

führen, ist das „Autogene Training“, durch das — ähnlich wie beim Schlaf, jedoch provoziert — eine konzentrierte Umschaltung des ganzen Organismus herbeigeführt wird: eine Außenreizverarmung und zugleich das Erleben einer Beseelung des Körpers, was mehr ist als eine bloße Ab- und Umlenkung der Aktionen des bewußten Ich. „Denn das Icherleben wandelt sich nun, es stellt sich nicht selbst unverändert auf andere Objekte ein. Die ‚zentralsten‘ Bewußtseinsfunktionen: Kritik, Außenwendung, Aktivität, Abstraktion, spannend-wollende Selbstregulierung sinken ab, treten zurück und mehr und mehr bilden sich Vollzugsweisen der Versuchsperson heraus, die man in einem bequemen Bilde so kennzeichnen kann, daß nun unter- und unbewußte seelische Anteile agieren. Hier beginnt der Weg . . . zum kollektiven Unterbewußten²⁰.“

Die Welt äußerer Wahrnehmungen tritt zurück. Eine Welt dramatischer Bilder quillt hervor, eine Welt, die auf der Ebene des Bewußten nicht zugelassen war. Es kommt nun darauf an, diese Welt als die auch-eigene anzunehmen. Das geschieht am besten dadurch, daß man ihr Ausdruck verleiht, indem man sie ausspricht, malt oder tanzt. Jeder kann das mit einiger Übung und — hier erst recht, weil nun das ganze Vegetativum einbezogen ist — unter fachkundiger und ihm entsprechender Führung und in der ihm gemäßen Form, die es zu finden gilt. Dort wird der Meditierende lernen, in der Annahme der Bilder aus seinem Innern dem eigenen Schatten standzuhalten; er wird in der Begegnung mit dem „Symbol des Selbst“, das uns in der Vielfalt der Heilsbilder gegeben ist, erleben, wie Vertrauen und Liebe in ihm wachsen und mehr und mehr zum einheitsstiftenden Grund des Lebens werden. Und er wird darin das testimonium Spiritus Sancti internum, die Bezeugung des Hl. Geistes im eigenen Inneren, erfahren. Doch davon kann über bloße Andeutungen hinaus nicht mehr mit Nutzen gesprochen werden. Das gilt es, selbst zu erfahren.

²⁰ I. H. Schultz, *Das Autogene Training. Versuch einer klinisch-praktischen Darstellung*, Leipzig 1940, 228 f.

JOHANNES B. BAUER

Gleichnisse Jesu und Gleichnisse der Rabbinen

„Die ganze hellenistisch-jüdische Literatur bietet nicht eine einzige Bildrede, welche so sehr an die ntl. Gleichnisse erinnerte wie die jüdischen Gleichnisse der hebräisch-jüdischen Literatur, speziell der Mechilta. Der Stil, die Formen all der Vergleiche und Gleichnisse, die wir bei Philo, in der hellenistischen Spruchliteratur und Geschichtsschreibung und in der apokalyptischen Literatur finden, ähneln dem, was die Synoptiker παραβολή, die Mechilta etc. „maschal“ nennen, nur sehr wenig. Weder die stereotypen Einleitungsformeln, noch die Inkonzinnität des Eingangs der Gleichnisse finden sich da“, schreibt Paul Fiebig¹. Die Encyclopädia Judaica stellt überhaupt fest, „daß die evangelischen Gleichnisse den rabbinischen formal und inhaltlich vollkommen entsprechen und der Gedankenwelt wie auch der Redeweise der Tannaiten entstammen“².

Wie weit bestehen solche Behauptungen zu Recht? Dagegen steht schon die Äußerung Fiebigs: „Die Originalität der Gleichnisse Jesu liegt nicht in der Form, sondern in dem Inhalt“³, und ebenso schreibt J. Schmid, daß die Gleichnisse Jesu den rabbinischen „der Form nach verwandt“ sind⁴. Nicht so exakt, aber durchaus richtig, pflegt man sonst hervorzuheben, daß Jesu Gleichnisse, „den ihnen verwandten, oft komplizierten jüdischen Gleichnissen gegenüber Einfachheit und Lebensfrische zeigen“⁵ und „sich durch Tiefe des Gedankens, Treffsicherheit, Einprägsamkeit, Straffheit der Gedankenführung und Brillanz

¹ Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, Tübingen 1904, 113.

² VII (1931) 436 f. (L. Feuchtwanger).

³ Altjüdische Gleichnisse, 162.

⁴ LThK ²IV, 960.

⁵ N. A. Dahl, RGG ³III, 1617.

der Formulierung auszeichnen“⁶. Im übrigen vermerkt man, daß „das rabbinische Gleichnis nicht nur dem praktischen Leben, sondern auch der rabbinischen Theorie dient“⁷.

Ein Vergleich der Jesusgleichnisse mit denen der Rabbinen kann deshalb nicht unnütz sein. *Es ist zu fragen, ob und worin man die Gleichnisse Jesu von denen der Rabbinen abheben kann und weiters, ob aus einem Vergleich nicht auch etwas für das Verständnis der Gleichnisse Jesu gewonnen werden kann.*

I.

Wir halten uns nicht bei den Formen auf, einen Punkt dieser Art wollen wir später noch behandeln. Man hat die mannigfachen Einleitungsformeln der rabbinischen Gleichnisse zusammengestellt⁸. J. Jeremias⁹ hat gezeigt, daß die Einleitungsformeln der Jesusgleichnisse in ihren beiden Grundformen mit den rabbinischen übereinstimmen. Sie beginnen entweder mit dem Nominativ, also als reine Erzählung ohne jede Einführungsformel, oder sie fangen mit dem Dativ an im Anschluß an das hebräische und aramäische „le“, das als Breviloquenz für eine ausführliche Einführung steht, die so lauten würde: „Ich erzähle dir ein Gleichnis, womit ist die Sache vergleichbar, sie ist vergleichbar mit . . .“. Bekanntlich darf dieses „Vergleichbar mit“ dann nicht so aufgefaßt werden, als sei z. B. das Reich Gottes einem König oder einem Kaufmann ähnlich, sondern auf Grund der Inkonzinnität der Einführungsformel muß übersetzt werden: „Mit dem Reich Gottes verhält es sich wie mit . . .“.

Aber das sind Dinge, die wir ebenso voraussetzen wollen, wie die seit Jülicher übliche Einteilung, die Gleichnisse (Senfkorn) und Parabeln (Sämann) unterscheidet und diese beiden von den Beispielerzählungen (Barmherziger Samariter, Pharisäer und Zöllner) sondert. Auch das Hauptanliegen Jülichers hat sich durchgesetzt, daß die systematisch durchgeführte allegorische Deutung der Jesusgleichnisse eine Fehlentwicklung war, die von den durch Jesus intendierten Aussagen völlig abgelenkt hat. Es ist auch durchaus anerkannt, daß sich in Jesu Gleichnissen reine Allegorien nicht finden, in ihrer überlieferten Gestalt aber wohl Mischformen anzutreffen sind.

