

DIE ERZÄHLUNG VOM PHARISÄER UND ZÖLLNER
ALS BEISPIEL FÜR DIE THEOLOGISCHE KUNST
DES ÜBERREDENS*

LUISE SCHOTTROFF

Vorbemerkung über Absicht und methodisches Vorgehen

Daß es die Aufgabe des Theologen ist, zu reden und zu überreden, daß er lernen muß, Reden als Handeln zu begreifen, ist eine Einsicht, die es angesichts der oft berechtigten Verzweiflung der theologischen Jugend über den affirmativen Charakter theologischer Rede neu zu gewinnen gilt. Die Tatsache, daß sich jeder Theologe in der Rolle eines Lehrers, eines „bürgerlichen“ Lehrers, befindet, kann man beklagen und verurteilen (und damit scheinbar hinter sich lassen), man kann aber auch — und das scheint mir der bessere Weg zu sein — diese „bürgerliche“ Rolle und ihre theologische Aufgabe ernst zu nehmen und kritisch zu gestalten versuchen. In der Besinnung auf das, was beim theologischen Reden geschieht, kommt den neutestamentlichen Gleichnissen eine wichtige Rolle zu. Sie sind hervorragende Beispiele überredender Rede. Ihr Erzähler war immer in der Rolle des Lehrers, der von seinen Hörern eine Änderung ihres Verhaltens erwartet. Gleichnisse waren deshalb auch immer nur sachgemäß zu interpretieren, wenn man beschrieb, wie sie *wirken* sollen. Die Rolle des Hörers muß also bei der Gleichnisauslegung beschrieben werden. Diese Behauptung läßt sich in den meisten Gleichnisauslegungen und ihren Überlegungen zur Rolle des Hörers verifizieren. A. Jülicher und in der neueren Literatur E. Linnemann haben diesen Aspekt besonders beachtet. Gleichnisse beziehen den Hörer in das Geschehen des Redens mit ein, ob sie nun diesen Sachverhalt explizit ma-

* „Überreden“ ist hier nicht im Sinne von „aufschwätzen“, „manipulieren“ u. ä. gemeint, sondern in seinem positiven Sinne: durch Rede überzeugen; dazu s. in der neueren Literatur W. Jens, Artikel: Rhetorik, in: RDL III, 1971, bes. S. 433 f. und W. Jens, Von deutscher Rede, München 1969, bes. S. 10.

chen („Du bist der Mann“, „οὕτως καὶ σύ“, „gehe hin und tue desgleichen“) oder auch implizit voraussetzen. Als Beispiel für Möglichkeiten und Grenzen theologischen Redens, das seine Wirkung bedenkt, wähle ich die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner. Mir geht es dabei um das Problem, wie man eine heutige Verwendung des Textes im Rahmen christlichen Redens mit historischen Überlegungen ausstatten kann, die bei einem Gebrauch des Textes hilfreich und notwendig sind. Eine historische Analyse vermag vielleicht aufzuhellen, warum ein christlicher Redner, der diesen Text benutzt, sich so anstrengen muß zu verhindern, daß der Hörer betet: „Ich danke Dir, Gott, daß ich nicht so bin wie jener Pharisäer.“ Eine historische Analyse vermag vielleicht aufzuhellen, wie ein Redner mit diesem Text umgehen muß, um ihn verantwortlich weiterzubeneutzen. Es ist weder befriedigend, wenn theologische Rede, in der biblische Texte vorkommen, nur Informationen über alte Texte bringt, noch wenn sie sich über die historischen Dimensionen der verwendeten Texte hinwegsetzt, sie frei benutzt, solange kein Historiker widerspricht. Gerade neutestamentliche Gleichnisse ermöglichen einen schöpferischen, theologischen Gebrauch alter Texte, der dem Historiker nicht die Zornesröte ins Gesicht treibt.

Um den Aspekt eines Gleichnisses als Rede, die ihre Folgen, ihre Wirkung mitbedenkt, zu Gesicht zu bekommen, ist es förderlich, die Verfasserfrage als nebensächlich zu behandeln. Hier besteht im Rahmen der Synoptikerforschung ohnehin die Gefahr, daß die Frage nach Echtheit (d. h. Herkunft von Jesus) oder Unechtheit eine zu gewichtige Rolle bekommt. Darum halte ich den Weg für sinnvoll, einen solchen Text einmal völlig vom Kontext zu isolieren, sowohl vom Kontext einer vermuteten Verkündigung des historischen Jesus als auch vom Kontext der Theologie des Lukas. Einen solchen Text im Rahmen der vermuteten Gesamtkonzeption Jesu zu interpretieren, enthält immer das Dilemma des Zirkelschlusses, auf das H. Braun in seinem Jesusbuch¹ so nachdrücklich hinwies, und eine solche Zuordnung zu Jesus unterliegt zunehmend dem Verdacht, daß hier der theologische Wunsch der Vater des historischen Gedankens sei. Eine Interpretation der Erzählung im Rahmen der Theologie des Lukas, die ich für sinnvoll und durchführbar halte, unterliegt dem Verdacht, hier sei der Wunsch nach Zerstörung der theologischen Rolle des historischen Jesus der Vater des Gedankens. Aus diesem Grunde möchte ich den Text möglichst isoliert diskutieren, um seinen Charak-

¹ H. Braun, *Jesus*, Stuttgart 1969, S. 35.

ter als wirkende Rede zu verfolgen, ohne in das zur Zeit theologisch so belastete und historisch meistens aussichtslose Problem der Verwertbarkeit der synoptischen Texte für die Ermittlung der Lehre Jesu hineinzugeraten. Die traditionelle Problematik der Literarkritik, also die Frage nach dem sekundären Charakter der Rahmenverse, werde ich zunächst beiseite lassen. Das Problem des historischen Jesus wird nur als forschungsgeschichtliches begegnen, also etwa dort, wo der Wunsch, einen solchen Text Jesus zuzuschreiben, die historische Einsicht behindert hat.

Inwiefern ist Lukas 18,10—14a eine Beispielerzählung?

Die Definition der Erzählung als Beispielerzählung, die seit A. Jülicher üblich geworden ist², impliziert Entscheidungen, die nicht als Entscheidungen über die Form von Entscheidungen über den Inhalt zu trennen sind. Inhaltlich sind mit dieser Definition im allgemeinen Überlegungen verbunden, wie sich der Stoff der Erzählung zum gemeinten Ernstsinne verhält, welche Reaktion der Text beim Hörer hervorruft und ob der Erzähler eine belehrende oder ermahnende Absicht verfolgt. Diese Überlegungen und diese Definition knüpfen bewußt oder unbewußt an die Tradition der antiken Theorien über Rhetorik an. Die Relevanz dieser rhetorischen Tradition, die auch dort in Geltung ist, wo versucht wird, in Abgrenzung gegen A. Jülicher neutestamentliche Gleichnisse nicht-aristotelisch zu interpretieren, möchte ich an zwei Beispielen verdeutlichen. E. Jüngel hält es für den neutestamentlichen Gleichnissen angemessen, wenn die Hörerreaktion als „Einverständnis“ vorgestellt wird, in Abgrenzung gegen eine Vorstellung von der Hörerreaktion, die den Hörer zu einem logischen Urteil (vom Bild auf die Sache) gebracht wissen will³. E. Jüngel konstatiert⁴, daß A. Jülicher in „glücklicher Inkonse-

² Gelegentlich wird die Bezeichnung „Beispielerzählung“ zwar vermieden (z. B. bei B. Weiß, *Die Evangelien des Markus und Lukas*, MeyerK I,2, 9. Aufl. 1901, S. 576; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 7. Aufl. 1965, besonders S. 16), jedoch liegt auch dann ein Bild vom Funktionieren des Textes vor, das sich nicht grundsätzlich unterscheidet von dem der Autoren, die den Text „Beispielerzählung“ nennen.

Ich verzichte auch im folgenden darauf, die Belege aus der Sekundärliteratur ausführlich zu gestalten, und benenne nur jeweils einige Vertreter des betreffenden Gedankens.

³ E. Jüngel, *Paulus und Jesus*, Tübingen 3. Aufl. 1967, S. 102. Cf. S. 171 „daß sie (sc. die analogische Kraft des erzählten Beispiels) ihn auf diese Sache existentiell einstellt“ und S. 173 „die eschatologische Einheit von Zuspruch und Forderung“ —, was doch wohl im Sinne Jüngels ebenso wie das „Sammeln“ des Hörers auf die Pointe hin (S. 136) denselben Sachverhalt wie „Einverständnis“ meint.

