

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Band:** 6 (1950)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Formgeschichte und Gleichnisauslegung  
**Autor:** Morgenthaler, Robert  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877440>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 19.11.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Formgeschichte und Gleichnisauslegung.

*Probevorlesung am 16. Juli 1949*

*vor der Evang.-Theologischen Fakultät der Universität Bern.*

Die in der «Theologischen Zeitschrift»<sup>1</sup> erschienenen Ausführungen von Eduard Schweizer und Joachim Jeremias über Luk. 15, 11 ff. haben neuerdings das Problem der Gleichnisauslegung aktuell werden lassen. In dieser Vorlesung soll, nach einigen einleitenden Bemerkungen über Jülicher, Fiebig, Dibelius und Bultmann, an Hand von zwei Beispielen — C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*<sup>2</sup>, und J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*<sup>3</sup> — ein Einblick in die formgeschichtliche Arbeit an der Gleichnisauslegung gegeben werden.<sup>4</sup>

Jülicher<sup>5</sup> und Fiebig<sup>6</sup> lauten die beiden Namen, die auch in den formgeschichtlichen Diskussionen über die Gleichnisauslegung immer wieder auftauchen, wobei als Jülichers bleibendes Verdienst seine Zerstörung der damals die Gleichnisauslegung noch bestimmenden allegorischen Methode, als Fiebigs Verdienst aber sein Aufdecken des spätjüdischen

<sup>1</sup> 1948/4, S. 469—471 und 1949/5, S. 228—233.

<sup>2</sup> London 1935, im Juli 1946 7. Neudruck. Es handelt sich ursprünglich um Vorlesungen, die Dodd 1935 an der Yale-Universität gehalten hat.

<sup>3</sup> Abhandlungen zur Theologie des AT und NT, Nr. 11, 1947.

<sup>4</sup> Zum Begriff «Formgeschichte» vgl. den Artikel von K. L. Schmidt in der RGG<sup>2</sup>, II, Sp. 638—640. Von demselben Verfasser vgl. im Sammelwerk «Le Problème du Christianisme primitif», Paris 1938, unter *Fondement, but et limites de la méthode 'Formgeschichte' appliquée aux Evangiles*. Der ganze Begriff «Formgeschichte» ist noch fließend. In einem persönlichen Schreiben teilt K. L. Schmidt mit, zu seinem Buche «Rahmen der Geschichte Jesu», Berlin 1919, habe ihm seinerzeit Jülicher geschrieben, er sei der vorgetragenen Analyse schon deshalb zugetan, weil damit keine neue Methode urgiert sei. Gleichzeitig habe ihm Martin Dibelius geschrieben, nach seiner Ansicht habe er, ohne den Namen «Formgeschichte» zu gebrauchen, richtige Formgeschichte getrieben.

<sup>5</sup> Die Gleichnisreden Jesu, I 1888 <sup>3</sup>1910, II 1889 <sup>2</sup>1910.

<sup>6</sup> Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 1904; Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des ntlichen Zeitalters, 1912; Rabbinische Gleichnisse, 1929.

Gleichnismaterials genannt werden. Sowohl Jülicher wie auch Fiebig werden aber andererseits von der formgeschichtlichen Schule in wesentlichen Punkten abgelehnt, Jülicher, was seine verallgemeinernden Deutungen anbetrifft<sup>7</sup>, Fiebig in bezug auf seine Rückfälle in die Allegorese.<sup>8</sup>

Dibelius<sup>9</sup> und Bultmann<sup>10</sup> haben in ihren grundlegenden formengeschichtlichen Werken den Gleichnissen je einen relativ kurzen Abschnitt gewidmet. Beide haben zum Thema «Formgeschichte und Gleichnisauslegung» nur einen indirekten Beitrag geliefert, indem sie sich innerhalb ihrer Werke natürlich in erster Linie mit der Formfrage befaßten. Immerhin ist, sobald man die formgeschichtliche Grundposition bezieht, ein sehr wichtiger Vorentscheid über die formgeschichtliche Gleichnisauslegung bereits gefallen. Haben alle Gleichnisse einen konkreten «Sitz im Leben», so müssen logischerweise sowohl Jülichers allgemeine Wahrheiten wie Fiebigs Allegoresen abgelehnt werden, was denn auch, zum mindesten bei Dodd und Jeremias, sehr umfassend geschieht.

Der von Bultmann und Dibelius unternommene Versuch, das nt.liche Gleichnismaterial in einzelne Kategorien zu gruppieren<sup>11</sup>, ist offenbar für die Gleichnisauslegung von keiner bleibenden Bedeutung, da das hebräische *māschāl* und das aramäische *matlā* von Bildwort bis zu Allegorie alles umfassen, wie Wellhausen schon vor dem Aufkommen der Formgeschichte festgestellt hat<sup>12</sup> und wie von Jeremias unter Anknüpfung an Wellhausen neuerdings unterstrichen worden ist.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Dodd S. 13, 24 f.; Jeremias S. 10 f.

<sup>8</sup> Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1931<sup>2</sup>, S. 214.

<sup>9</sup> *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1933<sup>2</sup>.

<sup>10</sup> Vgl. Anm. 8.

<sup>11</sup> Schon Jülicher sprach von Gleichnis, Parabel, Allegorie, Beispielerzählung. Bei Dibelius lauten die Kategorien: Vergleichssatz in der Gegenwart, Vergleichssatz in der Vergangenheit, kurze Lehrerzählung, ausgeführte, novellistische Gleichniserzählung. Diese Formkategorien ergänzt er durch Stoff- und Anwendungskategorien (S. 247 ff.). Bultmann redet von Bildwort, Metapher, Vergleich, Gleichnis, Parabel, Beispielerzählung (S. 181 ff.). Dodd redet von drei Kategorien: figurative sayings, similitudes, parables proper (S. 18). Albertz spricht von Vergleichung, Gleichnis, Parabel, Beispielerzählung, Metapher und Allegorie (*Die Botschaft des NT*, 1947, S. 88 ff.).

