



Luise Schottroff

---

Die  
Gleichnisse  
Jesu

---

GÜTERSLOHER  
VERLAGSHAUS



GÜTERSLOHER  
VERLAGSHAUS



**Gütersloher Verlagshaus. Dem Leben vertrauen**



Luise Schottroff

# Die Gleichnisse Jesu

Gütersloher Verlagshaus

## Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

2. Auflage, 2007

Copyright © 2005 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,  
in der Verlagsgruppe Random House GmbH München

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

Umschlaggestaltung: Init GmbH, Bielefeld, unter Verwendung des Bildes »Die Bergpredigt« von Wladimir Jegorowitsch Makowski, 1892, © der Bildvorlage: akg-images

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck und Einband: Těšínská Tiskárna AG, Český Těšín

Printed in Czech Republic

ISBN 978-3-579-05200-7

[www.gtvh.de](http://www.gtvh.de)

Den Studierenden, Kolleginnen und Kollegen  
der Pacific School of Religion



# Inhalt

Vorwort . . . . .	9
Einleitung . . . . .	11

## Teil I

### Sehen lernen

1. Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner. Lukas 18,9-14 . . . . .	18
2. Das Gleichnis von den Winzern und der Gewalt. Markus 12,1-12 . . . . .	27
3. Die geschlossene Tür. Matthäus 25,1-13 . . . . .	44
4. Politik mit Zuckerbrot und Peitsche. Matthäus 22,1-14 . . . . .	55
5. Der beleidigte Gastgeber. Lukas 14,12-24 . . . . .	69
6. Eine Sprache für Hoffnung finden: das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum. Lukas 13,1-9 . . . . .	78
7. Vom Hören und Tun der Tora. Markus 4,1-20 . . . . .	89

## Teil II

### Sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung

### Überlegungen zu einer nichtdualistischen Gleichnistheorie

1. Mein Verständnis sozialgeschichtlicher Bibelauslegung im Rahmen kontextueller Theologien . . . . .	109
2. Dualismus in Gleichnistheorien . . . . .	120
3. Metapher oder nicht Metapher? – Das ist hier die Frage . . . . .	131
4. Was ist ein Gleichnis? . . . . .	135
5. Der historische Jesus und Jesus in den Evangelien . . . . .	138
6. Die Gattung der Gleichnisrede . . . . .	141
7. Auf dem Weg zu einer Synthese von Methoden . . . . .	143
8. Der literarische Kontext: die Evangelien . . . . .	145

## Teil III

### Jesus, der Gleichniserzähler

#### Die Gleichnisse im literarischen Zusammenhang der Evangelien

1. Politische Prophetie. Markus 4,26-32 . . . . .	149
2. Zeit des Frühlings und der Nachtwachen. Markus 13,28-37 . . . . .	158
3. Gott ist nahe: Jesus, der Gleichniserzähler im Markusevangelium. Zusammenfassung . . . . .	165
4. Gott lieben. Der barmherzige Samaritaner. Lukas 10,25-37 . . . . .	167
5. Das große messianische Fest der Freude oder: die lustigen Nachbarinnen. Lukas 15,1-32 . . . . .	177
6. Es war einmal ein reicher Mann ... Das Geld und die Tora. Lukas 16 . . . . .	205
7. »Er lebte das Leben eines Sklaven ...« (Phil 2,7). Sklavengleichnisse im Lukasevangelium. Lukas 12,35-48; 17,3-10; 19,11-27 . . . . .	225
8. Zu Gott schreien. Lukas 11,5-13 und 18,1-8. Der unverschämte Freund und die hartnäckige Witwe . . . . .	247
9. Gleichnisse im Lukasevangelium. Zusammenfassung . . . . .	256
10. Gottes Vergebung und die Welt der Finanzen. Matthäus 18,21-35 . . . . .	257
11. Das Brot und die Hoffnung. Matthäus 13 (Auswahl) . . . . .	267
12. »Ist es mir etwa nicht erlaubt, mit meinem Eigentum zu machen, was ich will?« Matthäus 20,1-16 . . . . .	274
13. Das Ende der Gewalt. Jesu Rede im Tempel. Matthäus 21,23-22,14 . . . . .	286
14. Das Gleichnis von den Talenten und das Gericht Gottes über die Völker. Matthäus 25,14-46 . . . . .	290

## Anhang

1. Wie lese ich ein Gleichnis Jesu? . . . . .	295
2. Verzeichnis der besprochenen Gleichnisse der Evangelien . . . . .	297
3. Literatur . . . . .	299
4. Register der Bibelstellen . . . . .	313

## Vorwort

Dieses Buch hat eine lange Vorgeschichte. Über Jahre haben mein Mann, Willy Schottroff, Professor für Altes Testament in Frankfurt, und ich einen sozialgeschichtlichen Kommentar über die Gleichnisse Jesu geplant. Nach seinem Tod 1997 verlor ich den Mut, das Buch zu schreiben. Später dann habe ich versucht, an unsere gemeinsame Arbeit anzuknüpfen und im Herbst 2002 ein Seminar über die Gleichnisse Jesu angeboten.

Und so ist dieses Buch während meiner Zeit als »Visiting Professor of New Testament« an der Pacific School of Religion/Graduate Theological Union in Berkeley, California/USA, in den Jahren seit 2001 entstanden. Ich schulde dieser Institution, den Studierenden, den Kolleginnen und Kollegen großen Dank. Diese Zeit war ein Geschenk für mich. Besonders möchte ich mich bei Delwin Brown, Professor für Systematische Theologie und Dekan der Pacific School of Religion, bedanken. Er hat mich großartig unterstützt und ermutigt. Ich danke von Herzen Andrea Bieler, Professorin für Liturgiewissenschaft an der Pacific School of Religion, für ihre Freundschaft und andauernde, fast tägliche Teilhabe an diesem Projekt. Jedes Gleichnis, das ich zu verstehen suchte, wurde zu einer Überraschung für mich, die ich ihr gleich erzählen musste. Ich danke Sean Burke, Promotionsstudent der Graduate Theological Union im Fach Neues Testament. Wir haben zusammen Kurse unterrichtet, vor allem zweimal einen Kurs über die Gleichnisse Jesu. Ohne ihn wäre dieses Buch nicht entstanden. Seine theologische Klarheit hat mich bereichert und fähig gemacht, den Bann der allegorisierenden Deutung der Gleichnisse zu durchbrechen. Ich schreibe meine Texte mit der Hand, es geht einfach nicht anders. Meine Freundin Ute Ochtendung in Kassel hat aus meinen vollgekritzelten Blättern ein ansehnliches Buch gemacht. Ich bin ihr zu großem Dank verpflichtet, denn diese Arbeit war weit- aus mehr als nur technische Unterstützung einer altmodischen Zettelschreiberin, es war Umsicht, Mitdenken und Zuverlässigkeit, die mich immer wieder gestärkt hat.

Ich danke Claudia Janssen, Privatdozentin für Neues Testament in Marburg, für das kontinuierliche theologische Gespräch, in dem wir uns befinden. Es bedeutet Bereicherung und Herausforderung für mich. Seit Jahren trägt mich die Zusammenarbeit mit den »Paulinen«, zu denen sie, Marlene Crüsemann, Bielefeld, und Beate Wehn, Kassel, gehören, und dem »Heidelberger Arbeitskreis«. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, die die hermeneutischen Fragen bedenkt, die unsere gewalttätige Welt christlicher Theologie

stellt, ist unser gemeinsames Projekt. Stellvertretend für viele aus dem »Heidelberger Arbeitskreis« nenne ich Frank Crüsemann, Professor für Altes Testament, Bielefeld, und Rainer Kessler, Professor für Altes Testament, Marburg. Diese Zusammenarbeit in Deutschland hat nicht aufgehört, als ich nach Berkeley ging. Ich bin tief dankbar dafür.

Viele feministische Exegetinnen der Graduate Theological Union haben mich während meiner Arbeit in Berkeley begleitet. Aaren Ipsen, Promotionsstudentin im Fach Neues Testament, Anne Wire und Mary Ann Tolbert, Professorinnen für Neues Testament, möchte ich besonders nennen, weil sie mir das Gefühl gaben, theologisch und menschlich beheimatet zu sein. Ich danke Annemarie Oesterle für die geduldige und selbstlose Korrekturarbeit am Manuskript dieses Buches. Diedrich Steen, Lektor des Gütersloher Verlagshauses, hat das Manuskript gründlich und fachkundig gelesen, was für mich eine wichtige Unterstützung auf dem Wege zu diesem Buch war.

Es ist eine kostbare Erfahrung, von einem Netz von Freundschaft getragen zu werden. Ich danke allen, die dieses Netz für mich bilden, auch wenn ich nicht alle hier erwähnen kann.

*Berkeley, im November 2004*

*Luise Schottroff*

## Einleitung

Dieses Buch über die Gleichnisse Jesu folgt einer sozialgeschichtlichen Methode, die hermeneutisch einem neuen Paradigma von Theologie verpflichtet ist, einem Paradigma von Theologie, das sich seit etwa 1970 aus christlichen Bewegungen heraus entwickelt hat: aus Befreiungs- und Friedensbewegungen in unterschiedlichen Kontexten, aus feministischen Bewegungen, aus jüdisch-christlichen und interreligiösen Dialogen. Alle diese Bewegungen verstehen ihre Theologie als kontextuell. Das heißt, sie reflektieren bewusst den gesellschaftlichen Kontext, in dem Theologie entsteht, und die Perspektive, mit der auf theologische Inhalte und die biblische Tradition geblickt wird.

Dieses neue Paradigma von Theologie ist mit einer christlichen Lebenspraxis unter den Bedingungen eines wachsenden Militarismus und stärker werdenden ökonomischen Imperialismus der dominanten westlichen Welt verbunden. Theologie und christliche Lebenspraxis in diesem Sinne sind so unterschiedlich wie die verschiedenen Kontexte und doch nah miteinander verwandt. Diese Verwandtschaft entsteht aus dem »hermeneutischen Privileg der Armen« (Miguel De la Torre). Es verlangt von einer Nutznießerin des westlichen Reichtums, sich in der Umkehr der Reichen zu üben, die ein wichtiges Thema biblischer Texte ist. Die Suche nach einer christlichen Lebenspraxis in der Gegenwart bringt die historische Frage nach der christlichen Lebenspraxis in vergangenen, auch in biblischen Zeiten hervor. So wird in diesem Buch der neutestamentliche Text nicht nur geistesgeschichtlich, sondern auch vor allem *sozialgeschichtlich* verortet und auf die mit ihm verbundene Lebenspraxis hin befragt.