Nun in medias res: Einige Proben sollen uns Form, Inhalt und Zweck rabbinischer Gleichnisse vergegenwärtigen:

Vorausgeschickt muß werden, daß wir unsere Texte am liebsten der ältesten rabbinischen Überlieferungsschicht, der tannaitischen (bis 200 n. Chr.) entnehmen. Die zweite, jüngere Schicht, die amoräische (bis 500 n. Chr.) hat allerdings auch oft ältere Stoffe bewahrt. Von einer gegenseitigen Abhängigkeit ließe sich im übrigen nur einseitig sprechen, da die uns vorliegenden rabbinischen Texte so gut wie immer jünger als die evangelischen sind. Aber es wird wohl anzunehmen sein, daß Jesus und die Rabbinen mitunter aus dem gleichen im Umlauf befindlichen Gleichnismaterial geschöpft haben.

Nehmen wir also einmal eine reine Allegorie:

Ein gewisser Antoninos hat Schwierigkeiten mit dem letzten Gericht. Der Leib, mit dem man sündigt, löst sich auf, kann also nicht gestraft werden, die Antwort des Rabbi ist ein Gleichnis:

„Ein Maschal. (Das gleicht) Einem Könige, welcher einen schönen Park hatte. Darin waren schöne Erstlinge. Und er setzte zwei Wächter hinein, der eine war lahm und der andere blind. Da sagte der Lahme zum Blinden: ich sehe schöne Erstlinge in dem Park, komm, nimm mich auf deine Schultern, und wir wollen sie uns holen und essen. Der Lahme stieg auf die Schulter des Blinden, und sie holten sie (herunter) und verzehrten sie. Nach einiger Zeit kam der Eigentümer des Parks. Er sagte zu ihnen: wo sind die schönen Erstlinge? Da sagte der Lahme zu ihm: habe ich etwa Beine, um zu gehen? Es sagte der Blinde zu ihm: habe ich etwa Augen, um zu sehen? Was tat er (d. h. der Eigentümer des Parks)?

⁶ O. Knoch, Haag, Bibellexikon, Einsiedeln 1968, 598.

⁷ E. L. Dietrich, RGG 1911, 1617. Auch für M. Hermaniuk, La Parole Evangélique, Bruges 1947, 189 haben die rabbinischen Gleichnisse fast ausschließlich die Exegese des AT, die Aufhellung schwieriger Stellen zum Gegenstand.

⁸ Bes. Th. Guttman, Das Maschal-Gleichnis in tannaitischer Zeit, Frankfurt/M. 1929, 3–6.

⁹ Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1970, 99–102.

Er ließ den Lahmen auf die Schulter des Blinden steigen und dann verurteilte er sie beide zusammen (wörtlich wie einen, wie eine Einheit). So bringt auch der Heilige — gepriesen sei er — die Seele herbei und schleudert sie in den Körper und dann richtet er sie beide zusammen.¹⁰“

Man ist sich sofort bewußt, daß Jesus eine solche Allegorie nicht gebraucht hat.

Ein anderes Beispiel: Zwei der ältesten Gleichnisse, als deren Verfasser wohl wirklich Hillel und Schammai in Frage kommen:

„Anknüpfend an Gen 1 sagt die Schule Schammais: Zuerst wurde der Himmel erschaffen, und nachher wurde die Erde erschaffen. Die Schule Hillels sagt: Die Erde wurde zuerst erschaffen und nachher der Himmel. Diese führen einen Grund für ihre Worte an, und diese führen einen Grund für ihre Worte an. Nach der Ansicht der Schule Schammais, die sagt, der Himmel wurde zuerst erschaffen und nachher die Erde, (ist der Beweis): Ein Gleichnis mit einem Könige, der sich einen Thron anfertigte, und nachdem er ihn angefertigt hatte, machte er den dazu gehörigen Fußschemel. So sagt auch der Heilige gelobt sei er (Jes 66): Der Himmel ist mein Thron und die Erde mein Fußschemel. Welches ist das Haus, das ihr mir erbauen könnet, und welches ist der Ort zu meiner Ruhestatt?

Nach der Ansicht der Schule Hillels, die sagt, die Erde wurde zuerst geschaffen und nachher der Himmel, (ist der Beweis): Ein Gleichnis mit einem König, der einen Palast baute, Nachdem er das untere gebaut hatte, (nachher) baute er das obere (So (Gen 2): Am Tage da der ewige Gott Erde und Himmel geschaffen¹¹.“

Das Tertium comparationis ist in beiden Fällen die zeitliche Abfolge. Hillels Gleichnis ist unmittelbar einleuchtend und auch dem ungebildeten Hörer verständlich. Schammais Ausführungen verlangen schriftgelehrte Reflexion. Zweck solcher Gleichnisse ist die Schrifterklärung, u. zw. eine etwas scholastische Art davon.

Ein anderes Mal ist es wieder ein Bibelvers, der diesmal Rabbi Akiba zum Gleichnis-erzählen veranlaßt.

„Ein Gleichnis mit einem Könige, der Schuldner hatte und ihnen eine Zeit bestimmte, ihre Schuld zu bezahlen. Einer der Schuldner kam an jedem Tage, bevor der Zahltermin heran-nahte, brachte dem Könige Geschenke und zeigte ihm seine Ergebenheit. Als die Zeit der Schuldeinforderung kam, wurden alle Schuldner ergriffen. Da sprach jener Schuldner zu dem Obersten, der die Verhaftung vornahm: Ich bin imstande, meine Schuld zu bezahlen, führe mich zum Könige. Als man ihn vor den König brachte, reichte ihm der König die Hand, begrüßte ihn und ließ ihn zu seiner Rechten Platz nehmen. Als die Sache den anderen Schuldnern bekannt wurde, daß um der Geschenke willen, die jener Schuldner dem Könige gegeben, er soviel Ehre erworben hatte, schlugen sie sich ins Gesicht und sprachen: Warum haben wir nicht auch dies getan?

Das Geschenk, das man dem Heiligen, gelobt sei er, gibt, ist das Wohltun. Wie es heißt Prov. 21 (Gerechtigkeit). Wohltun und Recht üben ist dem Ewigen gefälliger als Opfer¹².“

Mit diesem Gleichnis gibt Akiba dem eine schlichte Erfahrungstatsache konstatierenden Vers Spr 18, 16 „das Geschenk, das einer gibt, verschafft ihm Zutritt zu den Großen“ eine religiöse Deutung. Es liegt ein zweigipfeliges Gleichnis vor, wie wir solche auch von Jesus kennen (Vom verlorenen Sohn), wobei der Ton immer auf dem zweiten Gipfel liegt.