⁴ E. Jüngel, aaO, (s. Anm. 3) S. 102.

quenz“ von seinem aristotelischen Ansatz abweiche, wenn er Aussagen über die Hörerreaktion macht, die sie nicht mehr als logisches Urteil deklarieren, sondern eher als Einverständnis. Die „glückliche Inkonsequenz“ Jülichers findet sich jedoch auch in der antiken rhetorischen Theorie⁵. Man wird folgern dürfen, daß es nicht zutrifft, daß die Vorstellung Jülichers vom Wesen der Gleichnisse durch seine Anknüpfung an die antike Rhetorik von der aristotelischen Logik und Ontologie geprägt sei⁶; man wird folgern dürfen, daß mit der Auffassung Jüngels von der Hörerreaktion der Rahmen antiker Rhetorik noch nicht gesprengt ist und daß diese sehr wohl Hilfsmittel für eine Theorie über neutestamentliche Gleichnisse anbietet. Die implizite Aufnahme antiker rhetorischer Theorien findet sich auch bei E. Linnemann, die z. B. denselben Sachverhalt (Hörerreaktion „Einverständnis“) am selben Beispiel wie Quintilian (Fabel des Menenius Agrippa) verdeutlicht⁷. Daß die Unterscheidung von Bild- und Sach„hälfte“, also die Theorie vom tertium comparationis, nicht unbedingt dem Charakter neutestamentlicher Gleichnisse angemessen ist, darin ist Jüngel zuzustimmen⁸, ob aber dieser Sachverhalt eine Besonderheit der synoptischen Gleichnisse ist, ist eine andere Frage⁹. Solange fast ausschließlich rabbinische Gleichnisse als Vergleichsmaterial für synoptische Gleichnisse benutzt werden, solange deren Verhältnis zur griechisch-römischen Rhetorik nicht deutlich gemacht ist, und solange die Gleichnisse der nicht-jüdischen Antike in diesem Zusammenhang gar nicht erst diskutiert werden, — solange müssen entscheidende Fragen der Gleichnisinterpretation offenbleiben.

Das unglückliche Verhältnis der neutestamentlichen Gleichnisforschung zu der in ihr meist unbewußt aufgenommenen rhetorischen Gleichnistheorie zeigt sich u. a. auch an folgendem: Man findet in der exegetischen Literatur oft den Hinweis, schon das Milieu der Gleichnisbildstoffe sei „bodenständig“, „jüdisch“ und lasse so die „Umwelt Jesu erkennen“¹⁰. Die neutestamentlichen Gleichnisse zeigten auch in ihrer Sprache

⁵ *Quintilian*, inst. or. 5,11,19 „illae quoque fabellae . . . ducere animos solent praecipue . . . et capti voluptate facile iis, quibus delectantur, consentiunt“ (M. Fabii Quintiliani institutiones oratoriae libri XII, pars prior, ed. H. Rahn, Darmstadt 1972).

⁶ E. Jüngel, aaO, (s. Anm. 3) S. 95 f.

⁷ *Quintilian*, inst.or.5,11,19; E. Linnemann, Gleichnisse Jesu, Göttingen 4. Aufl. 1966, S. 29 f.

⁸ Für Lk 15,11—32 hatte ich dieses zu zeigen versucht, s. L. Schottroff, Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, ZThK 68, 1971, besonders S. 43.

⁹ Die E. Jüngel, aaO, (s. Anm. 3) in einer Anmerkung auf S. 136 sieht.

¹⁰ S. z. B. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 4.

ihren volkstümlichen und *unliterarischen* Charakter¹¹. Daß Gleichnisse volkstümlich sein sollen, gehört zur Forderung der Rhetorik an den Redner¹². Wenn also Gleichnisse volkstümlich sind, dann zeigen sie, daß der Erzähler sein Handwerk versteht. Der *unliterarische* Charakter ist damit aber gerade nicht erwiesen. Daß die Bodenständigkeit auch noch spezifisch jüdisch sei¹³, was man an den „agrарischen Interessen“ und der „sozialen Beschränktheit“¹⁴ sehen könne, mag im Einzelfall zwar zutreffen, — die apologetische Zweckentfremdung der „Volkstümlichkeit“ von Gleichnissen durch christliche Exegeten beginnt jedoch dann, wenn die vermeintlich jüdische Sitte nicht der Gegenprobe unterworfen wird. Gerade agrарische Sitten müssen wohl schon sehr spezifisch sein, wenn sie nur jüdische Sitten sein sollen. Die apologetische Zweckentfremdung der „Bodenständigkeit“ und „Volkstümlichkeit“ ist vollendet, wenn ihr ohne Gegenprobe eine Beweislast zugemutet wird: Das Gleichnis stamme von Jesus und sei einzigartig.

Das Verhältnis von Erzählung und „Sache“; die Absicht des Erzählers

Die vielfältigen rhetorischen Versuche, Begriffsdefinitionen für verschiedenartige Gleichnisse zu konstruieren, führen in der Interpretation von Gleichnissen und Fabeln genauso wenig weiter¹⁵ wie die entsprechenden Begriffsdefinitionen im Rahmen der neutestamentlichen Wissenschaft. In dieser Hinsicht ist z. B. der Verzicht von J. Jeremias etwa auf die Abgrenzung von Parabel und Beispielerzählung voll zu akzeptieren¹⁶.

Aufl. 1958, S. 218; *M. Dibelius*, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 3. Aufl. 1959, S. 253.

¹¹ *R. Bultmann*, aaO, (s. Anm. 10) S. 179 u. ö.; *E. Linnemann*, aaO, (s. Anm. 7) S. 21.

¹² *H. Lausberg*, Handbuch der literarischen Rhetorik, München 1960, § 422 (dort auch Verweise auf antikes Material).

¹³ *G. Eichholz*, Gleichnisse der Evangelien, Neukirchen 1971, S. 30 „Das palästini-sche Lokalkolorit“.

¹⁴ *M. Dibelius*, aaO, (s. Anm. 10) S. 253.

¹⁵ *A. Hausrath*, Artikel „Fabel“, PW 6, 1909, Sp. 1719: „Die Definitionen der Rhetoren für die einzelnen F.(abel)-Gattungen erweisen sich schon durch ihre Widersprüche als bloße Kombinationen“.

¹⁶ Sein kategorischer Satz (*J. Jeremias*, aaO, s. Anm. 2, S. 16): „Es heißt den Gleichnissen Jesu ein sachfremdes Gesetz aufzwingen, wenn man sie in die Kategorien griechischer Rhetorik preßt“ — ist dennoch ein Kurzschluß. Die Begriffsdefinitionen der Rhetorik funktionieren bei Aesopica genau so wenig wie bei neutestamentlichen Gleichnissen, und zudem ist der Beitrag der Rhetorik zur Gleichnistheorie nicht nur der der Begriffsdefinitionen.

Die Unterscheidung von Parabel und Beispielerzählung, wie sie im Gefolge von A. Jülicher bis in die Gegenwart praktiziert wird, ist schon dadurch problematisch, daß sie die Unterscheidung von Bild und Sache im Sinne Jülicher voraussetzt¹⁷. Da die strenge Unterscheidung von Bild und Sache in Parabeln fragwürdig geworden ist, wird man nicht mehr mit Jülicher Unterscheidung von Beispielerzählung und Parabel operieren können. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn z. B. will weder auf ein logisches Urteil des Hörers hinaus, noch bewegt sich der Text konsequent auf der sogenannten Bildebene¹⁸, es will also nicht einleuchten, wo eigentlich ein wesentlicher Unterschied in Erzähl- und Wirkungsweise zwischen dem Gleichnis vom verlorenen Sohn und dem vom Pharisäer und Zöllner zu suchen sein soll. So ist der Begriff „Beispielerzählung“, sofern er einen Unterschied zu Parabeln bezeichnen soll, kaum brauchbar, anregend für die Textinterpretation ist er aber insofern, als er immer Anlaß dazu gegeben hat, über die Wirkung der Erzählung auf den Hörer Auskunft zu geben¹⁹. A. Jülicher hat in einer gewissen Konsequenzmacherei seines Ansatzes, daß bei allen Gleichnissen ein *παραβάλλειν* geschehe, auch bei Beispielerzählungen ein *παραβάλλειν* am Werk gesehen²⁰. Nun wird die Reaktion des Hörers wohl nicht „vergleichen“ genannt werden dürfen, denn ein Wechsel der Vorstellungsebenen, den Jülicher sonst für die *παραβολή* konstitutiv findet, liegt ja auch für Jülicher nicht vor, aber Jülicher Fragestellung ist insofern unüberholt, als er den Versuch macht, die Problematik der Beispielerzählungen von der Wirkung, der Hörerreaktion her zu klären. Die gewisse Doppeldeutigkeit des Wortes „Beispiel“ (wie des latein. „*exemplum*“ oder des griech. „*παράδειγμα*“) und das Nebeneinander von Lk 10,30 ff. und Lk 18,10 ff. haben sich für die Klärung des Sachverhaltes der Hörerreaktion in Lk 18,10 ff. seit Jülicher als Hindernis ausgewirkt. Welche Absicht hat der Erzähler? Will er ein Beispiel = Vorbild für rechtes Verhalten geben? (Könnte also auf Lk 18,14 auch Lk 10,37 c folgen: „gehe hin und tue desgleichen“?)