In der Bibelauslegung sind kontextuelle Theologien in der Regel auch an dem ersten Kontext, dem historischen, interessiert, stellen also sozialgeschichtliche Fragen. Die historischen und textanalytischen *Methoden* – ich benutze bewusst den Plural –, mit denen ich arbeiten werde, stammen aus der Forschungsgeschichte der Historischen Kritik und verschiedenen Versionen der Textanalyse, wobei ihre Ergebnisse immer hermeneutisch zu analysieren sein werden. Ich werde, wo immer möglich, auf Ergebnissen des literary criticism und seiner Spielarten aufbauen, da ich wie er die Gleichnisse als Bestandteil des literarischen Kontextes – der jeweiligen Evangelien also – verstehe. Ich halte jedoch das Sterbeglöckchen für die Historische Kritik, das in Nordamerika gelegentlich laut geläutet wird, für eine irreführende Musik. Die Historische Kritik liefert immer noch Methoden und Exegesen

auch im Rahmen textanalytischer Methoden. Sie werden oft als die selbstverständliche und richtige Leseweise übernommen, sollten aber bewusst unter hermeneutischen Fragestellungen kritisiert werden.

Viele exegetische Werke, gerade auch Bücher zu den Gleichnissen, leiden an einer Überfrachtung durch Methodenerklärung. Ich möchte die Erläuterung meiner Methode deshalb nicht an den Anfang des Buches stellen, sondern in die Mitte, nachdem die Leserinnen und Leser schrittweise im Vollzug einiger Auslegungen mit Methoden und Hermeneutik bekannt gemacht wurden. So wird die Erläuterung der Methode nicht übermäßig viel Platz beanspruchen und aus Textauslegungen erwachsen können.

Die *Eschatologie* der Evangelien in ihrer textlichen Endgestalt – so also, wie sie in der Überlieferung vorliegen – ist oft als Ergebnis des Umgangs im frühen Christentum mit der so genannten »Parusieverzögerung« gedeutet worden: Danach ist die Eschatologie der Evangelien aus dem Versuch entstanden, das Problem des Ausbleibens der unmittelbaren Ankunft Christi zu lösen. Ich halte dieses Denkmuster, das aus einer so genannten »Naherwartung« der ersten christlichen Generationen das Problem der Parusieverzögerung konstruiert, um damit die Eschatologie des Neuen Testaments zu begründen, für eine Erfindung der westlichen Bibelwissenschaft, die dringend einer hermeneutischen Kritik bedarf. Sie basiert auf dem Konzept linearer Zeitvorstellungen und auf einem religiösen Dualismus, der »diese Weltzeit« und »jene Welt/Gottes Königtum (*basilea tou theou*)« einander gegenüberstellt. Das jedoch ist nicht die Quelle christlicher Lebenspraxis der frühen Gemeinden. Ihre Gottesbeziehung ist die zu einem Gott, der bereits nahe ist, dessen Königtum nahe herbeigekommen ist, um die Sprache der synoptischen Evangelien zu benutzen. Über Gott reden heißt darum – damals wie heute – eschatologisch reden. Darum ist das Ziel jeder Einzelauslegung dieses Buches eine Deutung aus der Perspektive eschatologischer Hoffnung auf das Kommen Gottes (»Nähe Gottes«) und die Gerechtigkeit, die allem Unrecht und aller Gewalt ein Ende setzt.

Für die Interpretation von Gleichnissen der Jesustradition versucht dieses Buch darum eine – neue – *nichtdualistische Gleichnistheorie* zu entwickeln. Dualistisch sollten Gleichnistheorien genannt werden, in denen der Inhalt der Gleichniserzählung, die oft »Bild« im Unterschied zur »Sache« genannt wurde, keine eigene theologische Relevanz hat. Die Erzählung, das »Bild«, wird dabei nur als Hilfsmittel zur Verdeutlichung der eigentlichen »Sache« verstanden. Die Gleichnisse erzählen dagegen tatsächlich vom Leben der Menschen zur Zeit des Römischen Reiches, und die Darstellung ihres Lebens enthält eine eigene unmittelbare Botschaft, die gehört werden will. Außerdem enthält sie Verbindungen, Brücken zu einer dazugehörigen Gleichniserklärung, die vom Verhältnis des Volkes Gottes zu Gott spricht, z. B. mit

dem Hinweis, den Inhalt der Gleichniserzählung mit Gottes Königtum zu vergleichen. Die Evangelien des Neuen Testaments enthalten Hinweise auf mündliche Antworten, die während des Vorlesens von der hörenden Gemeinschaft erwartet werden können. Ich verstehe die Gleichnisse aus ihrem jeweiligen literarischen Kontext, dem jeweiligen Evangelium, heraus. Die Gleichnisse sind Teil eines Kommunikationsprozesses, der *Mündliches und Schriftliches* enthält, auch wenn der mündliche Dialog nur noch erahnt werden kann. Ich habe einen kurzen Anhang an dieses Buch angefügt (nach Kapitel III), in dem ich meine Methode, die Gleichnisse Jesu zu lesen, kurz zusammenfasse.

Der Anstoß, dieses Buch zu schreiben, kam von Studierenden der Pacific School of Religion/Graduate Theological Union in Berkeley. Sie hatten Predigterfahrung und Predigtvorhaben. Sie hatten die Erfahrung, wie schwierig es ist, über Gleichnisse zu predigen, in denen von raffgierigen, reichen Grundbesitzern, Sklavenhaltern und brutalen Königen erzählt wird, die dann als Repräsentanten Gottes verstanden werden sollen. So wurde mir klar: Nein, der König in Mt 22,2 »ist« nicht Gott, repräsentiert auch nicht Gott im Gleichnis, auch wenn eine lange und starke Auslegungstradition die Gleichnisse so verstanden hat. Die Studierenden waren und sind aus diesem Grunde an der Entstehung dieses Buches interessiert. Dafür bin ich ihnen dankbar.

Am Schluss des Buches findet sich ein Literaturverzeichnis, das für die in Anmerkungen oder im Text erwähnte Literatur die vollständigen Angaben bietet. Am Schluss der einzelnen Abschnitte gebe ich jeweils einige wenige Literaturhinweise (»Literatur zur Vertiefung«), die geeignet sind, Aspekte des hier Vorgetragenen zu vertiefen. Englische Zitate bleiben nur dort ohne Übersetzung ins Deutsche, wo sich der Sinn auch aus dem Zusammenhang ergibt.



# Teil I

## Sehen lernen



Ich möchte in einem ersten Teil sechs Gleichnisse und die so genannte »Gleichnistheorie« nach Markus 4 auslegen: Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner, Lk 18,9-14, scheint mir besonders geeignet, um die grundlegende Problematik einer »ekkesiologischen« Lektüre von Gleichnissen und ihrer Überwindung zu entfalten. Für alle folgenden Gleichnisauslegungen werde ich dann die »ekkesiologische« Auslegungstradition und eine Alternative dazu – eine eschatologische Deutung – in meiner Auslegung eigens thematisieren.

Nach Lk 18,9-14 werde ich das Gleichnis von den Winzern Mk 12,1-12, das Gleichnis von den törichten und klugen jungen Frauen Mt 25,1-13 und das vom großen Gastmahl Mt 22,1-14 besprechen. Nach der vorherrschenden Auslegungstradition wird Gott in diesen Texten entweder vom Weinbergbesitzer, der mordende Pächter vernichtet, oder von dem König, der Gäste tötet, oder von dem Bräutigam, der die »törichten« jungen Frauen vom Heil ausschließt, repräsentiert. Diese Deutungstradition zwingt Ausleger und Auslegerinnen, eine Horrorgeschichte als Evangelium zu verstehen. Ist Gott tatsächlich einem König zu vergleichen, der seine Gäste umbringt?

Ich schließe die Parallele zum Gastmahlgleichnis nach Lukas (Lk 14,12-24) an, weil sie einen beleidigten Gastgeber zum Repräsentanten Gottes zu machen scheint – eine Variante eines der Hauptprobleme für die Gleichnistheorie: Sollen Erzählungen über die Willkür und Brutalität von Machthabern als Gleichnis für Gott gelesen werden?

Die Beziehung zur Tora ist für ein erneuertes Verständnis der Gleichnisse Jesu grundlegend. Für die Erläuterung dieser Beziehung wähle ich Lk 13,1-9, das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum, und die »Gleichnistheorie« nach Mk 4,1-20.

Auf der Grundlage dieser Textauslegungen werde ich dann im zweiten Teil mein theoretisches Konzept von sozialgeschichtlicher Bibelauslegung und der Deutung von Gleichnissen erläutern. Ich stelle bewusst meine Gleichnistheorie nicht an den Anfang, weil diese Theorie aus der Auslegung entwickelt werden soll. Der historische Zusammenhang, in den die Gleichnisse Jesu gehören, ist die nachbiblische jüdische Gleichniskultur. Vor allem von ihr gilt es zu lernen, wie die Gleichnisse Jesu zu verstehen sind.

# 1. Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner. Lukas 18,9-14

## Übersetzung

- 9 Dann sprach er aber auch zu Leuten, die von sich selber überzeugt waren, gerecht zu sein, und die die anderen verachteten, mit diesem Gleichnis:
- 10 Zwei Menschen gingen zum Tempel hinauf, um zu beten; der eine ein Pharisäer, der andere ein Zöllner.
- 11 Der Pharisäer stand für sich und betete: Gott, ich danke dir, dass ich nicht so bin wie die übrigen Menschen, die rauben, Unrecht tun, Ehen brechen – oder auch wie dieser Zöllner.
- 12 Ich faste zweimal in der Woche, ich verzehnte alle Einnahmen.
- 13 Der Zöllner stand am Rande und wollte nicht einmal die Augen zum Himmel erheben. Er schlug sich an die Brust und sprach: Gott, versöhne dich mit mir Sünder.
- 14 Ich sage euch, dieser Mensch ging gerechtfertigt hinunter nach Hause und jener nicht.  
Denn alle, die sich selbst erhöhen, werden erniedrigt werden, und die, die andere nicht zu beherrschen suchen, werden erhöht werden.