Stehende Metaphern machen die Deutung leicht: „Schuld“ für „Sünde“ ist echt rabbinisch und noch uns aus dem Vaterunser geläufig. Daß ein König statt eines Kreditgebers als tragende Figur des Gleichnisses gewählt wird, versteht sich aus dem Gebrauch des Wortes König als übliche Gottesbezeichnung im damaligen Judentum. Durch die Verwendung derartiger Metaphern gerät das Gleichnis natürlich in die Nähe der Allegorie.

Beliebt ist der Schluß *a minori ad maius*: qal wachómer (qal = leicht, gering, chómer = schwer, schwierig). Vgl. Mt 7, 11: „Wenn also ihr, böse wie ihr seid, euren Kindern doch gute Gaben gebt, wie viel mehr wird dann euer Vater im Himmel denen Gutes geben, die ihn bitten!“

„Wenn sich Rabbi Hillel von seinen Schülern verabschiedete, ging er noch ein Stück mit ihnen. Dann sagten seine Schüler zu ihm: Rabbi, wohin gehst du? Da sagte er zu ihnen:

¹⁰ P. Fiebig, Altjüdische Gleichnisse, 32 f.

¹¹ Th. Guttman, a. a. O., 10 f.

¹² Th. Guttman, a. a. O., 13 f.

um ein Gebot zu erfüllen. Da sagten sie zu ihm: Was ist denn das für ein Gebot? Da sagte er zu ihnen: zu baden im Badehaus. Da sagten sie zu ihm: So ist denn das ein Gebot? Da sagte er zu ihnen: Ja, wenn schon das Bild der Könige, das man im Zirkus aufstellt, von einem eigens dafür behördlich angestellten Aufseher gereinigt und abgespült wird, (um wieviel mehr dann) ich, der ich geschaffen bin im Bild und Gleichnis¹³."

Es gibt auch *fragende Gleichnisse* mit Antwort wie Lk 17, 7—10: Wer von euch sagte seinem Knecht, der vom Pflügen heimkommt: komm gleich her und lege dich zu Tisch? Wird er nicht sagen: Richte mir zuerst das Mahl, darnach kannst auch du essen...? So ist es auch mit euch: Wenn ihr alles getan habt, sagt: Wir sind unnütze Knechte! Fiebig gibt eine Parallele dieser Form aus der Tosephta (200 n. Chr.). Rabban Jochanan ben Zakkai löst eine Schwierigkeit:

„Warum sind die Israeliten ins Exil nach Babel gegangen, mehr als in alle Länder (das heißt: und nicht in ein anderes Land)? Deswegen, weil das Haus Abrahams von dort herstammte. Bildet ein Gleichnis! Wem gleicht die Sache? Einer Frau, die sich an ihrem Gatten verging. Wohin entläßt er sie? Er entläßt sie in das Haus ihres Vaters¹⁴."

Diese beiden Beispiele zeigen eine formale Parallele, aber inhaltlich sind sie doch toto coelo von Jesu Art verschieden. Wie in den Evangelien finden sich auch bei den Rabbinen *Gleichnispaare*. Lk 6, 46—49: Wer zu mir kommt und hört und tut, was ich sage, gleicht einem Mann, der sein Haus auf Felsenfundament baut. Das Hochwasser reißt es nicht fort. Doch wer hört und nicht tut, gleicht einem Mann, der sein Haus auf Sand baute usw.

Ein Beispiel dafür ist Pirke Awot: „Rabbi Eliezer sagte: Jeder, dem seine Weisheit mehr gilt als seine Taten, wem gleicht er? Einem Baum, der viele Äste hat, aber wenig Wurzeln; kommt ein Sturmwind, so reißt er ihn um und legt ihn aufs Gesicht... Jeder aber, dem seine Taten mehr gelten als seine Weisheit, wem gleicht er? Einem Baum, der wenig Äste hat, aber viele Wurzeln. Und wenn alle Stürme der Welt über ihn kommen und gegen ihn stürmen, bringen sie ihn nicht aus seiner Stellung" (III 17).

Bei der Durchsicht der vielen rabbinischen Gleichnisse wird man an d i e s e s erinnert: viele Äste, wenig Wurzeln!

Wir kommen zur nächsten Frage: Was kann man aus den rabbinischen Texten lernen?

II.

Daß die rabbinischen Gleichnisse schon in *sprachlicher Hinsicht* oft zur Interpretation höchst wertvoll sind, darf man von vornherein annehmen. Wir wollen das an ein paar interessanten Beispielen zeigen. Im Jahr 1912 haben sich P. Fiebig und H. Weinell eine heftige Fehde geliefert¹⁵: Weinell behauptet:

„Für die Methode der Gleichniserklärung haben wir also gar nichts aus dem Talmud zu lernen. Die Sache ist so einfach, daß sie sich überhaupt dem klaren Menschenverstand ohne weiteres vermittelt, wie man ja auch für die Methode der Erklärung der Gleichnisse des Talmud nicht irgend einer Parallelsammlung bedarf, sondern Fiebig wie jedermann sich einfach und mit Recht zutraut, sie zu verstehen. Man wäre auch im Neuen Testament niemals genötigt gewesen, ein Wort über die Methode der Gleichnisdeutung zu verlieren, wenn nicht Jahrhunderte allegorischer Exegese in der Kirche das einfache und natürliche Verständnis der Worte Jesu verschüttet hätten.“ Es geht um die bekannte These A. Jülichers, Jesus habe nie Allegorien, sondern nur reine Gleichnisse verwendet. „Können wir so für die Hauptfrage der Gleichnisdeutung nichts lernen, so steht es vielleicht besser mit Einzelheiten des Inhalts und der Form? Fiebig bejaht diese Frage lebhaft und betont auch hier wieder stark den Wert des Talmud für die Erkenntnis der ‚Eigenheit in der Ausdrucksweise Jesu‘. Gewiß ist aus dem Talmud so gut wie aus anderen jüdischen Schriften viel für den Sprachgebrauch und den Gedankenkreis Jesu zu lernen,“ aber „gegen Fiebig ist nicht bloß der Vorwurf auf Belanglosigkeit des meisten Materials zu erheben, sondern sehr oft auch auf falsche Verwendung. Einen Fehler, den er an anderen sehr stark zu verurteilen weiß,

¹³ Aus Leviticus Rabba, P. Fiebig: Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des Neutestamentlichen Zeitalters, Tübingen 1917, 7 f.
Ders.: Der Erzählungsstil der Evangelien, Leipzig 1925, 64.

¹⁴ P. Fiebig, Gleichnisreden, 32, Erzählungsstil, 62.