¹⁷ A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (1910), Nachdruck Darmstadt 1963, Teil I, S. 112 „Was sie (sc. die Beispielerzählungen) unterscheidet, ist allein, daß sie sich bereits auf dem höheren Gebiete bewegen . . .“.

¹⁸ s. Anm. 8.

¹⁹ Man kann fragen, ob nicht auch die sogenannten Parabeln wie „Beispielerzählungen“ funktionieren, und zwar nicht erst in einem sekundären Traditionszustand.

²⁰ A. Jülicher, aaO, (s. Anm. 17) Teil I, S. 113: „Eine vergleichende Tätigkeit hat nicht der Erzähler geübt, als er solche *παραβολή* konzipierte, der Hörer soll sie üben, indem er sein bisheriges Verhalten . . . an dem Verhalten . . . der in dieser anspruchlosen Geschichte ihm entgegretretenden Personen mißt“.

Oder will er an einem Beispiel einen Gedanken verdeutlichen, veranschaulichen? Jülicher beschreibt in seinen theoretischen Überlegungen zur Beispielerzählung die Beispielerzählung so, als ob beide Erzählerabsichten in einer Beispielerzählung anzunehmen seien (z. B. „absolut reine Typen der darzustellenden Idee“; daß der Hörer „von ihrem Vorbild entweder tief angezogen oder abgeschreckt sich vornimmt“²¹). In Jülichers Interpretation von Lk 18,9 ff. kommt jedoch nur der erste Aspekt zum Tragen („veranschaulicht“, „wollte lehren“²²). Klarer als A. Jülicher spricht M. Dibelius die Verschiedenartigkeit von Lk 10,30 ff. und Lk 18,10 ff. aus: Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter sei paränetisch gedacht, das vom Pharisäer und Zöllner dagegen sei Veranschaulichung („will . . . zeigen“)²³. Für B. Weiß ist Lk 18,9—14 erst durch den sekundären Rahmen eine paränetische Beispielerzählung (der Zöllner ist darin Gebetsvorbild), die ursprüngliche Erzählung (V. 10—14a) ist jedoch eine „Parabel“, die „lehrt“, daß nicht der tugendstolze Hochmut, sondern die bußfertige Demut wirklich die Gnade Gottes erlangt²⁴. Die doppelte Richtung der möglichen Erzählerabsicht in einer „Beispiel“erzählung, die Jülicher in seinen theoretischen Erwägungen beschrieb, wird hier also auf zwei Stufen der Tradition verteilt. Eigenartig ist R. Bultmanns Umgang mit den möglichen Erzählerabsichten in einer Beispielerzählung. Die „Paradigmen der antiken Rhetorik“ seien Veranschaulichung²⁵, synoptische Beispielerzählungen jedoch böten Vorbilder für rechtes Verhalten²⁶. Daß gerade Lk 18,10 ff. nicht so ohne weiteres paränetisch zu interpretieren ist, zeigt sich jedoch auch bei Bultmann selbst, wenn er in seinem Jesusbuch den Text so aufnimmt, als sei er Veranschaulichung dessen, was Gottes Gnade ist²⁷. Trotz Bultmanns scharfer Abgrenzung beider möglicher Erzählerabsichten und seiner Behauptung, in synoptischen Beispielerzählungen ginge es um Vorbilder, wird meines Wissens der Text nirgends paränetisch interpretiert, er wird vielmehr durchgehend als Verdeutlichung der Vorstellung Jesu von der Gnade Gottes aufgefaßt. Versteht man Lk 18,10—14a als paränetischen Text, so ergibt

²¹ A. Jülicher, aaO, (s. Anm. 17) Teil I, S. 114 und S. 113.

²² A. Jülicher, aaO, (s. Anm. 17) Teil II, S. 607.

²³ M. Dibelius, aaO, (s. Anm. 10) S. 254.

²⁴ B. Weiß, aaO, (s. Anm. 2) S. 576.

²⁵ Daß dies nicht stimmt und z. B. die Fabeln der Aesopica grundsätzlich ähnliche Probleme bieten wie die synoptischen Gleichnisse, ist deutlich. Für „Beispielerzählungen“ in paränetischen Sinne unter den Fabeln s. W. Wienert, Die Typen der griechisch-römischen Fabel, Helsinki 1921, S. 9.

²⁶ R. Bultmann, aaO, (s. Anm. 10) S. 192 Anm. 1.

²⁷ R. Bultmann, Jesus, Tübingen 1951, S. 168.

sich aus ihm: Verhalte dich wie der Zöllner — ein Gedanke, der im Rahmen der Theologie dieses Jahrhunderts wohl durchweg als platt und der Verkündigung Jesu unangemessen empfunden worden wäre. Bestenfalls Lukas traut man so etwas zu²⁸. Es ist also nicht zu verwundern, daß trotz Bultmanns Behauptung über die synoptischen Beispielerzählungen („Vorbilder“) eine paränetische Interpretation von Lk 18,10 ff. nicht anzutreffen ist, da man ja den Text generell²⁹ Jesus zuschreibt.

Die verbreitete Einmütigkeit, daß der Erzähler die Absicht habe, dem Hörer die Gnade Gottes zu verdeutlichen, veranschaulichen, illustrieren, zeigen, fordert die Überlegung heraus, wie denn der didaktische Vorgang in dieser Erzählung im einzelnen gedacht sein könnte.

Die Hörerreaktion

In Lk 18,9—14 wird anders als in vielen anderen Gleichnissen nicht explizit zu einer bestimmten Hörerreaktion aufgefordert. Kann man in dieser Frage überhaupt über Vermutungen hinauskommen? — Vermutungen, die dann übrigens orientiert sein müßten an einem vermuteten Kontext (z. B. der Verkündigung Jesu) und an einem vermuteten Hörerkreis (z. B. Pharisäer oder Jünger oder auch lukanische Gemeinde). Über solche Vermutungen kommt man jedoch hinaus, wenn man die einzelnen Sätze der Erzählung danach befragt, ob sie den erzählten Vorgang nicht doch bereits mit Wertungen versehen, die eine bestimmte Hörerreaktion beabsichtigen. Man muß also folgende Fragen klären: Ab wann weiß der Hörer, daß der „Pharisäer“ eine Negativfigur ist, daß er falsch handelt, und woher weiß der Hörer das? Weiß er es aus V. 9 oder, wenn V. 9 sekundär ist, aus V. 10—12 — oder erst aus V. 13 oder 14a — oder akzeptiert er diesen Schluß auch dann nicht — oder weiß er es schon aus seiner eigenen Vormeinung über Pharisäer? Was soll sich der Hörer bei V. 13 denken, und ist V. 14a für ihn noch eine Überraschung oder nur eine Bestätigung seines eigenen Schlusses? Die Antworten auf diese Fragen, sofern sie überhaupt gestellt werden, sind in der exegeti-

²⁸ s. L. Schottroff, aaO, (s. Anm. 8) S. 30 Anm. 16.

²⁹ Selbst A. Drews tat sich hier mit Echtheitszweifeln schwerer als sonst, s. A. Drews, Die Christusmythe, Zweiter Teil, Jena 1911, S. 391. Daß der Text generell Jesus zugeschrieben wird, ist allerdings insofern einzuschränken, als der historische Ansatz von S. Schulz (Die neue Frage nach dem historischen Jesus, in: Festschrift für O. Cullmann, Zürich 1972, S. 39 u. ö.) die Echtheitsfrage auch für diesen Text neu zur Diskussion stellt.

schen Literatur unterschiedlich. „Selbst ohne die in 14a gegebene Anleitung dürfe Jesus von jedem nur ein Weilchen in seiner Schule erzogenen Hörer angesichts so klarer, von jedem störenden Beiwerk befreiter Typen von Hochmut und Sündenbewußtsein das Urteil erwarten“, das sich mit V. 14a deckt. So erzwingt Jesus die Zustimmung zu V. 14a³⁰. E. Linnemann wendet gegen diese Vorstellung A. Jülicher's von der Hörerreaktion ein: Die Erzählung sei „wohl“ nicht zu den Jüngern gesprochen, sondern zu den Pharisäern, und für diese sei der Pharisäer nicht hochmütig und der Zöllner nicht sündenbewußt demütig³¹. E. Linnemann selbst entwirft ein recht differenziertes Bild von der Hörerreaktion. Die Hörer seien Pharisäer, die bei V. 10—12 denken: „Das ist ein Mann nach dem Herzen Gottes!“ und bei V. 13 auf einmal merken, daß sie alle schon einmal auf dem Platz des Zöllners gestanden haben. Nun geraten sie in Zweifel: „Wer ist gerecht?“. Jesu Urteil V. 14a sei für sie dann „völlig unerhört“ (nachdem sie bei V. 13 schon zweifelhaft wurden, will diese Wirkung von V. 14a nicht ganz einleuchten), und nach dem Abschluß der Geschichte stehen dann die Pharisäer vor der Entscheidung, welchen Maßstab sie akzeptieren wollen: Gesetz oder Gnade³².