## Sozialgeschichtliche Analyse

Vor der Zerstörung des 2. Tempels in Jerusalem im Jahr 70 n. Chr. wurde die pharisäische Lebensweise von einer relativ überschaubaren Gruppe von Männern und Frauen gepflegt. Sie hatten keine politische Macht. Sie waren im Volk beliebt, weil sie die jüdische Tradition und die Tora ernst nahmen und alltagsnah zu deuten und zu leben versuchten. Sie waren es, die die Gemeinschaft um den häuslichen Esstisch als gottesdienstliche Gemeinschaft anzusehen lehrten. Der Umgang mit Nahrung und Geschirr, die Arbeit von Frauen für die Aufrechterhaltung des Lebens war für die Pharisäer und Pharisäerinnen religiöses Handeln. Nach der Tempelzerstörung in einer Zeit, in der alle Institutionen jüdischen Lebens durch römische Gewalt mehr oder weniger zerstört worden waren, war die pharisäische Tradition des Lehrens und Lebens eine Kraft, die ein Überleben des Volkes möglich machte. Nun nannten sich die Lehrer der Tora in dieser Tradition allerdings nicht mehr Pharisäer und Pharisäerinnen. Aus dieser Zeit, nach 70 n. Chr., dürf-

ten die meisten antipharisäischen Texte der Evangelien stammen. In den Evangelien werden zwei Zeitebenen übereinander projiziert: die Zeit, als Jesus noch lebte, und die Zeit, zu der die Texte in ihrer Endgestalt erzählt und geschrieben wurden. In den Angriffen Jesu auf pharisäische Gruppen spiegelt sich eher diese späte Zeit, wenn diese Angriffe voraussetzen, dass die Pharisäer Macht über das Volk haben. Ein Beispiel dafür ist Mt 23,2: Pharisäer und Pharisäerinnen haben Lehrautorität im Volk, aber ihnen wird vorgeworfen, ihre Schriftauslegung selbst nicht zu befolgen. Das Bild des Pharisäismus in den Evangelien ist durchaus differenziert und sollte nicht verallgemeinernd mit dem Konzept »die Gegner« Jesu gelesen werden.

Der Pharisäer in Lk 18,9-14 ist in der christlichen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte dieses Textes als Beweis für einen exklusiven Pharisäismus angesehen worden, der alle nichtpharisäisch lebenden jüdischen Menschen verdächtigt, die Tora nicht zu halten. So wurde das Gebet des Pharisäers verstanden. Der Einleitungsvers (V. 9) wurde als Jesu Angriff auf pharisäischen Exklusivismus angesehen. Diese Vorstellung eines selbstgerechten Pharisäismus steht im Widerspruch zu den außerneutestamentlichen Quellen (Sanders 1992), aber auch im Widerspruch zu dem Gleichnis selbst.

Das Gleichnis ist sehr sorgfältig in Parallelen aufgebaut: Es wird berichtet, wie der Pharisäer sich einzeln und damit sichtbar hinstellt, und parallel dazu, dass der Zöllner in einiger Entfernung, vielleicht am Rande der betenden Versammlung im Tempel, dasteht und sich an die Brust schlägt. Parallel zu dieser Geste der Trauer und Reue kann eine Geste der Verachtung beim Pharisäer für den Zöllner, die implizit in den Worten »oder auch wie dieser Zöllner« zum Ausdruck kommt, vermutet werden. Das Selbstbewusstsein des pharisäischen Dankgebetes steht der Verzweiflung des Zöllners gegenüber, der die Augen nicht zu Gott erheben will und nur ein kurzes Sündenbekenntnis und die Bitte um Gottes Erbarmen ausspricht. Der Zöllner verhält sich wie eine Frau, die weiß, dass ihr nur der Platz am Rande zukommt. Diese Parallelität der literarischen Struktur hat Konsequenzen für die Interpretation. Wird der Pharisäer als typischer Repräsentant des Pharisäismus angesehen, müsste der Zöllner auch als Repräsentant der Zollbediensteten angesehen werden. Das aber wird zu Recht nicht angenommen. Das Gleichnis ist also keine Beispielerzählung, die am Beispiel zeigen will: So sind alle Pharisäer. Die Parallelität des Pharisäers und des Zöllners führt zu einer anderen Deutung. Beide verhalten sich so, wie es typischerweise von ihnen nicht erwartet wurde. Vom Pharisäer hätten die Zuhörenden sorgfältige Gesetzestreue erwartet und vom Zöllner, dass er überhaupt nicht zum Gebet in den Tempel geht, da er ohnehin ein notorischer Gesetzesübertreter ist. Die implizite Erwartung, die sich auf den Pharisäer richtet, setzt gerade ein großes Ansehen der pharisäischen Bewegung voraus. *Sogar* einem Pharisäer unterläuft es, so selbstgerecht zu beten und das Gebot der Nächstenliebe zu

übertreten. V. 9 kritisiert nicht den Pharisäismus als solchen, sondern Leute, die sich selbst für gerecht ansehen und die übrigen verachten. In Lk 16,15, einem anderen Vorwurf gegen Pharisäer, geht es nicht um Exklusivität, sondern um heimliche Geldgier, die Lukas auch kaum allen Pharisäern vorwirft (s. dazu unten z. St.). Der Pharisäer in Lk 18,10-14 verkörpert also Selbstgerechtigkeit, die selbst einem Pharisäer unterläuft. Der Text dokumentiert durchaus nicht pauschal pharisäischen Exklusivismus, sondern steht im Einklang mit den außerbiblischen Quellen einer positiven Bewertung des Pharisäismus.

Das Gebet des Pharisäers ist übertrieben in seiner Darstellung der Selbstgerechtigkeit. Der Pharisäer verachtet pauschal alle anderen Menschen als gesetzesuntreu und verhält sich im Gebet offen diskriminierend gegen den Zöllner. Solche Übertreibung im Gleichnis will unmissverständlich klar machen, was Selbstgerechtigkeit bedeutet. Sie will den kritischen Blick der Hörenden auf sich selbst fördern. Wo ist mir und uns solche Selbstgerechtigkeit unterlaufen, die die anderen zu »anderen« macht, die vor Gott und Menschen weniger wert sind als »wir«? Das Gleichnis kritisiert den abwertenden Dualismus von »ich/wir« und »die anderen«. Das »Gleichnis« erzählt eine fiktive Geschichte mit erzählerischen Zuspitzungen. Der abwertende Dualismus von »uns, den Guten« im Gegensatz zu den »anderen«, den Bösen, ist ein Grundmuster religiösen und politischen Denkens. Er rechtfertigt Gewalt gegen Völker und Einzelne. Durch die Auslegung von neutestamentlichen Gleichnissen hat das Christentum zu solchem gewalttätigen Dualismus beigetragen. Dieses dualistische Denkmuster aber wird im Gleichnis kritisiert.

Der Zöllner gehört zu der Gruppe der Zollbediensteten, die außerordentlich unpopulär waren, weil sie überall präsent waren, um Reisenden, kleinen Händlern, Markt- und Straßenverkäuferinnen, Fischern und Fischerinnen Geld für Standrechte, Fischereierlaubnis, Aufenthalt in einer Stadt u. ä. abzunehmen. Oft waren diese Angestellten von Zollunternehmern flüchtige Sklaven und andere Heimatlose<sup>1</sup>, die froh sein konnten, diese Arbeit zu finden, die ihnen vielleicht sogar die Möglichkeit bot, einiges Geld für sich selbst illegal abzuzweigen. Im lukanischen Kontext wird auch ein »Oberzöllner« erwähnt, der solche Bediensteten einstellt und von ihnen profitiert, legal und illegal (Lk 19,1-11). Zöllner und Zöllnerinnen<sup>2</sup> galten als notorische Gesetzesuntreue (s. nur Mt 5,45.46 par.), die den heidnischen und sündigen jüdischen Menschen gleichzusetzen sind. Auch in Lk 18,9-14 wird vorausgesetzt, dass der Zöllner gesetzesuntreu ist und nur durch tätige Reue sein Verhältnis zu Gott in Ordnung bringen kann. Die aktive Praxis, die zur Um-

1. Sozialgeschichtliches Material zu Zöllnern, Zöllnervergehen und Zöllnerverachtung bei L. Schottroff, in: L. Schottroff; W. Stegemann 1981, 16-24.
2. Zu Zöllnerinnen s. L. Schottroff 1994, 128, Anm. 110.

kehr gehört, wird hier nicht erwähnt (anders Lk 19,8), aber sie kann im jüdischen Kontext als selbstverständlich bekannt vorausgesetzt werden.

### »Ekklesiologische« Deutung

Die Auslegungstradition, die das Gebet des Pharisäers als Darstellung einer generellen Kritik am Pharisäismus ansieht, hat tiefe Wirkungen in christlichen Vorstellungen vom Pharisäismus und vom Judentum hinterlassen. Bis in die postchristliche Alltagssprache hinein hat sich das Wort »pharisäisch« als Bezeichnung für Unaufrichtigkeit und Selbstgerechtigkeit durchgesetzt. In der christlichen Exegese nach 1945 hat sich langsam Vorsicht gegenüber dieser Deutungstradition ausgebreitet. Ich möchte zwei Beispiele dafür diskutieren und im Dialog mit diesen Auslegungen eine grundsätzliche Anfrage an christliche Gleichnisinterpretation stellen.