¹⁵ P. Fiebig, Jesu Gleichnisse im Lichte der rabbinischen Gleichnisse, ZNW 13 (1912), 192—211, und H. Weinell, Der Talmud, die Gleichnisse Jesu und die synoptische Frage, ebd., 117—132.

den Schluß auf eine Regel, wo es sich nur um einen einmaligen Fall oder wenigstens um einen einzigen Beleg in seinem Material handelt, macht er recht häufig... Aus dem talmudischen Satz: 'Unter allen Umständen verkaufe der Mensch alles, was er hat, und heirate die Tochter eines Gelehrten-schülers' wird (S. 97) geschlossen: 'Alles verkaufen, um etwas zu erlangen, war offenbar bei den Rabbinen ein starker, anschaulicher Ausdruck, wenn man sagen wollte: alles daransetzen, um etwas zu erlangen.' Dann wird die stillschweigende Voraussetzung gemacht, daß im Gleichnis von der Perle Jesus nicht von dem Bild des Kaufmanns, sondern von dem rabbinischen Sprachgebrauch aus auf das Wort 'alles verkaufen' gekommen sei." (S. 122)

Fiebig¹⁶ hatte einen tannaitischen Text aus Pesachim (49 a) zitiert. Mit seiner Parallele, auf die nach ihm auch Billerbeck¹⁷ verweist, während A. Schlatter¹⁸ weitere Belege anführt, hat Fiebig ohne Zweifel klar gemacht, „daß es sich hier bei Jesus um eine jüdische Eigentümlichkeit drastischer Ausdrucksweise handelt“ (a. a. O.). Daß diese Feststellung nicht unwichtig ist, kann die neueste Diskussion über eine nichtkanonische Form der Überlieferung dieser Stelle lehren.

Im koptischen Thomas-Evangelium liest man Logion 76: „Jesus sprach: Das Königreich gleicht einem Kaufmanne, der eine Warenladung hat und eine Perle fand. Jener Kaufmann ist klug. Er verkaufte die Warenladung und kaufte sich einzig die Perle. Auch ihr, sucht nach seinem unvergänglichen, bleibenden Schatz, dem Ort, an den keine Motte herankommt, um zu fressen, und wo kein Wurm vernichtet!“ Von dieser Fassung des Perlen-Gleichnisses behaupten C.-H. Hunzinger¹⁹ u. a., daß sie ursprünglicher sei als die matthäische. W. Grundmann²⁰ schreibt, die Fassung des Thomas-evangeliums enthalte „einen Zug, der altertümlicher ist als die Aussage des Matthäus: Der Kaufmann, der eine Perle findet — ebenso unerwartet, wie der Schatz im Acker gefunden wird —, verkauft nicht seinen ganzen Besitz, wie es bei Matthäus in Angleichung an den Schatz im Acker heißt, sondern seine Warenladung, um sich die Perle zu kaufen. Das ist nüchterner als die Fassung des Matthäus, so nüchtern, wie bei dem grabenden Mann der Verkauf seines ganzen Besitzes ist.“

Gegen diese Auffassung, der Text des Thomas-Evangeliums sei ursprünglicher, hat man mit Recht eingewendet, daß es im Skopus des Gleichnisses wie in der Verkündigung Jesu ja darum geht, „das Unübliche zu tun, tatsächlich alles andere einzusetzen und dranzugeben und sich von dem großen „Entweder-oder“ nicht mit partiellen Verzicht loszukaufen. Das aber war kaum besser, als durch das drastische hyperbolische „alles“ zum Ausdruck zu bringen.“ So formuliert sehr treffend W. Schrage²¹. Er verweist a. a. O. auf die von Fiebig und Billerbeck angezogenen Parallelen der rabbinischen Sprechweise. Tatsächlich muß man sagen, daß damit die Frage entschieden ist. In der Mt-Fassung ist der Mann ja gar nicht *φρόνιμος* = klug. Mit dieser Qualifikation wird ja bereits allegorisiert (ob die Perle nun von dem Interpreten als die Seele oder das Reich des Vaters gedeutet wurde). Hierin zeigt sich doch ein *späteres Überlieferungsstadium*. Das gilt ebenso für die Erleichterung *φορτίον*, seine „Warenladung“, die der Kaufmann verkauft, um für den Erlös die wertvolle Perle zu bekommen. R. Kasser versteht das Thomas-Evangelium so: Für den Gnostiker ist die Perle die Gnosis. Eine solche Ware hatte er noch nicht unter seinen Waren. Als er sie und ihren Wert entdeckt, gibt er seinen Beruf auf. Er verkauft alles, was er hat, er verkauft seine ganze Ware. Denn, wie es Logion 64 am Ende des Gleichnisses vom großen Gastmahl bei Ps-Thomas heißt: „Die Käufer und die Kaufleute werden nicht

¹⁶ Gleichnisreden, 96 f.

¹⁷ Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, München 1924, I, 674.

¹⁸ Der Evangelist Matthäus, Stuttgart 1957, 447.

¹⁹ BZNW 26, 209—220, hier 219 f.

²⁰ Das Evangelium nach Matthäus, Berlin 1968, 354.

²¹ Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen, BZNW 29 (1964), 156. Vgl. R. Schippers, The Mashal-character of the Parable of the Perl. Studia Evangelica II (TU 87, 1964), 236—241.

eingehen in die Orte meines Vaters“. Er hat die beste Anlage eines Kapitals gefunden, den unerschöpflichen und unvergänglichen Schatz, das heißt die Gnosis²².

Schrage will natürlich vor allem seine These, daß der Kompilator des Thomasevangeliums die kanonischen Evangelien gekannt habe, auch an dieser Stelle verifizieren, muß aber doch gestehen: „Es bleibt die Schwierigkeit, daß bei Mt das Gleichnis von der Perle auf das vom Schatz im Acker folgt und ihm nicht vorangeht²³. Diese Schwierigkeit ist aber unüberwindlich, wenn man erfährt, daß die Verwendung der beiden Gleichnisse in dieser Reihenfolge wahrscheinlich gar nicht vom Kompilator des Thomas-Evangeliums selbst stammt. Afrahat ruft den Mönchen in seiner 6. Anweisung eine Reihe kurzer Ermahnungen zu, darunter auch diese: „Laßt uns alle unseren Besitz verkaufen und uns die Perle kaufen, daß wir reich werden! Laßt uns unseren Schatz im Himmel sammeln, daß, wenn wir kommen, ER (Gott) uns öffne und wir erfreut werden²⁴!“ Der Text ist nicht nach 337 n. Chr. niedergeschrieben. Und nicht sehr viel später schreibt Ephräim († 373) eine Evangelienklärung, in der er die beiden Gleichnisse ebenfalls in der Reihenfolge: erst das von der Perle und dann das vom Schatz bringt²⁵.