Nun könnte man versuchen, sich dem Dilemma der Konstruktion von Hörerreaktionen zu entziehen: Hier wird Gottes Gnade gelehrt oder in Jesu Wort Ereignis³³; Vermutungen über die Hörerreaktion sind müßig, beim Römerbrief versuche man ja schließlich auch nicht, den Text von der Hörerreaktion her zu interpretieren; er will verkündigen, — und damit ist alles gesagt, was ein Interpret sagen kann. Vermutungen über die Wirkung sind überflüssiges Psychologisieren, in das einige Exegeten unter dem bewußten oder unbewußten Einfluß der antiken Rhetorik verfallen sind. Gegen solche Einsprüche läßt sich einwenden, daß der Unterschied zwischen einem theologischen Traktat und einem Gleichnis doch wohl gerade der ist, daß ein Gleichnis auf seine Wirkung hin konstruiert ist und daß die Hörerreaktion in vielen Gleichnissen auch explizit in die Rede einbezogen wird. Weiterhin läßt sich konkret im Falle von Lk 18,9—14 zeigen, daß man sich anders als im Römerbrief auf einem sehr schwankenden Boden befindet, wenn man in der Interpretation darauf verzichtet, die beabsichtigte Hörerreaktion nachzuzeichnen. Dann müßte man allerdings auf eine historische Interpretation konse-

³⁰ A. Jülicher, aaO, (s. Anm. 17) Teil II, S. 607.

³¹ E. Linnemann, aaO, (s. Anm. 7) S. 149.

³² E. Linnemann, aaO, (s. Anm. 7) S. 66—70.

³³ So z. B. P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen 1965, S. 246.

quenterweise überhaupt verzichten (der konkrete Sinn ist eben unerkennbar geworden³⁴). Man müßte dann vor allem auf eine Weiterverwendung des Textes verzichten, denn sonst wäre man davor ungeschützt, daß man mit diesem Text ein geradezu abscheuliches Klischeedenken weiterverbreitet: So sind die Pharisäer und die jüdische Religion überhaupt! Aber wir Christen, wir sind demütige Zöllner und empfangen Gottes Gnade. Wenn dieses nicht der Sinn des Textes sein soll, muß das aus ihm selbst, und zwar aus der von ihm beabsichtigten Hörerreaktion, ermittelt werden können.

Der Pharisäer — eine Karikatur

Im Sinne des Erzählers soll die Gestalt des Pharisäers nicht als zuverlässige Information über das Wesen des Pharisäismus aufgefaßt werden, sondern als eine übertrieben und karikierend dargestellte Modellfigur, an der dem Hörer etwas klargemacht werden soll. Aus dem Bereich der nichtbiblischen antiken Gebetsreflexion ziehe ich zur Verdeutlichung dieser Absicht der Erzählung zwei Beispiele heran. In einer späten Fabel der Aesopica wird erzählt: „Homo quidam solitus erat tarde venire ad ecclesiam et super genua prostratus has semper oraciones facere: ‚Domine deus, propicius esto michi et uxori mee et filiis meis et amplius nulli‘. Quod cum alius forte audivit, oravit et ipse sic, illo audiente: ‚Domine, Domine, Deus omnipotens, confunde istum et uxorem suam et filios suos et amplius nullum‘.“³⁵ Der Hörer weiß schon vor

³⁴ R. Bultmann, aaO, (s. Anm. 10) S. 182 cf. S. 216 hält bei vielen Gleichnissen den ursprünglichen konkreten Sinn für nicht mehr erkennbar. Er hält die Rekonstruktion der Situation Jesu (oder des historischen Ortes) auch theologisch für abwegig, s. dazu auch E. Jünger, aaO, (s. Anm. 3) S. 118 Anm. 7. Mir geht es jedoch nicht um die Rekonstruktion des historischen Ortes, der Situation im Leben Jesu, sondern um die vom Gleichnis selbst gesteuerte Hörerreaktion. Daß diese je nach der historischen Situation de facto verschiedenartig ausfallen kann, ist klar. Ich verstehe Gleichnisse als Erzählungen in didaktischer Absicht. Ob z. B. Pharisäer oder Jünger die ersten Hörer waren, kann man gar nicht mehr feststellen. Mir geht es nicht um psychologische Vermutungen, wie der Text einmal in einer bestimmten Situation gewirkt hat, sondern um die vom Text beabsichtigte Hörerreaktion.

³⁵ Aesopica ed. B. E. Perry, vol. I, Urbana 1952, Nr. 666 (S. 674), cf. Babrius and Phaedrus ed. B. E. Perry, London 1965 (The Loeb Classical Library), S. 575.

Zum Problem von Gebetsegoismus und Gebetskarikatur s. besonders O. Weinreich, Primitiver Gebetsegoismus, in: Gebet und Wunder (1929), Nachdruck in: O. Weinreich, Religionsgeschichtliche Studien, Darmstadt 1968, S. 7 ff. und H. Kleinknecht, Die Gebetsparodie in der Antike (1937), Nachdruck Hildesheim 1967.

Beginn des ersten Gebetes, daß der Beter eine negative Rolle hat. Die einführenden Worte (*solitus erat tarde venire* etc.) lassen ihn wissen: Gleich kommt das falsche Gebet! Das Gebet selbst nimmt zweifellos ein praktiziertes Gebetsformular auf — bis auf die letzten Worte: „*et amplius nulli*“. In diesen Worten wird dem Hörer klargemacht, wie nahe Fürbitte und Egoismus beieinander liegen. Das Gebet will eine Karikatur sein, die die Risiken des Fürbittegebetes zeigt. In Lk 18,10—12 liegt eine dem literarischen Charakter nach vergleichbare Gebetskarikatur vor. *σταθεῖς* und *πρὸς ἑαυτὸν* (ganz gleich, wie *πρὸς ἑαυτὸν* aufzufassen ist³⁶) werden nur erwähnt, um dem Hörer schon im voraus klarzumachen, daß mit diesem Beter nicht alles stimmt, — sonst wären diese Worte in einer solchen Erzählung überflüssig. Wenn das Gebet keine Karikatur sein wollte, müßten diese Worte fehlen. Dann würde es nämlich genügen, den Beter sein (dem Hörer akzeptabel erscheinendes) Gebet sprechen zu lassen. Nun hat man gegen eine Deutung der Pharisäergestalt als Karikatur bzw. gegen die Deutung seines Gebetes als (im Sinne des Erzählers) Heuchelei und Hochmut folgende Einwände zu bedenken: 1. Es gibt ein ähnlich lautendes rabbinisches Gebet. Ist also Lk 18,10—12 nicht Karikatur, sondern korrekte Information über den Pharisäismus? Liegt der Fehler des Pharisäers im falschen „Vorzeichen“³⁷ vor seinem aufrichtigen Gebet? 2. Wenn der Pharisäer eine Karikatur ist, wird kein Pharisäer sich in dieser Gestalt wiedererkennen können und wollen. Wie soll man sich dann das Gleichnis im Munde Jesu sinnvoll vorstellen?

Ehe ich die möglichen Argumente gegen diese Einwände (und der erste Einwand nimmt eine verbreitete Interpretation des Textes auf) bedenke, möchte ich noch mit Hilfe eines weiteren nichtbiblischen Textes Überlegungen zum literarischen Charakter dieser Erzählung anstellen. Der in der antiken Gebetskritik verbreitete Gedanke, man solle nicht kurzzeitig, egoistisch und feilschend den Göttern viele konkrete Wünsche vortragen, es genüge, sie ganz generell um Gutes zu bitten³⁸, wird vom Sokrates eines pseudoplatonischen Dialogs (*Alkibiades II*)³⁹ in Form einer Er-

³⁶ Die verschiedenen exegetischen Möglichkeiten s. z. B. bei *E. Linnemann*, aaO, (s. Anm. 7) S. 147 Anm. 2.

³⁷ *H. Braun*, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, Bd. 2, Tübingen 1957, S. 34 mit Anm. 2 und 3.

³⁸ Materialsammlung z. B. bei *O. Gigon*, Kommentar zum Ersten Buch von Xenophons Memorabilien, Basel 1957, S. 97 (zu *Xen.mem.* I,3,2). Cf. auch *F. Heiler*, Das Gebet, München 3. Aufl. 1921, S. 195.204 f.

