeitig, daß Gott zum Prädikat dieser Welt werde, wodurch er als eschatologischer Vollender zu seinem Recht komme.³⁷ Jesus redet demnach in Gleichnissen, weil sie als Metaphern etwas von dem aufblitzen lassen, was die Welt im Innersten zusammenhält: nämlich die Basileia als Inbegriff des eschatologischen Heilshandelns Gottes, das ganz neu ist, unableitbar, unvermittelt, unüberbietbar. Dies bedeutet einen wesentlichen Fortschritt gegenüber den älteren Positionen.³⁸ Deshalb stellen sich neue Fragen.

Erstens: Beide, Jüngel und Weder, sehen die kommunikative Dimension der Gleichnisse nicht schon in didaktischer Wissensvermittlung oder in apologetischer Verteidigung, sondern in kerygmatischer Ansprache³⁹, insofern bildhaftes Reden einen leichteren, geradezu spielerischen⁴⁰ Zugang zum Geheimnis der Gottesherrschaft eröffnet. Beide erhellen diese Wirkung existentialtheologisch. Schlüssig wäre aber ein basileiatheologisches Verständnis. Die Anthropologie Jesu erhellt in theozentrisch-eschatologischer Perspektive. Eine Wirkung im Sinne der Basileia können die Gleichnisse nur erzielen, wenn sich die Basileia ihrer bedient, um zu wirken. Welches Verhalten vermittelt und erfordert das Kommen der Basileia? Und wie wird es in den Gleichnissen nicht nur eingefordert, sondern vermittelt?

Zweitens: Auch prophetische Visionen (vgl. Mk 13) und theologische Definitionen (vgl. Röm 14,17) der Basileia können den eschatologischen Vorbehalt wahren und zugleich die Gegenwart Gottes inmitten der menschlichen Leidensgeschichte erkennen lassen. Das gelingt zweifellos auch den Gleichnissen, und zwar durch die Metaphorik ihrer Erzählung. Aber wie? In welchem Sinne ist es eine »weltliche« Welt, die in den Gleichnissen erzählt und für das Reich Gottes ausgewertet wird? Profanität im modernen Sinn von Weltlichkeit verträge sich kaum mit der Weltanschauung im Frühjudentum (und in der Spätan-

³⁵ Ebd., 138.

³⁶ Ebd., 135.

³⁷ Ebd., 69. 78f.

³⁸ Einen literaturwissenschaftlichen Ansatz zur Metaphorik mit ähnlicher Tendenz entwickelt, allerdings im Rahmen einer fragwürdigen Verbindung zwischen der »Autonomie des Kunstwerks« und der Identifizierung der Gleichnisse mit dem »vollen Wort Gottes«, R. W. Funk: *Language, Hermeneutic, and Word of God*, New York 1966.

³⁹ E. Jüngel: *Metaphorische Wahrheit: Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: ders., P. Ricoeur: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (EvTh Sonderheft), 1974, 71–122. 79.

⁴⁰ H. Weder: *Gleichnisse* (s. Anm. 33), 89ff.

tike überhaupt). Hans Weder⁴¹ belastet seine Gleichnis-Hermeneutik mit einer schlichten Entgegensetzung von *analogia fidei* und *analogia entis*. Weit differenzierter argumentiert Eberhard Jüngel⁴². Diesseits fundamentaltheologischer Folgeprobleme und konfessioneller Kontroversen bleibt zu prüfen, worin die Möglichkeit begründet liegt, mit Bildern aus der ›alten‹ Welt die Vision der Gottesherrschaft zu gewinnen.

Drittens: Was soll heißen, daß die Gleichnisse die Basileia »als Gleichnis« zur Sprache bringen? Ist denn die Basileia ein Gleichnis? Kann sie nur »als Gleichnis« offenbart, erfahren, geglaubt werden? Bringen die Gleichnisse nicht eher »die Welt« als Gleichnis der Gottesherrschaft zur Sprache? Die Macht-taten Jesu offenbaren die Basileia als Wunder, das Krankheit in Gesundheit, Besessenheit in Freiheit, Tod ins Leben verwandelt. Die Streitgespräche offenbaren die Basileia als Krisis, die Heuchelei und Glaubenshärte, altes Denken und neue Illusionen zerbricht, um Raum für die eschatologische Wahrheit zu schaffen. Die Schulgespräche und Nachfolgeworte offenbaren die Basileia als *communio* in der das eschatologische Gottesvolk entsteht. Die ethischen Weisungs- und Gesetzesworte offenbaren die Basileia als Gerechtigkeit, die Gott schafft und fordert (was Matthäus besonders gut verstanden hat). Als was bringen die Gleichnisse die Basileia zur Sprache? Besser: Als was bringt Gott seine Basileia durch Jesus in den Gleichnissen zur Sprache?

Schließlich das *ceterum censeo*: Jüngel wie Weder würdigen durchaus, daß Jesu Gleichnisse Erzählungen sind; sie betonen die entscheidende Bedeutung der Pointe und der Handlungsstruktur. Aber wie Metaphorik und Narrativität zusammengehen, wird nicht hinreichend klar.

f) Die Impulse Ricoeurs und Harnischs: Metaphorik und Narrativität

Das vierte Defizit Jülichers, die Vernachlässigung einer Reflexion auf die Narrativität, weist auf einen Schwerpunkt künftiger Diskussion. An Untersuchungen zu Erzählstrukturen, Handlungsgerüsten und Personenkonstellationen der Gleichnisse fehlt es nicht. In der formgeschichtlichen Schule hat Rudolf Bultmann⁴³, mehr noch als Martin Dibelius⁴⁴, den Gesetzen volkstümlichen Erzählens besondere Aufmerksamkeit gewidmet⁴⁵, gleichzeitig aber ziemlich unkritisch die Gleichnis-Typologie Jülichers übernommen. Der *New Literary*

⁴¹ H. Weder: Gleichnisse (s. Anm. 33), 79.

⁴² E. Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1978, 357–408.

⁴³ R. Bultmann: Die Geschichte der synoptischen Tradition, hg. v. G. Theißen (FRLANT 29), Göttingen¹⁰1995 (1921), 179–222.

⁴⁴ M. Dibelius: Die Formgeschichte des Evangeliums, hg. v. G. Bornkamm, Tübingen⁶1971 (1919), 249–258.

⁴⁵ Beeinflußt von den ethnologisch-literaturwissenschaftlichen Studien von A. Olrik: Gesetze der Volksdichtung (ZDA 51), 1909, 1–12.

Criticism hat, mit Dan Otto Via⁴⁶ als Vorreiter, die Gleichnisexegese durch die Begegnung mit der strukturalistischen Erzählforschung bereichert, aber sich dem Postulat einer (relativen) Autonomie des sprachlichen Kunstwerks Gleichnis verschrieben und damit Kategorien der Ästhetik übernommen, die in der Literaturwissenschaft umstritten bleiben und den Evangelien, die ihrem Wesen nach kerygmatisch-historische Jesus-Tradition sind, nicht entsprechen (weshalb Via einen Ausweg aus dem hermeneutischen Dilemma in einer neo-existentialen Interpretation suchen muß).

Einen großen Schritt weiter führt Paul Ricoeur⁴⁷; er erkennt die Notwendigkeit, die Narrativität und Metaphorik der Gleichnisse von innen heraus zu verbinden, sucht dies aber einseitig von den erzählten Geschichten aus und will deshalb die Metaphorik der Gleichnisse in der Spannung zwischen der erlebten und der erzählten Welt festmachen; dadurch aber, daß er gerade in den »Extravaganzen« der Parabeln die Tür zum ganz Anderen der Basileia aufgestoßen sieht, bekommt er die Metaphorik der Alltagsgleichnisse so wenig wie die Differenz zwischen Parabeln und Beispielgeschichten in den Blick. Entscheidend ist, daß er den theologischen Kontext der Basileia-Verkündigung Jesu zu wenig herausarbeitet.⁴⁸

Hier setzt Wolfgang Harnisch⁴⁹ neu an; er bestimmt die Fabel, die erzählte Handlung, als Wesenselement eines Gleichnisses und beschreibt ihre Struktur nach der Analogie eines Dramas. Das ist ein wichtiger weiterer Schritt hin zur Würdigung des Erzählens. Allerdings ist Harnisch wie Ricoeur auf die »Extravaganzen« fixiert, muß deshalb – unter Systemzwang – auch die Samaritergeschichte als Gleichnis, nicht aber als Beispielgeschichte interpretieren, und forciert (geleitet von Ernst Fuchs) die Interpretation der Gleichnisse als Sprachereignis, indem er die im Gleichnis »erzählte« als »verfremdete« Welt identifiziert, die als solche – im Munde des Erzählers – auf das Reich Gottes verweist, das im Wort der Verkündigung nahekommt. Doch sollte es gerade die »Verfremdung« sein, die Gleichnisse für die Basileia aussagekräftig machen, welche Bedeutung hat dann die Welt, die verfremdet wird? Und ist es der reine Wille des Erzählers, eine verfremdete Welt mit dem Reich Gottes in Verbindung zu bringen, oder gibt es eine sachliche Entsprechung? Die Interferenzen zwischen Metaphorik und Narrativität bedürfen weiterer Untersuchungen.⁵⁰

⁴⁶ D.O. Via: Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension (BEvTh 57), München 1970.

⁴⁷ P. Ricoeur: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: ders., E. Jüngel: Metapher (s. Anm. 39), 45–70.

⁴⁸ Ebd. 65. 68.

⁴⁹ W. Harnisch: Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung (UTB 1343), Göttingen ²1990 (¹1985).

⁵⁰ Hilfreich ist B. Heininger: Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas (NTA 24), Münster 1991, 26–30. Er konzentriert sich auf die Bedeutung stehender für erzählte Metaphern.

2. Die Gleichnisse als kerygmatische Erzählungen

Die Gleichnisse, mehr oder weniger kunstvoll, mehr oder weniger ausgeführt, sind herausragende Dokumente narrativer Theologie⁵¹: Sie sind Verkündigung in der Form einer Erzählung und Erzählung in der Weise der Verkündigung.

a) Formgeschichtliche Vorfragen

Die Suche nach Parallelen führt auf weiten Wegen zu interessanten Zielen.⁵² Narrative Theologie ist dem Frühjudentum vom Alten Testament her vertraut, aber zumeist in historisch-heilsgeschichtlicher und biographischer Art. In den Testamenten der Zwölf Patriarchen und im Gebet der Aseneth (JosAs 12,7–13,15) wird ideal-biographisch, im Aristeasbrief heilsgeschichtlich (130–166) erzählt; 4Esr 4,13–21 begegnet eine Fabel als theologische Symbolerzählung, in der Sedrach-Apokalypse (6,5–8) ein Vater-Sohn-Gleichnis, das in seiner Pointe als Kontrastparallele zu Lk 15,11–32, seiner Form nach aber als guter Vergleichstext zu Jesu Gleichnissen paßt.

Das Alte Testament ist überaus reich an Bildworten und Vergleichen⁵³, in der Apokalyptik an symbolreichen Visionen. Regelrechte Gleichnisse aber kennt es kaum. Neben Jotams Fabel vom Dornstrauch (Ri 9,8–15), Joas Fabel von der Distel und der Zeder (2Kön 14,8ff) und Jesajas Weinberglied (5,1–7) sticht Nathans Beispielerzählung vom Reichen und Armen heraus (2Sam 12). Sie liefert – in schwieriger Mission des Propheten – das herausragende Beispiel, wie eine Erzählung, weil sie zuerst distanzieren und dann identifizieren kann, zum Ziel kommt. Es gilt, David vom Unrecht zu überzeugen, daß er dem Urija angetan hat. Indem Nathan eine erzählte Welt vor Davids Augen malt, eine Konfliktgeschichte zwischen Reich und Arm, Mächtig und Ohnmächtig, einen Fall mittelschweren Unrechts, das ein Schwacher von einem Starken erdulden muß, appelliert er an Davids Gerechtigkeit, die seinem königlichen Richteramt entspricht, und kann ihm dann auf den Kopf zu sagen: »Du selbst bist der Mann« (2Sam 12,7) – wohl wissend, daß Davids Vergehen weit schwerer wiegt als das des Reichen in der Beispielgeschichte.

In der Zeit nach dem Neuen Testament liegen die – zeitlich schwer zu datierenden – Gleichnisse der Rabbinen.⁵⁴ Sie weisen in den Strukturen, Bildfeldern,

⁵¹ Vgl. H. Weinrich: Narrative Theologie (Concilium D 99), 1973, 329–334.

⁵² Gesehen von K. Berger: Hellenistische Gattungen im Neuen Testament (ANRW II/2), 1984, bes. 1035–1041. 1116–1120.

⁵³ Vgl. C. Westermann: Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament (CTM 14), Stuttgart 1984.

⁵⁴ Vgl. C. Thoma: Die Gleichnisse der Rabbinen I–III (JeC 10.13.16), Bern 1986–1996; dazu P. Dschulnigg: Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse des PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und des Neuen Testaments (JeC 12), Bern 1988; aber auch D. Flusser: Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus I, Bern 1981 (dessen These, Jesu Gleichnisse gehörten zu einer reinen Frühform der

Personengruppen und Erzählthemen zahlreiche Gemeinsamkeiten mit den jesuanischen Gleichnissen auf;⁵⁵ sie arbeiten eher noch häufiger mit stehenden Metaphern, die sie der »Schrift« und der Auslegungstradition entnehmen; regelmäßig werden sie (wie die Gleichnisse Jesu in patristischer Zeit) kunstgerecht allegorisiert; sie verzichten gleichfalls auf erzählerische Ausschmückungen. Freilich haben sie meist einen illustrativen oder explikativen Wert; in ihrer Mehrheit sind die rabbinischen Gleichnisse Lehr-Erzählungen, die nicht für sich selbst stehen, sondern ein didaktisches Programm unterstützen. Viele sind »Beispielgeschichten« halachischer Art aus der Geschichte Israels, viele dienen direkt der Schriftexegese; nicht wenige sind – ähnlich wie bei Paulus (1Kor 12,12-27) – auf die »Sachhälfte« hin konstruiert. Sie sind lebensnah wie Jesu Gleichnisse, aber weniger elementar. Die rabbinischen Gleichnisse weisen die tiefe Verwurzelung der neutestamentlichen im Judentum aus und ordnen die Gleichnisse Jesu der *Lehre* zu – und spiegeln zugleich ihre unverwechselbaren Merkmale, die letztlich an ihrem Bezug auf die Basileia und ihre Erzählung durch ihn selbst haben, den inspirierten Lehrer der Basileia und »Sohn« seines Vaters im Himmel.