Auch in dem älteste Überlieferungen enthaltenden Roman Barlaam und Joasaph grüßt der Mönch Barlaam den Joasaph mit den Worten: „Wie ein kluger und weiser Kaufmann hast du alles verkauft und die Perle ohne Preis gekauft, und du hast den Schatz gefunden, der nicht gestohlen werden kann, verborgen im Acker der Gebote des Herrn. Du hast alles dafür hingegeben und nichts gespart, um den Acker für dich zu erwerben. Der Herr gebe dir für die zeitlichen Dinge die ewigen, für die vergänglichen die unvergänglichen (Lk 12, 33)²⁶.“

Das älteste Zeugnis für die Reihenfolge Perle — Schatz scheinen die Johannesakten zu sein, die wohl aus dem 2. Jhdt. stammen. Hier preist der Apostel „Jesus“ als das Wort, die Gnade, das Salz, die unaussprechliche *Perle*, den *Schatz*, den *Pflug*, das *Netz* usw., also in der Reihenfolge der Gleichnisse Mt 13, 46.44 f.47²⁷. Aus dieser überlieferungsgeschichtlichen Sicht ergibt sich wohl auch, daß die Gleichnisform im Thomas-Evangelium sekundär ist.

Ein anderes Beispiel dafür, daß man aus der Vergleichung der sprachlichen und stilistischen Eigenheiten der rabbinischen Gleichnisse mit denen der evangelischen viel lernen kann. H. Greeven²⁸ behandelte einmal die Gleichnisse vom bittenden Freund (Lk 11, 5—8), vom Knechtslohn (Lk 17, 7—10), vom verlorenen Schaf (Mt 18, 12—14) und die kurzen Gleichnisse vom Mann, der das am Sabbat in die Grube gefallene Schaf rettet (Mt 12, 11 f) und das von Mt 7, 8: „Wer ist unter euch, der seinem Sohn einen Stein gibt, wenn er um Brot bittet?“

Aus dem Vergleich ergibt sich die sachliche Eigenart, daß ‚der Mensch, dem in diesen Gleichnissen Gottes Gesinnung gegen ihn erschlossen werden soll, sich selber zum Bild dienen muß‘. Als für Jesus charakteristische sprachliche Eigenart erscheint der Beginn mit der Frage: τίς ἐξ ὑμῶν . . . Nach Untersuchungen der einzelnen Partien kommt Greeven zum Schluß: ‚Im vollen Bewußtsein der Vorläufigkeit und Relativität, die dem wissenschaftlichen Denken unlöslich anhaftet, darf man nun doch wohl mit einer gewissen Zuversicht sagen, daß der in dieser Formanalyse sichtbar gewordene Redetypus in unmittelbare Nähe der ipsissima verba Domini führt. Wir haben in dieser Gleichnisgruppe neben allem Inhaltlichen auch einen formalen Niederschlag

²² L'Évangile selon Thomas, Neuchâtel 1961, 98 f.

²³ A. a. O., 157.

²⁴ I. Parisot, Patol. Syr. I/1, 241, deutsch von G. Bert, TU III/3 u. 4, 90.

²⁵ Englisch bei G. A. Egan, Saint Ephrem, an exposition of the Gospel. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 292 (1968), 64 (§ 86 f), deutsch bei J. Schäfers. Eine alt-syrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn, Neutest. Abh. VI (1917), 1 u. 2, 80 f.

²⁶ 38, 346 f. Ed. Woodward-Mattingly, London 1967, 576.

²⁷ 109, Bonnet II/2, 207 f.

²⁸ „Wer von euch . . .?“ Wort und Dienst, 1952, 86—101.

dessen, was die Hörer Jesu meinten, wenn sie sagten: „Er lehrt uns wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten“ (Mk 1, 22).

Soweit Greeven. G. Bornkamm²⁹ hat sich in seinem Jesusbuch dieser Sicht angeschlossen. Jesu Gleichnisse sind nicht Mathematik für Fortgeschrittene, auch nicht Gleichungen mit mehreren Unbekannten, sondern bleiben im Bereich dessen, was jeder versteht. „Nicht wenige Bildworte und Gleichnisse Jesu beginnen darum mit der stürmischen, ohne alle Präliminarien sofort zupackenden Frage: „Wer unter euch?“ — eine Gleichnisform, für die es bezeichnenderweise in rabbinischer Überlieferung nicht eine einzige Parallele gibt. Jedesmal eine auf den Hörer selbst gezielte Frage und zwar eine solche, die ihn nicht abfragt nach Kenntnissen oder theoretischen Urteilen und an irgendwelche Voraussetzungen der Frömmigkeit oder Bildung anknüpft, die der Hörer schon mitbringen muß.“ Tatsächlich findet sich in den rabbinischen Gleichnissen wohl nichts Vergleichbares.

Allerdings hat schon G. Heinrici³⁰ bei der Erörterung der Eingangsformeln der Gleichnisse die deliberativen Fragen genannt „mit denen Lk bisweilen solche Lehrerzählungen einführt (11, 5.11; 15, 4.8; 17, 7) und zwar in einer Weise, die an die Form der kynisch-stoischen Diatribé erinnert“. Fiebig³¹ hat allerdings gemeint, es liege in der Natur dieser Fragen, „die sich in der lebendigen Wechselrede so leicht einstellen, daß die Annahme einer direkten Beziehung des Lk zur stoisch-kynischen Diatribé nicht erwiesen ist, so möglich a priori diese Beziehung sein kann. Nicht nur Lk, auch Mt (18, 12 u. 24, 45) bietet diese Form“. Im übrigen findet auch E. Pax³² Spuren der Diatribé bei den Synoptikern und gibt als Beispiele Mt 6, 26 f, 11, 16 f Par. „Wer kann seiner Lebenszeit auch nur ein Geringes zusetzen?“ ist in der Tat dem Stil der Diatribé durchaus nahe. Heinrici hat auf Beispiele verzichtet, aber solche lassen sich finden: „Wer kann ertragen, daß man die Leidenschaft der Vernunft gleichstellt?“ (Seneca, de ira I, 10). „Wer bleibt gemessen, wenn er gereizt wird, wer bezähmt da seine Zunge? Wer behält seine Haltung, wenn er sich gehen ließ?“ (ebd. III, 6). Quis est, qui non beneficis videri velit? (de beneficiis IV, 17). Quis pium dicet Aeneam, si patriam capi voluerit, ut captivitate patrem eripiat? (ebd. VI, 36). „Wir schätzen einen Weinstock, der seine Reben mit Trauben belädt. Wer hätte lieber einen Weinstock mit goldenen Trauben und goldenen Blättern?“ (Epist. mor. 41, 7). Bei Epiktet beginnen diese Sätze gern mit τίς, τίς ἐτι oder ποῖος ἐτι u. dgl. Einige typische Belege mit „wer von euch“: Dem Triptolemos haben alle Menschen Tempel gebaut, weil er den Getreidebau gebracht hat, Chrysipp hat die Wahrheit gebracht: „Wer von euch hat ihm dafür einen Altar oder Tempel gebaut?“ (Diatriben I, 4, 31). „Wer von euch, der ins Bad gehen wollte, ging je in die Mühle?“ (I, 27, 19). „Wenn einer von euch ein hübsches Mädchen liebte, weiß er, daß ich die Wahrheit sage“ (III, 5, 17). Selbst eine Wendung wie die bei Jo 8, 46: „Wer von euch überführt mich einer Sünde?“ hat ihre Parallele bei dem Kyniker Epiktets, der fragt: „Wer von euch hat mich jemals etwas begehren gesehen, was ich nicht bekam? Wann tadelte ich Gott oder Menschen? Wann klagte ich jemanden an? Sah mich jemand von euch etwa finster blickend?“ (III 22,48).