<sup>12</sup> *Das Evangelium Marci*, 1909, S. 29.

<sup>13</sup> S. 12.

Seit dem Erscheinen der grundlegenden formgeschichtlichen Werke von Dibelius und Bultmann ist in der Frage der formgeschichtlichen Gleichnisauslegung vielleicht mehr geschehen, als man auf den ersten Blick hin vermuten möchte. Arbeiten über das engere Gebiet der Gleichnisauslegung sind zwar nur wenige erschienen, aber allenthalben mußte in Zusammenhang mit der Erörterung allgemeiner oder spezieller Fragen und auch in den neuerschienenen Evangelienauslegungen der formgeschichtliche Beitrag zur Frage der Gleichnisauslegung beachtet werden.<sup>14</sup> Wir wenden uns nun im Rahmen dieser notwendigerweise kurz gehaltenen Ausführungen den beiden von Dodd und Jeremias stammenden Publikationen über die Gleichnisse zu.

Dodds Buch über die Gleichnisse (*The Parables of the Kingdom*) ist seit seinem ersten Erscheinen im Oktober 1935 mehrfach neu aufgelegt worden<sup>15</sup>, was in erster Linie darauf zurückzuführen ist, daß die von Dodd gebotene Gleichnisauslegung unabtrennbar verbunden ist mit seiner These von der «realised eschatology»<sup>16</sup>, die in England großen Anklang gefunden hat.

Im ersten der sieben Kapitel werden unter der Ueberschrift «The Nature and Purpose of the Gospel Parables» Bemerkungen allgemeiner Natur gemacht, wobei nach anererkennenden Worten für Jülichers Zerstörung der Allegorese seine Verallgemeinerungen scharf abgelehnt werden. «Das Leben Jesu ist nicht ein müßiges und geduldiges Aufstellen eines Systems durch den Gründer einer Schule. Es ist bezogen auf eine kurze und erschütternde (brief and tremendous) Krise, in der er die Hauptgestalt ist und die mit seinem Erscheinen anbrach»<sup>17</sup>, so heißt es an einer Stelle, die deshalb entschei-

<sup>14</sup> Jeremias hat S. 1, Anm. 1 die wichtigste Literatur zusammengestellt. Ergänzend sei hingewiesen auf: Eugen Walter, *Das Kommen des Herrn II: Die eschatologische Situation nach den synoptischen Evangelien*, 1947; Josef Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburger NT, I. Band, 1948; Leonhard Ragaz, *Die Bibel. Eine Deutung*, Band V: Jesus, 1949; Wilhelm Michaelis, *Das Evangelium nach Matthäus, Prophezei*, II 1949.

<sup>15</sup> Vgl. Anm. 2.

<sup>16</sup> Vgl. R. Morgenthaler, *Realisierte Eschatologie*, Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 1948, Nr. 15.

<sup>17</sup> S. 25. Dodd ist stark von A. T. Cadoux, *The Parables of Jesus. Their*

dend ist, weil nach Dodd dieser Sachverhalt der «Sitz im Leben» für die Gleichnisse ist. Er schreibt: «Wenn wir nach ihrer Auslegung fragen, müssen wir nicht in erster Linie nach allgemeinen Prinzipien Ausschau halten, sondern nach dem besonderen Sitz, in dem sie gesprochen wurden» («but to the particular setting, in which they were delivered»). Die Frage, welche synoptischen «settings» der Gleichnisse ursprünglich seien, müsse entschieden werden auf Grund der folgenden zwei Kriterien: 1. Der Kern dürfe nicht in Gedanken bestehen, die erst in der Urkirche entwickelt wurden. 2. Der Sinn der Gleichnisse müsse übereinstimmen mit dem Sinn, den Jesus seinem Dienst in unzweideutigen, nicht gleichnishaften Worten beigelegt habe. Da drei Gleichnisse (stillwachsende Saat, Senfkorn und Sauerteig) in den ältesten Ueberlieferungsschichten der synoptischen Tradition mit dem Reiche Gottes in Verbindung gesetzt seien, sei aber sicher, daß Jesus die Gleichnisse verwandt habe, um zu illustrieren, was er «das Geheimnis des Reiches Gottes» nannte.<sup>18</sup>

Nach diesen einleitenden Bemerkungen, zu denen schon mancherlei kritische Fragen zu stellen wären, geht Dodd dazu über, in den sich nicht mit den Gleichnissen befassenden Kapiteln II und III, die den Titel «The Kingdom of God» und «The Day of the Son of Man» tragen, den Sinn zu bestimmen, den Jesus seinem Dienst in klaren und unzweideutigen Worten gegeben hat, wobei er, unter scharfer Ablehnung der konsequenten Eschatologie, auf Grund von Matth. 12, 28; Mark. 1, 15 und wenigen andern Stellen zu dem Ergebnis gelangt, Jesus habe unzweideutig und explizit gelehrt, daß mit ihm das Reich Gottes damals und dort in seiner ganzen eschatologischen Fülle bereits gekommen sei.