Hellenistisches Vergleichsmaterial halten zum einen die Fabeln bereit, zum anderen *similitudines*. Die Fabeln⁵⁶, besonders die Aesops, bilden enge Parallelen zu Jesu Gleichnissen: Sie sind gleichfalls relativ kurze, einfach strukturierte, einprägsame, didaktisch interessierte⁵⁷, fiktive Erzählungen; die eine Übertragung fordern. Gleichwohl lassen sie sich deutlich von den Gleichnissen Jesu unterscheiden: Sie handeln von Tieren und Pflanzen, die vermenschlicht werden, und sie sind entschieden auf die ›Moral von der Geschicht‹ hin erzählt.⁵⁸ So stehen sie näher bei den Beispielerzählungen als bei den Parabeln.

rabbinischen Gleichnisse, die in den überlieferten rabbinischen Texten auf Grund der langen Überlieferungswege nur noch in ›Verfallserscheinung‹ begegneten [ebd. 22], fraglich ist). Nach wie vor aufschlußreich ist P. Fiebig: *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen 1904; ders.: *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters. Ein Beitrag zum Streit um die »Christusmythe« und ein Beitrag zur Widerlegung der Gleichnisrede Jülichers*, Tübingen 1912; ders.: *Rabbinische Gleichnisse*, Leipzig 1929.

⁵⁵ Allerdings lieben die Rabbinen auch Fabeln, für die es in den Evangelien kein Beispiel gibt.

⁵⁶ Eine schöne Sammlung besorgt H.C. Schnur (Hg.): *Fabeln der Antike*, München 1978. Zur Gattung vgl. W. Dithmar (Hg.): *Fabeln, Parabeln und Gleichnisse* (dtv WR 4276), München ²1972.

⁵⁷ W. Harnisch (*Gleichniserzählungen* [s. Anm. 49] 103f) sieht in der Didaktik der Fabeln einen wesentlichen Unterschied zu Jesu Gleichnissen; das bleibt zu prüfen.

⁵⁸ Zwar behaupten einige neuere Arbeiten, daß Fabeln »weniger Lebensregeln als Überlebensmodelle« propagieren; so K. Doderer: *Fabeln. Formen, Figuren, Lehren* (dtv WR 4276), München 1977, 112f. Aber das ist nur ein neues Wort und eine neue Betrachtungsweise der alten Sache, die früher allzu häufig als »systemkonform« eingeschätzt

Similitudines liebt der Rhetor zur Veranschaulichung, seien es *exempla*, die einen vergleichbaren Fall illustrieren, seien es *parabolai*, die übertragen sein wollen.⁵⁹

b) Die narrative Kerygmantik der Gleichnisse

Das Erzählerische zeigt sich am deutlichsten an den Parabeln, die ebenso wie die Beispielgeschichten vergleichsweise ausführlich und im Erzähltempus Aorist von einer »unerhörten Begebenheit« handeln (um Goethes Definition der Novelle abzuwandeln), von einem ungewöhnlichen Einzelfall, von dem man nichts wüßte, wenn es die Erzählung nicht gäbe – wie vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32), von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16), von den bösen Winzern (Mk 12,1-12 parr.) und vom Festmahl (Lk 14,15-24 par. Mt 22,1-14). Das Narrative kennzeichnet aber auch die »Gleichnisse im engeren Sinn«, die meist viel kürzer und im Präsens einen typischen Vorgang wiedergeben, von dem alle wissen können, von dem aber so vielleicht noch nie die Rede war – wie in den Gleichnissen vom Senfkorn (Mk 4,30ff parr.), von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26-29), vom Fischnetz (Mt 13,47-50) und vom Sauerteig (Mt 13,33 par. Lk 13,20f).⁶⁰

Ihre Narrativität unterscheidet die Gleichnisse von reinen Bildworten. Daß Herodes Antipas in Jesu Augen ein »Fuchs« ist (Lk 13,32), die Kinder Israels im Munde des Täufers eine »Schlangenbrut« sind (Mt 3,7 par. Lk 3,7) und die Jünger, die Jesus beruft, »Menschenfischer« werden sollen (Mk 1,18 parr.), setzt zwar dramatische Geschichten von Tieren und Menschen voraus, erzählt sie aber nicht, sondern kondensiert sie in einem metaphorischen Prädikat. Ihre Narrativität unterscheidet die Parabeln wie die »Gleichnisse im engeren Sinn« auch von den metaphorischen Lehrworten wie denen vom Licht, das nicht unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter gestellt wird (Mk 4,21 par. Lk 8,16; Mt 5,15 par. Lk 11,33), und dem von der Stadt auf dem Berge, die nicht verborgen bleibt (Mt 5,14); auch diese metaphorischen Sentenzen⁶¹ setzen eine (kurze) Geschichte voraus, aber erzählen sie nicht, sondern besprechen sie.⁶²

worden ist, aber vielleicht doch nicht ganz so »aufklärerisch« emanzipatorisch gemeint war, wie es in den Siebzigern offenbar manchem erschien (ebd. 113. 159).

⁵⁹ Plutarch z.B. führt ungewöhnliche Beispielgeschichten in großer Zahl an, um Themen des Ehelebens zu erläutern. Seine *Gamika Paraggelmata* (Moral. 138A–146A) zählen nicht weniger als 74 Gleichnisse; zu ihnen K. A. Eckart: Plutarch und seine Gleichnisse (ThViat 11), 1973, 57–81.

⁶⁰ Die Unterscheidung geht auf A. Julicher (Gleichnisreden [s. Anm. 11] I 92f) zurück. Die Grenzen sind fließend (vgl. Mk 4,3–9), aber meistens erkennbar.

⁶¹ Zu ihnen gehören auch Mt 13,28f parr. (sproßender Feigenbaum); Mt 12,43ff par.; Lk 11,24ff (unreiner Geist).

⁶² E. Rau (Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu [FRLANT 149], Göttingen 1990, 26–35) führt, geleitet von H. Weinrich (Tempus. Besprochene und erzählte Welt, Stuttgart u.a. ³1977 [1964]), die hilfreiche Distinktion ein,

Ihre Narrativität, die sie von den Bildworten unterscheidet, verbindet die Gleichnisse mit anderen Formen der Jesustradition, besonders den Wundergeschichten. Doch die Wunderberichte sind Erzählungen über Jesus; nur die Gleichnisse und die Beispielgeschichten werden in den Evangelien als Erzählungen Jesu erzählt. Auf einer Ebene mit den prophetischen Proklamationen und Seligpreisungen, den Gerichts- und den Weisungsworten, den Nachfolgerufen und den Schulgesprächen geben sie unmittelbar die Verkündigung Jesu wieder.

Umgekehrt sind die Gleichnisse zusammen mit den Beispielgeschichten die einzigen Fälle erzählender Verkündigung im Munde Jesu. Von Jesus ist keine narrative Geschichtstheologie wie von Stephanus oder Paulus in der Apostelgeschichte überliefert. Zwar kann Jesus durchaus auf historische und aktuelle Ereignisse zu sprechen kommen, auf die Verfolgung der Propheten etwa (Lk 13,34 par. Mt 23,37; Lk 11,51 par. Mt 23,35), auf die Niedermetzlung galiläischer Pilger durch Pilatus (Lk 13,1f) oder auf das Unglück von achtzehn Jerusalemern beim Zusammenbruch des Turms von Schiloach (Lk 13,4). Aber Jesus erzählt diese Vorgänge nicht, sondern kommentiert sie. Wenn er in seiner Verkündigung erzählt, imaginiert er frei. Ob er hier und da bekannte Geschichten nacherzählt, ist umstritten, stände aber ohnehin auf einem anderen Blatt. Entscheidend ist, daß Jesus offensichtlich besonders gut und besonders gern Gleichnisse erzählt. Worin liegt das kerygmatische Proprium der Gleichnisse?

Die Frage ließe sich nur beantworten, wenn eine »hermeneutische Grammatik« erarbeitet werden könnte, in der die verschiedenen Sprachformen, die Jesus in seiner Verkündigung pflegt, auf ihre jeweilige Ausdruckskraft hin untersucht würden. Stichworte müssen genügen. Vollständigkeit ist nicht angestrebt. Herausgegriffen seien (nicht ohne große Randunschärfen) Worte, die Jesus in der Rolle des Propheten und des Lehrers spricht.

Als Propheten-Worte Jesu begegnen *zum einen* Proklamationen und Visionen, die Seligpreisungen, die Weherufe und die Gerichtsworte, die Zusprüche von Glaube und Sündenvergebung. Textpragmatisch betrachtet,⁶³ sind sie in einem eminent theologischen Sinn Prädikationen und Perlokutionen: Sie beschreiben die eschatologischen Fakten, die Gott schafft (Lk 11,20), und sind als Sprechakte zugleich einbezogen in das, wovon sie handeln. Teils bewirken sie,

will durch sie aber die Gattungstypologie Jülichers ersetzen: Die (im Aorist) erzählenden »Parabeln« seien indirekt, die (im Präsens und Futur) besprechenden »Gleichnisse im engeren Sinn« direkt auf den Hörer bezogen. Das überzeugt wenig (vom Problem der Rückübersetzung ins Aramäische ganz abgesehen). Man kann auf Griechisch im Aorist nicht besprechen, aber auch im Präsens erzählen. Es bleibt eine Definitionsfrage, ob man die besprechenden Bildworte den Gleichnissen zurechnen will oder nicht.

⁶³ Die Kategorien stammen aus der »Sprechakttheorie«; vgl. J.L. Austin: *How to do Things with Words*, Oxford 1962; J.R. Searle: *Speech Acts*, London 1969.

was sie besagen, wie in den Seligpreisungen, den Weherufen und den Worten des Glaubenszuspruchs (Mk 5,34 parr.; 10,52 parr.) oder der Sündenvergebung (Mk 2,5 parr.; Lk 7,48), vor allem in den *verba testamenti* (Mk 14,23f par. Mt; 1Kor 11,24f par. Lk 22,19f); teils verheißen sie die Zukunft als verlässliches und verbindliches Gotteswort, wie in den Endzeitvisionen (Mk 13 parr.; Lk 17,22-37) und Gerichtsreden (Lk 12,8f par. Mt 12,33; Mk 8,38 parr.); teils bezeugen sie die eschatologische Wende, die Gott herbeigeführt hat (Lk 10,18; Mk 1,15) – jeweils dadurch, daß sie es aussprechen und mitteilen. Sie offenbaren die Wirklichkeit der Basileia, indem sie sich von ihrem Kommen inspirieren lassen, und dadurch, daß sie von der Basileia handeln, geben sie ihr Raum und Zeit. Weshalb, zeigt sich in theozentrischer Perspektive: Es ist nicht Jesus, der durch die Magie seines Wortes die Nähe der Basileia beschwört; es ist Gott, der durch Jesu Wort seine Herrschaft ansagen und nahekommen läßt, um sie zu vollenden; und deshalb ist es Jesus, an dessen Wort die Nähe und Zukunft der Basileia gebunden ist. Die Form des inspirierten Prophetenwortes ist der eschatologischen Wirklichkeit der Gottesherrschaft angemessen, weil sich das Kommen der Basileia nicht aus dem natürlichen Gang der Dinge ergibt, sondern aus dem neuschöpferischen Handeln Gottes und weil sie sich nicht über die Köpfe der Menschen hinweg, sondern in ihrer Mitte (Lk 17,20) realisiert, ihnen zugute. Einerseits steht Jesus mit seinem Leben für seine Worte ein; andererseits offenbaren seine prophetischen Worte, welches Leben er lebt und welchen Tod er stirbt.

Als Propheten-Worte begegnen *zum anderen* die Glaubens-, Umkehr-, Nachfolge- und Berufungsworte. Freilich beschreiben sie nicht, sondern fordern auf, sprechen zu, stellen in Frage, tragen auf, weisen ein. Sie entsprechen der eschatologischen Wirklichkeit der Basileia, indem sie offenbaren, welche Wirkung sie im Denken und Verhalten, im Beten und Handeln derer zeitigen soll, auf die sie zukommt. Sie begegnen teils als reiner Anspruch, der aus der Heilszusage folgt (Mk 1,15b), teils als schöpferisches Wort, das eine neue Lebensaufgabe überträgt (Mk 1,16 parr.). Sie entsprechen der Basileia, weil sie Gottes Recht auf Gehorsam geltend machen und in das Volk Gottes hineinführen, das dem Reich Gottes entspricht. Auch sie setzen jene Inspiration voraus, die der Basileia entspricht, und stellen sich in den Dienst der Basileia, indem sie ihr Raum und Zeit im Leben der Jünger und der Kinder Israels geben.