Vgl. auch Philo, de ebrietate 57: „Wer von uns widersteht dem Reichtum? Und wer ringt gegen den Ruhm? Wer verachtet Ehre und Ämter? Überhaupt niemand!“

Genug der Beispiele, die jedenfalls zeigen, daß man mit Beweisen für die ipsissima verba des Herrn vorsichtig sein muß. Vielmehr sollte der hellenistische Einfluß auf unsere Literatur überhaupt noch eingehender untersucht werden. Es sollten sich mehr

²⁹ Jesus von Nazareth, Stuttgart ⁸1968, 63 u. 183, Anm. 9.

³⁰ RE VI, 691.

³¹ Altjüdische Gleichnisse, 114.

³² LThK ³III, 349 f.

Leute so wie H. Hommel³³ das tut, dem Aufspüren nicht nur hellenistischer Topoi, sondern auch hellenistischer Stileigentümlichkeiten widmen. Das müßte aber so intensiv geschehen, wie das K. Beyer analog für die semitische Syntax des NT tut³⁴.

III.

Unverstandene Gleichnisse

Wie die Bildworte des AT und die Gleichnisse der Rabbinen, sind die Gleichnisse Jesu Mittel zur Verdeutlichung, zur Erklärung und Enthüllung, keineswegs zur Verhüllung der Wahrheit. Rabbi Chanina soll diesbezüglich ein Gleichnis erzählt haben über Salomo:

„Die Sache gleicht einem tiefen Brunnen voller Wasser, und sein Wasser ist kalt und süß und gut, aber niemand konnte aus dem Brunnen trinken. Da kam jemand und band dafür Seil an Seil und schöpfte aus ihm und trank. Da begannen alle zu schöpfen und zu trinken. So von Wort zu Wort, von Gleichnis zu Gleichnis fand Salomo das Geheimnis des Gesetzes, denn es heißt Spr 1,1 „Sprüche (mescholim = Sprüche = Gleichnisse) Salomos“. Und unsere Meister sagten: Das Gleichnis sei nicht unbedeutend in deinen Augen, denn durch das Gleichnis kann ein Mensch die Worte des Gesetzes verstehen. Ein Gleichnis: Die Sache gleicht einem König, der verlor eine schöne Perle; findet er sie nicht durch einen Docht im Wert eines Aß³⁵?“

Markus will zwar, wenn er 4, 12 das Is-Wort (6, 9 f) „Damit sie sehen und doch nicht erkennen, hören und doch nicht verstehen“ im Sinn seiner Parabeltheorie anführt, sagen, daß die Gleichnisverkündigung der Menge, „denen draußen“ die Wahrheit verbergen und Verstockung verursachen sollte. Aber „ursprünglich dürfte es einer einem Fazit gleichkommenden Rückbesinnung auf das gesamte Wirken Jesu entsprochen haben, die im Hinblick auf den Willen Gottes den Unglauben Israels annimmt³⁶.“ So sehr nun Jesu Predigt in Gleichnissen von vornherein nie den Zweck der Verdunklung der Wahrheit und ihrer Zurückhaltung hatte, so richtig ist die Feststellung Schille's, daß „diese Theorie an einen Wesenszug der orientalischen Gleichnisse anknüpft, wonach das Gleichnis dem gehaltenen Ohr unverständlich bleibt, weil es nur in seiner Bildhälfte verstanden, nicht aber auf die Sache angewendet wird“³⁷.

Den meisten rabbinischen Gleichnissen ist eine recht eingehende Deutung angehängt. In den Fällen allerdings, wo sie fehlt, ist die Deutung unsicher. Das kommt daher, daß die Bildrede ja uneigentliche Rede ist und ihr eigenes Leben hat, und daß die Sache, um die es geht, auch nur in allgemeinen Umrissen geschildert sein kann³⁸. Fiebig führt als Belege zwei Gleichnisse an, mit deren Hilfe Jer 16, 14 erklärt wurde, wo es heißt: „Es werden Tage kommen, da wird man nicht mehr sagen, so wahr Jahwe lebt(der die Israeliten aus Ägypten geführt hat, sondern, so wahr Jahwe lebt, der die Israeliten aus dem Nordland geführt hat und aus all den Ländern, in die er sie versprengt hatte)“.

„Wem gleicht die Sache? Einem, der sich nach Söhnen geseht hat, und es wurde ihm eine Tochter geboren. Da schwur er bei ihrem Leben. Wiederum wurde ihm ein Sohn geboren, da ließ er die Tochter und schwur bei dem Leben des Sohnes. Rabbi Schimeon ben Jochai sagt: Wem gleicht die Sache? Einem, der auf einem Wege einherging. Da fiel ihn ein Wolf an. Er wurde gerettet. Und er erzählte nun die Geschichte mit dem Wolf. Es fiel ihn ein Löwe an, und er wurde vor ihm gerettet. Da ließ er die Geschichte mit dem Wolf und pflegte nun die Geschichte mit dem Löwen zu erzählen³⁹.“

³³ Z. B. „Herrenworte im Lichte sokratischer Überlieferung“, ZNW 57 (1966), 1–23. Ders.: „Das hellenische Ideal vom einfachen Leben“, Studium Generale 11 (1958), 742–751.

³⁴ Semitische Syntax im NT, I, Göttingen ²1968.

³⁵ Midr Hl 1, 1, P. Fiebig, Gleichnisreden, 91 f.

³⁶ J. Gnllka, LThK ²10 (1965), 740 f.

³⁷ G. Schille, RGG ², 578.

³⁸ P. Fiebig, Altjüd. Gleichnisse, 102, vgl. 118.

³⁹ P. Fiebig, Altjüd. Gleichnisse, 23.

Wenn in dem ersten dieser beiden Gleichnisse veranschaulicht wird, daß man einmal anders schwören wird, so ist die Deutung des zweiten nicht sicher. Da ist nicht mehr vom Schwören, sondern nur mehr vom Erzählen die Rede. Daß der Wechsel beim Erzählen dem Wechsel beim Schwören entspricht, ist klar, aber es fragt sich, ob „Löwe“ und „Wolf“ in der Sache Parallelen haben, etwa den Feinden entsprechen, von denen Israel errettet wird⁴⁰.