Nachdem dies als «Sitz im Leben» für die Gleichnisse gefunden ist, wird im vierten Kapitel unter der Ueberschrift «The Setting in Life» durchgeführt, was nun durchgeführt werden muß. Es sei vorab ein Beispiel gegeben. Das Doppelgleichnis vom Schatz im Acker und von der köstlichen Perle sei, vorausgesetzt, daß Jesus lehrte, mit ihm sei das Reich

---

art and use, 1931, beeinflusst. Er war zehn Jahre lang mit Cadoux zusammen Lehrer am kongregationalistischen Mansfield College in Oxford.

<sup>18</sup> S. 33.

Gottes gekommen, folgendermaßen auszulegen: «Ihr gebt zu, daß das Reich Gottes das höchste Gut ist. Es ist in eurer Macht, es jetzt und hier zu besitzen, wenn ihr nur, wie der Schatzfinder und Perlenkaufmann, eure Vorsicht hinter euch werft: Folget mir nach!» Entsprechend werden die Gleichnisse von den spielenden Kindern (Luk. 7), vom Turmbau und Feldzug (Luk. 14), von den Hochzeitsleuten, dem geflickten Kleid, den alten Schläuchen und vom Arzt (alle Mark. 2) sowie die drei Gleichnisse vom verlorenen Schaf, Groschen und Sohn in Luk. 15 ausgelegt, wobei er im Blick auf die letztgenannten Gleichnisse etwa sagt: «Im Dienste Jesu ist das Reich Gottes gekommen, und einer der Züge dieses Kommens war die noch nie dagewesene Annahme der Verlorenen.<sup>19</sup> Es ist natürlich klar, daß die Richtigkeit der zweiten Hälfte dieses Satzes nicht steht und fällt mit der Richtigkeit der ersten; denn auch wenn mit Jesus das Reich Gottes noch nicht gekommen wäre, bliebe einer der Hauptzüge seines Dienstes die Annahme der Verlorenen. — Als Sitz im Leben für das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge — das «tertium comparationis» sei die «generosity» dieses Weinbergbesitzers — wird Jesu Sünderliebe angegeben, als solcher für das Gleichnis von den bösen Winzern die Klage über das die Propheten steinigende Jerusalem (Matth. 23).

Bis dahin kann man Dodds Gleichnisauslegungen ohne große Schwierigkeiten verstehen, da sie nicht auf die Richtigkeit der These von der «realised eschatology» angewiesen sind. Aber nun muß Dodd zu dieser These greifen, um den übrigen Gleichnissen beizukommen. Als nach der Auferstehung Christi die Jahre verstrichen, habe ein Flügel der Kirche irrigerweise die Lehre vom «second coming» aufgebaut, und im Zuge dieses Rückfalles in die jüdische Apokalyptik seien manche Gleichnisse auf diese neue Situation umgedeutet worden. Den ursprünglich also auf *eine* bestimmte Krise bezogenen Gleichnissen sei teils eine verallgemeinernde, paränetische, teils eine eschatologische Deutung unterschoben worden, die zu beseitigen nun die Aufgabe der Exegese sei. Als Beispiel für Dodds Rückdeutung von jetzt paränetischen Gleichnissen sei auf das Gleichnis vom Licht unter dem Scheffel hingewiesen. Jetzt be-

<sup>19</sup> S. 120.

sage es einfach: Licht leuchtet durch seine eigene Wahrheit. In seiner Ursituation sei es ein Angriff auf die Schriftgelehrten und Pharisäer gewesen, die das Licht der göttlichen Offenbarung vor den Menschen verbargen.

Nach den paränetischen Beispielen gibt Dodd ein eschatologisches, und zwar stellt er hier das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden als Musterbeispiel hin. Das Gleichnis sei nämlich in einem ersten Stadium auch noch paränetisch umgedeutet worden, wie der in Mark. 4, 24 als Einzelspruch dastehende Satz zeige: «Denn wer da hat, dem wird gegeben; wer aber nicht hat, dem wird genommen, was er hat» (Matth. 25, 29 = Luk. 19, 26). Im zweiten Stadium habe das Gleichnis von der Kirche seine Deutung auf die Parusie erhalten: bei Matthäus, indem es in den Kontext von Kap. 24 und 25 hineingestellt sei, bei Lukas durch die Einleitungsformel: «Sie glaubten, das Reich Gottes würde gleich anbrechen» (Luk. 19, 10). In seiner ursprünglichen Situation aber habe sich das Gleichnis um den dritten, übervorsichtigen Sklaven gedreht, in dem Jesus niemand anders sah als den Typus des frommen Juden, wie er in jenen Tagen durch pedantisches Halten des Gesetzes sein Heil suchte.

In Kapitel V («Parables of Crisis») werden die Gleichnisse vom treuen und untreuen Knecht, von den wartenden Knechten, vom Dieb in der Nacht und von den zehn Jungfrauen entsprechend umgedeutet. Die Kirche habe sie auf das zweite Kommen bezogen, wie 1. Thess. 5, 2 ff., Eph. 5, 8 und andere Stellen mehr zeigten. Jesus aber habe sie alle bezogen auf die große Krise in seinem Leben. Das Gethsemanewort: «Wachet und betet!» gebe den ursprünglichen Sitz im Leben für diese Gleichnisse an.