³⁹ *Platonis opera* rec. *Joannes Burnet*, T.II, Oxonii 1953. Die Erzählung findet sich *Alc. II*, 148c—149c. Im folgenden zitiere ich die deutsche Übersetzung von *F. Suse-*

zählung über das Beten der Athener und Spartaner verdeutlicht. Da die Athener dauernd Schlachten gegen die Spartaner verloren, hätten sie zum Ammon geschickt, um zu erfahren, warum die Götter sie immer verlieren ließen: „—, da wir doch“, so ließen sie sagen, „unter allen Hellenen ihnen die meisten und besten Opfer darbringen und mit Weihgeschenken ihre Heiligtümer geschmückt haben wie keine andere Stadt und die prachtvollsten und feierlichsten Festaufzüge alljährlich zu ihren Ehren begangen und mehr Geld darauf verwendet haben als selbst alle anderen Hellenen zusammen, wogegen die Lakedämonier sich niemals irgend etwas der Art angelegen sein ließen, vielmehr sich so geringachtend gegen die Götter benehmen, daß sie ihnen sogar regelmäßig verkrüppelte Opfertiere darbringen, und auch in allen anderen Stücken ungleich kärglicher mit dem zu Werke gehen, was sie zu Ehren der Götter tun, obwohl sie doch der Schätze um nichts weniger besitzen als unsere Stadt.“ Als sie nun dies hätten sagen und außerdem fragen lassen, was sie denn tun sollten, um Abhilfe der sie gegenwärtig bedrängenden Not zu finden, da habe der Orakelverkünder ihnen darauf weiter keine Antwort erteilt, offenbar, weil es ihm der Gott eben nicht verstattet habe, sondern habe bloß, nachdem der Gesandte zu ihm beschieden war, zu ihm gesprochen: „Solches verkündet Ammon den Athenern: Der Lakedämonier frommes Schweigen, spricht er, sei ihm lieber als all die Opfer der anderen Hellenen.“ Nur soviel habe der Orakelprophet gesprochen und kein Wort weiter.“ Nun wird niemand diesen Text als Information über die Kultpraxis in Athen interpretieren wollen, ohne zu berücksichtigen, daß der Erzähler mit diesem Stück gar nicht über Athen und Sparta informieren will, sondern dem Leser etwas klarmachen will: Wie man richtig zu beten habe. Die Athener dienen in diesem Fall als belehrende Karikatur: Das sind die Konsequenzen des falsch verstandenen Gebetes. So weit kann es kommen, wenn die eigenen Siegeswünsche das Verhältnis zur Gottheit bestimmen. Der protzende Vergleich mit den gegnerischen Betern und ihren verkrüppelten Opfertieren ist ebenso derb wie die Gegenüberstellung in Lk 18,11: Alle übrigen Menschen erfüllen alle Bedingungen eines Lasterkataloges, Räuber und Ehebrecher sind sie! Nun mag es das Selbstlob des Beters auch in Gebeten (nicht nur in Gebetskarikaturen) geben⁴⁰ — Parodien und Karikaturen sind meist nicht ganz aus der

mihl (in: Platon, Sämtliche Werke 2. Bd., Berlin o. J. — Verlag Lambert Schneider — S. 836 ff.).

⁴⁰ Für den Zusammenhang von Gebetspraxis und Gebetsparodie s. H. Kleinknecht,

Luft gegriffen —, aber der Unterschied zwischen einem ernstgemeinten Gebet und einer Gebetskarikatur bleibt feststellbar. Lk 18,11 f. ist eine Karikatur, und das häufig als rabbinische Parallele herangezogene Gebet (b.Ber.28b = Billerbeck II, S. 240) ist keine Karikatur. Das rabbinische Gebet dankt Gott, daß der Beter durch Gottes Handeln davor bewahrt bleibt, das Schicksal der Nicht-Frommen zu teilen. In diesem Gebet werden nicht wie in Lk 18,11 f. alle Menschen außer dem Beter selbst zu Räubern und Ehebrechern erklärt. Beide Texte sind unvergleichbar oder nur so vergleichbar wie Frömmigkeit und Frömmigkeitskarikatur.

Daß Lk 18,10—12 eine Karikatur vorliegt, läßt sich noch an einer ganz andersartigen Beobachtung zeigen: An den Schwierigkeiten für Exegeten von Lk 18,10 ff., wenn sie sagen wollen, was denn eigentlich der Fehler des Pharisäers sei, während sie zugleich den Text als sachgemäße (nicht karikierende) Darstellung des Pharisäismus auffassen. Wenn nämlich der Text sachgemäße Information sein soll, darf man das Gebet des Pharisäers nicht als Heuchelei, Selbstgerechtigkeit und Hochmut abqualifizieren. „Der Pharisäer dankt, er dankt wirklich für Gottes Führung“⁴¹, er spricht ein „echtes Dankgebet“⁴², er heuchelt nicht⁴³. Was macht er also falsch? Er sei als gesetzstrenger Jude eben „grundsätzlich“ falsch eingestellt⁴⁴. Was ist dann also sein Fehler? Daß er ein frommer Jude ist? Eigentlich müßte nun so argumentiert werden, was allerdings nicht geschieht. D. h. wenn man das Dankgebet echt nennt, muß man auch die Konsequenz ziehen, daß hier die jüdische Religion und ihre Orientierung am Gesetz grundsätzlich abgelehnt — und moralisch disqualifiziert wird, denn das Gebet des Pharisäers in Lk 18,11 f. disqualifiziert ihn moralisch. So kommt denn auch kein Exeget in der abschließenden Benennung des Pharisäerfehlers ohne solche moralische Disqualifizierung aus. Spätestens am Schluß der Textinterpretation wird der Pharisäer auch von Exegeten, die zuvor von der Echtheit seines Gebetes sprachen, dann doch noch „selbstgerecht“ genannt⁴⁵. Die Schwierigkeiten der

aaO, (s. Anm. 35). Ein Beispiel für parodiertes Selbstlob des Beters bei *Aristophanes*, Eq 763 ff. (dazu *H. Kleinknecht*, aaO, S. 55).

⁴¹ *J. Jeremias*, aaO, (s. Anm. 2) S. 142.

⁴² *E. Linnemann*, aaO, (s. Anm. 7) S. 65.

⁴³ *A. Jülicher*, aaO, (s. Anm. 17) Teil II, S. 603.

⁴⁴ *W. Beilner*, *Christus und die Pharisäer*, Wien 1959, S. 118. Diese Argumentation ist so gängig, daß die Formulierung von Beilner für viele Interpreten als repräsentativ gelten kann.

⁴⁵ *J. Jeremias*, aaO, (s. Anm. 2) S. 143; *A. Jülicher*, aaO, (s. Anm. 17) Teil II, S. 607. *E. Linnemann* versucht diese exegetische Inkonsequenz zu umgehen. Der Dank sei

Ausleger, für die die eben genannten Exegeten nur Beispiele sind, sind im literarischen Charakter der Erzählung begründet. Sie stellt den Pharisäer als Karikatur dar und disqualifiziert ihn religiös und moralisch: er betet unaufrichtig, hochmütig und selbstgerecht. Der Versuch, das Gebet als echtes zu interpretieren, endet entweder in einer moralischen Disqualifizierung des gesamten Judentums —, was niemand beabsichtigt, — oder dann in der Inkonsequenz: Zu V. 11 wird gesagt, der Dank sei echt, am Schluß steht der Pharisäer dann aber doch als Selbstgerechter da. Wer aus Lk 18,10 ff. Aussagen über die pharisäische Frömmigkeit ableiten will, ist eben in der peinlichen Rolle dessen, der aus Witzen über „die Frau am Steuer“ letzte Wahrheiten über das Wesen der Frau herausholt.

Wenn man sich Lk 18,10 ff. als von Jesus gesprochen vorstellen will, muß man dem Charakter der Erzählung gerecht werden und sie als Karikatur auffassen. Daß Jesus mit dieser Karikatur die Absicht verfolgt haben könnte, daß pharisäische Hörer denken sollen: „Das ist ein Mann nach dem Herzen Gottes“, heißt nichts anderes, als daß Jesus zwar gute Gleichnisse erfinden konnte, aber mit ihnen nicht umzugehen verstand. Die Pharisäer wären sich mit dem Erzähler einig gewesen: So betet kein frommer Mann! Der — unfreiwillige — Beitrag dieser Erzählung zu einem christlichen Feindbild vom Pharisäismus ist dann zu beobachten, wenn Autoren, die ein gerechtes Bild des Pharisäismus zeichnen wollen, in diesem Zusammenhang auch Lk 18,10—14 erwähnen (ohne zu bedenken, daß hier eine Karikatur vorliegt)⁴⁶. Die wenigen Interpreten⁴⁷, die die Pharisäergestalt als Karikatur verstanden, sind — geleitet von ihrem Bild des Pharisäismus — dem literarischen Charakter des Textes gerecht geworden.

echt und nicht selbstgerecht, der Maßstab sei falsch: „was er sich als Maßstab gesetzt hat“ (aaO, s. Anm. 7, S. 68). Hier zeigt sich, daß man Lk 18,10—12 nicht als sachgerechte Auseinandersetzung mit der jüdischen Religion interpretieren kann (hat sich ein Jude selbst das Gesetz gegeben?), sondern die Figur in irgendeiner Weise doch als „selbst“gerecht deuten muß.