„Ohne Deutung enthält jedes Gleichnis etwas Rätselhaftes“⁴¹. So einsichtig die Bildhälfte eines Gleichnisses sein mag, die Sachhälfte kann ohne Deutung sehr oft nicht mit Sicherheit erfaßt werden. Wir wollen uns das an einem Gleichnis vergegenwärtigen, das der Forschung immer noch seine Rätsel aufgibt⁴², an dem Gleichnis, das man gewöhnlich „Von der selbstwachsenden Saat“ überschreibt:

„Und er sagte, so geht es mit dem Reich Gottes, wie wenn ein Mann den Samen aufs Land streut und sich schlafen legt und wieder aufsteht, Nacht für Nacht und Tag für Tag und die Saat sproßt und aufschießt, ohne daß er sich darum kümmert. Von selbst bringt die Erde Frucht, erst Halm, dann Ähre, dann ist der volle Weizen in der Ähre. Ist die Frucht aber reif, dann legt er auf der Stelle die Sichel an, denn die Ernte ist gekommen“ (Mk 4, 26–29).

Die Exegese hat sich in etwa vier Richtungen um die Erklärung dieses Gleichnisses bemüht. Man sieht einen langsam sich vollziehenden und verborgenen Entwicklungsprozeß des Reiches Gottes mit apokalyptischem Abschluß ausgedrückt, oder man betont die Unabhängigkeit der Saat von Sämann und bezieht diese auf das Verhältnis des Wortes Gottes zum verkündigenden Menschen. Das Handeln Gottes in der Sachhälfte entspräche der Entwicklung der Saat in der Bildhälfte, das Verhalten des Sämannes entspräche dem Handeln und Nichthandeln des Menschen.

Ein weiterer Interpretationsversuch schließt den Entwicklungsgedanken aus und hebt die Tatsache hervor, daß der Sämann ja zur Untätigkeit verurteilt sei und nur auf Gottes wunderbare Tat hoffen könne. In dieser und der vorhergenannten Deutung ist der Sämann und der Erntende nicht derselbe. Wenn man aber die geläufige Metapher von der Ernte als das göttliche Gericht versteht, dann muß man auch im Sämann Gott erblicken; denn im Gleichnis ist der Säende und der Erntende ein und dieselbe Person.

Eine letzte Deutung entnimmt dem Gleichnis die Zuversicht Jesu auf das Gelingen seines Werkes. Freilich tritt bei dieser vierten wie bei der ersten Deutung die Schwierigkeit auf, daß man mit dem Schlußvers nicht ganz zurechtkommt. Mit Recht geht Harder in seiner eigenen Deutung⁴³ davon aus. Der Hauptton sei nicht auf das αὐτομάτη zu legen. Das Vergleichsmoment läge vielmehr darin, daß der Säende zu seiner Zeit auch erntet, sich aber während des Reifungsprozesses nicht um die Saat kümmert. Dem αὐτομάτη ist also ein konzessiver Sinn beizulegen: Obwohl der Säende die Saat eine Weile sich selbst überläßt, nämlich bis sie reif ist, macht er zu seiner Zeit seinen Anspruch auf die scheinbar sich selbst überlassene Saat als Herr derselben wieder geltend. Der Hörer, den die Frage, was aus der Saat wird, in Spannung hält, bekommt mit dem in eschatologischen Zusammenhängen üblichen εὐθὺς Auskunft. Harder findet dann noch in dem besonderen Zug dieses Gleichnisses, daß es die Saat schildert, wie sie sich selbst überlassen ist und von allein wächst, den Trost für die Kinder Gottes, für die Glaubenden ausgedrückt, die in der Zeit zwischen „Saat“ und „Ernte“ ihr Preisgebeensein erfahren. Das Zeugnis von dieser Erfahrung durchzieht ja tatsächlich das ganze NT. Die Christen sind Törichte, Verfolgte, von ihrem Herrn Zurückgelassene, Ausgelieferte.

⁴⁰ Vgl. P. Fiebig, *Altjüd. Gleichnisse*, 103.

⁴¹ P. Fiebig, *Altjüd. Gleichnisse*, 118.

⁴² „Die Auslegung ist umstritten“, W. Grundmann, *Das Evangelium nach Mk*, Berlin 1968, 98. Einen Überblick über die Deutung gab G. Harder, *Theologia Viatorum*, Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule, Berlin 1948/49, 51–70.

⁴³ A. a. O., 60 ff.

Diese Deutung ist bestechend. Aber es läßt sich vielleicht doch auch eine andere geben, die die wesentlichen, bisher gewonnenen Erkenntnisse aber nicht aufzugeben braucht. Wenn man erkannt hat, daß Saat und Ernte göttliches Handeln versinnbildern, dann darf man sich bei der Auslegung nicht dadurch irre machen lassen, daß es im geschilderten Naturvorgang genau umgekehrt ist. Da sät und erntet der Mensch, während Gott das Wachstum gibt. Dieser Verwechslung sind ja jene Ausleger zum Opfer gefallen, die das selbständige Fruchtbringen der Erde vom göttlichen Geschehen gegenüber dem menschlichen Handeln verstehen.

Beginnen wir mit der Richtigstellung des herkömmlichen Titels: Ist denn eigentlich von „selbstwachsender Saat“ die Rede? Die Saat geht zwar auf, ohne daß sich der Bauer darum zu kümmern braucht, aber es ist nicht die Saat, von der αὐτομάτη gesagt wird, sondern von der Erde, die „spontan“ Frucht bringt. Das Fruchtbringen der Erde ist aber Gebot Gottes (Gn 1, 11). „Gott spendet Regen, tränkt die Flur und sichert uns die Ernte“ (Jer 5, 24 vgl. umgekehrt Amos 4, 6—9). Gott ist es, „der Gras sprossen läßt für das Vieh und Saat für die Ackerbestellung der Menschen, um aus der Erde zu schaffen das Brot“ (Ps 104, 14).

Auf der natürlichen Ebene, in der Bildhälfte des Gleichnisses steht am Anfang und Ende der Mensch, der sät und erntet und in der Mitte Gott, der dem Menschen die Erde fruchtbar werden läßt. In der Sachhälfte ist es nun — darauf weisen ja die geläufigen Metaphern ebenso wie das apokalyptische εὐθύς — gerade umgekehrt, Gott hat seine Saat ausgeworfen und wartet auf den Augenblick der Ernte, und er erwartet das spontane Fruchtbringen des Menschen auf diese Ernte hin.