Die Lehrworte Jesu, seien sie (direkt oder indirekt) an Jünger oder an Gegner gerichtet, haben demgegenüber argumentativen Charakter. Sie stehen für die Wahrheit der Verkündigung Jesu ein, indem sie durch einen Blick in die Schrift (Mk 10,17-31 parr.; Mk 12,18-27 parr.; Mk 12,28-34 par.; Mt 22,35-40; Lk 10,25-28; Mk 12,35ff parr.), in die Schöpfung (Mk 9,49f) oder in die menschliche Geschichte (Lk 13,1-9) und die alltägliche Gegenwart (Mk 12,41-44 par.; Lk 21,1-4) Gründe für die Authentizität und Plausibilität der Botschaft Jesu finden. Daß für die Herrschaft Gottes argumentiert werden kann, ent-

spricht ihr zutiefst; denn so sehr sie gerade »den Weisen und Klugen verbogen« bleibt (Mt 11,25 par.; Lk 10,21), so wenig ist sie irrational, und so wenig sie argumentativ hergeleitet werden kann, so sehr begründet sie ein neues Denken und Verstehen (Mk 7,18 u.ä.). In der Schrift sind Gründe zu finden, weil Jesus den »Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs« (12,27) verkündet; in der Schöpfung sind sie zu finden, weil der Erlöser identisch ist mit dem Schöpfer (Mt 5,45); und in der Geschichte sind sie zu finden, weil der Herr der Zeiten auch der Vollender des Reiches Gottes ist (Mk 13 parr.). Die Gründe, die der Lehrer Jesus anführt, leuchten freilich nur ein, wenn man der prophetischen Verkündigung Jesu Glauben schenkt – wie umgekehrt die Glaubwürdigkeit der jesuanischen Prophetie durch die jesuanische *Didache* steigt. Die Streitgespräche sind der *Basileia* angemessen, weil sie aufdecken, daß ihre eschatologische Neuheit zur Krisis aller menschlichen Gottesbilder, auch der scheinbar schriftgemäßen, wird. Die Schulgespräche sind der *Basileia* angemessen, weil sie aufdecken, daß mit dem Kommen der *Basileia* eine Einführung in den Glauben, sein Bekenntnis und seine Praxis, geschieht.

Prinzipiell liegen die semantischen und pragmatischen Möglichkeiten des Erzählens⁶⁴ in einem dreifachen⁶⁵: Sie können die Erinnerung an vergangene Ereignisse lebendig halten, indem sie diese Ereignisse in ihrem signifikanten Verlauf vergegenwärtigen; sie können eine eigene Welt erschaffen, die sich von der erlebten Welt unterscheidet, aber als erzählte Welt ihren eigenen Gesetzen folgt; und sie können die Adressaten mit all ihren Gedanken und Gefühlen, ihren Erfahrungen und Erwartungen in die erzählte Geschichte verwickeln, um Furcht und Mitleid, Freude und Trauer, Angst und Vertrauen zu erregen, um ihre Spiritualität, ihre *ratio* und ihr Ethos zu verändern, ihren Glauben, ihre Hoffnung und ihre Liebe zu bestärken. Weil die Gleichnisse *fiktive* Erzählungen sind, bauen sie ursprünglich kein anamnetisches Potential auf (so sehr sie *in* den Evangelien die Erinnerung an Jesus wachhalten). Entscheidend sind also die »poetische« und die »didaktische« Kompetenz. Zwischen beiden besteht kein Widerspruch, weil *Poiesis* und *Didache* in den Gleichnissen als Aspekte des *Kerygmas* zur Geltung kommen, auf das sie bezogen bleiben.

c) Das didaktische Moment: Werbung für die *Basileia*

Die Evangelisten präsentieren den Gleichniserzähler Jesus regelmäßig als Lehrer (vgl. Mk 4,1-34 parr.) und sehen Jesu Lehre als integralen Bestandteil seiner *Basileia*-Verkündigung. Damit weisen sie einen Weg, die Didaktik der Gleichnisse im Rahmen ihrer *Kerymatik* zu verstehen.

⁶⁴ Eine moderne literaturwissenschaftliche Grundlage bietet K. Hamburger: *Die Logik der Dichtung*, Stuttgart³ 1973 (¹1957), 51–154.

⁶⁵ Vgl. Th. Söding: *Verkündigung als Erzählung. Hermeneutische Beobachtungen im Neuen Testament (Lebendige Katechese 16)*, 1994, 13–19.

(1) Gleichnisse in der antiken Rhetorik

Daß die Gleichnisse eine ›didaktische‹ Absicht haben, hat Adolf Jülicher stark betont und haben Spätere stark kritisiert, weil sie eine Funktionalisierung der Gleichnisse befürchten.⁶⁶ Entscheidend ist, welches Verständnis von ›Didaktik‹ herrscht. Die antike Rhetorik, die sich von Aristoteles über Cicero bis Quintilian an der Gleichnisse intensiv angenommen hat,⁶⁷ kann zur Klärung beitragen,⁶⁸ wiewohl auch bald die Grenzen sichtbar werden.⁶⁹

Entscheidend ist, das Ethos der Rhetorik zu würdigen: Nicht die Überredung, sondern die Überzeugung ist das Ziel; der Redner muß glaubwürdig sein; er darf nicht auf Effekthascherei setzen, er muß auf die Kongruenz von Thema und Rhema, Problem und Gedankenfolge, Sache und Ausdruck achten: Die *vis persuadendi*, als welche die Rhetorik seit alters bestimmt wird, setzt, wie Quintilian nachdrücklich fordert, die *bene dicendi scientia* voraus (inst. II 15,33ff). Sie zielt auf *docere* und *delectare*, damit aber auf *movere adfectus* (inst. II 10,59; III 5,2): Die Hörer sollen auf eine Weise, die ihnen angemessen ist, von der Richtigkeit und Wichtigkeit der Sache überzeugt werden, die der Redner vertritt, und sie sollen sie sich zu eigen machen. Die Sache, um die es geht, muß klar werden; sie muß aber auch dem Publikum nahegebracht werden; und sie kann dem Publikum nur nahegehen, wenn der Redner dafür sorgt, das der Sache und dem Publikum angemessene Ethos und Pathos zu erzeugen. Die Kunst des Rhetors ist gefragt, wenn die *causa*, die in Rede steht, nicht evident ist, und das Problem, das sich stellt, nicht ohne weiteres argumentativ zu lösen ist, es aber dennoch gute Gründe gibt, einer bestimmten Auffassung zu sein.

Im Rahmen der Rhetorik, sei sie dikanisch, epideiktisch oder deliberativ ausgerichtet, spielen Geschichten eine große, freilich keine tragende Rolle. Ihren Platz finden sie nahe bei den *exempla* in der *argumentatio*.⁷⁰ Quintilian

⁶⁶ Hingegen ist es das Verdienst von E. Rau (Reden in Vollmacht [s. Anm. 62]), die Rhetorik in der deutschsprachigen Gleichnisexegese rehabilitiert zu haben. Für die englischsprachige Forschung vgl. etwa W. F. Brosend II: The Limits of Metaphor (Perspectives in Religious Studies 21), 1994, 23–41. 38: »What is needed is an understanding of metaphor that acknowledges its rhetorical power but recognizes its limits, and places it accurately in an understanding of parable and allegory.«

⁶⁷ Vgl. H. Lausberg: Elemente der literarischen Rhetorik (1949/63), München ⁹1960; ders.: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart ³1990 (1960); J. Martin: Rhetorik. Technik und Methode, München 1974; M. Fuhrmann: Die antike Rhetorik, München-Zürich ⁴1995.

⁶⁸ Starke Impulse gibt D. Dormeyer: Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte, Darmstadt 1993, 140–158.

⁶⁹ Die antike Rhetorik bietet nicht deshalb eine heuristische Hilfe, weil Jesus oder die Evangelisten die Redekunst studiert hätten, sondern weil die Handbücher und Traktate allgemeine Gesetze des Redens und Erzählens beschreiben, wie sie im Kontext der hellenistisch-römischen, aber auch der jüdischen Antike offensichtlich funktioniert haben.

⁷⁰ Ein eigenes Gebiet ist die *narratio*, in der es darum geht, den verhandelten Fall zu schildern. Im Ernstfall wird nicht erzählt, sondern berichtet; allenfalls kann eine exemplari-

definiert die *exempla als rei gestae aut ut gestae utilis persuadendum id quod intenderis commemoratio* (inst. V 11,6). Die Qualität der Geschichten bemißt sich nach ihrer sachlichen Adäquanz und ihrer emotionalen Effektivität. Ihre argumentative Kraft liegt in ihrer Analogie, ihre persuasive in der Qualität der Erzählung: Mit einer guten Geschichte will der Redner die Aufmerksamkeit des Publikums fesseln und seine Emotionen beeinflussen. Durch ihre *Mimesis* und ihr *Pathos* kann eine Erzählung ähnlich wie eine Tragödie auf eine *Katharsis* zielen, indem sie *Phobos* und *Eleos* (Aristot., poet. 6,2), also »Furcht und Mitleid« bzw. »Schrecken und Jammer« oder »Schauder und Rührung« erregt und durch die *Krisis* hindurch jene *Hedone* bewirkt, die letztlich aus dem Vertrauen in den Beistand der Götter resultiert.⁷¹

(2) Gleichnisse in der Umkehr- und Glaubenspredigt Jesu

Die Reflexionen der antiken Rhetoriker öffnen, weil sie einen wachen Blick für die Form und Wirkung von Erzählungen haben, einen breiten Zugang zu den Gleichnissen (und den Beispielerzählungen). Freilich werden zusammen mit den Gemeinsamkeiten auch die substantiellen Unterschiede deutlich, und zwar sowohl im Blick auf die Rhetorik im allgemeinen als auch im Blick auf die Gleichniserzählungen im besonderen.

Jesus hat sich auch rhetorischer Mittel bedient, um von der Basileia zu sprechen. Denn sein Evangelium ist weder evident noch argumentativ deduzierbar, wohl aber gibt es denkbar gute Gründe, ihm zuzustimmen, und deshalb gibt es allen Anlaß, verständlich und verbindlich, glaubwürdig und vertrauenerweckend von ihm zu sprechen. Dennoch ist Jesus kein Rhetor, sondern ein Prophet, ein Prediger, ein Lehrer der *Basilea*. Das Reich Gottes ist keine *causa*, die es gegenüber einem Publikum zu verteidigen, zu Ehren zu bringen oder zu rekonstruieren gälte. Vielmehr ist das Reich Gottes eine eschatologische Wirklichkeit, die von Gott erschaffen worden ist, um ihrerseits die Menschen zu rechtfertigen, zu Ehren zu bringen und zu »rekonstruieren« (nämlich neu zu erschaffen). Dies geschieht freilich dadurch, daß sie sich – im Munde Jesu – *coram Deo* diesen Menschen nahebringt, ihre Bedenken anspricht und ausräumt, ihre Verkrustungen aufweist und aufbricht, ihre Verkrümmungen anzeigt und aufrichtet. Das Evangelium ist nicht auf Beifall, sondern auf Umkehr

sche Erzählung als Exkurs eingebaut werden. Zu Übungszwecken kann aber eine *fabula vera* oder *verisimila* verwendet werden. Deshalb ist es nicht ohne weiteres klar, daß E. Rau (Reden in Vollmacht [s. Anm. 62] 75ff) die Narrativität der Gleichnisse von Ausführungen der Rhetorik über die *narratio* ableitet.

⁷¹ Zur aristotelischen Definition der Tragödie vgl. – in fundierter Kritik an Lessings humanistisch-theologisch gefärbter Wiedergabe – W. Schadewaldt: Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes (1955), in: ders.: Hellas und Hesperien. Gesammelte Studien zur Antike und zur neueren Literatur, 2 Bde., Zürich-Stuttgart 1970, Band 1, 194–236.

und Glaube aus. *Metanoia* und *Pistis* meinen freilich im Kern die Bejahung des Evangeliums. So müssen *Ethos* und *Pathos*, die des Redners Sache sind, basileiathologisch transformiert sein, um dem Evangelium zu entsprechen – wie umgekehrt das Evangelium, wenn es die Hörer erreichen will, die persuasive Rhetorik in ihren Dienst stellt. *Phobos* und *Eleos* verwandeln sich zu Gottes- und Nächstenliebe.

Diese Konvergenz und Differenz teilt sich auch den Gleichnissen mit. Daß sie eine argumentative Funktion haben und auf Wirkung hin erzählt sind, ist unstrittig; auch die Evangelisten halten beides auf ihre Weise fest. Der Stoff der Gleichnisse Jesu stammt (wie die Vergleiche und Gleichnisse im Alten Testament und Judentum) aus dem niederen Bereich der Natur und des Alltagslebens. Ihre Form zeichnet sich durch Kürze und Prägnanz aus. Sie sind insofern poetischer Natur, als sie Geschichten aus dem Buch der Natur und dem Buch des Lebens mit dem Reich Gottes in Verbindung bringen. Auf der Ebene der Evangelien können Gleichnisse durchaus im Kontext von Reden begegnen, so das Gleichnis vom Haus auf dem Felsen am Ende der Bergpredigt (Mt 7,24-27) oder das Gleichnis vom Türhüter am Ende der synoptischen Apokalypse (Mk 13,33ff parr.). Aber im ganzen sind sie nicht als argumentative Hilfe einer zusammenhängenden Lehrrede gedacht. Sie setzen den Kontext der Person und des Wirkens Jesu, auch einer bestimmten Situation, vielleicht einer Frage, einer Kritik, einer Hoffnung, einer Befürchtung voraus. Doch in diesem Kontext müssen sie auch für sich stehen können.