François Bovon (2001)<sup>3</sup> kritisiert explizit die »antisemitische Lektüre« dieses Textes (209). Seine Deutung: Der Text biete Polemik, eine Karikatur des Gegners, die durchaus auch im Munde Jesu vorzustellen sei (210). Der Text sei ein Angriff, »der auf der Grundlage von zutreffenden Elementen (dem beruhigenden Wissen um die Erwählung und den Schutz Gottes, dem Stolz, die moralischen Werte eingehalten zu haben) den Text in einen unfreundlichen, ja verletzenden Vergleich kippt« (209). Der Zöllner sei gerechtfertigt und nicht der Pharisäer (zu V. 14a). Der Zöllner habe, ohne gute Werke zu tun, genau das getan, was Gott von ihm erhofft habe (215). Bovon sieht also den Text als Karikatur an, die aber doch polemisch den Punkt trifft: das Bewusstsein der Erwählung und den Stolz, die moralischen Werte eingehalten zu haben. Dem pharisäischen Bewusstsein steht die Rechtfertigung des Sünders – ohne gute Werke – kritisch entgegen. Also doch: Es geht um den religiösen Irrweg des Pharisäismus generell. Bovon ist ein Gefangener der traditionellen antipharisäischen/antijüdischen Deutung, obwohl er es nicht sein will. Es ist für ihn klar, dass der pharisäische Weg nicht zum Heil vor Gott führt. Ich kritisiere an dieser Deutung nicht die Annahme, die Darstellung des Pharisäers sei Karikatur, nur die Bewertung dieser Karikatur als zutreffende Charakterisierung des Pharisäismus.

R. Alan Culpepper<sup>4</sup> (1995) versteht V. 9 als an Glaubende, Jünger und die Pharisäer gerichtet; sie sind alle für Stolz und Selbstgerechtigkeit anfällig. Besonders V. 14 verbiete es den Lesern, die Parabel auf eine Gruppe allein zu beziehen. Sie müssen sich der pharisäischen Haltung in ihren eigenen Herzen stellen (341). Dann liest er V. 10-13 ohne die Rahmenverse. Durch

3. F. Bovon 2001, 200-218.

4. R. A. Culpepper 1995, 340-343.

die Parabel selbst seien die Zuhörenden gezwungen, die Entscheidung zu fällen, die V. 14a explizit macht. Er kommentiert das Gebet des Pharisäers im Bezugsrahmen der pharisäischen Bewegung. Es sei ein Gleichnis über eine Gottesbeziehung, die sich auf Werke gründet und dabei andere verachtet (343).

Durch die Verallgemeinerung der Selbstgerechtigkeit auch auf christliche Menschen versucht Culpepper, die Identifizierung des Pharisäismus mit Selbstgerechtigkeit zu vermeiden. Doch anschließend bleibt er dann doch bei der Vorstellung vom Pharisäismus als religiöser Haltung, die sich auf Werke gründet und andere verachtet.

Warum ist die antipharisäische Deutung so zäh und offensichtlich unüberwindbar?

Der Grund scheint darin zu liegen, dass die Gegenüberstellung von Pharisäer und Zöllner als Gegenüberstellung zweier sich widersprechender theologischer Konzepte gelesen wird: Werkgerechtigkeit versus »sola gratia«, die Gnade Gottes, die durch Werke des Menschen nicht erworben werden kann und muss. Diese beiden theologischen Konzepte werden implizit oder explizit dem Christentum bzw. dem Judentum/Pharisäismus zugeordnet. Die Vermeidungsstrategie (das Gleichnis sei eine polemische, aber zutreffende Karikatur bei Bovon; der Pharisäer in uns allen sei gemeint bei Culpepper) verhindert nicht, dass das Gleichnis mit impliziten Zuordnungen »wir« versus »die anderen«; »Gnade« versus »jüdische Werkgerechtigkeit« gelesen wird. Das darin zum Ausdruck kommende Dominanzkonzept eines Dualismus von Christentum/Kirche gegenüber dem Judentum/Pharisäismus wird nicht grundsätzlich kritisch befragt. Er muss aber bewusst gemacht und kritisiert werden. Ich nenne diese Deutungstradition, die die christliche Lektüre des Neuen Testaments immer noch weitgehend bestimmt, »ekklesiologisch«, weil ihre zentrale Bezugsgröße eine christliche Dogmatik im Sinne einer Lehre der vorhandenen Kirche ist. Ich setze das Wort »ekklesiologisch« in Anführungszeichen, weil ich nicht grundsätzlich Kirche als Bezugsgröße für die Bibellektüre kritisiere, aber ein triumphalistisches Verständnis von Kirche im Sinne eines dominanten »Wir« in Abgrenzung zu den »Anderen«, vornehmlich verkörpert in Pharisäismus und Judentum, ablehne.

Die »ekklesiologische« Lektüre von Gleichnissen hat nicht nur kirchliche Dominanz legitimiert, sondern mit ihrer Gegenüberstellung von Gut und Böse und der Gleichsetzung des Guten mit dem »wir« politische Bedeutung erlangt. Sie trägt zur Legitimation von Gewalt in der heutigen westlichen Welt bei. Ich halte eine Überwindung dieser Auslegungstradition für notwendig.

## Eschatologische Deutung

Wenn ich versuche, eine Gleichnislektüre zu überwinden, die das Gleichnis als in Bilder eingekleidete kirchliche Dogmatik liest, brauche ich grundsätzlich einen anderen Zugang zu den Gleichnissen der Jesustradition. So verstehe ich dieses Gleichnis als Teil eines dialogischen Prozesses zwischen Jesus (sei es der historische oder der des Lukas, darauf komme ich zurück) und der ihn hörenden Gemeinschaft der Glaubenden. Diese hörende Gemeinschaft der Glaubenden, die in allen Evangelientexten implizit vorausgesetzt wird, ist nicht als eine Hörschaft, die zu einem intellektuellen Urteil herausgefordert ist, zu verstehen (so bei Culpepper, wenn sie selbst im Sinne von V. 14 urteilen soll). Die hörende Gemeinschaft sieht sich in Beziehung zu Gott, dem kommenden Gott, der richten und Gerechtigkeit schaffen wird. Gottes Gericht und Gottes Reich sind die Zukunft, auf die die Hörenden hoffen. Die Stunde ihres Hörens ist die Stunde des großen »Jetzt«. Jetzt ist die Zeit zu hören und zu verstehen, das heißt umzukehren und an Gottes Reich zu bauen.

Dieses Gleichnis konfrontiert die hörende Gemeinde mit der Macht der Sünde. Der Pharisäer, der so sehr um die Tora bemüht ist, übertritt, ohne es zu wollen und zu wissen, das Gebot der Nächstenliebe. Der Zöllner, von dem alle wissen, dass er von Berufs wegen ein notorischer Übertreter der Tora ist, wird in dieser Stunde zum Lehrer des Pharisäers im Rahmen der Gleichniserzählung und zum Lehrer der hörenden Gemeinde. So wird den Hörenden zugemutet, einem Lehrer zu folgen, der eigentlich als notorischer Betrüger und Wegelagerer angesehen wird. Das Gleichnis erwartet eine Antwort. Diese Antwort kann in diesem Fall das Gebet des Zöllners aufnehmen und fortsetzen: »Gott sei mir gnädig nach deiner Güte, und tilge meine Sünden nach deiner großen Barmherzigkeit. Wasche mich rein von meiner Missetat, und reinige mich von meiner Sünde ... Erfreue mich wieder mit deiner Hilfe, und mit einem willigen Geist rüste mich aus« (Ps 51,3-4.14).

Es ist oft darüber nachgedacht worden, wie sich dieses Gleichnis zur Theologie des Paulus verhält. Die Analyse der Sünde als Macht, vor der niemand sicher sein kann, ist in der Tat dieselbe wie die des Paulus: »Wenn du dich aber jüdisch zu sein definierst und auf die Tora vertraust und dich Gottes rühmst und den Willen Gottes kennst ... und darauf vertraust, den Weg für die Blinden zu finden und ein Licht zu sein für die, die in Finsternis sind ... Du belehrst andere und lehrst dich selbst nicht? Du verkündest: Ihr sollt nicht stehlen – und stiehlt? ... durch die Übertretung der Tora entehrst Du Gott« (Auszug aus Röm 2,17-24). Auch Paulus sollte nicht »ekklesiologisch«, sondern »eschatologisch« gelesen werden. Eine »ekklesiologische« Lektüre des Paulus würde hier von der falschen Lehre der Werkgerechtigkeit des Judentums und der richtigen Gnadenlehre des Christentums sprechen.

Eine eschatologische Lektüre des Paulus versteht die hörende Gemeinschaft aus ihrer Beziehung zum Kommen Gottes, der allein über »richtig« und »falsch« richten wird. Die Antwort der hörenden Gemeinde ist: Jetzt ist die Stunde der Anerkennung unserer Verstrickung in den Tod und es ist die Stunde, Gott zu danken für die Befreiung durch den Messias Jesus. Für Paulus bedeutet die Befreiung, mitten im Tod die Tora als Wegweisung zu haben und nach ihr leben zu wollen und zu können. Die hörende Gemeinde antwortet mit Gebet zu Gott und mit einem Leben nach der Tora.

Die eschatologische Lektüre des Gleichnisses bedient sich einer anderen Sprache als der Beschreibung von theologischen Vorstellungen in Aussagesätzen, z. B. »Gott will nicht den Tod des Sünders«. Die Sprache der Hörenden ist die Sprache der Beziehung zu Gott: Du willst nicht, Gott, dass wir den Tod, den die Sünde über uns bringt, sterben. Du willst, dass wir leben und deinen Willen tun. Sei uns gnädig. Die Sprache des Gebetes bedeutet, dass die Entscheidung über wahr und falsch allein Gottes Sache bleibt. Das Beten und Hören schafft eine offene Situation; und der nächste Schritt für die Hörenden und Betenden ist klar: das Tun der Tora.

Das Gleichnis Lk 18,9-14 wird als Gegenüberstellung von Werkgerechtigkeit und »sola gratia«, Rechtfertigung aus Glauben ohne Werke, gelesen. Und tatsächlich sagt der Zöllner nichts über seine Taten der Reue. Doch Lk 19,8, die Taten der Reue des Oberzöllners Zachäus, sollten die Frage stellen helfen, ob die Taten der Reue deshalb nicht erwähnt werden, weil sie selbstverständlich sind. Das Bekenntnis »Gott sei mir Sünderin gnädig« kann nicht folgenlos bleiben. Gottes Freispruch, den das Gebet der hörenden Gemeinde lobt, bindet die Kräfte der Menschen los, dass sie das Leben miteinander neu gestalten und nicht nach den Gesetzen der Sünde leben.