Wir würden also dieses dem Mk eigene Gleichnis besser als „Gleichnis vom fruchtbaren Acker“ bezeichnen. Natürlich ergibt sich hiedurch eine gewisse Parallele zum Gleichnis vom Sämann (Mk 4, 1—9 Par.). Da wird deutlich gemacht, daß Jesu Initiative nicht scheitern wird, wie die Saat ungeachtet aller Widrigkeiten zu einer reichen Ernte reift. Während also hier nur die Sicherheit der Ernte und einer großen Ernte allen Zweifeln am Erfolg der Botschaft Jesu entgegengehalten wird, setzt das Gleichnis vom fruchtbaren Boden nichts voraus und faßt wie die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen und vom Schleppnetz und die Gleichnisse von den anvertrauten Talenten oder Pfunden die Zeit zwischen Aussaat und Ernte, zwischen Verkündigung der Botschaft und Gericht ins Auge: Es verlangt, daß Frucht gebracht werde, die Frucht der Umkehr! Weil dieser Gedanke ja im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen mit eingeschlossen ist (Mt 13, 24—30), konnte Mt das markinische Gleichnis übergehen⁴⁴, wie es auch Lk unter dem Gesichtspunkt der Dublette ausgelassen haben dürfte⁴⁵. Aber darauf ist hier nicht weiter einzugehen. Gleichnisse, die uns ohne Deutung überliefert sind, bereiten also unserem Verständnis Schwierigkeiten. Das fällt bei Texten wie dem eben besprochenen nicht so auf, weil wir an verschiedene traditionelle Auslegungen gewöhnt sind.

Nehmen wir einmal an, das Gleichnis im koptischen Thomas-Evangelium Nr. 97 stamme von Jesus und wir suchen seine Aussage: „Jesus sprach: Das Königreich (des Vaters) gleicht einer Frau, die einen Krug mit Mehl trägt und einen weiten Weg geht. Das Ohr (der Henkel) des Kruges brach; das Mehl lief hinter ihr auf den Weg hinab; sie kümmerte sich nicht darum; sie hatte das Mißgeschick nicht bemerkt. Als sie nach Hause kam, setzte sie den Krug ab und fand ihn leer“. Wir stehen dieser Perikope tatsächlich hilflos gegenüber. J. Doresse⁴⁶ meint: „Man hat das ohne Zweifel so zu verstehen, daß das Reich Gottes verschwindet und sich verliert, ohne daß man es merkt; oder auch umgekehrt, daß man sein Kommen ebenso wenig merkt, wie die

⁴⁴ Vgl. dazu H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 117.

⁴⁵ H. Schürmann, a. a. O., 280, 282—287 f.

⁴⁶ *L'Évangile selon Thomas*, Paris 1959, 198.

Frau den Verlust ihres Mehles gemerkt hat". H. Montefiore⁴⁷ hält diese Krugparabel (wie die im Thomas-Evangelium folgende vom Attentäter) für authentische Überlieferung: Der springende Punkt ist auch nach ihm der unbemerkte Verlust des Mehles, womit ursprünglich auf das unbemerkte Kommen der Königsherrschaft, »bis sie plötzlich da ist«, abgehoben ist. Kasser äußert sich bei weitem zurückhaltender, vor allem mit dem Hinweis auf die gewählte unwahrscheinliche Analogie⁴⁸. Aber gerade von daher kommt aus dem Vergleich mit rabbinischen Gleichnissen eine interessante Stütze der Interpretation.

Aus der Mechilta übersetzt Fiebig folgendes Gleichnis: „Roß und Reiter“ (Ex 15, 1. Wörtl.: Roß und sein Reiter). (Die Schrift) deutet an, daß das Roß zusammengebunden (d. h. unzertrennlich verbunden) war mit seinem Reiter, und sein Reiter zusammengebunden war mit dem Roß. Sie stiegen (zusammen) hinauf (in die Höhe) und fielen (zusammen) hinunter in die Tiefe, und trennten sich nicht voneinander.

Ein Maschal.

(Das gleicht) Einem Menschen, der zwei Geräte in die Luft warf, und sie trennten sich sofort voneinander.

Aber hier: Roß und seinen Reiter zusammen ramah, jarah (ramah): (das deutet an) daß sie hinaufstiegen zur Höhe (wegen des Anklingens an ram = hoch), jarah: (das deutet an) daß sie hinunterfielen (wegen des Anklingens an jarad = hinabgehen), und sie trennten sich nicht voneinander⁴⁹.

Fiebig merkt dazu an: „Maschal“ sagt man also auch, wenn es sich um einen Gegensatz zwischen dem Bild und der Sache handelt. — Es kommt hier in dem Gleichnis nur auf das Werfen und dabei Zusammenbleiben, resp. Sichtrennen an, sonst ist Bild und Sache verschieden⁵⁰.

In der Mechilta steht übrigens noch ein Gleichnis⁵¹, das eine Deutung e contrario verlangt. Von daher ist also auch das Gleichnis von der Frau mit dem lecken Mehlkrug gut deutbar. Man kann aber auf der anderen Seite begreifen, daß dieses Gleichnis von den kanonischen Redaktoren nicht „sonderbarerweise vergessen“⁵², sondern wegen der Schwierigkeit seiner Deutung und seiner redaktionellen Weiterverwendung übergangen worden sein kann.

Vielleicht darf man auch noch folgende Vermutung wagen: Das dem Sondergut des Mk angehörende Gleichnis von der selbstwachsenden Saat beginnt wie die Logien des Thomas-Evangeliums: Καὶ ἔλεγεν οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία. Es könnte aus einer ähnlichen Spruchsammlung stammen. Es wäre sogar möglich, daß es einmal mit dem Gleichnis vom schadhafte Krug ein Gleichnispaar gebildet hatte. Dabei hätte das eine positiv, das andere negativ das plötzliche und unvermerkte Kommen der Gottesherrschaft ausgedrückt. Aber mehr als eine Vermutung kann das nicht sein.

*

Zusammenfassung: Wir haben bestätigt gefunden, daß die Gleichnisse Jesu *formal* durchaus den rabbinischen Gleichnissen entsprechen. Die von Greeven hervorgehobene Ausnahme gilt zwar im Hinblick auf die rabbinische Literatur, nicht aber allgemein. Sie hat ihre schlagende Parallele in der Diatribe, so daß wir keinen sicheren Anhalt für die ipsissima vox Jesu haben. Es hat sich aber ein tiefreichender Niveauunterschied gezeigt. Während Jesu Gleichnisse den Anbruch der Gottesherrschaft und ihrer Verpflichtung verkünden und erläutern, dienen viele Gleichnisse der Rabbinen bloß einer spitzfindig-scholastischen Schriftgelehrsamkeit⁵³.

Die Gleichnisse Jesu heben sich also gerade auf der Folie der rabbinischen vorteilhaft ab. Trotzdem können wir aus dem Vergleich wegen der bestehenden formalen Analogien und sprachlichen Parallelen nicht wenig lernen.

⁴⁷ Thomas and the Evangelists, London 1962, 70 f.

⁴⁸ L'Évangile selon Thomas, Neuchâtel 1961, 109.

⁴⁹ Altjüd. Gleichnisse, 41 f. ⁵⁰ S. 41, Anm. 1. ⁵¹ P. Fiebig, Altjüd. Gleichnisse, 55 f.

⁵² „bizarrement oubliée“, Kasser, a. a. O.

⁵³ Wir treffen uns damit durchaus mit den entsprechenden Feststellungen W. O. E. Oesterley's, The Gospel parables in the light of their Jewish background, London 1936, 9–11.