Das hängt damit zusammen, daß sie, von ihrer intendierten Wirkung her betrachtet, durchaus auf Zustimmung aus sind, aber darin auf eine umfassende Bejahung der Botschaft und des Boten Jesus. In dieser Perspektive kommt freilich den Gleichnissen eine einzigartige Kraft zu. Sie fordern nicht nur Gehorsam ein, wie die Nachfolge- und Gesetzesworte. Sie stellen auch nicht nur die eschatologischen Fakten vor Augen, wie die Seligpreisungen oder die Worte der Sündenvergebung. Die didaktisch-kerygmatische Kraft der Gleichnisse (wie der Beispielgeschichten) besteht darin, daß sie, vom Erfahrungsraum der Adressaten ausgehend, Interesse wecken, Emotionen erregen, Identifikationen ermöglichen, zur Selbstkritik anregen, zum Nachdenken bringen: dadurch, daß ihnen eine erzählte Welt, ein natürlicher Vorgang, eine dramatische Handlung, eine interessante Figurenkonstellation vorgeführt wird.

Die Verkündigungserzählungen Jesu erregen Neugier auf Gott wie im Gleichnis vom bösen Richter (Lk 18,1-18) und arbeiten mit der Ablehnung ethischen Fehlverhaltens wie in den Gleichnissen vom Schalksknecht (Mt 18,23-35) und den bösen Winzern (Mk 12,1-12), sie stimulieren eschatologische Nachahmungsbereitschaft wie in den Gleichnissen vom Türhüter (Mk 13,33-37 par. Lk 12,35-38) und von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1-13); sie begründen Hoffnungen wie im Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3-9 parr.), sie

verändern Einstellungen zu Gott und zum Nächsten, aber auch zur eigenen Person wie im Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,15-24 par. Mt 22,1-10).

Die Gleichniserzählungen Jesu sprechen (ebenso wie die Beispielgeschichten) den Verstand wie das Herz, die Lebensfreude wie das Ethos, den Glauben wie die Hoffnung und die Liebe der Adressaten an. Auch in ihren provokativen Elementen sind die Gleichnisse so gut erzählt, daß sie für das Reich Gottes werben. Darin konkretisieren sie den Zuspruch wie den Anspruch des Evangeliums. Die Werbung für die Basileia besteht darin, daß sie als Evangelium zur Sprache gebracht wird – in den Gleichnissen dadurch, daß die Adressaten in die Welt ihrer eigenen Ängste und Hoffnungen hineingeführt werden: dorthin, wo Gott die Erlösung und Erfüllung bringt.

Zwei kurze Beispiele seien angeführt, eine Parabel und ein »Gleichnis im engeren Sinn«, die einmal an das Ethos, einmal an das Glaubenswissen der Zuhörer Jesu appellieren.

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) endet bekanntlich mit einem offenen Schluß. Ob der ältere Bruder, der stets alle Gebote seines Vaters erfüllt hat, verstockt draußen bleibt oder hereinkommt und mit feiert, wird nicht erzählt. So steht zu vermuten, daß Jesus das Gleichnis Menschen erzählt, die sich eher mit dem älteren als dem jüngeren Sohn zu identifizieren geneigt wären. Was gut wäre, ist klar; der Anspruch des Gleichnisses unüberhörbar. Nur wer die Entrüstung über die Sünden des verlorenen Sohnes teilt *und* zum Mitleid fähig ist, kann sich über das Fest der Auferstehung von den Toten freuen, das der Vater in seiner Liebe ausrichtet. Aber das Gleichnis ist so gut erzählt, daß es den Hörern leicht gemacht wird, diesen Weg über die Verurteilung des Sünders zur Versöhnung zu gehen, also nicht draußen zu bleiben, sondern hereinzukommen.⁷²

Das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,26-29) endet mit einem großen Schlussbild, daß die »Vögel des Himmels nisten können im Schatten«, den die Staude spendet; im Hintergrund steht deutlich genug Ezechiels Bild (17,23) der eschatologischen Vollendung nach dem Gericht, der Sammlung des Gottesvolkes nach der Zerstreung. Auf diese Hoffnung hin ist das Gleichnis erzählt – und lädt dazu ein, die Logik zu erkennen, daß gerade das kleinste Samenkorn die größte Gartenpflanze hervortreiben läßt: nicht obwohl, sondern weil es so

⁷² Es ist nicht ungewöhnlich, sondern typisch, daß die Parabeln so arbeiten: Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16) kalkuliert erzählerisch raffiniert den Protest ernsthaft Frommer gegen die Basileia-Praxis Jesu, seine Seligpreisung der Armen und seine Sündenvergebung, ein, indem es in seiner Klimax diejenigen, die den ganzen Tag gearbeitet haben, dagegen protestieren läßt, daß auch die später Angeworbenen einen Denar erhalten. Und indem Jesus den Weinbergbesitzer auf seine Verlässlichkeit, sein Recht und seine Güte verweisen läßt, appelliert er nicht nur an den Gerechtigkeitssinn, sondern auch an die Großherzigkeit seiner Hörer – und macht es ihnen leicht, ihr Herz aufzuschließen.

klein ist. Wer dies zu sehen beginnt, kann in der Geschichte Jesu, auch wenn es eine kleine Geschichte ganz unten ist und gar eine Leidensgeschichte wird, die Geschichte des Reiches Gottes entdecken.

Zusammengefaßt: Die Gleichnisse entwickeln ihre didaktische, ihre werbende und parakletische Kraft im Rahmen der Basileia-Verkündigung Jesu, indem sie mit den Hoffnungen und Ängsten, den religiösen Erfahrungen und Verhärtungen, den menschlichen Stärken und Schwächen der Zuhörer arbeiten. Jesus zieht sie in die erzählten Geschichten hinein, um ihnen auf dem Weg über ihr alttestamentlich-jüdisch geprägtes Ethos und Glaubenswissen die Wahrheit seiner Gleichnisgeschichten nahezubringen – und dadurch ihre Augen für die Basileia zu öffnen.⁷³ Daß der Gastgeber im Gleichnis vom Festmahl ausrichten läßt: »Kommt, es ist alles bereit« (Lk 14,17), bleibt ganz im Rahmen der Erzählung und entspricht doch (oder deshalb) zutiefst der Grundbotschaft Jesu: »Erfüllt ist die Zeit! ... Kehrt um und glaubt an das Evangelium!« (Mk 1,15). Daß derselbe Gastgeber, obwohl die Geladenen allesamt absagen, das Fest nicht abläßt, sondern seine Diener mit der Weisung aussendet: »Geht hin ... und ladet ein« (Lk 14,22), ist der parabolischen Logik des Gleichnisses geschuldet und weist darauf hin, daß Jesus »gekommen ist, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten« (Mk 2,17 parr.).⁷⁴

d) Das poetische Moment: Die Nachahmung der Wirklichkeit

Die Gleichnisse können nur deshalb eine didaktische Funktion im Rahmen der Umkehr- und Glaubenspredigt Jesu gewinnen, weil ihnen ein poetisch-ästhetisches Wesensmoment eignet.⁷⁵ Daß sie eine Wirkung im Sinne der Basileia entfalten, setzt voraus, daß sie als Gleichnisse der Basileia gerecht werden, und daß sie der Basileia gerecht werden, setzt voraus, daß sie in ihren Erzählungen der Welt gerecht werden, die Gott geschaffen hat und in die hinein Gott seine Basileia kommen läßt.

⁷³ Gleichnistheoretisch ist dieses Kalkül mit der Rezeption der Adressaten aufgearbeitet von Th. Elm: Die Rhetorik der Parabel. Historische Modelle, in: ders., H.H. Hiebel (Hg.): Die Parabel. Parabolische Formen in der deutschen Dichtung des 20. Jahrhunderts (stm 2060), Frankfurt/M. 1986, 9–41. Allerdings arbeitet ein Gleichnis nicht nur mit »parabolischen Leerstellen«, sondern auch mit parabolischen Identifikationen und Dekonstruktionen – und zwar vor allem im Modus seiner Narrativität.

⁷⁴ Zur Auslegung vgl. Th. Söding: Das Gleichnis vom Gastmahl (Lk 14,15–24 par Mt 22,1–10). Zur ekklesiologischen Dimension der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, in: R. Kampling - Th. Söding (Hg.): Ekklesiologie des Neuen Testaments. FS K. Kertelge, Freiburg-Basel-Wien 1996, 56–84.

⁷⁵ Ch. Kähler löst den vielversprechenden Titel seiner Untersuchung »Gleichnisse als Poesie und Therapie« (s. Anm. 29) nur teilweise ein, weil er sich kaum um die antike (und moderne) Theorie des Poetischen kümmert.

(1) *Poiesis als Mimesis*

Die Aufgabe der Poesie ist nach Aristoteles die *Mimesis* (Poet 1), und zwar im Unterschied zur Historiographie die Nachahmung nicht wirklich geschehener, sondern möglicher Handlungen, die aber wahrscheinlich sein müssen (Poet. 9). Im Fall der hohen Literatur, in Epos und Drama, sollen diese Handlungen schön und erhaben sein (Poet 13). Die kleineren Formen und die Komödie können sich auch dem Alltäglichen, dem Niedrigen, selbst dem Derben widmen.

Während man in der Rede Menschen und ihr Handeln verurteilt oder verteidigt, schmäht oder preist, werden sie in der Poesie dargestellt (Aristot., poet. 3 [1448^a 19–24]). Am Handeln eines Menschen wird sein Charakter, sein Ethos, sichtbar (Aristot., poet. 2 [1448^a 1–4]). In verschiedenen Gattungen ahmt die Poesie sowohl *ἀρετή* als auch *κακία* nach (Aristot., poet. 2 [1448^a 1ff]. 5 [1449^a 33f. 1149^b 10]). Diese Darstellung geschieht entweder – wissenschaftlich – in exakter Vollständigkeit, ganz nach der Wirklichkeit *καθ' ἑκαστόν*, wie bei Herodot (Aristot., poet. 9 [1451^b 7.10]), oder – poetisch – in gezielter Auswahl, Stilisierung, Konzentration. So entsteht ein *καθόλον* (Aristot., poet. 9 [1451^b 7f]), dessen innere Einheit durch Wahrscheinlichkeit, *τὸ εἶκός*, und Notwendigkeit, *τὸ ἀναγκαῖον*, der Handlungssequenz entsteht (Aristot., poet. 9 [1451^a 36f]) und dessen einzelne Motive sich durchaus von der Realität lösen können, wenn sie dem Aufbau des Ganzen dienen (Aristot., poet. 9 [1452^a 5ff]).

Der wichtigste Gegenstand der Poesie ist der Mensch in seiner sozialen Lebenswelt. Für die öffentliche Rede sind jene Themen von besonderer Bedeutung, weil sie sich mit den *civiles quaestiones* berühren. Die *exempla*, die der Rhetor braucht, können historischer oder poetischer Art sein; im ersten Fall seien sie glaubwürdiger, im zweiten womöglich effektiver (Aristot., rhet. 2,20). Quintilian übernimmt diese Distinktion, weicht sie aber auf (inst. V 11,1f), um unter die *exempla* einerseits Beispielgeschichten mit kurzen Übertragungswegen und andererseits »metaphorische« Geschichten zu rechnen, die Cicero *collationes* nenne (vgl. Cic., inv. I 30,47ff) und die dann noch einmal in naheliegende Vergleiche mit größerer und weit hergeholte mit geringerer Überzeugungskraft differenziert werden können (Quint., inst. V 11,22f; vgl. Cic., inv. I 30,47). Bei den poetischen *exempla* lassen sich die hohen, gebildeten *poetica fabula* (Quint., inst. V 11,17f) von den niederen, populären *fabellae* (inst. V 11,19) unterscheiden und jenen *exempla* gegenüberstellen, die nicht auf Überlieferung beruhen, sondern frei erzählt werden und weder *verae* noch *fictae*, sondern *verisimiles* sind: lebensnah und wahrscheinlich, aber auch interessant und neu.⁷⁶ Hier beginnt das weite Feld der *similitudines*.⁷⁷

⁷⁶ H. Lausberg (Handbuch der literarischen Rhetorik, 229) zählt hierher »manche der neutestamentlichen *parabolaik*«.

Gleichnisse stammen weder aus der Geschichtsschreibung noch aus Epos und Drama der Alten; sie stammen, wie *Cicero* beobachtet (inv. I 30,49), aus den Bereichen der Natur und des alltäglichen Lebens. Möglichst kurz sollen sie sein, leicht verständlich, gut erzählt, pointensicher vorgetragen, auf Wirkung bedacht. Wenn die Gleichnisse nüchtern sind, stammen sie aus der unmittelbaren Nachbarschaft zur *causa*; wenn sie poetischer sind, verlangen sie eine *translatio* (Quint., inst. V 11,23). Dann firmieren sie als ausgeführte Metaphern (Quint., inst. VIII 8,6; Cic., or. III 39,157).

Innerhalb der Dichtkunst zeichnet sich das Drama durch die relativ geringste, das Erzählen durch die relativ größte Distanz zur nachgeahmten Wirklichkeit aus (Aristot., poet. 3 [1448^a 19–24]. 6 [1449^b 24–28]). Die Distanz verringert sich, wenn nicht nur referiert wird, sondern wenn dramatische Mittel, z.B. direkte Rede, eingesetzt werden (Aristot., poet. 3 [1448^a 19–24]). Wegen ihrer größeren Distanz ist die Erzählung freier als das Drama, was den Einsatz wunderbarer, außergewöhnlicher, ja absurder Züge angeht (Aristot., poet. 24 [1460^a 11–14]) – wenn sie die Grenzen des Wahrscheinlichen nicht sprengen (Aristot., poet. 24 [1460^a 34]), auf das Thema bezogen bleiben (Aristot., poet. 9 [1460^b 23–26]) und organisch in die Erzählung einbezogen werden (Aristot., poet. 24 [1460^b 1ff]).