⁴⁶ Da die betreffenden Autoren gerade kein Feindbild vom Pharisäismus präsentieren *wollen*, verzichte ich auf eine Dokumentation, da ich mit ihr — meinerseits unfreiwillig — andere kränken würde.

⁴⁷ C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, vol. II, London 1927, S. 556 und L. Ragaz, *Die Gleichnisse Jesu* (1944), Nachdruck Hamburg 1971, S. 107 („Ironie“). Dazu s. W. Harnisch, *Die Ironie als Stilmittel in Gleichnissen Jesu*, *EvTh* 32, 1972, besonders S. 428 f.

Der Zöllner — eine Identifikationsfigur

Nachdem dem Hörer an der Gestalt des Pharisäers klargemacht worden ist, wie das Gottesverhältnis und die daraus resultierende Einschätzung anderer Menschen *nicht* aussehen sollte (solch ein Ungetüm wie der „Pharisäer“ will wohl niemand sein!), wird ihm in Korrespondenz zu dieser Karikatur eine Identifikationsfigur angeboten: so ist es richtig, dieses Verhalten vor Gott und den Menschen kann und soll das Eure sein! Ihr verachtet die anderen nicht und gebt euch ganz in Gottes Hand. Der Zöllner — das bin ich! So soll der Hörer reagieren. Große dialektische Prozesse finden bei dieser Identifikation nicht statt⁴⁸. Sich Gottes Barmherzigkeit anzuvertrauen und sich demütig als Sünder zu bekennen, ist als religiös und moralisch erschwinglich für den Hörer gedacht. Juden können mitbeten: „Gott, sei mir Sünder gnädig“ und im Rahmen nicht-jüdischer antiker Religionen ist das Gebet ebenfalls nicht unerschwinglich⁴⁹. Allerdings kommt es hier weniger darauf an, am historischen Befund für die Gesamtantike das Verhalten des Zöllners als Identifikationsmöglichkeit zu erweisen, als darauf zu zeigen, daß die Erzählung für ihre Hörer dieses voraussetzt. Mit allen Mitteln wird Sympathie für sein Verhalten gesammelt. Seine Bescheidenheit und Demut wird genauso übertrieben (V. 13a) wie vorher die Selbstgerechtigkeit und der Hochmut des Pharisäers.

Bis hierher habe ich die Geschichte so interpretiert, als seien beide Figuren für den Hörer beliebige anonyme Gestalten, wie sie in vielen Gleichnissen begegnen. Jeder kann zustimmen: Der erste Beter ist ein Ungetüm, der zweite macht es richtig. Was besagt nun die Benennung als „Pharisäer“ und „Zöllner“ für den Hörer? Da der Pharisäer als Karikatur, als Negativgestalt, gezeichnet ist, ist anzunehmen, daß hier bestimmt nicht Pharisäer angeredet werden sollen und daß alle potentiellen Hörer ohne weiteres die implizierte Pharisäerpolemik akzeptieren, ob sie sie nun auffassen als gegen christliche „Pharisäer“ oder als gegen jüdische Pharisäer gerichtet. Der Fall betrifft sie nicht. (Der historische

⁴⁸ Die oben zitierte Fabel und die „Sokrates“erzählung in Ps. Plato (Alc. II, 148c ff.) zeigen, daß die Gegenüberstellung einer falschen und einer richtigen Verhaltensweise in solchen didaktischen Erzählungen gängig ist. Der Hörer kann schon durch die Gegenüberstellung bei Lk 18,13 wissen: Jetzt kommt das positiv zu bewertende Verhalten.

⁴⁹ s. z. B. E. Linnemann, aaO, (s. Anm. 7) S. 67; J. Jeremias, aaO, (s. Anm. 2) S. 143; K. Latte, Schuld und Sünde in der griechischen Religion, in: Kleine Schriften, München 1968, S. 3 ff.

Schluß, der daraus zu ziehen ist, kann eigentlich nur der sein, daß diese Geschichte als Auseinandersetzung innerhalb des Judentums schwerer vorstellbar ist als in einer gewissen Distanz zum Judentum.) Die Zöllnergestalt dagegen bietet eine doppelte Möglichkeit: Entweder ist das Wort „Zöllner“ schon so weit seiner konkreten Bedeutung als Berufsbezeichnung entfremdet, daß der Hörer im Zöllner schon den von Jesus geliebten Frommen sieht, oder die Erzählung bietet dem Hörer eine Identifikation an, mit deren Übernahme er zum Umdenken überredet wird. Die begründete und ausgeprägte Verachtung der Zöllner ist für die gesamte Antike (nicht nur für den jüdischen Bereich) bekannt⁵⁰. Kann man sich für das erste Jahrhundert vorstellen, daß unter dem Einfluß der Jesus-Zöllner-Tradition eine innerchristliche Veränderung des Bedeutungsfeldes des Wortes „Zöllner“ stattgefunden hat, die dieses Wort den sozialen Bezügen völlig entnimmt und es zur religiösen Metapher umstrukturiert? Ansätze dazu sind im Neuen Testament zu beobachten (z. B. in Mk 2,13—17; Lk 15,1—3). An diesen Stellen ist wie an Lk 18,13 die Überlegung anzustellen, ob das Wort überhaupt noch sozial bezogen wird. Für die christliche Sprache späterer Zeiten, in denen Zöllner im öffentlichen Urteil nicht mehr als Betrüger und Ausbeuter gelten, ist dieser Bedeutungswandel des Wortes „Zöllner“ evident. So wie der Zöllner im Judentum als exemplarischer Nicht-Frommer galt⁵¹, so dient er später mit umgekehrten Vorzeichen als Metapher für den demütigen Frommen. Um die für Lk 18,13 wichtige Frage nach dem Bedeutungsfeld des Wortes „Zöllner“ zu entscheiden, wird man wohl nur sozialgeschichtlich argumentieren können: Solange das antike Zollsysteem bestand, kann der Bedeutungswandel des Wortes auch für christliche Ohren nicht vollendet worden sein. Da die Geschichte spätestens gegen Ende des ersten Jahrhunderts erzählt worden ist, muß sie für die Hörer im Sinne ihres Erzählers diese Schwierigkeit enthalten haben: Daß ein Zöllner ihnen als Identifikationsfigur angeboten wird. Ich habe vergeblich nach Fabeln gesucht, die in ähnlicher Weise wie Lk 18,10—14 den Angehörigen einer allgemein verhaßten Gruppe zur positiven Figur erheben. Man sollte die kritische Kraft der Jesus-Zöllner-Tradition, deren Bestandteil Lk 18,10 ff. ist, nicht unterschätzen und sich der Ungewöhnlichkeit dieser Tradition bewußt sein. Die Erzählung will den Hörer nicht dazu überreden, aus ihr Informationen über das Wesen der Zöllner ab-

⁵⁰ Für Material und weitere Literatur s. O. Michel, ThW VIII, S. 88 ff.

⁵¹ S. nur die Geschichte von der Beerdigung des Zöllners (bzw. Zöllnersohnes) Ma'jan, Billerbeck II, S. 231 f.

zuleiten (So sind Zöllner!), sondern ihn dazu überreden, eine verhaßte Gruppe nicht auch zu hassen. Das Besondere (im Sinne des Erzählers) an dieser Geschichte sehe ich also nicht in dem Gebet des Zöllners, sondern darin, daß es ein Zöllner betet. Hier wird der Hörer zum Umdenken (seiner Gedanken über Zöllner und ähnliche Haßobjekte) überredet. So gewinnt der Gedanke der *iustificatio impii*, den diese Geschichte voraussetzt, hier eine soziale Konkretion, die ohne eine Veränderung dieser Geschichte nur so lange ihre kritische Kraft behalten konnte, wie das antike Zollsysteem bestand. Diese soziale Konkretion sollte man nicht aus dem Auge verlieren, wenn man die von dieser Geschichte beabsichtigte Einsicht in das, was *iustificatio impii* heißt, nachzeichnet. Wenn die Zöllner „im öffentlichen Urteil“ „mit den Räubern auf einer Stufe“ standen, wie z. B. J. Jeremias zu Recht sagt⁵², dann muß das Urteil „Jesu“ (V. 14a) vom Interpreten auch in der Dimension des öffentlichen Urteils formuliert werden, und es genügt nicht zu sagen: Jesus sagt ja zum hoffnungslos verzweifelten Sünder⁵³.