Wie sind im Zusammenhang einer eschatologischen Deutung dieses Gleichnisses die Rahmenverse zu lesen? Jesus (der lukanische, der historische – das lasse ich jetzt noch undiskutiert) spricht als prophetische Stimme Gottes: »Ich sage euch, er ging gerechtfertigt in sein Haus und jener nicht« (V. 14). Er hätte auch sagen können: »Heute ist in diesem Haus Heilung geschehen« (Lk 19,11). Jesus spricht als Stimme Gottes die Heilung, die Gott will, aus, und lässt sie Wirklichkeit werden. Eschatologisch gelesen könnte die Antwort darauf nur sein: »Ich danke dir, Gott, hilf mir auf meinem Weg« und nicht: »Jetzt habe ich ausgesorgt und bin fein heraus«. »Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden« (V. 14b) ist ein Satz eschatologischen Rechts, nicht moralischer Lebenstüchtigkeit. Eschatologisches Recht meint im Kontext der Evangelien, dass die Herrschaft von Menschen über Menschen (sich selbst erhöhen) vor Gottes Augen ein Unrecht ist. Der Weg der Gerechtigkeit öffnet sich, wenn Herrschaftsstrukturen aufgebrochen werden. Das geschieht dort, wo die Glaubenden das Leben der Erniedrigten in Solidarität teilen. Wer die

Erniedrigten sind, darüber spricht Jesus in den Evangelien in jedem seiner Worte.

Und V. 9? Der gibt die Richtung an, in die das Gleichnis weisen will: den Triumphalismus verhindern, dass Menschen als selbstverständlich ansehen, dass sie vor Gott im Recht sind, und die anderen verachten. Oder anders: V. 9 sagt, dass das Gleichnis davon sprechen will, aus der Beziehung zum kommenden Gott zu leben. Das Gleichnis ist eine Einladung an die, die einsam auf sich selbst vertrauen, umzukehren auf den Weg des Lebens.

Das Gebet des Pharisäers steht in der Tradition jüdischer und christlicher Lasterkataloge, die die Sünden der nicht-jüdischen Welt benennen, s. z. B. bei Paulus Röm 1,28-32.<sup>5</sup> Doch diese Lasterkataloge sind nicht so gemeint, dass sich ihre Verkünder und Verkünderinnen an die Stelle Gottes setzen. Paulus spricht das deutlich aus: »Ist es denn meine Aufgabe, die draußen zu richten? Solltet ihr nicht die richten, die drinnen sind? Die draußen wird Gott richten. Entfernt den Bösen aus eurer Mitte« (1 Kor 5,12 f.). Gottes eschatologisches Gericht ist nicht Sache der Gemeinde, wohl aber die Aufgabe, in der Gemeinde die Gemeinschaft der Heiligen aufzubauen. Das bedeutet konkret, die Lebensweise »der Welt«, derer »draußen«, nicht zu kopieren. In den rabbinischen Parallelen danken die Betenden Gott, dass sie im Lehrhaus sitzen dürfen und nicht in den Theatern und Zirkussen und bei den Bewohnern der großen Städte, unter denen es Raub, Unzucht und andere Zerstörungen gibt<sup>6</sup>. Es geht in diesen Texten um die Gestaltung des eigenen Lebens, das der Tora folgen soll und nicht den Gesetzen der »Welt«, wie Paulus sie nennt. Der Pharisäer im Gleichnis benutzt diese Tradition »ekklesiologisch« oder triumphalistisch, um die hier benutzten Termini aufzugreifen, während Paulus und die rabbinischen Parallelen sie eschatologisch verstehen. Das Gebet des Pharisäers ist in der Tat eine absichtliche Karikatur dieser Tradition, die ihren *Missbrauch* sichtbar macht.

Das altmodische Wort »Sünde« hat sich viel Missverständnisse aufladen lassen müssen. Da ist das Missverständnis, das Neue Testament verstehe vor allem Sexualität als Sünde. Auch die Individualisierung und Verinnerlichung der Vorstellung von Sünde ist ein Missverständnis. So erscheint Sündenvergebung als Heilung der individuellen und innerlich gefühlten Last – unabhängig von der Frage nach den Taten der Menschen, ihren Möglichkeiten und Begrenzungen. Die Sünde der Täter und das Leiden der Opfer werden in dieser theologischen Tradition verschwiegen, worauf vor allem K. Stendahl und E. Tamez hinweisen. Das altmodische Wort »Sünde« ist unverzichtbar. In diesem Gleichnis wie vor allem bei Paulus erscheint die Sünde als Meisterin des Manipulierens. Sie verwandelt unter der Hand selbst einen

5. Beispiele aus der rabbinischen Literatur in Billerbeck II, 240 f.

6. S. die Sammlung Billerbeck II, 240.

toratreuen Pharisäer in einen Menschenverächter. Ihre Macht, die Tradition der Tora, die Nächstenliebe, den Menschen zu entwenden, ist tückisch. Diese tückische Macht, die nach Paulus die ganze Menschheit zu beherrschen versucht, zerstört menschliche Gemeinschaft auch unter Verwendung religiöser Tradition. Davon erzählt das Gleichnis selbst mit Absicht und davon erzählt die antijüdische »ekklesiologische« Deutungstradition ohne Absicht. Sie läuft in die Falle, vor der das Gleichnis zu warnen versucht: Ich danke dir, Gott, dass ich nicht so bin wie dieser Pharisäer.

### Literatur zur Vertiefung

E. P. Sanders 1990, 1992 – Anthony J. Saldarini 1988 – Elsa Tamez 1994 – Krister Stendahl 1978

### Eigene Vorarbeiten

Luise Schottroff 1973

## 2. Das Gleichnis von den Winzern und der Gewalt. Markus 12,1-12

### Übersetzung

- 1 Und er begann, zu ihnen in Gleichnissen zu reden: Ein Mensch pflanzte einen Weinberg, umgab ihn mit einem Zaun, grub eine Kelter, baute einen Turm und übergab ihn Landarbeitern und zog fort.
- 2 Zur entsprechenden Zeit schickte er einen Sklaven zu den Landarbeitern, damit er von ihnen einen Teil der Früchte des Weinbergs erhalte.
- 3 Und sie ergriffen ihn, prügeln ihn und schickten ihn mit leeren Händen weg.
- 4 Und wieder schickte er zu ihnen einen – anderen – Sklaven; und jenen schlugen sie auf den Kopf und schändeten ihn.
- 5 Und er schickte einen anderen; und sie töteten ihn – und viele andere, die einen prügeln sie, die anderen töteten sie.
- 6 Er hatte noch einen geliebten Sohn. Ihn schickte er als Letzten zu ihnen, weil er sich sagte: Sie werden sich an meinen Sohn nicht herantrauen.
- 7 Jene Landarbeiter sagten zueinander: Dieser ist der Erbe. Los, lasst uns ihn töten, und das Erbe wird uns gehören.
- 8 Sie ergriffen ihn, töteten ihn und warfen ihn aus dem Weinberg hinaus.
- 9 Was wird der Besitzer des Weinbergs tun? Er wird kommen und die Landarbeiter umbringen und den Weinberg anderen geben.
- 10 Kennt ihr das Schriftwort nicht: Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden?
- 11 Durch Gott ist das geschehen, und es ist wunderbar in unseren Augen.
- 12 Und sie wollten ihn verhaften, fürchteten aber das Volk. Sie wussten nämlich, dass er das Gleichnis gegen sie gesprochen hatte. Und sie verließen ihn und gingen fort.

### Sozialgeschichtliche Analyse

Das Gleichnis erzählt von einem gewalttätigen Konflikt zwischen einem Großgrundbesitzer und den Pächtern seines Weinbergs. Sozialgeschichtliche Forschungen (M. Hengel 1968; W. Schottroff 1999) haben gezeigt, dass das Gleichnis in allen Details mit der Lebenswirklichkeit der Landwirtschaft Palästinas zur Deckung zu bringen ist. Es ist also nicht angebracht, literarische Motive oder allegorisch bedeutsame Fremdkörper zur Erklärung der Gleich-



Naturalabgaben bringende Pächter vom Fries der Westseite der Igeler Säule bei Trier.

niserzählung heranzuziehen. Ob sie dennoch vorliegen, kann erst nach der sozialgeschichtlichen Untersuchung gefragt werden.

Der Großgrundbesitzer hat durch seine Sklaven und Sklavinnen einen Weinberg neu anlegen lassen – mit Zaun, Kelter und (Wacht-)Turm. Der Text über die Anlage des Weinbergs nimmt ausführlich auf Jes 5,2 (LXX) Bezug, ist dabei aber wirklichkeitsgetreu. Der Besitzer kann eine größere Rendite von der Verpachtung eines fertig ausgestatteten Weinbergs erwarten als von der Verpachtung von Ackerland. Es ist anzunehmen, dass der neue Weinberg aus dem Land besteht, das zuvor in kleineren Parzellen in bäuerlicher Subsistenzwirtschaft genutzt wurde. Verarmung durch Verschuldung war gerade bei kleineren Bauern häufig. Es ist auch möglich, dass die neuen Pächter des Landes die Vorbesitzer sind, die von den neuen Herren gern unter Vertrag genommen wurden. Jedenfalls war das Land auch zuvor schon bewirtschaftet, denn unbewirtschaftetes fruchtbares Land ist zu dieser Zeit in Palästina nicht anzunehmen. Der Besitzer verpachtet den neuen Weinberg also an sachkundige Winzer und geht außer Landes. Großgrundbesitzer pflegten das standesgemäße Leben in größeren Städten dem Leben auf dem Land vorzuziehen. Columella, ein römischer Schriftsteller dieser Zeit, gibt in seinem Handbuch für Großgrundbesitzer den Rat, wenn der Besitzer nicht bei seinem Land leben wolle, keinesfalls das Gut durch Sklaven, Sklavinnen und eine Aufseherfamilie bewirtschaften zu lassen. Er empfiehlt, wie es hier geschieht, das Land zu verpachten<sup>1</sup>. Über den Vertrag zwischen Besitzer und Pächtern wird im Gleichnis nichts berichtet, aus dem Folgenden geht aber hervor, dass eine Teilpacht in Naturalien vereinbart war.