(2) Die Poetik der Gleichnisse Jesu

Die Gleichnisse Jesu gehören, wie es sich in den Regeln der Rhetorik widerspiegelt, nicht zur dokumentarischen, sondern zur fiktiven, aber sie gehören auch nicht zur phantastischen, sondern zur lebensnahen, wirklichkeitsbezogenen, erfahrungsgesättigten Literatur. Die Sprache ist einfach, weil die Menschen einfach sind, die Jesus erreichen will, und die Theologie »einfach« ist, die er vertritt: die Frohe Botschaft vom eschatologischen Gnadenhandeln Gottes. Es wird nicht besprochen, sondern erzählt, damit die Geschichte lebendig wird. Es entsteht eine »erzählte Welt«, die nicht naturalistisch, nicht analytisch, auch nicht psychologisch, sondern poetisch die Wirklichkeit nachahmt: durch gezielte Ausschnitte und spezifische Akzente, durch Dramatisierungen und Steigerungen. Das Proprium der Gleichnisse wird deutlich, wenn man des Näheren untersucht, welche Stoffe sie verwenden und welche Handlungen sie nachahmen.

α) Die Stoffe

Die Themen und *stories*, die Figuren und *plots*⁷⁸ der Gleichnisse sind keineswegs zufällig. Gattungskonform stammen sie aus dem Bereich der »Natur« und

⁷⁷ Nach Quintilian sind sie noch einmal zu unterscheiden von den frei erfundenen Tier- und Pflanzenfabeln, denen er die geringste Argumentationskraft zuerkennen will (inst. V 11,19).

⁷⁸ Zur literaturwissenschaftlichen Begriffsklärung vgl. E. Lämmert: Bauformen des Erzählens, Stuttgart 1955.

aus der Lebenswelt der Adressaten. Beide Bereiche werden in großer Vielfalt und in großer Realitätsnähe dargestellt. Das Panorama der Figuren, Typen, Charaktere, Rollen, Situationen, Konflikte, Schauplätze in Jesu Gleichnissen ist so breit, daß sie als Anschauungsmaterial für eine Sozialgeschichte Palästinas in frühjüdischer Zeit dienen können. Männer und Frauen treten auf, Fischer und Hirten, Kaufleute und Könige, Väter und Söhne, Richter und Gauner, Sklaven und Großgrundbesitzer, Witwen und Jungfrauen. Die Arbeitswelt wird zum Gleichnis und die Hochzeit, der Hausbau so gut wie das Säen und Ernten; Freundschaft und Nachbarschaft spielen eine Rolle, Gerichtsprozesse und Wirtschaftsprüfungen, Vater-Sohn-Konflikte nicht anders als Hirten-Geschichten, Suchen und Finden wird ins Bild gesetzt, Bitten und Klagen, Raub und Betrug, aber auch Solidarität und Liebe, Trauer und Freude. Es scheint, als könne und wolle Jesus – paradigmatisch – die gesamte Erfahrungswelt seiner Adressaten ins Bild rücken. Diese soziale Welt ist tief in die ›Natur‹ eingebettet, die allerdings nicht mit dem Blick des Wissenschaftlers, des Weltreisenden oder Geographen, sondern des Bauern, des Fischers und der Hausfrau erfaßt werden: Weder das weite Meer noch die hohen Berge treten vor Augen, sondern Feld und Garten, Kochen und Backen; weder Löwen noch Krokodile und Seeungeheuer spielen in den Gleichnissen eine Rolle, wohl aber Schafe und Fische. Anders als bei den Bildworten sind in den Gleichnissen immer Menschen beteiligt – als Glieder eines großen kosmischen Organismus.⁷⁹

Die Realistik der Gleichnisse läßt sich weit bis in palästinische Agrartechnik⁸⁰, frühjüdisches Erbrecht⁸¹ und hellenistisch-römisches Pachtwesen⁸² hinein verfolgen. Das Lokalkolorit der Gleichnisse ist signifikant⁸³: Es ist der Handwerker Sohn aus Nazaret in Galiläa, der Bauern, Hirten und Fischern, Hausfrauen und Witwen, Tagelöhnern und Bauarbeitern Gleichnisse erzählt. Die Kultur der großen Städte spielt keine Rolle; man bleibt im Dorf, auf dem

⁷⁹ Aufschlußreich ist ein Vergleich mit Johannes. Dort dominieren einige wenige Ur-Bilder: Licht und Weg, Brot und Wein, Hirt und Herde. Es sind archetypische Symbole, tief verwurzelt in den Religionen der Umwelt, charakteristisch geprägt durch die Glaubensgeschichte Israels, neu gedeutet durch die radikale Beziehung auf die Gestalt Jesu, wie sie besonders einprägsam in den Ich-Bin-Worten zum Ausdruck kommt. Johannes erzählt keine Bild-Geschichten, sondern bringt die Bildworte als Ausgangspunkte und Spitzensätze der Offenbarungsreden Jesu heraus.

⁸⁰ Das Paradebeispiel ist das Gleichnis vom Sämann Mk 4,3-9 parr.; vgl. G. Dalmann: *Vierlei Acker* (Palästina-Jahrbuch 22), 1926, 120–132.

⁸¹ Vgl. zu Lk 15 W. Pöhlmann: *Der Verlorene Sohn und das Haus. Studien zu Lukas 15,11-32 im Horizont der antiken Lehre von Haus, Erziehung und Ackerbau* (WUNT 689), Tübingen 1993.

⁸² Vgl. zu Mk 12,1-12 M. Hengel: *Das Gleichnis von den Weingärtnern im Licht der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse* (ZNW 59), 1969, 1–39.

⁸³ Intensiv ausgewertet von G. Theißen: *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien* (NTOA 8), Freiburg/Schw.-Göttingen 1989.

Land, am See Genezareth. Die Großen und Mächtigen dieser Welt kommen vor – in Gestalt von Königen, Richtern und Großgrundbesitzern; aber es sind, schaut man aus der erzählten Welt der Parabeln auf die Adressaten, deutlich genug die ›anderen‹, von deren Wohl und Wehe man abhängt, deren Handeln man aber kaum beeinflussen kann.

Die Welt der Gleichnisse Jesu ist freilich weit über diese Realien hinaus zutiefst realistisch. Die Gleichnisse erzählen wahre Geschichten. Sie gaukeln keine ›heile Welt‹ vor und führen nicht in ein tiefes Jammertal. Es ist eine weltliche und damit eine menschliche Welt mit allen Höhen und Tiefen, die in den Gleichnissen nachgeahmt wird.⁸⁴ Es ist ein Welt voller Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30) und voller fauler Fische unter den guten (Mt 13,47f), eine Welt, in der Schafe sich verirren (Mt 18,12ff par. Lk 15,4-7) und Geld verloren geht (Lk 15,8ff), aber auch hoch spekulativ gescheffelt werden kann (Mt 25,14-30); eine Welt, in der man sich »versündigt gegen den Himmel« und den eigenen Vater (Lk 15,18.21), eine Welt mit korrupten Richtern (Lk 18,1-8) und unbarmherzigen Schuldnern (Mt 18,23-35), mit raffinierten Gaunern (Lk 16,1-8) und dummen Reichen (Lk 12,16-21), mit Tagelöhnern, die niemand braucht (Mt 20,7), und habgierigen Pächtern, die selbst vor Mord und Totschlag nicht zurückschrecken (Mk 12,1-12 par.). Zugleich ist es eine Welt, in der man unverhofft einen Schatz finden kann, für den es alles einzusetzen (Mt 13,44), und eine Perle, für die es alles einzutauschen gilt (Mt 13,45f), so wunderbar, wie sie sind. Es ist eine Welt, in der ein Richter, obgleich er »Gott nicht fürchtet und auf keinen Menschen Rücksicht nimmt«, sich doch erweichen läßt (Lk 18,1-8), eine Welt, in der ein Festmahl, obwohl keiner der Geladenen kommen will, mit Leuten von der Straße doch gefeiert wird (Lk 14,16-24 par. Mt 22,1-10), und ein Bräutigam, mit dem eigentlich nicht mehr zu rechnen war, doch noch kommt (Mt 25,1-13), ein Sohn, der sich seinem Vater verweigert, doch eines Besseren sich besinnt (Mt 21,28-32), und ein Tagelöhner, obwohl er nur eine Stunde gearbeitet hat, doch den vollen Tageslohn erhält (Mt 20,1-15).

Diese Welt, in der die Gleichnisse spielen, ist Gottes Schöpfung. Gott wird kein einziges Mal zur Figur der erzählten, er bleibt allenfalls eine Gestalt der besprochenen Welt (Lk 15,18.21; 18,2.5). Das Bilderverbot wird von Jesu Gleichnisreden nicht tangiert. Aber Gott ist, ausgesprochen oder unausgesprochen, in der Welt der Gleichnisse gegenwärtig und verborgen – so wie er in der Welt der Adressaten, ausgesprochen oder unausgesprochen, verborgen oder gegenwärtig ist. Gott wird in der erzählten Welt der Gleichnisse Jesu nicht selten verdrängt und mißachtet (Lk 15,18.21; 18,2.5). Aber er beherrscht gleichwohl die Welt der Gleichnisse. Er wirkt als Schöpfer, der dafür sorgt, daß »die Erde αὐτομάτη, von selbst, ihre Frucht« bringt (Mk 4,26-29) – und daß

⁸⁴ Plastisch herausgearbeitet von H.-J. Venetz: Der Gott der Gleichnisse Jesu: Mitten im Alltag neue Horizonte (BiKi 54), 1999, 19–22.

aus dem kleinen Senfkorn die große Staude wird (Mk 4,30ff parr.) und aus dem ausgestreuten Samen trotz aller augenscheinlichen Mißerfolge die große Ernte (Mk 4,3-9). Gott ist gegenwärtig als einer, vor dem Schuld zu bekennen ist (Lk 15,18.21) – aber dann wohl auch als derjenige, der im Vater des verlorenen Sohnes jene Liebe wirkt, die zur Versöhnung führt. Er ist gegenwärtig als der, den der ungerechte Richter nicht fürchtet (Lk 18,2.5) – und dann wohl auch als der, der auf krummen Wegen der Witwe ihr Recht verschafft. Die ›weltliche‹ Welt der Gleichnisse ist in Wahrheit keine profane, sondern, wie es alttestamentlicher und frühjüdischer Auffassung entspricht, eine von Gott geschaffene, täglich neu erschaffene Welt. Die Menschen, die in den Gleichnissen handeln und leiden, sind Geschöpfe Gottes, die vor Gott als ihren Richter stehen und auf Gnade hoffen; die Geschichten, die sie erleiden und erleben, sind gelenkt von Gottes Hand.

β) Die Handlungen

Nicht anders als die Erzählstoffe sind auch die Handlungen gattungskonform. Die »Gleichnisse im engeren Sinn« schildern einen typischen Fall. Immer wieder begegnet in gezielter Steigerung der Kontrast zwischen Anfang und Ende, Klein und Groß, Einzelheit und Ganzheit. Ein wenig Sauerteig durchsäuert den ganzen Teig (Mt 13,33 par. Lk 13,20f; vgl. ThEv 96), das kleinste aller Samenkörner wird zum größten aller Gartensträucher (Mk 4,30ff parr.; vgl. ThEv 20); ›automatisch«, ohne daß der Bauer weiß, wie ihm geschieht, folgt auf die Aussaat die Ernte (Mk 4,26-29); obgleich auf einem Feld, nachdem die Saat ausgebracht ist, zunächst nur zu sehen ist, welcher Same aufgeessen, verdorrt und erstickt wird, steht am Ende ein wogendes Ährenmeer vor Augen mit dreißig-, sechzig-, ja hundertfacher Frucht (Mk 4,3-9 parr.; vgl. ThEv 9).

Die »Parabeln« hingegen leben von ihren »Extravaganzen« (P. Ricoeur). Das Fest des Wiedersehens wird nur möglich, weil der Vater des verlorenen Sohnes ganz unter seiner Würde handelt (Lk 15,11-32). Alle Tagelöhner bekommen den Denar, den sie zum Leben brauchen, weil der Weinbergbesitzer völlig überraschend seinen Reichtum und seine Macht einsetzt, um Gutes zu tun (Mt 20,1-16). Der Festsaal wird voll, weil sich der Gastgeber wider alles Erwarten von all den Absagen nicht abschrecken läßt, sondern die Menschen von der Straße, von den Ecken und Zäunen holt und sie nicht mit einem Almosen abspeist, sondern ihnen ein frugales Mahl serviert (Lk 14,15-24 par. Mt 22,1-10).

γ) Die Welt Gottes

Die Gleichnisse ahmen die Welt als Schöpfung Gottes nach: nicht das *vollendete* Reich Gottes, sondern die Welt, der die Gottesherrschaft *nahekommt* und in der die heilstiftende Nähe der Gottesherrschaft erfahren werden kann. Es ist eine Welt, in der Menschen Gott vergessen, und Gott sie dennoch nicht vergißt;

es ist eine Welt, in der Mensch schuldig werden, und Gott ihnen nichts schuldig bleibt; es ist eine Welt, in der Menschen unverhofft ihr irdisches Glück finden oder unversehens in eine Katastrophe geraten und darin den Vorgeschmack des Himmels oder das Grauen der Hölle ahnen.⁸⁵

Hermeneutisch entscheidend ist die Identität des Schöpfers mit dem Erlöser. Gott läßt die Basileia nicht deshalb nahekomen, weil die Welt schlecht und die Menschen jener Generation besonders böse wären. Er reagiert aus freien Stücken, rein aus Gnade auf die Not und die Schuld der Menschen (Lk 13,1-9), auf ihre Hoffnung und ihre Sorge, indem er Jesus zu ihnen sendet, um ihnen durch Wort und Tat seine Königsherrschaft zukommen zu lassen: in eschatologischer Antizipation bereits jetzt, in eschatologischer Vollendung durch die Parusie des Menschensohnes (Mk 13,24-27), die Auferstehung von den Toten (Mk 12,18-27 parr.), das Gericht (Mk 8,38 parr.), die Sammlung der Erwählten (Mk 13,27 parr.) und die eschatologische Mahlgemeinschaft der Berufenen (Mk 14,25 parr.). Gottes Handeln als eschatologischer Vollender desavouiert nicht sein Handeln als Schöpfer, sondern steigert es; mehr noch: die Schöpfung, die *creatio principalis* wie die *creatio continua*, steht von vornherein im Zeichen der Neuschöpfung – wie es die Saatgleichnisse zu verstehen geben. Gottes eschatologische Vollendung, wie Jesus sie sieht, will die Menschen in ihrer Schuld und Schwäche nicht verstoßen, sondern in einem dramatischen Prozeß durch das Gericht hindurch endgültig retten.

