



Luise Schottroff

Die
Gleichnisse
Jesu

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



Luise Schottroff

Die Gleichnisse Jesu

Gütersloher Verlagshaus

4. Auflage, 2015

Copyright © 2005 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH, Neumarkter Str. 28,
81673 München

Der Inhalt dieses E-Books ist urheberrechtlich geschützt und enthält technische Sicherungsmaßnahmen gegen unbefugte Nutzung. Die Entfernung dieser Sicherung sowie die Nutzung durch unbefugte Verarbeitung, Vervielfältigung, Verbreitung oder öffentliche Zugänglichmachung, insbesondere in elektronischer Form, ist untersagt und kann straf- und zivilrechtliche Sanktionen nach sich ziehen.

Der Verlag behält sich die Verwertung der urheberrechtlich geschützten Inhalte dieses Werkes für Zwecke des Text- und Data-Minings nach § 44 b UrhG ausdrücklich vor. Jegliche unbefugte Nutzung ist hiermit ausgeschlossen.

Wir haben uns bemüht, alle Rechteinhaber an den aufgeführten Zitaten ausfindig zu machen, verlagsüblich zu nennen und zu honorieren. Sollte uns dies im Einzelfall nicht gelungen sein, bitten wir um Nachricht durch den Rechteinhaber.

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

ISBN 978-3-641-31061-5
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. Avaren 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 Gleichnisserklärung, 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 »ekklesiologischen« Lektüre von Gleichnissen und ihrer Überwindung zu entfalten. Für alle folgenden Gleichnisauslegungen werde ich dann die »ekklesiologische« 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 Gleichnislektüre: 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 Heimatlose¹, 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 Zöllnerinnen² 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)³ 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 Culpepper⁴ (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 1,28-32.⁵ 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 gibt⁶. 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 entwinden, 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 »ekkesiologische« 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 verpachten¹. 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 Jahren², 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«³. 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«⁴. 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.