Als der Zeitpunkt der ersten Traubenernte in dem neuen Weinberg gekommen war, also vermutlich nach fünf Jahren<sup>2</sup>, schickt der Besitzer nach-

1. Columella 1976, I.7.7; W. Schottroff 1999, 188; dort auch Informationen zur Teilpacht.
2. W. Schottroff 1999, 169, Anm. 16. J. S. Kloppenborg Verbin 2000, 129f. lehnt diese Deutung ab: Das Gleichnis hätte sonst erwähnen müssen, dass der Besitzer

einander mehrere Sklaven, die die Teilpacht abholen und vermutlich im Interesse des Besitzers möglichst gewinnbringend verkaufen sollen. Wir hören von drei einzelnen Sklaven und danach von mehreren weiteren Sklaven, die nicht mehr einzeln benannt werden (V. 5). Die Pächter reagieren mit sich steigernder Gewalt. Der erste Sklave wird geschlagen und ohne Pachtertrag weggeschickt. Der zweite Sklave wird auf den Kopf geschlagen und »geschändet«, vermutlich vergewaltigt. Der dritte Sklave wird getötet. Von den weiteren Sklaven wird nur pauschal gesagt: »Einige töteten sie, einige schlugen sie«. Der Besitzer schickt schließlich als Letzten seinen einzigen Sohn. Hier wird der Besitzer sogar wörtlich zitiert: »Sie werden ihn respektieren«, nicht wagen, ihn zu schlagen oder zu töten. Auch dieser Zug der Erzählung gibt Sinn in der sozialen Situation, die beschrieben wird. Der Sohn ist anders als die Sklaven »im privatrechtlichen Sinn voll handlungsfähige(r) Vertreter seines Vaters, der gegebenenfalls auch in der Lage war, die Besitzansprüche seines Vaters auf dem Klageweg vor den örtlichen Gerichten geltend zu machen«<sup>3</sup>. Die Gewalt steigert sich weiter. Die Pächter töten den Sohn und schänden seinen Leichnam, den sie nicht bestatten, sondern aus dem Weinberg hinaus auf freies Feld werfen, das heißt den wilden Tieren und Vögeln zum Fraß überlassen. Einen Toten nicht zu bestatten bedeutet in dieser Zeit äußerste Gewalt und Inhumanität und eine unüberbietbare Entehrung. Die Pächter versprechen sich von der Ermordung des Sohnes und Erben, dass niemand mehr da ist, der sie noch von dem Land vertreiben könnte. Sie hoffen darauf, de facto, wenn auch nicht de iure, in den Besitz des Landes zu kommen. Columella kennt offensichtlich vergleichbare Fälle: »Wer nämlich entfernte oder gar überseeische Ländereien kauft, der verzichtet zugunsten seiner Sklaven, als ob diese Erben wären, auf sein Vermögen, und zwar, was noch schwerer wiegt, schon zu Lebzeiten«<sup>4</sup>. Der Weinbergbesitzer jedoch kommt schließlich selbst. Die Erzählung steigert die Grausamkeit des Geschehens durch die Frage an die Zuhörenden: »Was wird der Herr des Weinbergs tun?« »Er wird kommen und die Pächter vernichten und den Weinberg anderen Pächtern geben« (V. 9).

Die Steigerung der physischen Gewalt, an der sich schließlich auch der Besitzer beteiligt, steht in der Erzählung im Vordergrund. Es ist ein entsetzliches Blutbad geschehen. Warum die Pächter den Pachtzins nicht abgeliefert haben, wird nicht erzählt. Konflikte zwischen Landbesitzern und Päch-

in den ersten Jahren der Pflanzung, bevor sie Frucht trägt, Löhne an die Pächter bezahlt hat. Doch das Gleichnis übergeht diese Zeit, weil sie für die Erzählung nebensächlich ist.

3. W. Schottroff 1999, 191.

4. Columella 1976, I.1.20; W. Schottroff 1999, 192; rabbinisches Material bei K. Snodgrass 1983, 38 f.

tern waren vorprogrammiert und bekannt<sup>5</sup>. Die Pachtbeträge waren so hoch, dass die Pächter nicht in der Lage waren zu liefern. Oder sie hatten schlechte Erträge, die sie für das eigene Überleben und das ihrer auf dem Lande mitarbeitenden Frauen und Kinder schon verbraucht hatten. Dass Schuldner oft unfähig waren, Schulden zu bezahlen, ist in den synoptischen Evangelien ein Dauerthema; es ist *der* brennende soziale Konflikt in dieser Zeit. Die Gewalt der Pächter spiegelt die wirtschaftliche Aussichtslosigkeit der verarmenden bäuerlichen Bevölkerung und den Hass auf die neuen Herren. Von Zinsverzicht und Schuldenerlass, beides wichtige jüdische Traditionen der Tora, hören wir hier nichts. Es wird nichts darüber gesagt, ob der neue Besitzer Jude ist oder nicht. Jedenfalls spielt die Tora für ihn offensichtlich keine Rolle. In der Jesustradition wird nachdrücklich der vollständige Schuldenerlass eingefordert (Lk 6,35; Mt 5,42; Mt 6,12 par.). Gott wird mit einem Gläubiger verglichen, der Schulden erlässt (Mt 6,12 par; Lk 7,41-43). In diesem Gleichnis wird davon berichtet, wie die Verschuldung die Betroffenen zu gewalttätigen Menschen voller Hass macht. Es besteht kein Grund, die Sendung der Sklaven allegorisch (Sendung von Propheten durch Gott) oder den Sohn christologisch zu deuten. Selbst dass er des Vaters »geliebter« Sohn ist, bleibt im Bilde erklärbar; er ist der einzige Sohn und Erbe. Der Bezug auf Jes 5 in V. 1 jedoch legt die Deutung des Weinbergs auf Israel nahe. Die selbstverständliche Deutung des Weinbergbesitzers auf Gott, die die Auslegungstradition bis auf wenige Ausnahmen beherrscht, muss jedoch grundlegend in Frage gestellt werden, wenn wir die sozialgeschichtliche Analyse des Textes ernst nehmen. Der Weinbergbesitzer handelt wie ein Widerpart Gottes, er tut das Gegenteil dessen, was der Gott der Tora und des Vaterunsers will und selbst tut.

Wir haben also eine fiktive und dennoch wirklichkeitsbezogene Erzählung vor uns, die durch V. 1 – das Zitat aus Jesaja – auf Israel als Weinberg Gottes bezogen ist. Da die traditionelle Deutung durch allegorische Auslegung der einzelnen Personen und Geschehnisse zustande kam, steht die Tatsache, dass das Gleichnis, sozialgeschichtlich betrachtet, eine zugespitzte exemplarische Situation aus dem Leben des jüdischen Volkes dieser Zeit erzählt, zu solch einem allegorisierenden Vorgehen in Widerspruch. Die traditionelle Allegorisierung nimmt das soziale Geschehen nicht ernst.

Der abschließende Rahmen dieses Gleichnisses (V. 10-12) bietet jedoch einen anderen Zugang zu seiner Deutung. Ich möchte zunächst die beiden Parallelüberlieferungen bei Matthäus und Lukas in die Deutung einbeziehen. Sie sind in der abschließenden Rahmendeutung dem Text bei Markus verwandt, bieten aber deutlich eigenständige Varianten gerade des Schlusses. Die Beobachtung der abschließenden Gleichnisrahmung kann Aufschluss

5. M. Hengel 1968, 26 f.; W. Schottroff 1999, 189.

geben über den Horizont, in dem sich die Deutung bewegt – auch bei Markus.

Ich füge hier die Übersetzung der Matthäusversion (21,33-46) bei.

- 33 Hört ein anderes Gleichnis: Da war ein Mensch, ein Grundbesitzer, der pflanzte einen Weinberg und umgab ihn mit einer Mauer, grub in ihm eine Kelter und baute einen Turm – und übergab ihn Landarbeitern und zog fort.
- 34 Als die Zeit der Früchte nahte, schickte er seine Sklaven zu den Landarbeitern, um seine Früchte in Empfang zu nehmen.
- 35 Und die Landarbeiter ergriffen seine Sklaven, den einen schlugen sie, den anderen töteten sie, den nächsten steinigten sie.
- 36 Noch einmal schickte er andere Sklaven, mehr als die ersten, und sie machten es mit ihnen genauso.
- 37 Später schickte er seinen Sohn zu ihnen, weil er der Meinung war: Sie werden sich an meinen Sohn nicht herantrauen.
- 38 Die Landarbeiter jedoch, als sie den Sohn sahen, sagten sich: Er ist der Erbe. Los, wir wollen ihn töten und sein Erbe übernehmen.
- 39 Und sie ergriffen ihn, warfen ihn aus dem Weinberg hinaus und töteten ihn.
- 40 Wenn nun der Besitzer des Weinbergs kommt, was wird er mit jenen Landarbeitern machen?
- 41 Sie sagten zu ihm: Er wird die Bösen auf böse Art vernichten, und der Weinberg wird anderen Landarbeitern gegeben werden, die ihm die Früchte zu ihren Zeiten abliefern werden.
- 42 Jesus sagt zu ihnen: Habt ihr nie in den Schriften gelesen: Der Stein, den die Bauleute verworfen hatten, ist zum Eckstein geworden. Durch Gott ist er dazu geworden, und es ist wunderbar in unseren Augen.
- 43 Deshalb sage ich euch: Das Königtum Gottes wird euch weggenommen werden und einem Volk gegeben werden, das die Früchte des Königtums tut.
- 44 Und wer auf diesen Stein fällt, wird zerquetscht werden, und auf wen er fällt, den wird er zermalmen.
- 45 Und als die Hohenpriester und Pharisäer seine Gleichnisse hörten, verstanden sie, dass er über sie redete.
- 46 Und sie beabsichtigten, ihn zu verhaften, fürchteten aber die Volksmenge, denn die hielt ihn für einen Propheten.

Die Parallelversionen zum Winzergleichnis bei Matthäus und Lukas (Lk 20, 9-19 – hier nicht übersetzt) bleiben im Rahmen der sozialgeschichtlichen Situation, die bei Markus geschildert wird. In der knapperen Version des Lukas fällt auf, dass die Pächter die Sklaven zwar verletzen, aber nicht töten.