Die Weisheitsworte, die der messianische Lehrer Jesus in seiner Verkündigung spricht, haben – ob metaphorisch oder nicht – dieselben Gegenstandsbe-
reiche wie die Gleichnisse: die soziale und natürliche Umgebung der Menschen, ihr Verhalten, ihre Erfahrungen und ihre Einstellungen. Sie setzen beim Leben der Menschen in dieser Welt an, um es in das Licht der nahekommenden Basileia zu stellen. Daß die Raben nicht säen noch ernten und dennoch satt werden und die Lilien nicht spinnen noch weben und dennoch wunderschön gekleidet sind (Mt 6,25-34 par. Lk 12,22-31), daß ein gespaltenes Reich, eine gesplattene Familie, ein gesplattenes Haus keinen Bestand haben (Mk 3,25ff) – all dies ist einfach wahr, es ist gut beobachtet, es entspricht den Gesetzen dieser Welt. Ebenso wahr ist, daß ein Licht nicht unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter gehört (Mk 4,21 par. Lk 8,16; Mt 5,15 par. Lk 11,33) und eine Stadt auf dem Berge nicht verborgen bleibt (Mt 5,14) und daß man am Feigenbaum die Jahreszeit ablesen kann (Mk 13,28ff). Entscheidend ist, daß der Lehrer Jesus über das Offenbarungswissen verfügt, an *diesen* Weltgesetzen das eschatologische Handeln Gottes zu verdeutlichen – sei es durch den Schluß

⁸⁵ Eine ambitioniert »evangelische« Wendung gibt H. Weder: Gleichnisse (s. Anm. 33), 84, diesem Gedanken: »Das Gleichnis läßt die Welt der Lieblosigkeit und Leistung, die es ausbreitet, vor den Augen des Hörers zerbrechen, indem es sie ins Neue wendet und sie als Schöpfung Gottes, als Raum, wo die Liebe eine gewisse Zukunft hat, neu zur Sprache bringt«.

a minore ad maius von den Raben und Lilien auf die Menschen oder von den Reichen dieser Welt auf das Reich Satans (und das Reich Gottes), sei es durch Analogieschluss vom Licht auf dem Scheffel zum Licht der Wahrheit im Evangelium, von der Stadt auf dem Berg auf das eschatologische Gottesvolk und von der Zeit der Ernte auf den erfüllten Kairos des Reiches Gottes.

Zusammengefaßt: Indem die Gleichnisse Geschichten »erfinden«, haben sie die Freiheit, die Wirklichkeit so nachzuahmen, daß sie die Welt in jenes Licht der Schöpfung setzen, das neu aus der Basileia leuchtet. Die Gleichnisse bewegen sich an den Grenzen eines Möglichen, die durch Gottes Handeln als Schöpfer und Herr der Geschichte, als Richter und Versöhner geweitet werden. Die Katastrophen und die Glücksmomente, das Scheitern und Gelingen menschlichen und kosmischen Lebens, von dem die Gleichnisse handeln, werden dadurch in das Licht jenes Gottes gestellt, den Jesus verkündet.⁸⁶

3. Die Gleichniserzählungen als Metaphern

Die Gleichniserzählungen sind Bild-Geschichten.⁸⁷ Ihre poetische Kraft, die menschliche Wirklichkeit, die Wahrheit der Welt, ins Bild zu setzen, verweist auf ihre metaphorische Kraft, das Reich Gottes darzustellen – wie umgekehrt erst die Metaphorik ihre Ästhetik begründet.⁸⁸

a) Metaphorische Erzählungen

Die Einleitungswendung: »Mit dem Reich Gottes ist es wie ...« definiert die gesamte folgende Geschichte als Basileia-Gleichnis. Es sind nicht so sehr einzelne Motive, Personen, Handlungen, es ist die Erzählung insgesamt, die parabolische Bedeutung gewinnt. Ihre Metaphorik unterscheidet die Gleichnisse von den Beispielerzählungen und verbindet sie mit jenen Bildworten, die nicht erzählen, sondern besprechen.

Auch die Beispielerzählungen (Lk 10,30-37; 16,19-31; 18,9-14) nutzen das didaktische und poetische Moment des Erzählens; sie arbeiten wie die Parabeln mit signifikanten, häufig provokativen Figurenkonstellationen. Auch sie nutzen die Vorurteile und Erwartungen, das Ethos und das Glaubenswissen der Adressaten, um sie in das Rollenspiel der Erzählung einzubeziehen und zu verändern. Auch sie ahmen die menschliche Wirklichkeit nach, bringen die Weltlichkeit der von Gott geschaffenen Welt, die Ambivalenz menschlicher Geschichte, die

⁸⁶ Erhellend ist der Blick ins Alte Testament, wie ihn C. Westermann wirft, Vergleiche (s. Anm. 53), 105: »Das in der Schöpfung Geschehende spricht mit bei dem, was zwischen Gott und Mensch geschieht.«

⁸⁷ Die schlichte Alternative, die C. Westermann: Vergleiche (s. Anm. 53), 122, aufstellt: »Man kann sie nur als Bilder *oder* als Erzählungen verstehen«, ist schlicht falsch.

⁸⁸ Zur Geschichte der Metaphern-Theorie vgl. A. Haverkamp (Hg.): Theorie der Metapher (WdF 389), Darmstadt 1983.

Sünde und das Ethos der Menschen heraus. Aber sie sind nicht parabolisch, sondern paradigmatisch orientiert.⁸⁹ Sie setzen das Kommen der Basileia voraus, aber thematisieren es nicht, sondern ziehen die ethischen und spirituellen Konsequenzen, die der Basileia entsprechen. Wer nicht nur tatkräftig wie der Samariter hilft, sondern als Jude weiß, daß er ihn wegen seiner Nächstenliebe nachahmen sollte, hat eine Grenze überschritten, die durch das Nahekommen der Basileia durchlässig geworden ist (Lk 10,25-37). Wer nicht nur wie der Zöllner vertrauensvoll und ehrlich seine Schuld bekennt, sondern auch erkennt, daß der Pharisäer sein Gottesverhältnis verzerrt, weil die Reue des Zöllners gar nicht in seinen Blick geraten kann, beginnt aus der Gnade der Rechtfertigung zu leben (Lk 18,9-14). Die Beispielerzählungen sind keine Metaphern und deshalb keine Gleichnisse; sie sind keine narrative Soteriologie, sondern Moralthologie und *als solche* integrale Bestandteile der Basileia-Verkündigung.

Umgekehrt sind die Bildworte keine Erzählungen und deshalb keine Gleichnisse, aber Metaphern und darin Ausdrucksformen der Reich-Gottes-Predigt. Das Licht auf dem Scheffel (Mt 5,14f), die Stadt auf dem Berg (Mt 5,14), der sprossende Feigenbaum (Mk 13,28ff) – sie alle sind Dinge dieser Welt, die auf die Basileia verweisen: das Licht als Metapher des Evangeliums, die Stadt als Metapher des Volkes Gottes, das Reifen der Feigen als Metapher des eschatologischen Kairos. Entscheidend für die Metaphorik der Gleichnisse ist, daß sie Geschichten aus dem sozial, kulturell, religiös geprägten Erfahrungsraum der Adressaten als Reich-Gottes-Geschichten erzählen.

(1) Der Begriff der Metapher

Die antike Poetik und Rhetorik hat sich schwer getan, einen klaren Begriff der Metapher zu finden. Von Aristoteles (poet. 21; rhet 3,4; 4,1) über Cicero (orat. III 39,157) bis zu Quintilian (inst. VIII 6, 1ff) setzt sich – nicht ohne Engführung – schließlich die Definition durch, die Metapher sei ein gekürzter Vergleich (*metaphora brevior est similitudo*). Darin liegt ein tiefes Problem.

Ein Vergleich kann angestellt werden, wie Aristoteles auf dem Boden seiner Ontologie erklärt (poet. 21,7–15; rhet. 3,2), wenn eine Ähnlichkeit zwischen Verschiedenem besteht. Gute Metaphern findet, wer diese Ähnlichkeit entdeckt und ins Bild setzt. Nach Aristoteles ist die »Metapher die Übertragung eines fremden Nomens, entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder gemäß der Analogie« (poet. 21 [1457^b 6–9]). Vorausgesetzt ist also eine signifikante Differenz zwischen dem gewohnten und dem übertragen-

⁸⁹ D. Dormeyer: Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte (s. Anm. 58), 146f, beruft sich auf Quintilian und den einheitlichen neutestamentlichen Sprachgebrauch von *parabolé*, wenn er nur das Gleichnis im engeren Sinn und die Parabel unterscheiden will, der er die Beispielerzählung zuordnet. Unter rhetorischem Gesichtspunkt leuchtet dies ein, aber die Metaphorik, die Quintilian nicht angemessen würdigt, verlangt eine Differenzierung.

den Gebrauch; die Metapher substituiert das eigentliche Wort oder füllt eine semantische Lücke. Gute Metaphern findet man im traditionellen Wortschatz und in der Inspiration des Dichters. Metaphern sucht aber nach der rhetorischen Theorie nicht, wer einen Zusammenhang sichtbar machen, sondern eine besondere Wirkung erzielen will – durch eine ungewohnte, verblüffende, plastische Darstellungsweise, die Aufmerksamkeit weckt und Interesse findet (Quint., inst. V 14,34; VIII 6,5f). Was metaphorisch gesagt wird, ließe sich danach stets auch anders, nämlich präziser in einem Begriff sagen. Metaphern gehören zum *ornatus* der Rede. Dieser »Schmuck« ist um des Effektes, nicht aber um des Gehaltes der Rede willen notwendig. Darin liegt das Problem. Denn so gewiß der rhetorische Effekt metaphorischen Sprechens sich einstellen wird, wenn man sich auszudrücken versteht, so sehr fragt sich, ob Metaphern im wesentlichen ornamentalen Charakters sind. Wird durch sie ein *verbum proprium* substituiert, oder sind Metaphern ihrerseits Prädikationen? Darauf setzt die ganze neuere Gleichnisforschung. Doch mit welchem Recht?

Heinrich Lausberg weist darauf hin, daß Quintilians Definition der Metapher, die letztlich auf die aristotelische Ontologie und Poetik zurückgeht, »eine nachträgliche rationale Deutung der urtümlich-magischen Gleichsetzung der metaphorischen Bezeichnung mit dem Bezeichneten« ist.⁹⁰ Tatsächlich weiß der Mythos um die Macht der Wörter: Indem der *ἱερός λόγος* rezipiert wird, ereignet sich, was gesagt wird, und zwar dadurch, daß es – zur rechten Zeit am rechten Ort – gesagt wird. Sprechakttheoretisch gesagt: Illokution und Perlokution, Prädikation und Performation gehen zusammen. Im Gefolge des Mythos steht die Sprachkraft der Poesie.⁹¹ Sie weiß um die Präzision bildhafter Ausdrücke. Von ihr lassen sich auch neuere philosophische und linguistische Metaphertheorien inspirieren.

Nach Harald Weinrich ist die Metapher ein »Wort in einem konterdeterminierenden Kontext« resp. ein »Text in einer konterdeterminierenden Situation«.⁹² Diese Definition ist kommunikationstheoretischer Art. Sie setzt sowohl eine bestimmte Sprechsituation, eine Beziehung zwischen Sprecher und Hörer voraus, als auch ein traditionelles, gemeinsames Sprachwissen, das die »wörtliche« Bedeutung bestimmter Ausdrücke festlegt. Daran mißt sie ungewöhnlichen, »konterdeterminierten«, übertragenen Sprachgebrauch, der sich im literarischen Kontext oder in der Erzählsituation ergibt und dann von selbst versteht. Hinter die Korrelation von Text und Kontext darf nicht zurückgegangen werden; sie führt über die Fixierung der antiken Rhetorik auf Wörter und Figuren weit hinaus.⁹³ Auch die Einbeziehung der Text-Pragmatik ist weiter-

⁹⁰ H. Lausberg: Handbuch der literarischen Rhetorik, 286.

⁹¹ Vgl. G. Picht: Kunst und Mythos, Stuttgart³1990 (1986).

⁹² H. Weinrich: Sprache in Texten, Stuttgart 1976, 320. 341.

⁹³ Vgl. C. Stoffel-Heibel: Metaphernstudien (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 96), Stuttgart 1991.

führend; wie Metaphern entstehen und wirken, läßt sich nicht ohne Studien zur Soziologie der Kommunikation erheben.⁹⁴ Aber letztlich bleibt Weinrich, weil er seine Semantik soziologisch koordiniert, dem Gegensatz verhaftet, die lexikalisch festgeschriebene, die wörtliche Bedeutung sei die ursprüngliche, die metaphorische hingegen die im Vergleich dazu übertragene, also sekundäre.⁹⁵ Das wird der Poesie nicht gerecht, geschweige dem Mythos oder den Gleichnissen Jesu – wie auch der Sprache überhaupt.⁹⁶ Die Spannung zwischen dem erwarteten und dem unerwarteten, dem alltäglichen und dem ungewöhnlichen, dem normalen und dem abweichenden Sprachgebrauch ist für die Metaphorik entscheidend, aber nicht gleichbedeutend mit der Spannung zwischen dem »ursprünglichen« und dem »übertragenen« Sinn.