Die Rolle des Erzählers

Nach dem Selbstverständnis dieser Geschichte wird sie von Jesus erzählt, was nicht nur dem (meist für sekundär gehaltenen) V.9 zu entnehmen ist, sondern auch aus V. 14a: λέγω ὑμῖν . . . Der Erzähler tritt hier nicht wie manchmal „Äsop“ als listiger Weiser oder als Morallehrer zum Schluß in Erscheinung, hier tritt der Erzähler als Verkünder des göttlichen Urteils (δικαιωμένος) auf. Diesen Anspruch zeigt auch die Einleitungsformel λέγω ὑμῖν⁵⁴. So wird Offenbarungsrede eingeleitet, nicht ein menschliches Votum zum Sachverhalt der Erzählung. „Jesus“ hat in V. 14a für die Erzählung dieselbe Funktion, die das Ammonsorakel in der oben zitierten „Sokrates“-Erzählung (Ps. Plato, Alc. II, 149 b)

⁵² J. Jeremias, aaO, (s. Anm. 2) S. 140.

⁵³ S. J. Jeremias, aaO, (s. Anm. 2) S. 143. Die soziale Dimension der Zöllnergestalt wird in vielen Interpretationen zwar bei V. 13 benannt (man beschreibt hier die Verachtung der Zöllner im Bewußtsein der Hörer), sie wird jedoch nicht mehr erwähnt als Bestandteil der durch V. 14a oder durch die Erzählung insgesamt gewonnenen neuen Haltung. Sie wird ohne soziale Konkretion dargestellt, in ihr heißt der Zöllner nur noch der „Gottlose“ (s. z. B. E. Linnemann, aaO — s. Anm. 7 — S. 69; A. Jülicher aaO — s. Anm. 17 — Teil II, S. 605).

⁵⁴ Dazu s. K. Berger, Zur Geschichte der Einleitungsformel „Amen, ich sage euch“, ZNW 63, 1972, S. 45—75.

hat. A. Schlatter beschreibt die Rolle Jesu in V. 14a zutreffend: „Jesus als der Kenner des göttlichen Willens und Verkünder des göttlichen Urteils (macht) offenbar, was die beiden Beter mit ihrem Gebet bei Gott erwarben“⁵⁵. E. Linnemann versucht diese Interpretation von V. 14a zu bestreiten, weil sie sich (wahrscheinlich zu Recht) nicht vorstellen kann, daß der historische Jesus verstanden worden wäre, wenn er mit direktem Offenbarungsanspruch aufgetreten wäre⁵⁶. Sie versucht also den Offenbarungscharakter von V. 14a zu bestreiten, um die Echtheit (Herkunft vom historischen Jesus) für V. 10—14a annehmen zu können. Jedoch bleibt auch ihr angesichts der Struktur der Erzählung und des V. 14a dann doch nichts anderes übrig, als eine verschlüsselte Offenbarungsaussage zu machen: Jesu Urteil „hat die Autorität der Wahrheit hinter sich“⁵⁷.

Betrachtet man die mit V. 14a beabsichtigte Hörerreaktion, so ist es dem Charakter der Erzählung unangemessen zu formulieren, Jesu Urteil in V. 14a sei für den Hörer „unerhört“⁵⁸. Der Hörer wird durch V. 14a nicht mehr überrascht (auch das Orakel in Ps. Plato, Alc. II,149b bringt dem Hörer keine inhaltliche Überraschung mehr), und nicht V. 14a, sondern V. 13 hat ihn überredet (oder überrascht). In V. 14a spricht Jesus das Urteil, mit dem der Hörer durch die Erzählung einig geworden ist, dem er zustimmen kann. Man kann sich leichter vorstellen, daß diese Geschichte einem Publikum erzählt wird, das Jesus schon zuvor als Offenbarer akzeptiert hat, als daß das Publikum ihm kritisch gegenübersteht. V. 14a formuliert die Einsicht, zu der der Hörer vorher überredet worden ist, nun auch als Offenbarungsaussage. Argumentierende Rede (V. 10—13) und Offenbarungsrede stehen hier nicht in Konkurrenz miteinander, sind nicht unvereinbar, sondern miteinander verbunden. Ob man sagen kann, es sei einem solchen Gleichnis unangemessen, es mit der antiken rhetorischen Tradition als „Beweismittel“ in einer Rede anzusehen⁵⁹? Zweifellos wird der Hörer nicht auf seinen Verstand, auf sein logisches Urteil angesprochen. Er soll gewonnen und überredet werden. Wenn man diesen Sachverhalt „Beweismittel“ nennt, ist eine solche

⁵⁵ A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas*, Stuttgart 1931, S. 400.

⁵⁶ E. Linnemann, aaO, (s. Anm. 7) S. 149.

⁵⁷ E. Linnemann, aaO, (s. Anm. 7) S. 69.

⁵⁸ z. B. E. Linnemann, aaO, (s. Anm. 7) S. 69; J. Jeremias, aaO, (s. Anm. 2) S. 143 „völlig überraschend“.

⁵⁹ s. vor allem E. Jüngel, aaO, (s. Anm. 3) S. 88 ff. in seiner kritischen Darstellung Jülichers.

Funktionsbestimmung für Lk 18,10—14 angemessen. Der Hörer wird hier vorgestellt (nicht als intellektuell urteilend, sondern) als moralisch urteilend. Er wird auf sein moralisches Urteil, seine Antipathie gegen Hochmut und seine Sympathie für Demut angesprochen und mit diesem Urteil zum Umdenken, zur Einsicht in recht verstandene *iustificatio impij* überredet.

Der Rahmen der Erzählung (V. 9.14b)

Man rechnet verbreitet damit, daß die Rahmenverse der Erzählung erst nachträglich hinzugefügt wurden. Um mein Ergebnis vorwegzunehmen: Die Argumente, die für diese literarkritische Operation beigebracht werden, sind nicht zwingend, V. 9.14b können originaler Bestandteil der Erzählung sein. Die literarkritischen Argumente sind jedoch insofern interessant, als sie — wie häufig die Literarkritik — die traditionsgeschichtlichen und theologischen Voraussetzungen der Exegeten zutage bringen. Vor allem zwei Voraussetzungen sind in diesem Fall virulent: 1. Eine theologische Abneigung gegen „Moral“ und 2. ein bestimmtes Bild von der Entstehung der synoptischen Tradition (kleine Erzähleinheiten aus älterer mündlicher Tradition, die auf Jesus oder die Urgemeinde zurückgehen, werden nachträglich von Redaktoren, die vor allem in Überleitungen tätig werden, zu Evangelien zusammengestellt).

Zu 1. ταπεινῶν ἑαυτῶν (V. 14b) soll in Widerspruch stehen zu V. 13, denn der Zöllner habe sich nicht selbst erniedrigt⁶⁰. Durch V. 14b erhalte die Erzählung einen „vulgär-ethischen Sinn“⁶¹. E. Linnemann sieht auch zwischen V. 9 und der Erzählung diese inhaltliche Differenz: V. 9 sei Warnung vor Hochmut und Mahnung zur Demut, was die Erzählung selbst nicht intendiere⁶². Daß die Rahmenverse eine moralische Komponente enthalten, soll nicht bestritten werden, wohl aber, daß zwischen Rahmen und Erzählung in dieser Frage eine Differenz besteht. Die Rahmenverse wie die Erzählung selbst verbinden zwischenmenschliches Verhalten und Verhalten der Gottheit gegenüber miteinander. Auch die Verse 10—14a enthalten einen „vulgär-ethischen Sinn“. Sie setzen voraus, daß das Pharisäerverhalten moralisch und religiös zu disqualifizie-

⁶⁰ A. Jülicher, aaO, (s. Anm. 17) Teil II, S. 607; R. Bultmann, aaO, (s. Anm. 10) S. 193; E. Linnemann, aaO, (s. Anm. 7) S. 70; G. Baumbach, Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien, Berlin 1963, S. 148.

⁶¹ M. Dibelius, aaO, (s. Anm. 10) S. 254 (cf. S. 255. 258).

⁶² E. Linnemann, aaO, S. 70. 150.

ren ist (und Umgekehrtes für das Zöllnerverhalten gilt). Inhaltlich passen die Rahmenverse zur Erzählung⁶³. Daß die moralische Komponente von V. 10—14a in vielen Interpretationen nicht auftaucht und die moralische Komponente von V. 9 und 14b zum literarkritischen Argument gemacht werden kann, hat seinen Grund nicht in der Struktur des Textes, sondern in der Theologiegeschichte. Die *δόξα τῶν πολλῶν* (um einen analogen platonischen Begriff aufzunehmen⁶⁴), die Alltagsmoral der „bürgerlichen“ Menge, unterliegt der theologischen Verachtung. Man vergißt und übersieht dabei, daß ein Teil der christlichen Tradition, wie z. B. Lk 18,9—14 (bzw. 10—14a), auf dem Boden solcher „bürgerlichen“ Moral entstanden ist und mit ihr einen differenzierten Umgang pflegt. Sie wird hier nicht abgewertet, vielmehr wird der Hörer auf sie angesprochen, mit ihrer Hilfe zum Evangelium überredet. Daß Lk 18,9—14 eine moralische Erzählung sei, soll nicht heißen (und das dürfte deutlich geworden sein), daß sie die Moral von Kalenderblättern verkündet: Bescheidenheit ist eine Zier; Hochmut kommt vor dem Fall. So argumentiert weder die Erzählung selbst noch ihr Rahmen.