Das sechste Kapitel, «Parables of Growth», müßte eigentlich dem Inhalte entsprechend «Parables of Harvest», also nicht «Wachstums-», sondern «Erntegleichnisse» überschrieben werden. Die Stelle Matth. 9, 37. 38 und ihre Parallele in Luk. 10, 2: «Die Ernte ist da!» sei nämlich der Sitz im Leben für die Gleichnisse von der stillwachsenden Saat, vom Sämann, vom Unkraut, vom Fischnetz, vom Senfkorn und vom Sauerteig. Im Gleichnis von der stillwachsenden Saat wird z. B. das Säen von Dodd gedeutet auf «the initial act of God» der

allem menschlichen Tun vorangehe, also auf die «*gratia praeveniens*», wie weiter gedeutet wird, das Wachstum beziehe sich auf die Geschichte der Propheten bis auf den Täufer, die Ernte aber sei eben die Zeit Jesu. So schreibt derselbe Dodd, der im Eingang zu seinem Buche die Allegorisierung mit Jülicher zusammen verurteilt hat. Im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen wird das «*tertium comparationis*» so gesehen, daß auch dieses Gleichnis im ganzen System Platz hat. Nicht um Warnung vor vorzeitigem Jäten gehe es nämlich, sondern um die Feststellung, so wenig ein Bauer deshalb mit der Ernte zuwarte, weil unter seinem Gewächs auch Unkraut stehe, so wenig warte Gott mit der Ernte weiter zu, weil Israel noch Sünder in seiner Mitte habe. Vielmehr: die Ernte ist da! Mit dieser Auslegung dürfte das «*tertium comparationis*» doch wohl verfehlt sein.

Im Schlußkapitel faßt Dodd noch einmal seine Thesen zusammen und trägt die «*realised eschatology*» mit großer Beredsamkeit vor. Gegen den Einwand, bei seiner Auslegungsmethode gehe der Wert der Gleichnisse für alle andern Zeiten als die Jesu verloren, verteidigt er sich mit dem Argument, da die Gleichnisse Kunstwerke seien, hätten sie, wie jedes ernsthafte Kunstwerk, über ihre ursprüngliche Situation hinaus Bedeutung.<sup>20</sup>

Zu solchen Argumenten muß Dodd greifen, um die Einseitigkeit seiner konsequent formgeschichtlich entworfenen These zu mildern. Es ist natürlich klar, daß diese ganze Gleichnisauslegung steht und fällt mit der Richtigkeit der These von der realisierten Eschatologie. Diese These dürfte aber in ihren großen Zügen ganz sicher unrichtig sein. Das entscheidende zweite Kapitel über das Reich Gottes hält keiner eingehenden exegetischen Prüfung stand, was in diesem Rahmen freilich im einzelnen nicht nachgewiesen werden kann. Ich hoffe demnächst eine eingehende Untersuchung über diesen Gegenstand veröffentlichen zu können. Es sei nur daran erinnert, daß Matth. 12, 28 ganz sicher unter gar keinen Umständen sagt, das Reich Gottes sei in seiner umfassenden eschatologischen Fülle mit Jesu Kommen bereits angebrochen. Es sagt im (für Dodd) allerbesten Falle, daß in den Dämonen-

<sup>20</sup> S. 195.



austreibungen Jesu die Vorboten des Reiches gegenwärtig seien. Mit welchen exegetischen Mitteln Dodd seine These unterbaut, geht etwa auch daraus hervor, daß er als zweite grundlegende Beweisstelle für die «realised eschatology» ausgerechnet Mark. 1, 15 ins Feld führt, und zwar mit dem Vermerk, ἐγγίzeiv sei in der LXX ab und zu Uebersetzung des hebräischen *nāga'* und des aramäischen *meṭā'*, welche beide «kommen» und nicht «nahen» bedeuteten. Dodd gibt also selber zum vornherein zu, daß ἐγγίzeiv nur «sometimes», «manchmal» Uebersetzung dieser «kommen» bedeutenden Wörter ist, womit seine Interpretation von Mark. 1, 15 bereits ihre Stichhaltigkeit verloren hat, da ἐγγίzeiv manchmal in der LXX auch Wiedergabe von «nahen» ist. Davon, daß ἐγγίzeiv im NT 42mal vorkommt und an den 36 Stellen, an denen es nicht mit dem Ausdruck «Reich Gottes» verbunden ist, ausnahmslos «nahen» und nie «kommen» bedeutet, sagt Dodd kein Wort.<sup>21</sup>

Dodds Buch wird trotz aller Einwände, die dagegen zu erheben sind, eine bahnbrechende Arbeit bleiben und in seiner überaus großen Originalität nicht bloß die Gleichnisauslegung, sondern auch die stagnierte Diskussion über die nt.liche Eschatologie anregend beeinflussen.

Nach diesen Ausführungen über Dodds «Parables of the Kingdom» wenden wir uns dem Buche von Joachim Jeremias über «Die Gleichnisse Jesu» zu. Es dürfte bereits klar geworden sein, daß dieses Buch nicht so originell ist, wie es für den, der Dodds «Parables» nie sah, den Anschein haben könnte. Jeremias ist auf der ganzen Linie und in zahlreichen Einzelheiten von Dodd abhängig, nur daß er die These von der «realisierten Eschatologie»<sup>22</sup> ablehnt und dafür den Begriff der «sich realisierenden Eschatologie» setzt.<sup>23</sup> Jeremias bestreitet seine Abhängigkeit von Dodd ja auch gar nicht. An rund zwanzig Stellen wird in den Anmerkungen auf Dodd verwiesen, und auch im eigentlichen Text begegnet sein Name mehrmals, wobei es gleich das erstemal im Blick auf sein Buch über die Gleichnisse heißt: «In diesem außerordentlich bedeutsamen Buch wird wirklich und erstmalig mit Erfolg der Versuch gemacht, die Gleichnisse in die Situation des Lebens

<sup>21</sup> Vgl. W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung*, *Abhandlungen zur Theologie des AT und NT*, Nr. 6, 1945, S. 12 f.   <sup>22</sup> S. 13.   <sup>23</sup> S. 114.