Auch Paul Ricoeur⁹⁷ geht von der Ursprünglichkeit der wörtlichen Bedeutung aus, verbindet aber die Pragmatik stärker mit der Semantik der Metapher. Metaphern gehen auf einen »unerhörten prädikativen Akt«⁹⁸ zurück, der das System der Sprache, nicht nur der Worte, sondern auch der Sätze und Texte, erweitert, indem der Sprecher »zwei bisher voneinander entfernte semantische Felder zusammenstoßen« läßt. Diese semantische Innovation deckt »eine neue Dimension der Wirklichkeit auf« und setzt damit eine »neue Deutung der Welt und seiner selbst frei«.⁹⁹ Diese Gleichnistheorie ist erhellend, weil im Rahmen der kommunikativen Dimension der Metaphorik die Kreativität des Sprechers sehr gut herauskommt. Aber worin ist begründet, daß er nicht willkürlich spricht und nicht Unsinn redet, sondern »Sinn macht«?

Weiter führt die philosophische Reflexion von Hans Blumenberg¹⁰⁰. Er kritisiert die Klassifizierung der Metapher als Durchgangsstadium auf dem Weg zum klaren Begriff, indem er die Bedeutung, ja die Notwendigkeit metaphorischen Sprechens inmitten der philosophischen Begriffsbildung nachweist – und zwar sowohl historisch als auch systematisch: historisch in dem Sinn, daß die »metaphorische« Bedeutung keineswegs generell die sekundäre, sondern vielfach – und zwar gerade bei entscheidenden Metaphern wie etwa dem Licht – die primäre gegenüber der »empirischen« ist, systematisch in dem Sinn, daß Metaphern,

⁹⁴ Vgl. G. Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol* (KIVR 1486), Göttingen 1982, 15–21.

⁹⁵ Hier liegt auch ein Problem der Distinktion zwischen »eigentlicher« und »uneigentlicher« Rede, die R. Zymmer: *Uneigentlichkeit* (s. Anm. 1) wieder stark machen will.

⁹⁶ Dieser Gedanke findet sich bereits ganz klar bei F. Schleiermacher: *Hermeneutik*, hg. v. H. Kimmerle, Heidelberg ²1974, 58. Die »wörtliche« ist nicht die »ursprüngliche«, sondern eine spezifische Bedeutung.

⁹⁷ P. Ricoeur: *Die lebendige Metapher* (frz. 1975), München ²1991.

⁹⁸ Ebd., VI.

⁹⁹ Ebd., VII.

¹⁰⁰ H. Blumenberg: *Licht als Metapher der Wahrheit*. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung (StGen 10), 1957, 432–447; *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (ABG 6), 1960, 7–142; *Beobachtungen an Metaphern* (ABG 15), 1971; *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/M. 1986.

indem sie Analogien sichtbar machen, einen Gewinn an Erkenntnis ermöglichen: Metaphern halten den Blick offen für jenes kosmische Ganze, innerhalb dessen jede Einzelerkenntnis nur gelingen kann; sie bilden eine Substruktur für das begriffliche Denken, lassen sich also nicht begrifflich auflösen, sondern ermöglichen erst die Begriffsbildung. Damit ist ein Standpunkt gewonnen, die Semantik und mit der Pragmatik des Gleichnisses, anders gesagt: das *Wie* mit dem *Was*, *Warum* und *Wodurch* der Kommunikation in Gleichnissen innerlich zu verbinden.

Metaphorisches Sprechen kann nur dann als Prädikation verstanden werden, wenn eine *Analogie* besteht¹⁰¹, die essentiell für das ist, was beschrieben wird¹⁰²: wesentlich durchaus auch um der Wirkung der Beschreibung auf die Adressaten hin, wenn diese Wirkung sachgerecht ist; erstlich und letztlich aber um der Erkenntnis seiner Wahrheit willen. Dies war dem Mythos vertraut: Wenn Achill wie ein Löwe kämpft, hat er die ›Natur‹ eines Löwen angenommen. So auch der Poet: Daß Baudelaire sagt, die Natur ist ein Tempel, reflektiert nicht nur die romantische Naturverehrung der Neuzeit, sondern bringt – ob es der Autor weiß oder nicht – kraft der Sprache auch die Wahrheit ans Licht, daß die Natur Ort der Gegenwart und der Anbetung Gottes *ist*.¹⁰³ Und nicht anders der Philosoph: Wer das Licht als Metapher der Wahrheit identifiziert, sagt (ob er es ahnt oder nicht), daß es einen göttlichen Glanz der Wahrheit gibt, der ihr Wesen ausmacht.

Die signifikanten Analogien zu finden, setzt ein bestimmtes Referenzsystem voraus. Bei Aristoteles war es die klassische Ontologie, in der neueren Sprachtheorie ist es der Raum herrschaftsfreier Kommunikation.¹⁰⁴ Theologisch bleiben diese Referenzsysteme unzureichend. Denn die klassische Ontologie steht in übergroßer Spannung zur biblischen Heilsdramatik, und das Modell herrschaftsfreier Kommunikation überführt die Wahrheitsfrage in eine Methodik der Wahrheitssuche.¹⁰⁵ Das umfassendste, elementarste Bezugssystem ist im

¹⁰¹ Die Verbindung von Metaphorik und Analogie betont G. Sellin: Allegorie und »Gleichnis«. Zur Formenlehre der synoptischen Gleichnisse (1978), in: W. Harnisch (Hg.): Gleichnisforschung (s. Anm. 5), 367–429. 408.

¹⁰² Die Kritik, die R. Zymer: Uneigentlichkeit (s. Anm. 1), 39f u.ö., an der Verbindung von Analogie und Metaphorik äußert, ist auf ein Substitutionsmodell enggeführt und erreicht in der Darstellung der »ontologischen« Basis nicht die Höhe der philosophisch-theologischen Diskussion: Von »quasi-statischer Ordnung« aller Gegenstände kann nur in schwachen Derivaten der Ontologie die Rede sein.

¹⁰³ Ganz anders, konsequent im Sinne *seiner* beeindruckenden Gleichnistheorie, deutet diesen Satz H. Weder: Wirksame Wahrheit. Zur metaphorischen Qualität der Gleichnisrede Jesu, in: ders.: Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik, Göttingen 1992, 151–166.

¹⁰⁴ J. Habermas: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1968.

¹⁰⁵ Auch sprachtheoretisch. So konstatiert N. Chomsky: »The point is, I mean, that the ›communication theorists‹ are not analyzing ›meaning‹, but rather something else: perhaps ›successful communication‹ (Reflections on Language, New York 1975, 69).

theologischen Verständnis gerade jenes, das durch Jesu Basileia-Verkündigung entsteht; denn die Basileia ist die eschatologische Heilswirklichkeit Gottes.¹⁰⁶

(2) Die Metaphorik der Gleichnisse

Die Metaphorik der Gleichnisse besteht darin, daß sie die Analogie wahrnehmen, die zwischen dem Erfahrungsraum der Menschen, an die Jesus sich wendet, und der Basileia Gottes herrscht. Es ist eine Analogie im klassischen Sinn des Wortes einer Ähnlichkeit, die durch eine je und je größere Unähnlichkeit transzendiert wird.¹⁰⁷ Die »Ähnlichkeit« ist in der Identität Gottes begründet, die »je größere Unähnlichkeit« darin, daß er sich treu bleibt, indem er eine Überfülle an Gnade bringt.¹⁰⁸ Die Gleichnisse vom Sämann (Mk 4,3-9 parr.) und vom Senfkorn (Mk 4,30ff parr.) machen daraus geradezu ein Thema. Die Gleichnisse Jesu sind als Metaphern in der Lage, die Basileia Gottes gleichzeitig zu offenbaren und zu verhüllen:¹⁰⁹ zu offenbaren, indem sie die Korrelation zwischen der Basileia und der Schöpfung aufdecken und die Gegenwart des eschatologischen Heil erhellen; zu verhüllen, indem sie auf das Je-Mehr der Basileia verweisen.¹¹⁰

¹⁰⁶ Die fundamentaltheologische Aufgabe, dies philosophisch zu bewähren, findet Anhaltspunkte einerseits (vom Analogieprinzip her) bei E. Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt (s. Anm. 42), andererseits (vom eschatologischen Geschichtsverständnis her) bei W. Pannenberg: Systematische Theologie I–III, Göttingen 1988–1993.

¹⁰⁷ Die scholastische Theorie der *analogia entis* ist aus einer ingeniosen, aber problematischen Verbindung aristotelischer, christlich »getaufter« Ontologie und biblischer, neutestamentlich geprägter Schöpfungstheologie gewonnen. Ingenios ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem (philosophisch zu postulierenden und theologisch im Glauben zu reflektierenden) Wissen um das Wesen Gottes und der Möglichkeit begrifflicher Erkenntnis Gottes, die prinzipiell nur die Gegebenheiten der von Gott geschaffenen, aber von Gott qualitativ unterschiedenen Welt-Schöpfung (einschließlich der Welt des menschlichen Geistes) nutzen und deshalb niemals dem Wesen Gottes gerecht werden kann, aber, wenn es den Spuren des Handelns Gottes in der Schöpfung und der Geschichte folgt, auch nicht prinzipiell abwegig oder unmöglich sein kann. Problematisch ist vor allem die (aristotelische) These, daß menschliche Gottesrede immer nur übertragene Sprache sein könne; die hermeneutische Sprachphilosophie (vgl. E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen I–III [1923-1929], Darmstadt 1994, bes. III 68–107) zeigt im Gegenteil (wie auch die historische Anthropologie), daß Sprache und Welterfahrung immer schon wesentlich durch »Religion« mitbestimmt waren und sind; vgl. W. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 328–384.

¹⁰⁸ Vgl. W. Thüsing: Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testament III: Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis (mit Studien zum Verhältnis von Juden und Christen), hg. v. Th. Söding, Münster 1999, 13–16.

¹⁰⁹ Vgl. H.U. v. Balthasar: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. III/2.2: Neuer Bund, Einsiedeln 1969, 312: »Die Gleichnisse ... sind Wort als Bild, das sowohl verdeutlicht wie verhüllt.«

¹¹⁰ Beides haben die Evangelisten auf ihre Weise, aus nachösterlicher Perspektive thematisiert: daß den Jüngern mit den Gleichnissen das »Geheimnis der Basileia gegeben« ist

In der *Metaphorik* der Gleichnisse kommt die unauflösbare Spannung zwischen Schöpfung und Erlösung, Geschichte und Vollendung zur Sprache. In allen Wirklichkeitsdimensionen entsprechen die Gleichniserzählungen der Basileia. Als *Geschichten* decken die Gleichnisse die Geschichtlichkeit, als »Natur-Geschichten« die Kreativität, als »Menschen-Geschichten« die Personalität des Basileia-Handelns Gottes auf. Die Gleichnisse im engeren Sinn spiegeln die Sicherheit wider, mit der Gott seine Verheißung wahr macht, die Parabeln die eschatologischen Neuheit, die Gottes Basileia bringt.

Wie Gott sein Basileia-Handeln in das Buch der Natur und das Buch der Geschichte einschreibt, bleibt er doch darin der »ganz Andere«, der allein deshalb seine Herrschaft vollenden kann. Er ist aber der *Deus semper maior* als der, der seine Herrschaft wirksam *naherkommen* läßt. Die Welt, die in den Gleichnissen nachgeahmt wird, steht von vornherein im Zeichen der Basileia. Die Basileia, die in den Gleichnissen prädiert wird, ist ihrem Wesen nach so »nahegekommen« (Mk 1,15), daß sie die Gegenwart erfaßt und in der Kraft der Vollendung verwandelt. Die Gleichnisse verweisen aus der gegenwärtigen Schöpfung und Geschichte heraus so auf die Herrschaft Gottes, weil die Herrschaft Gottes aus der jenseitigen Zukunft heraus in die gegenwärtige Schöpfung und Geschichte hinein wirkt. Die Gleichnisse bringen also das Wesen der Welt heraus, wenn sie die Welt als Wirkungsfeld und als Erfahrungsraum der Basileia-Gnade Gottes offenbaren, und sie bringen das Wesen der Basileia heraus, indem sie die Gottesherrschaft als eschatologische Schöpfer- und Geschichtsmacht offenbaren, die nicht über die Köpfe der Menschen hinweg, sondern durch ihre Herzen hindurch eschatologische Fakten schafft.

Darin liegt die elementare Bedeutung der Gleichnisse für die Basileia-Verkündigung. Die Gleichnisse bringen die Alltags- und Feiertagsgeschichten der Menschen als Gleichnis der Basileia zur Sprache, indem sie die Basileia als jene Geschichte zur Sprache bringen, die Gott durch Jesus inmitten der Leidens- und Hoffnungsgeschichte der Menschen (durch das Gericht hindurch) zur Vollendung führt. Die Gleichnisse spiegeln inmitten der Alltags-Realität das Wunder der Gottesherrschaft und klären inmitten der religiösen Basileia-Vorstellungen das Wunder des eschatologischen Handelns Gottes durch Jesus, den Erzähler der Gleichnisse. Indem die Gleichnisse Episoden aus der Welt der Hörer, überraschend verändert, wunderbar gesteigert, kritisch gebrochen, als Reich-Gottes-Geschichten präsentieren, lassen sie die Nähe der Gottesherrschaft in dieser Welt entdecken. Indem sie aber diese Geschichten als Gleichnisse erzählen, verweisen sie auf die eschatologische Vollendung im Jenseits dieser Geschichte.

(d.h. die Basileia in der Person Jesu *als* Mysterium), und daß die Gleichnisse »die draußen« verstocken (Jes 6,9f) – wobei »nichts verborgen wird außer zu dem Zweck, offenbar zu werden« (Mk 4,10ff.21ff).