Zu 2. Nicht eine inhaltliche Differenz zwischen Rahmen und Erzählung, sondern die Vorstellung von der Geschichte der synoptischen Tradition ist in einer anderen Gruppe von literarkritischen Argumenten entscheidend: Auch sonst sei bei Gleichnissen zu beobachten, daß sie durch nachträgliche Einleitungen wie V. 9 dem Zusammenhang eingefügt würden⁶⁵. In diesen Zusammenhang gehört auch das folgende Argument gegen die Ursprünglichkeit von V. 14b: Der Vers sei ein Wanderlogion und, da man oft an Gleichnisse generalisierende Sprüche angehängt habe, im Kontext sekundär⁶⁶. Jülicher kam zu diesem Urteil unter dem Einfluß der Fabeltheorie Lessings, wie H. G. Klemm einleuchtend gezeigt hat⁶⁷. Lessings Bild von der Geschichte der Äsoptradition

⁶³ Für V. 14b wird dies z. B. von *J. Jeremias*, aaO, (s. Anm. 2) S. 106. 109 gesehen. Die inhaltliche Übereinstimmung für V. 9 wird meist angenommen (s. z. B. *A. Jülicher*, aaO — s. Anm. 17 — Teil II, S. 600; *R. Bultmann*, aaO — s. Anm. 10 — S. 209).

⁶⁴ Für den Begriff der „Vulgäarethik“ in diesem Zusammenhang s. besonders *A. Dihle*, *Die Goldene Regel*, Göttingen 1962, S. 5—7.

⁶⁵ *R. Bultmann*, aaO, (s. Anm. 10) S. 208 f.; der Sache nach auch *A. Jülicher*, aaO, (s. Anm. 17) Teil II, S. 598. 608.

⁶⁶ *J. Jeremias*, aaO, (s. Anm. 2) S. 109; cf. *E. Linnemann*, aaO, (s. Anm. 7) S. 150; *A. Jülicher*, aaO, (s. Anm. 17) Teil II, S. 607.

⁶⁷ *H. G. Klemm*, *Die Gleichnisauslegung Ad. Jülicher's im Bannkreis der Fabeltheorie Lessings*, ZNW 60, 1969, besonders S. 161. In diesem Aufsatz wie in einem weiteren Aufsatz (*Heiliges Epos und evangelische Rhapsoden*, ZThK 69, 1972, S. 1—33)

steht indirekt bei dieser literarkritischen Argumentation zu Lk 18,9.14b Pate: „Aesopus machte die meisten seiner Fabeln bei wirklichen Vorfällen. Seine Nachfolger haben sich dergleichen Vorfälle meistens erdichtet, oder auch an ganz und gar keinen Vorfall, sondern bloß an diese oder jene allgemeine Wahrheit, bei Verfertigung der ihrigen, gedacht“⁶⁸. Die Geschichte der Fabelepimythien, wie sie B. E. Perry⁶⁹ beschreibt, zeigt, daß man auf *inhaltliche* Argumente für literarkritische Operationen angewiesen bleibt, auch wenn man sieht, wie viele sekundäre und oft banal unpassende Epimythien vor allem in Fabelsammlungen an Fabeln angehängt wurden. Zweifellos gibt es in der synoptischen Tradition sekundäre Gleichniseinleitungen (z. B. Lk 15,1—3 vor Lk 15,4) und Deutegnomen (in Mt 20,16 ist dieser Sachverhalt sogar textgeschichtlich evident). Trotzdem kann man sich nicht damit zufriedengeben, in der literarkritischen Argumentation ein bestimmtes Bild von der Entstehung der synoptischen Tradition zu reproduzieren. Im Falle von Lk 18,9.14b läßt sich sowohl behaupten, der Rahmen sei sekundär (weil so etwas auch sonst vorkommt), als auch, er sei original (weil keine inhaltliche Differenz vorliegt). Daß hier eine Erzählung aus vorliterarischer mündlicher Tradition vorliegt, ist durch nichts zu erweisen. Daß diese Geschichte erzählt und weitererzählt werden soll, ist aus ihr selbst zu ersehen, damit ist aber nichts über ihre Entstehung in mündlicher Tradition, sondern nur etwas über ihre literarische Struktur ausgesagt. Aus dem eingangs genannten Grund für eine Ausklammerung der redaktionsgeschichtlichen Frage kann ich hier nur die Entscheidung über die Entstehung der Geschichte offenlassen. Allerdings wäre die Einsicht in die literarische Struktur der Erzählung auch für diese Frage verwertbar. Eine Untersuchung über die Entstehung solch einer Erzählung müßte die traditionsgeschichtliche Frage nach dem historischen Jesus und die Frage nach der literarischen Produktion früher christlicher Gemeinden stärker sozialgeschichtlich orientieren, als dieses in der neutestamentlichen Wissenschaft üblich ist. Daß die Einsicht in die literarische Struktur dieser Erzählung zur Frage nach der sozialen Rolle des frühen Christentums führt, dürfte deutlich geworden sein. Es macht einen gewichtigen Unter-

vermittelt Klemm wichtige Einsichten in die methodologische Tradition der Synoptikerforschung.

⁶⁸ G. E. Lessing, *Abhandlungen über die Fabel*, I. Vom Wesen der Fabel (Lessings Werke 5. Bd., Stuttgart 1873, S. 164).

⁶⁹ B. E. Perry, *The Origin of the Epimythium*, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 71, 1940, S. 391—419.

schied für unsere Vorstellung von den frühen christlichen Gemeinden aus, ob wir ein Gleichnis wie dieses als volkstümlichen, unliterarischen Stoff aufzufassen haben oder als ein gelungenes Exemplar einer Fabel, die schlicht ist, weil ihr Erzähler sein literarisches Handwerk versteht — einer Fabel, die aus der Tradition des antiken „Bildungsbürgertums“ stammt und sich der Vorstellungen und Argumentationsweise gebildeter Lehrer bedient, ihrer Moral und ihrer Redetechnik.

Kann man die Geschichte weitererzählen?

Gleichnisse und Fabeln waren, solange der Umgang mit ihnen lebendig war, immer zur Weiterverwendung gedacht. Gleichnisse, die in der synoptischen Tradition mehrfach überliefert sind, zeigen durchweg, daß sie jeweils verändert weiterverwendet worden sind. Die Geschichte der „Äsop“-fabeln sieht darin nicht anders aus. Im Umgang mit diesem Stoff sollte man strikt unterscheiden, ob man als Historiker eine antike Fabel *interpretieren* will oder ob man diese Geschichte *weiterbenutzen* will, ihre Intention wiederholen, sich ihrer Sprache, ihrer Einfälle und ihrer Kunst des Überredens bedienen will. Wie langweilig ist eine Weiterverwendung dieses Textes in kirchlicher Rede, die ihn umsetzt in einen soteriologischen Traktat und die den Hörer dabei auch noch im unklaren darüber läßt, wann der Redner sich in die Rolle des interpretierenden Historikers begibt und wann er diese Rolle verläßt, um wie sein Text zu überreden, zu werben, zu karikieren. Wer die Geschichte nicht interpretieren, sondern weiterbenutzen will, muß wohl das Fabelmachen und Fabelerzählen — wie ein Rhetor — lernen wollen. Wörtlich wiederholbar ist diese Geschichte schon lange nicht mehr, vor allem weil die Gestalt des Zöllners ihren Wirklichkeitsbezug (das antike Zollsystem) verloren hat. Wenn man an diesem Punkt die Geschichte nicht ändert, hat man sie nicht erzählt. Es genügt aber noch nicht, wenn man statt der „Zöllner“ nun die von unserer Gesellschaft gehaßten und gefürchteten Gruppen benennt. Es muß wohl noch mehr anders erzählt werden. Es ist ja wenig sinnvoll, im Rahmen unserer Gesellschaft mit Hilfe einer Karikatur des Pharisäismus zum Umdenken, zur Einsicht in die Rechtfertigung der Gottlosen überreden zu wollen. Andere Karikaturen sind dringend geworden —, und die Karikatur des Pharisäismus ist nur noch im Sinne eines Antisemitismus mißverständlich. Gleichnissen und Fabeln hängt die Verkümmerng der antiken Fabeltradition zum Stoff für Kinder-

bücher an. Man hält sie für kindertümlich. Aber die Geschichte ist keine Kindergeschichte in dem Sinne, daß sie Wirklichkeit verharmlost. Die Geschichte vom Pharisäer und Zöllner stellt Wirklichkeit übertrieben, karikierend und vereinfachend dar, in der Absicht zu verhindern, daß der Hörer über dieser Geschichte wieder zu seiner Tagesordnung übergehen kann.