Jesu hineinzustellen, und damit eine neue Epoche der Gleichnisauslegung eingeleitet.<sup>24</sup> Hier muß gleich gesagt werden, daß Dodd, wie gezeigt, deutlich der Meinung ist, seine Gleichnisauslegung stehe und falle mit seiner eschatologischen These. Wenn nun Jeremias diese eschatologische These ablehnt, so fehlt nach Dodds eigener Meinung auch die entscheidende Grundlage für eine entsprechende Gleichnisauslegung, ein Gesichtspunkt, mit dem sich Jeremias nirgends auseinandersetzt. Wie außerordentlich stark Jeremias von Dodd abhängig ist, wird dem Leser freilich trotz der vielen Hinweise auf den Engländer nicht bewußt. Die gesamte Einleitung ist z. B. eine Parallele zu Dodds Einleitung. Es wird von der Feststellung der Ursprünglichkeit der Gleichnisse ausgegangen, Mark. 4, 10 ff. diskutiert, Jülichers Verdienst hervorgehoben und auch die Nachteile seiner Methode unterstrichen, alles genau wie bei Dodd, zu dem dann auch explizit übergeleitet wird, wobei sich die Zielsetzung Dodds — zu den «ipsissima verba» Jesu vorzudringen<sup>25</sup> — in der Fassung «ipsissima vox» Jesu präsentiert.<sup>26</sup>

Es sei darauf verzichtet, hier eine Liste von weiteren solchen Abhängigkeiten aufzustellen. Jeremias geht trotz aller Abhängigkeit an zahlreichen Einzelpunkten eigene Wege, und sicherlich wird die Gleichnisauslegung auch durch sein Buch außerordentlich stark angeregt. Freilich steigen einem auf der ganzen Linie immer wieder kritische Fragen auf. Nachdem auf S. 15—19 an Hand des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg im Anschluß an Dodd ein Hörerwechsel aufgezeigt worden ist, wird dieser Sachverhalt S. 20 gleich verallgemeinert: manche Gleichnisse, die die Urkirche auf die Jünger beziehe, seien ursprünglich zu den Gegnern Jesu gesagt. Ein solches Gesetz könnte doch nur auf Grund eines ausgedehnten Beweismaterials aufgestellt werden. Auch das zweite Beispiel, das Jeremias anführt, gibt noch keinerlei Berechtigung zu seinem Schlusse.

Auf S. 26 liest man im Hinblick auf das Gleichnis vom großen Abendmahl zunächst, die zweite Aussendung bei Lukas sei sekundär, weil sie bei Matthäus nicht stehe, und auf

---

<sup>24</sup> S. 13.<sup>25</sup> S. 29.<sup>26</sup> S. 74. Vgl. auch ThZ 1949/3, S. 228.

der andern Seite heißt es, die Einführung des Mannes ohne hochzeitliches Kleid in den Matthäustext sei sekundär, weil sie bei Lukas nicht stehe. Man kann sich angesichts dieser Argumentation fragen, ob wirklich in jedem Falle der kürzere und glatte Text der primäre sei oder nicht vielmehr die Regel von der *lectio ardua* — *mutatis mutandis* — für die Gleichnisauslegung ihre Bedeutung haben muß.

S. 28 heißt es im Zusammenhang mit dem Gleichnis vom nächtlichen Einbrecher, Jesus knüpfte, wie die Vergangenheitsform zeige, an einen unlängst erfolgten nächtlichen Einbruch an, der gerade das Dorfgespräch bilde. Als ob man nicht auch in Vergangenheitsform an einen unter Menschen schließlich nicht so seltenen Vorgang wie einen nächtlichen Einbruch anknüpfen könnte! Ferner heißt es hier, Jesus habe sich sicher nicht mit einem Einbrecher verglichen, während doch das «*tertium comparationis*» im überraschenden Kommen des Einbrechers liegt<sup>27</sup> und die Deutung, die Jeremias dem Gleichnis gibt, bereits einer Allegorisierung gleichkommt.

S. 35 heißt es, Jesus habe die eschatologische Trübsal bereits im Zusammenhange mit seinem Leiden erwartet. Kummel u. a. sind aber einig in der Ablehnung dieser These der konsequenten Eschatologie und vertreten die Meinung, daß Jesus ein Intervall zwischen seinem Leiden und der eschatologischen Trübsal vorausgesehen habe. Ist dem so, ist also die «*realised eschatology*» in der Uebernahme dieser These der «*konsequenten Eschatologie*» im Unrecht, so steht der Möglichkeit gar nichts im Wege, daß schon Jesus die Krisisgleichnisse, von denen Dodd und Jeremias sprechen, doch auf sein noch ausstehendes Kommen in Herrlichkeit bezogen hat. S. 38 heißt es, Jesus habe sich sicher nicht mit einem Manne verglichen, der abhebe, wo er nicht anlegte, ernte, wo er nicht gesät habe. Dieser Einwand kann wieder nur erhoben werden, wenn dieses Gleichnis allegorisiert wird. Und wenn dies getan wird, so ist die Ueberlegung erst noch unrichtig, weil gar nicht Jesus den Mann mit einem solch ungerechten Herrn vergleicht, sondern der faule Knecht dies tut. Der Herr des Gleichnisses nimmt bloß dessen Argument auf. Weiter heißt

<sup>27</sup> So auch Michaelis im 3. Bande seiner Matthäusauslegung, die mir im Manuskript zugänglich war.

es im selben Zusammenhang, Jesus habe sich sicher nicht mit einem orientalischen Despoten verglichen, der sich an der Niedermachung seiner Feinde weide. Gehörte dieser Despotenzug der lukanischen Fassung zum ursprünglichen Text, was im allgemeinen nicht angenommen wird, so gilt der Einwand von Jeremias wiederum erst für den Fall, daß eine Allegorisierung des Gleichnisses vorausgesetzt wird. Und selbst für diesen Fall ist auch hier zu sagen, daß der Zug auch so nicht zu beanstanden wäre, da es sich eben um eine allegorisierende Metapher handeln würde, in der, wie etwa im Bildwort vom Wurm, der nicht stirbt, der große Ernst des Redens Jesu vom Jüngsten Gericht zum Ausdruck käme.