Sie ermorden den Sohn. Doch wird auch hier von der Steigerung der Gewalt erzählt. Bei Matthäus wird der Sohn außerhalb des Weinbergs getötet. Wichtig sind in der Matthäusversion vor allem die Abweichungen von Markus am Schluss des Gleichnisses.

Die Frage des Erzählers Jesus »... was wird der Besitzer mit jenen Bauern machen?« beantworten die Zuhörenden (V. 41), Menschen aus der Volksmenge. Als Zuhörende werden zwar in V. 45 Hohepriester und Pharisäer genannt (vgl. 21,23 Hohepriester und Älteste des Volkes), doch die geschilderte Situation setzt voraus, dass Jesus im Tempel eine Volksmenge lehrt (21,23). Die Volksmenge ist auch bei Matthäus Adressatin der Gleichnisrede Jesu (13,34-35). Die feindselige Führung des Volkes versteht Jesu Gleichnisrede als Kritik an ihrem Handeln, fürchtet aber die Volksmenge (V. 46). In V. 43 werden die Führungsleute direkt angeredet: »Das Königtum Gottes wird euch weggenommen werden ...«. Ihr habt das Volk der Gewalt von innen und von außen überlassen. Gott wird sich von euch abwenden. Das Halten der Tora allein entscheidet über die Zugehörigkeit zum Reich Gottes. Die Früchte des Königtums werden »getan«, sagt V. 43. Dieses *poiein*/tun wechselt die Ebene der Sprache. V. 41 sprach vom Abliefern der Früchte im Rahmen der Erzählung des Gleichnisses, V. 43 vermischt die Sprache der erzählten Geschichte aus dem Alltag mit der Redeweise über die Tora, die es zu »tun« gilt. »Volk« sind diejenigen, die die Tora halten, jüdische und heidnische Menschen (28,16-20). Wer das gewesen sein wird, wird Gottes Gericht entscheiden (25,31-46). So kann 21,43 eschatologisch gelesen werden<sup>6</sup>. Alle Zuhörenden stehen vor der Aufgabe, jetzt die Tora zu tun, auch die Hohenpriester und Pharisäer. V. 43 ist über Jahrhunderte als feierliche Verwerfung Israels und Übergabe der Verheißung an die Heidenkirche gelesen worden. Das ist eine »ekkesiologische« Lektüre. Dem Matthäusevangelium und seiner Gottesvorstellung ist jedoch nur eine eschatologische Lektüre dieses Verses angemessen. In V. 44 schließt der Erzähler Jesus ein weiteres Logion an, das die Metapher »Stein« benutzt. V. 44a scheint auf den Stein des Anstoßes Jes 8,14f. anzuspielen (hebräischer Text: Gott selbst ist der Stein des Anstoßes für sein Volk, anders LXX). V. 44b wird auf den Stein angespielt, der nach Dan 2,34.44f. auf die Füße des Metallstandbildes fällt, das die mächtigen Weltreiche verkörpert: »Da wurden miteinander zermalmt Eisen, Ton, Kupfer, Silber und Gold und wurden wie Spreu auf der Sommertenne und der Wind verwehte sie« (Dan 2,35). Das griechische Verb in V. 44b bezieht sich ebenfalls aufs »worfeln«. Durch die Anspielung auf Dan 2 sagt dieser Vers: Das mächtige Römische Reich wird zerstreut werden und der

6. Eine eschatologische Deutung von Mt 21,43, die die immer noch verbreitete anti-judaistisch-ekkesiologische Lektüre überwindet, ist zu finden bei N. Wendebourg 2003, 233; J. H. Jones 1995, 389. S. dazu auch Teil III zu Mt 21,43 (21,23-22,14).

Wind wird seine Trümmer verteilen, so dass keine Spur bleibt. Denn Rom verkörpert das Imperium in dieser Zeit, der Zeit Jesu und der Zeit der Gemeinden, aus denen das Matthäusevangelium kommt. Diese politische Prophetie in V. 44, die Verheißung eines Volkes, das die Tora tut (V. 43), legt es nahe, den »Stein, den die Bauleute verworfen haben«, als Metapher für die Leiden des Volkes, dargestellt in dem brutalen Geschehen, das den Weinberg Gottes betrifft (V. 33-42), zu lesen. So wäre V. 33-45 auf das Geschick Israels in der politischen Gegenwart und der Zukunft Gottes bezogen.

Bei Lukas beantwortet zwar auch wie vermutlich bei Markus der Erzähler Jesus die Frage nach der Reaktion des Weinbergbesitzers: »Er wird kommen und diese Landarbeiter vernichten und den Weinberg anderen geben«. Aber nach der Antwort protestieren die Zuhörenden: »Das darf nicht geschehen!« (Lk 20,17). Der Protest des Volkes (V. 16b, s. V. 9), das von Jesus angeredet wird, macht deutlich, dass Lukas das Gleichnis auf die Situation des Volkes bezogen wissen will. Ihm droht die Gewalt des Landbesitzers (V. 16a) und ihm gilt die Verheißung V. 17. Diese Varianten im Matthäus- und Lukasevangelium zeigen, wie selbstverständlich es war, diese Gleichnisse als Teil eines Dialogs zu verstehen. Darauf komme ich in meiner Deutung zurück. Der Blick auf den abschließenden Rahmen des Gleichnisses im Matthäus- und Lukasevangelium zeigt, dass die christologische Allegorisierung des Sohnes im Gleichnis und des »Steines« in der Rahmung in Frage zu stellen ist. – Ebenso wie die sozialgeschichtliche Analyse die Identifizierung dieses gewalttätigen Weinbergbesitzers mit Gott problematisch macht – um das Mindeste zu sagen.

Das Buch von William R. Herzog (1994) ist auf diesem Hintergrund als Durchbruch durch eine lange und verhängnisvolle Deutungstradition von Gleichnissen zu verstehen. Herzog bricht die Identifizierung der reichen Weinberg- und Sklavenbesitzer mit Gott auf. Der reiche Weinbergbesitzer, der außer Landes geht, ist für ihn kein Bild für Gott, sondern Teil des Gleichnisbildes. Herzog versteht die Gleichnisbilder unter Aufnahme des Konzepts »Pädagogik der Unterdrückten« von Paulo Freire als »codifications«. Damit meint Freire z. B. ein Bild/eine Fotografie, die die Wörter ins Bild setzen, die die Unterdrückten selbst benutzen, um ihre Weltsicht auszudrücken. Diese »codifications« werden dann von den Armen als »teacher-learner« aufgeschlüsselt in einem Prozess, der von »social description« zu »social analysis« geht<sup>7</sup>. Für die Auslegung von Mk 12,1-12 bedeutet

7. W. R. Herzog 1994, 21. Ohne Bezug auf Herzog entwickelt W. E. Arnal 2000 eine ähnliche Deutung für eine hypothetische, nicht allegorisierende Urform des Gleichnisses, die im Thomasevangelium, Logion 65, vorliege: Das ursprüngliche Gleichnis erzählte vom klassenbewussten Widerstand der Pächter gegen die Landbesitzer.

das die Kodifizierung/Verschlüsselung eines Klassenkonfliktes. Herzog betont in seiner sozialgeschichtlichen Analyse die Enteignung der eigentlichen Erben des Landes, die zu abhängigen Pächtern gemacht werden. Für Herzog endet das Gleichnis mit der offenen Frage V. 9: »Was wird der Besitzer des Weinbergs tun?«. Für die Zuhörenden sei es klar, dass diese Revolte vergeblich ist. Das Gleichnis stellt die Ansprüche der neuen Herren auf Erbe und Besitz in Frage. Mit der Einsicht in die Vergeblichkeit der Gewalt der Pächter könne die Frage entstehen: Gibt es andere Wege, unsere Forderungen geltend zu machen?

Herzogs Ansatz, den Weinbergbesitzer in diesem Gleichnis und andere vergleichbare Gleichnisgestalten nicht als Bilder Gottes zu verstehen, ist von unschätzbarem Wert für die Gleichnisinterpretation. Kritisch sehe ich seinen Ansatz an zwei Punkten: (1) Er geht in seiner Interpretation von rekonstruierten Gleichnissen Jesu aus, die von späteren allegorisierenden Elementen der Evangelisten zu befreien sind – ähnlich wie J. Jeremias 1965 das tut. Demgegenüber sehe ich die Notwendigkeit, die vorhandenen Texte in ihrem literarischen Kontext zu lesen, ohne irgendwelche Textrekonstruktionen vorzunehmen. (2) In seiner Gleichnisinterpretation unterscheidet Herzog zwischen der Kodifizierung (Gleichnisbild) und der darauf folgenden Entschlüsselung und sozialen Analyse. Ich lese die Gleichnisse als transparente fiktive Erzählungen über das wirkliche Leben, die die Zuhörenden lehren zu »sehen« im vollen Sinne des Wortes: den Gott Israels und Gottes Handeln in dieser zerstörten Welt zu erkennen (s. unten zur Gleichnistheorie).