Was die Gleichnisse metaphorisch über die Basileia aussagen, kann also nur verstehen, wer aus dem Munde Jesu zuerst die erzählten Geschichten hört – so wie sie erzählt worden sind: nicht als Basileia-Visionen, sondern als Kurzgeschichten aus der Welt der Adressaten. Die Gleichniserzählungen sind klar strukturiert; sie laufen im Regelfall auf eine deutlich markierte Pointe hinaus – und was sie über die Basileia sagen, können sie nur *als* ganze Geschichte *mit* ihrer Pointe sagen. Dann spricht das Gleichnis vom verlorenen Sohn von Gott als dem, der tatsächlich die Toten lebendig macht, wenn er im Zuge der Vollendung seiner Basileia denen, die umkehren, ihre Schuld vergibt (Lk 15,11-32); das Gleichnis vom Festmahl spricht von Gott als dem, der tatsächlich seinen Speisesaal füllt, indem er Menschen von den Straßenecken und Zäunen in seine Basileia ruft (Lk 14,15-24 par. Mt 22,1-10); das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg spricht von Gott als dem, der tatsächlich jedem das gibt, was er zum Leben braucht, indem er, seine Basileia vollendend, seine Güte an die Macht kommen läßt (Mt 20,1-16); das Gleichnis von den bösen Winzern spricht von Gott als dem, der tatsächlich seinen geliebten Sohn sendet, um Israel in die Basileia zu führen (Mk 12,1-12 parr.).

Umgekehrt weisen die Gleichnisse auf Spuren der Nähe Gottes im Alltag der Welt hin: Wenn ein Hirte sich auf die Suche nach einem verirrtten Schaf macht; wenn ein Tagelöhner sich freut, daß er einen Schatz entdeckt, und eine Hausfrau, daß sie eine Drachme wieder aufgestöbert hat; wenn ein Vater die Kraft aufbringt, seinen verlorenen Sohn aus lauter Liebe neu in sein Haus aufzunehmen und seinem verstockten Ältesten entgegenggeht, um ihn an der Festesfreude teilhaben zu lassen (Lk 15,11-32); wenn ein Gutsbesitzer in seinen Weinberg Tagelöhner ruft, die niemand haben wollte, und ihnen gibt, was sie an diesem Tage zum Überleben brauchen, auch wenn sie nicht die volle Leistung erbracht haben (Mt 20,1-16); wenn ein Gastgeber sich durch seinen Zorn über lauter unbegründete Absagen seiner Bekannten nicht davon abbringen läßt, wildfremde Menschen in sein Haus einzuladen, um ihnen das vorbereitete Festmahl auszurichten – dann ist die Basileia Gottes »zu euch vorgestoßen«, wie in Jesu Exorzismen (vgl. Lk 11,20). Freilich: Erst wenn und weil Jesus es *anspricht*, wird an diesen Ereignissen sichtbar, was Gott im Sinn hat, wenn er seine Basileia nahekomen läßt und vollenden wird. Die Freude über das Finden des Verlorenen und das unverhoffte Glück gibt einen Vorgeschmack des eschatologischen Jubels, der im Reich Gottes ausbricht. Wo Jesus diese Geschichten als Gleichnisse der Basileia erzählt, kommt die Basileia nahe – nicht nur weil die Geschichten an den Gefühlen, Einstellungen und Hoffnungen der Adressaten arbeiten, sondern weil sie aufleuchten lassen, daß der Gott der Basileia, den Jesus verkündet, die Welt im Innersten zusammenhält, indem er seine Herrschaft antritt.

Diese metaphorische Qualität können nur die Gleichniserzählungen haben, weil sie die menschliche Lebenswirklichkeit in ihren signifikanten Prozessen

nachahmen und durch Identifikation wie Distanzierung jene Furcht und jenes Mitleid erregen, die der Basileia angemessen sind: Gottesliebe und Nächstenliebe.

b) Stehende Metaphern in den Gleichnissen

Die Gleichnisse sind aber nicht nur im Ganzen als narrative Metaphern zu deuten, sie verwenden auch nicht selten im Rahmen ihrer Erzählungen stehende Metaphern, die in der religiösen Sprache Israels, der Welt des ›Alten Testaments‹ und des Frühjudentums eine große Bedeutung haben.¹¹¹ Der Weinberg ist ein festes Bild für Israel, das Festmahl für die Vollendung, der Vater, der Hirte, der Richter für Gott, die Ernte für das Gericht, der Same für das Wort Gottes.

Die literar- und redaktionskritische Exegese neigte dazu, diese Metaphern als »Allegorien« zu identifizieren und deshalb aus dem Ursprungsbestand der Gleichnisse auszuschneiden.¹¹² Pate stand *Adolf Jülicher* mit seinem Verdikt, zwischen Gleichnissen und Allegorien herrsche ein Gegensatz; allegorische Züge seien erst im Laufe der synoptischen Tradition eingetragen, als man den ursprünglich klaren Sinn der Gleichnisse – nicht zuletzt wegen des Wandels der Erzählsituation – nicht mehr verstanden habe. Das beruht auf einem Mißverständnis. Die Väter haben an dieser Stelle klarer gesehen. Die antike Rhetorik unterscheidet keineswegs so streng wie die moderne Exegese zwischen Gleichnis und Allegorie.

Daß es allegorisierende Überlieferungstendenzen gegeben hat, zeigt jeder synoptische Vergleich. Gleichwohl sind ›allegorische‹ Züge, d.h. stehende Metaphern, in vielen Gleichnissen auf der ältesten erkennbaren Traditionsebene fest verwurzelt. Dort erfüllen sie eine wichtige, nicht selten entscheidende Funktion. Sie tragen erheblich dazu bei, die erzählte Geschichte als Gleichnis zu identifizieren; sie deuten an, in welchem theologischen Referenzrahmen die Geschichte steht; sie signalisieren damit, welche Geschichte überhaupt erzählt wird.

Das deutlichste Beispiel liefert das Winzergleichnis (Mk 12,1-12 parr.). Wenn es am Anfang heißt, daß der Weinbergbesitzer »einen Weinberg pflanzte und einen Zaun darum zog und eine Kelter grub und einen Turm baute« (Mk 12,1), wird ganz gezielt und langsam, geradezu umständlich erzählt, bis auch der letzte merkt, daß Jesajas Lied vom unfruchtbaren Weinberg Israel (5,1-7) die Bildmotive liefert – und erst dann wird deutlich, daß die Geschichte der

¹¹¹ Die Bedeutung, die ganze Bildfelder für metaphorisches Sprechen gewinnen, haben sprachphilosophisch P. Ricoer: *Metapher* (s. Anm. 97), linguistisch H. Weinrich: *Sprache* (s. Anm. 92) und exegetisch H.-J. Klauck: *Allegorie* (s. Anm. 34) zusammen mit seinem Schüler B. Heining: *Metapher* (s. Anm. 50) aufgewiesen.

¹¹² Noch bei H. Weder: *Gleichnisse* (s. Anm. 33) und H.-J. Klauck: *Allegorie* (s. Anm. 34) ist diese Tendenz deutlich spürbar.

Winzer, die keine Pacht zahlen wollen und alle Boten abweisen und schließlich den einzigen Sohn des Besitzers töten, die Geschichte des Gottesvolkes Israel erzählt, das, wie das deuteronomisch-deuteronomistische Geschichtsbild sagt, immer schon die Propheten abgelehnt und getötet hat – und daß Jesus *diese* Geschichte in den Horizont des Reiches Gottes stellt.

Alle stehenden Metaphern verlangen eine symbolische Interpretation: aber nicht gegen den Duktus der Erzählung, sondern als Teil von ihr. Mit Hilfe der »stehenden Metaphern«, die als Motive verwendet, und der »lebendigen Metaphern«, als welche die Geschichten erzählt werden, eröffnen die Gleichniserzählungen den Horizont des Reiches Gottes und seiner Bedeutung für die Menschen in Israel.

4. Die Gleichnisse als Erzählungen Jesu

Die Gleichnisse sind von ihrem Erzähler Jesus nicht zu trennen. Er sucht und findet die Situation, ein Gleichnis zu erzählen; er faßt sein Publikum ins Auge und redet es an. Jesus bestimmt nicht nur das Thema der Gleichnisse. Er tritt auch mit seiner Person, mit seiner Erzählkunst, mit seinem Verhalten, schließlich mit seinem Leiden und Sterben für deren Wahrheit ein. Die Rhetorik weiß, daß ein Redner nur überzeugen kann, wenn er glaubwürdig ist. Sie weiß auch, daß ein Redner seine Glaubwürdigkeit steigert, wenn er gute Geschichten erzählen kann. *A fortiori* gilt dies für Jesus. Er verkündet das Evangelium. Er fordert im Namen Gottes Umkehr und Glaube, denn es geht um Leben und Tod. Daß seine Geschichten vom Alltag und Festtag der kleinen und großen Leute in Israel Reich-Gottes-Geschichten sind, muß man ihm glauben; und Jesus fordert und fördert diesen Glauben, indem er so gute Geschichten erzählt.

Schon daß er sie erzählt, ist eine implizite Christologie – nicht anders, als die Prophetien, die Nachfolgerufe und Gesetzesworte Jesu implizit christologisch sind. Es hat immer schon Frauen gegeben, die ein kleines Fest des Wiederfindens mit ihren Nachbarinnen gefeiert haben (vgl. Lk 15,8ff); es hat immer schon Väter gegeben, die sich mit ihren mißratenen Söhnen versöhnt haben (Lk 15,11-32); es hat immer schon Menschen gegeben, die unverhofft auf einen Schatz gestoßen sind, um den sie alles hingegeben haben (Mt 13,44); es hat all dies immer schon gegeben, weil Gott immer schon den Menschen als ihr Schöpfer nahe war. Aber mit dem Kommen Jesu ist die Zeit erfüllt, daß diese Geschichten als Verheißung des Reiches Gottes erzählt werden können. Jesus hat das Wissen um jene Analogie zwischen der alten und der neuen Welt, der Gegenwart und der Zukunft, die Gott durch sein Basileiahandeln entstehen läßt. Die Gleichnisse werben für die Basileia. Sie kommentieren Jesu Prophe-ten- und Lehrworte, aber auch sein gesamtes Verhalten – wie sie umgekehrt von Jesu gesamter Wort- und Tatverkündigung kommentiert werden.

Der Bezug zwischen den Gleichnissen vom verlorenen Sohn, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Schaf, vom Gastmahl und von den Arbeitern im Weinberg zu Jesu Seligpreisung der Armen, zu seiner Sündenvergebung, zu seiner Integration der Ausgestoßenen in das eschatologische Gottesvolk ist unübersehbar, ebenso der Bezug zwischen den Gleichnissen von den Talenten (Mt 25,14-30 par. Lk 19,12-27), vom betrügerischen Haushalter (Lk 16,1-8) und vom hochzeitlichen Gewand (Mt 22,11ff) zu Jesu Umkehr- und Glaubensruf oder der Bezug zwischen den Gleichnissen vom Schatz und von der Perle (Mt 13,44ff) zu Jesu eschatologischem Jubelruf (Mt 11,25ff par. Lk 10,21f), aber auch der Bezug vom Senfkorn- (Mk 4,30ff parr.) und vom Gastmahlgleichnis auf die Mißerfolge Jesu, die seine Hoffnung auf die eschatologische Vollendung nicht enttäuschen können. Die Zustimmung zur Pointe der Erzählungen und zu ihrer Botschaft bezüglich des Reiches Gottes ist immer auch Zustimmung zu Jesus, der dieses Gleichnis erzählt und allein es als Basileia-Gleichnis erzählen kann.

Darüber hinaus sind aber auch einige Gleichnisse ihrerseits christologisch aufgeschlossen.¹¹³ Am klarsten ist dies gewiß im Winzergleichnis (Mk 12,1-12 parr.): Wer bei den Sendboten an die Propheten denkt, muß beim »geliebten Sohn« an den eschatologischen Propheten denken – und wird ihn nicht ohne weiteres mit dem Erzähler Jesus identifizieren können, aber doch von ihm darauf hingewiesen, daß der entscheidende Bote Gottes nur sein eigener Sohn sein kann. Die Erzählsituation selbst klingt besonders in den Saatgleichnissen an: Der Same, dessen dramatisches Geschick das Sämanngleichnis erzählt, *ist* ausgestreut (Mk 4,3-9 parr.); die Saat, die Frucht bringen wird, *ist* ausgebracht (Mk 4,26-29) – so wie das Gleichnis jetzt erzählt wird und seine Wirkung zeitigt.

Der Gleichniserzähler Jesus tritt mit seinem Leben für das Evangelium ein, das er aus gutem Grund besonders gern in Form von Gleichnissen verkündet. Durch sein Leben und schließlich durch sein Sterben stellt er die Herrschaft Gottes inmitten der Leidensgeschichte der Menschen und der Hoffungsgeschichte Israels dar. An seinen Wundertaten und seinen Nachfolgerufen, an seinen Weisheitsworten und seinen Streitgesprächen, an seinen Tischgemeinschaften, an seiner Person, an seinem Menschenleben, schließlich an seinem Leiden und Sterben läßt sich die Gottesherrschaft erkennen – nicht in der Herrlichkeit der eschatologischen Vollendung, sondern in genau jener verborgenen, geheimnisvollen Gegenwart, die Jesus durch seinen Basileiadienst mit Leben erfüllt. Jesus selbst ist *das* Gleichnis Gottes.¹¹⁴

¹¹³ Vgl. H. Frankemölle: Hat Jesu sich selbst verkündet? Christologische Implikationen in den Parabeln Jesu (BiLe 13), 1972, 184–207.

¹¹⁴ Vgl. E. Schweizer: Jesus, das Gleichnis Gottes. Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu? (KIVR 1572), Göttingen ²1996 (¹1995), 39f.