Die Behauptung, das Winzergleichnis habe die revolutionäre Stimmung der galiläischen Bauern gegen die landesfremden Domänenbesitzer zum Hintergrund, hat Jeremias, wie er in einer Anmerkung andeutet (S. 47), von Dodd übernommen, der übrigens die Situation mit den Vorkriegsverhältnissen in Irland vergleicht. Da aber im Gleichnis gar nicht vorausgesetzt ist, daß es sich um einen landesfremden Gutsbesitzer handelt, sondern um einen Gutsbesitzer, der in fremdes Land verreist, entbehrt auch diese Anweisung eines «Sitzes im Leben» jeder Grundlage.<sup>28</sup>

Nachdem auf den Seiten 40—58 nachgewiesen ist, daß das lukanische Sondergut, was die allegorischen Ausdeutungen betrifft, den ursprünglichsten Bestand aufweist, werden die sich ausgerechnet in diesem verlässlichen Sondergut befindenden Verallgemeinerungen als unverlässlich hingestellt (S. 67).

Wenn auf den Seiten 82—90 von Gottes Erbarmen mit den Verschuldeten die Rede ist und in diesem Zusammenhang betont wird, alle hier in Betracht fallenden Gleichnisse seien von Jesus ursprünglich nicht zu den Jüngern, sondern als Rechtfertigung seines Verhaltens gegenüber den Zöllnern und Sündern zu den Schriftgelehrten und Pharisäern gesagt, so scheint auch hier eine Einseitigkeit der Interpretation vorzuliegen. Es dürfte doch in Luk. 15 eine zusammengewürfelte Zuhörerschaft von Jüngern, Zöllnern, Sündern, Pharisäern und Schriftgelehrten vorausgesetzt sein, wobei die Gleichnisse in den Ohren der zuhörenden Schriftgelehrten und Pharisäer

<sup>28</sup> Vgl. Anm. 27.

gewiß eine Rechtfertigung des Tuns Jesu und eine Aufforderung zur Mitfreude sind, während sie gleichzeitig in den Ohren der Jünger, Zöllner und Sünder direkt als frohe Botschaft klingen. Im Gleichnis von den beiden ungleichen Söhnen (15, 11 ff.) wären diese beiden Punkte durch die Zweigipfligkeit voneinander getrennt.

In allen diesen und manchen andern Punkten steigen einem also beim Lesen des Buches von Jeremias allerlei Fragen auf, die klar machen, daß wir es bei diesen Auslegungen keineswegs mit abschließenden Ergebnissen zu tun haben.

Zum Schluß seien nun noch einige Feststellungen und Beobachtungen in bezug auf die Thesen Eduard Schweizers über Luk. 15, 11 ff. gemacht, die er in der ThZ publiziert hat.<sup>29</sup> Schweizer stützt sich dabei nicht auf formgeschichtliche, sondern auf literarkritische Gesichtspunkte. Insofern er aber eine vor unsrer lukanischen Gestaltung liegende Urform des Gleichnisses glaubt rekonstruieren zu können, kommt er sehr nahe an das Arbeitsgebiet der Formgeschichte heran und wird denn auch von Jeremias schließlich mit einem formgeschichtlichen Argument widerlegt.

Einmal ist vorab zu der ganzen Diskussion zwischen Schweizer und Jeremias zu sagen, daß sie nur ein weiteres Beispiel in einer sehr langen Reihe ähnlicher kontradiktorischer Auseinandersetzungen ist, die auf Grund der verschiedensten lukanischen Texte in den vergangenen hundert Jahren stattgefunden haben. Es sei nur an die beiden Hymnen von Luk. 1 erinnert. Harnack wies ihre sprachliche Uebereinstimmung mit den Wir-Berichten der Apostelgeschichte nach und schloß folgerichtig, sie seien Kompositionen des Lukas, während Gunkel in der Festschrift zu Harnacks 70. Geburtstag nachwies, daß es sich bei diesen beiden Geschichten um stilreine eschatologische Hymnen handle, wie sie im damaligen Judentum durchaus ihren «Sitz im Leben» hatten.<sup>30</sup> Selbst wenn es also Schweizer gelingen sollte, sprachliche Uebereinstimmung zwischen den Versen Luk. 15, 25—32 und den Wir-Berichten der Apostelgeschichte aufzudecken, hätte er den

<sup>29</sup> Vgl. Anm. 1.

<sup>30</sup> Vgl. R. Morgenthaler, Die Lukanische Geschichtschreibung als Zeugnis, Abhandlungen zur Theologie des AT und NT, Nr. 15, 1948, S. 75 f.

Beweis noch nicht erbracht, daß sie Kompositionen des Lukas sind, so muß per analogiam geschlossen werden.