Das Ende des Gleichnisses (Mk 12,9) ist im Kontext der Geschichte Israels im 1. Jahrhundert n. Chr. auf Krieg und Kriegsgefahr zu beziehen. Die harte ökonomische Ausbeutung der Bevölkerung durch Rom und jüdische Widerstandsversuche haben dazu geführt, dass das jüdische Land in dieser Zeit entweder ein Land in Angst vor dem drohenden Krieg oder im Leiden durch Krieg und seine Folgen ist. Das gilt sowohl für die Lebenszeit Jesu als auch für die Zeit der messianischen Gruppen in seiner Nachfolge nach seinem Tod. Mt 22,7 erzählt in einem Mahlgleichnis: »Da wurde der König zornig und schickte seine Heere und vernichtete jene Mörder und verbrannte ihre Stadt«. Wann dieser Satz gesprochen und geschrieben wurde, ist nicht festzustellen. Er kann eine nachträgliche Weissagung des bereits Geschehenen sein (*vaticinium ex eventu*) oder eine Weissagung auf den befürchteten und bevorstehenden Krieg. Er ergab Sinn zur Lebenszeit Jesu und zur Zeit der Entstehung des Matthäusevangeliums. Ähnliches gilt für die Kriegserfahrungen, die in Mk 13,7.8.14-20 und den Parallelen bei Matthäus und Lukas erkennbar sind. Die politische Befürchtung wird auch vom Hohenpriester in Joh 11,48 ausgesprochen: »... die Römer werden kommen und uns diesen

Ort und die Existenz als Volk wegnehmen«. Das Gleichnis Mk 12,1-12 parr. spricht von dem Hass, der aus der ökonomischen Ausbeutung durch auswärtige Großgrundbesitzer entsteht, von der Gegengewalt der Opfer und von der Übermacht Roms. Diese Themen sind in dem Werk des Josephus über die Zeit vor dem Krieg 66-70 n. Chr. so präsent wie hier. Die Opfer ökonomischer Gewalt werden zu Mördern, ihr Handeln ist ohne jede Perspektive. Sie stehen im Zentrum der Erzählung. Sie misshandeln und ermorden vor allem Sklaven, die selbst schon Opfer ökonomischer und physischer Gewalt sind. Das Gleichnis erzählt von vielschichtigen Gewalterfahrungen in verdichteter Form.

### »Ekklesiologische« Deutung

Für die Auseinandersetzung mit der »ekklesiologischen« Deutungstradition wähle ich die Interpretation von Joachim Jeremias (1947, leicht verändert 1965). Sie ist für die 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts die einflussreichste Auslegung gewesen<sup>8</sup>, die bis heute nachwirkt. Jeremias unterscheidet eine allegorische Version des Gleichnisses, wie sie bei den Evangelisten vorliegt, von einem ursprünglichen Jesusgleichnis. Die allegorische Deutung beziehe die Pächter auf Israels Regenten und Führer, die Boten auf die Propheten, den Sohn auf Christus; die Bestrafung der Pächter sei die Verwerfung Israels durch Gott und die »anderen«, denen der Weinberg nun gehört, sind die Heidenkirche (68). Das ursprüngliche Jesusgleichnis habe V. 1-8 umfasst, allerdings ohne die Bezüge auf Jes 5 in V. 1 und ohne den V. 5b. Dieses Jesusgleichnis sei in allen Details realitätsgetreu, auch in der Sendung des Sohnes. Es spiegele »die revolutionäre Stimmung der galiläischen Bauern gegen die landfremden Großgrundbesitzer, wie sie der in Galiläa beheimatete Zelotismus geweckt hatte« (72). Was aber ist der ursprüngliche Sinn des Gleichnisses? »Es will wie so viele andere Gleichnisse Jesu die Darbietung der Frohbotschaft an die Armen rechtfertigen. Ihr, die Pächter des Weinbergs und Führer des Volkes, habt nicht gewollt, habt Widersetzlichkeit gegen Gott auf Widersetzlichkeit gehäuft! Auch den letzten Gottesboten weist ihr ab! Das Maß ist voll! Darum wird Gottes Weinberg »anderen« gegeben (Mk 12,9), bei denen ... nach Analogie der verwandten Gleichnisse ... an die *ptochoi* zu denken sein wird« (74). Jeremias behauptet, das Jesusgleichnis nicht als Allegorie zu deuten, dennoch tut er es. Der letzte Gottesbote sei Jesus. Die »Widersetzlichkeit« der »Führer« Israels gegen Gott wird bei Jeremias nicht erläutert, aber auf die Abweisung von Gottesboten bezogen. Für

8. J. Jeremias 1965. Der Einfluss dieses Buches reicht weit über die Gleichnisdeutungen hinaus, in denen es zitiert wird, s. dazu T. Oldenhage 2002 passim.

ihn ist es selbstverständlich, dass Gott der Weinbergbesitzer ist. Mk 12,9 wird von Jeremias eigentlich nicht zum alten Jesusgleichnis gerechnet (72), taucht hier aber dennoch auf. Der einzige inhaltliche Unterschied zur von Jeremias für nachjesuanisch erklärten allegorischen Deutung ist, dass die »anderen« nicht die Heidenkirche, sondern die Armen sind. Die Armen sind nach Jeremias die »Sünder«, die Buße tun (125 f. vgl. 132 u. ö.). Aber die Adressaten der Gleichnisse sind für Jeremias die Frommen, die »zu gut von sich selbst denken«. Ihnen gegenüber rechtfertigt Jesus seine Frohbotschaft und klagt sie an. Jeremias' Sprache erhält immer wieder einen scharfen emotionalen Ton, wenn er über die Anklage Jesu gegen Israel oder Gruppen in Israel spricht. Das Buch ist 1947 geschrieben. Tania Oldenhage zeigt überzeugend, wie sehr diese Anklage »Jesu« gegen das jüdische Volk oder jüdische Gruppen implizit Vorwürfe gegen das europäische Judentum zu Beginn des Dritten Reiches enthält, das nicht sachgemäß auf die drohende Katastrophe reagiert habe. Hier ist zudem festzuhalten, dass Jeremias eine »ekklesiologische« und allegorische Deutung für das alte Jesusgleichnis ablehnt, sie dann aber doch voll durchführt. Die Armen und Sünder machen »die Knechtsgestalt der Heilsgemeinde« aus (145). Die Frohbotschaft an die Armen ist zugleich eine Anklage gegen das jüdische Volk oder die jüdische Führung und implizit eine triumphalistische Darstellung der Kirche in der Gestalt des Evangeliums für die Sünder. Er deutet das Gleichnis auf die Abweisung Jesu (= Sohn) und auf Gott (= Weinbergbesitzer).

Die Zähigkeit dieser Deutungstradition verdeutliche ich an einem Aufsatz von Edward H. Horne von 1998<sup>9</sup>. Er sieht die Moses-Tradition sozialer Gerechtigkeit als Zentrum des Konfliktes Jesu mit der Jerusalemer Tempelführung an. Die Tempelautoritäten beanspruchen, die legitimen Interpreten Moses' zu sein. Jesus bestreitet ihnen das. Zu ihnen spricht Jesus und bietet ihnen im Gleichnis die Identifikation mit den Pächtern an, obwohl sie sich als reiche Landbesitzer mit dem reichen Landbesitzer im Gleichnis identifizieren wollen. Sie müssen diese ironische Drehung in Jesu Gleichnis als Angriff auf die Legitimität ihrer Führung verstehen. »Jesus hat sie angeklagt, versagt zu haben ... und aufrührerisch gegen Gott zu sein in ihrem Wunsch, Gottes Sohn zu ermorden« (113; Übersetzung L. S.). Alle Elemente der ekklesiologisch-allegorischen Deutung sind erhalten: die Pächter als jüdische Führung, der Sohn Gottes, den sie ermorden wollen; die Kirche als Erbin des Weinbergs taucht zwar nicht explizit auf, aber die legitime Deutung der Moses-Tora liegt in der Hand Jesu. Damit ist der Bezug zur Kirche implizit gegeben.

9. E. H. Horne 1998.

## Eschatologische Deutung

In Mk 12,10-11 schließt Jesus ein Schriftzitat aus Ps 118 an: »Der Stein, den die Bauleute geworfen haben, ist zum Eckstein geworden«. In Apg 4,11 und 1 Petr 2,4.7 wird dieser Psalmvers christologisch auf die Verurteilung und Auferstehung Jesu gedeutet. Dort ist der Vers zugleich auf die Rettung des Volkes bezogen (Apg 4,12; 1 Petr 2,9.10). Dieser Psalmvers hatte vor der Entstehung des Neuen Testaments schon eine Geschichte als Hoffnungstext für das leidende jüdische Volk, vergleichbar den Liedern über den Gottesknecht in Deuterocesaja. Die antijudaistische Lektüre dieses Psalmwortes spricht dem jüdischen Volk das mit diesen Schrifttraditionen verbundene Heil ab. Die neutestamentlichen Texte jedoch haben mit der Auferstehung Jesu in diesen Bildern das von der betenden Gemeinde erhoffte Heil für das Volk Israel und die Welt vor Augen. Das »Heil« (Apg 4,12), das »in keinem anderen« ist als in Jesus, dem Messias, ist das für das Volk ersehnte Heil (vgl. nur Lk 1,68 ff.). Auch im Markusevangelium ist es das leidende Volk (*ochlos*), das Jesus umringt und über das er sich erbarmt (Mk 6,34; 8,2). Dieses Volk wird das Heil erfahren, wenn nur noch Gott König ist. Das Zitat aus Ps 118 in Mk 12,10-12 sollte nicht mit der exklusiven, antijudaistischen Christologie gelesen werden, sondern im Licht seiner jüdischen Deutungsgeschichte. David ist im Targum der Stein, den die Bauleute dahinten ließen und der zum König wurde. »Von JHWH ist das geschehen«, haben die Bauleute gesagt. »Das ist wunderbar vor uns«, haben die Söhne Isais gesagt. »Diesen Tag hat JHWH gemacht«, haben die Bauleute gesagt ...<sup>10</sup>. David ist die Verkörperung des Geschickes des erniedrigten Volkes, das von Gott erhöht und befreit wird. Die messianische Lektüre von Ps 118, wenn man sie so nennen will, sollte das Heilsgeschehen nicht vom Geschick des Volkes trennen, weder im Targum noch im Neuen Testament. Da der Targum den Psalm mit verteilten Stimmen liest, was in Ps 118 selbst schon angelegt ist (s. Ps 118,2 ff.), ist für Mk 12,10-12 zu überlegen, ob nicht V. 11 vom Volk (*ochlos*), das als anwesend gedacht ist, gesprochen wird: »Das ist von Adonaj geschehen«. »Es ist ein Wunder vor unseren Augen«. Die Verwandlung des leidenden Volkes ist schon mit den Augen der Hoffnung zu sehen – mitten in der Erniedrigung des Volkes durch Verschuldung und Gewalt – erlittene und begangene Gewalt.

Eine eschatologische Lektüre von Mk 12,1-12 sieht die zuhörende Gemeinde, das Volk und Jesu Anhängerschaft, als Gegenüber des kommenden

10. Targum Psalm 118, 22-29; Billerbeck I, 876; A. A. Milavec 1989, 108; J. D. M. Derrett 1978, 62.