Dafür, daß es sich in den Versen 11 ff. um eine Quelle handle, spreche das häufige *καί* consecutivum. Das *καί* consecutivum tritt aber in V. 17 deshalb zurück, weil die vorbereitende erzählende Einleitung mit V. 16 abgeschlossen ist und die Geschichte nun zum Gesprächstil übergeht. Auch in andern Gleichnissen läßt sich dies beobachten. Wo dieser Gesprächsstil unterbrochen wird, wie in V. 20, taucht das *καί* consecutivum wieder auf, in V. 20 gleich viermal. In den Versen 26—32 steht mit Ausnahme von V. 30 und 32 in jedem ein *καί* consecutivum. Wo ein Redender einen längern Satz macht, tritt das Wörtlein ebenfalls in Erscheinung, in den Versen 22. 23 z. B. gleich fünfmal.<sup>31</sup>

Abgesehen davon, daß das *καί* consecutivum in den Versen 18 bis 32 gar nicht merklich zurücktritt, ist erst noch zu sagen, daß von V. 17 ab in erhöhtem Maße das Zweiheitsgesetz in Erscheinung tritt. V. 20 ist eine epische Dublette zu V. 18. 19, die in erster Linie gut hebräisch ist. In V. 24 steht ein sehr schöner, durch und durch hebräischer Parallelismus membrorum, der in V. 32 als epische Dublette wieder aufgenommen wird. In den Einzelgliedern ist er antithetisch (tot—lebendig, verloren—gefunden), im ganzen synonym. So ist doch wohl dieses Argument Schweizers nicht stichhaltig.

Er stützt seine These weiter auf die Beobachtung, daß das Vokabular der Verse 15. 16 unlukanisch sei, und nennt als erstes Beispiel das hier im Plural stehende *ἀρρός*. Wie verhält es sich damit? Das Wort kommt im NT 35mal vor, einmal in der Apostelgeschichte (4, 37 Sing.), 16mal bei Matthäus (davon nur einmal im Pl.), 8mal bei Markus (davon 5mal im Pl.) und 9mal bei Lukas (davon 3mal im Pl.). Von den drei Stellen, an denen das Wort bei Lukas im Plural steht, sind 8, 34 (= Mark. 5, 14) und 9, 12 (= Mark. 6, 36) Markus entnommen. Eine ist Sondergut und steht im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Luk. 15, 15). Wenn Schweizer nun sagt, *ἀρρός* im Plural sei unlukanisch, wäre zu erwarten, daß alle 6 ver-

<sup>31</sup> Auch Schweizers These, das *καί* consecutivum werde von V. 17 weg durch Partizipialkonstruktionen, absolute Genetive, untergeordnete Nebensätze und häufiges *δε* ersetzt, entspricht nicht den Tatsachen.

bleibenden lukanischen Singularstellen Sondergut sind. Dies ist aber keineswegs der Fall. Drei davon sind auch bei Matthäus zu finden (12, 28 = Matth. 6, 30; 14, 18 = Matth. 22, 5; 17, 31 = Matth. 24, 40). Eine vierte ist wiederum Markus entnommen (23, 26 = Mark. 15, 21). So bleiben für das lukanische Sondergut nur zwei Stellen mit ἄγρός im Singular übrig, nämlich 15, 25 und 17, 7. Und diese beiden Stellen sollen den Beweis ergeben, daß der Plural in Luk. 15, 15 unlukanisch sei. Das Verhältnis müßte denn schon ganz anders lauten als 2 : 1, wenn dieses Argument Schweizers verläßlich sein sollte. Viel eher könnte man aus dem statistischen Sachverhalt bei Matthäus — 15mal Sing. und einmal Pl. — schließen, daß ἄγρός im Singular typische Stileigenheit des ersten Evangelisten sei!

Als ein weiteres Argument führt Schweizer an, das Wort βόσκειν sei unlukanisch (Luk. 15, 15). Der Fall liegt hier noch einfacher als bei ἄγρός. βόσκειν kommt im NT 9mal vor, je zweimal in den drei Synoptikern in der Geschichte von der Schweineherde am See Genesaret, dazu bei Johannes zweimal (21, 15. 17). Nichts spricht also dagegen, daß βόσκειν, das also überhaupt nur einmal in einem synoptischen Sondergut steht, und zwar eben hier in Luk. 15, 15, gut lukanisch ist. Schweizer sagt, Lukas schreibe sonst ποιμαίνειν. Dieses kommt aber im ganzen lukanischen Werke, das doppelt so umfangreich wie das Matthäusevangelium und dreimal so umfangreich wie das Markusevangelium ist, nur an zwei Stellen vor! Auf das Evangelium gesehen, heißt es einmal im lukanischen Sondergut βόσκειν, nämlich 15, 15, und einmal heißt es ποιμαίνειν, nämlich 17, 7. Auch dieses Argument Schweizers entbehrt der Stichhaltigkeit.

Mit den weiteren Argumenten Schweizers verhält es sich ungefähr gleich, wie die Ausführungen von Jeremias gezeigt haben.<sup>32</sup> Dem entscheidenden *sachlichen* Argument von Jeremias («Die gleiche Beobachtung wiederholt sich ständig: alle Gleichnisse, die das Evangelium im engeren Sinne zum Gegenstand haben, sind zu Menschen gesagt, die sich an der Frohbotschaft stoßen.»<sup>33</sup>) kann insofern zugestimmt werden, als es gerade in Luk. 15 in allen drei Gleichnissen ganz entschei-

<sup>32</sup> ThZ 1949/3, S. 228 f.

<sup>33</sup> Ebd. S. 230.

dend auch um die an die Schriftgelehrten und Pharisäer gerichtete Aufforderung zur Mitfreude geht.

Zum Schluß seien noch einige grundsätzliche Bemerkungen gemacht. Man wird doch wohl sagen müssen, nachdem es Jülicher mit seinen Verallgemeinerungen übertrieben habe, sei der mit formgeschichtlichen Methoden arbeitende Flügel der nt.lichen Wissenschaft nun in Gefahr, es mit den Konkretisierungen zu übertreiben. Wir haben bei Dodd und Jeremias zwei Beispiele kennengelernt — die aufrührerischen Bauern in Galiläa im Gleichnis von den bösen Winzern und der das Dorfgespräch bildende nächtliche Einbruch im Gleichnis vom Dieb in der Nacht —, in denen die Anweisung des «Sitzes im Leben» denn doch zu weit geht. Es dürfte beim gegenwärtigen Stand der formgeschichtlichen Gleichnisauslegung gegeben sein, einmal umfassend die Frage zu prüfen, inwiefern das Gleichnismaterial des NT überhaupt lebensecht sein will. Neben vielen lebensechten Zügen sind sehr viele Gleichnisse von irrealen und fiktiven Elementen durchsetzt. Die Hyperbel ist eines der wesentlichsten Elemente aller Gleichniserzählung.<sup>34</sup> Wer sich in praktischer Predigtarbeit ständig mit dem Problem der bildhaften Verkündigung zu befassen hat, weiß, daß der Zweck des Gleichnisses eben deshalb, weil es im wesentlichen auf das «tertium comparationis» ankommt, ebenso oft wie durch eine lebensechte Geschichte durch eine Hyperbel erreicht werden kann.

Sodann dürfte es so sein, daß auch nicht alle Gleichnisse unbedingt in eine ganz konkrete Verkündigungssituation hineingehören, sozusagen in einen «Seelsorgefall». Jesus hat sich doch ohne Zweifel in seinen Predigten — daß er solche zuweilen hielt, ist auch dann wahr, wenn alle Jesusreden der Synopse sekundäre Kompositionen sind — der bildhaften Rede bedient. Dann standen sicherlich öfters ganze Bilderreihen nebeneinander, ohne daß jedes Bild auf einen bestimmten, gerade vorliegenden Fall bezogen sein mußte. Alle Schichten der Ueberlieferung sagen uns aber, daß Jesus ab und zu auch ganze Gleichnisreihen verwendet hat. Auch wenn die Gleichniskompositionen von Mark. 4, Matth. 13. 24. 25, Luk. 6. 14. 15. 16. 18 sekundär sein sollten, kann eben hinter ihnen das richtige Bewußtsein primärer Gleichnisreihen stecken. Dann ist

<sup>34</sup> Vgl. Bultmann, S. 180.



aber entschieden, daß nicht alle Gleichnisse einen konkreten Sitz im Leben haben müssen, wie z. B. das Gleichnis von den beiden Schuldnern in Luk. 7 einen solchen in der Geschichte vom Pharisäer Simon und der Sünderin hat.

Was schließlich die Frage der Allegorisierung anbetrifft, so hat Jülicher von Anfang an selber zugegeben, er habe seinen Gesichtspunkt mit Absicht einseitig pointiert und Wellhausen<sup>35</sup>, Holtzmann, Weinel, Fiebig<sup>36</sup>, Kümmel<sup>37</sup>, Lohmeyer<sup>38</sup>, Michaelis<sup>39</sup>, Alberts<sup>40</sup> u. a. m. haben seit den Tagen Jülicher vor aller Einseitigkeit in der Ablehnung der Allegorie gewarnt. In Anbetracht der Tatsache, daß die ganze spätjüdische Apokalyptik *eine* große Allegorie ist, daß es, wie Fiebig gezeigt hat, in der rabbinischen Literatur allegorische Gleichnisse gibt, in Anbetracht der Tatsache, daß schon die Propheten Allegorien verwendet haben und auch bei Paulus solche zu finden sind (der Fels in 1. Kor. 10 oder die beiden Testamente in Gal. 4), wäre es sehr sonderbar, wenn die Gleichnisse Jesu von Haus aus gänzlich frei von Allegorie sein sollten. Nicht Jeremias, der Lohmeyer und Michaelis Rückfälle in allegorische Deutungsmethode vorwirft<sup>41</sup>, sondern Wellhausen dürfte schließlich mit seinen noch heute geltenden Worten recht behalten: «Es ist zwar richtig, daß das semitische Gleichnis sehr oft nur einen Punkt trifft und grell beleuchtet, während alles Übrige hors de comparaison und im Dunkel bleibt. Doch kann es auch auf mehrere Punkte der verglichenen Sache passen und der Allegorie entsprechen oder ihr nahe kommen . . . Man darf nicht Alles über einen Kamm scheren, sondern muß sich nach der Natur des einzelnen Falles richten. Berechtigt ist nur der Protest gegen die Manier des Philo und seiner Nachfolger, überall Allegorie zu finden und dabei womöglich einen doppelten Sinn anzunehmen, den natürlichen und den höheren. Aber darüber sind wir doch glücklich hinaus.»<sup>42</sup>

*Hilterfingen / Kt. Bern.*

*Robert Morgenthaler.*

<sup>35</sup> Das Evangelium Marci<sup>2</sup>, S. 29.

<sup>36</sup> Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und Gleichnisse Jesu, S. 11.

<sup>37</sup> Verheißung und Erfüllung, S. 79.

<sup>38</sup> Das Gleichnis von der Saat, in: Deutsche Theologie, 1943, S. 20—39.

<sup>39</sup> Es ging ein Sämann aus zu säen, 1938, S. 15 f.

<sup>40</sup> Die Botschaft des NT, 1947, S. 99.      <sup>41</sup> op. cit. S. 99, Anm. 12.

<sup>42</sup> Das Evangelium Marci<sup>2</sup>, S. 29.