

Bettina Kommoss

Text-Irritationen

**Zum Potential
des Predigttextes am Beispiel
von Mt 20,1-15**

Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades
der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Heidelberg 2020

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	1
2.	Typen der homiletischen Behandlung von Mt 20,1-16a anhand ausgewählter Beispiele	7
2.1	Die existenziale Predigt: Wie Gott mit dem Menschen handelt – Rudolf Bultmann 1942.....	9
2.2	Die politisch-soziale Predigt: Engagement zugunsten einer menschlicheren Gesellschaft – Helmut Gollwitzer 1971	14
2.3	Die ethisch-individualisierte Predigt: Die Zuwendung zu den Benachteiligten – Allison Werner-Hoene 2014.....	18
2.4	Fazit	21
3.	Exegese von Mt 20,1-16a	23
3.1	Vorüberlegungen zur Exegese von Mt 20,1-16a	23
3.1.1	Matthäische Redaktion und mündliche Tradition.....	23
3.1.2	Mt 20,1-16a als Parabel – Parabeln als Erzähltexte und als erweiterte Metaphern	29
3.2	Kommentierte Arbeitsübersetzung Mt 20,1-15	30
3.3	Das vormatthäische Traditionsstück als Erzählung und erweiterte Metapher.....	33
3.3.1.1	Vorbemerkung zur Parabel unter dem Gesichtspunkt ihrer Narrativität.....	33
3.3.1.2	Die Erzählebenen und der Aufbau der vormatthäischen Parabel von Mt 20,1-15.....	37
3.3.1.3	Erzählperspektive und Erzählhaltung	41
3.3.1.4	Figurenanalyse	45
3.3.1.4.1	Das mentale Figurenmodell des Weinbergbesitzers	46
3.3.1.4.2	Das mentale Figurenmodell der Langzeitarbeiter	60
3.3.1.4.3	Das mentale Figurenmodell der Kurzarbeiter	63
3.3.1.4.4	Fazit.....	65
3.3.2	Mt 20,1-15 unter der Perspektive der Metaphorizität	67
3.3.2.1	Vorbemerkung zur Parabel unter dem Gesichtspunkt ihrer Metaphorizität	67
3.3.2.2	Exemplarische Vorschläge zum Verständnis der Metaphorizität aus der Forschung.....	71
3.3.2.3	Erläuternde Aussagen zur stehenden Metapher des „bösen Auges“	76
3.3.2.3.1	Das „böse Auge“ – ein sprachphilosophischer Impuls zur „untoten“ Metapher	76
3.3.2.3.2	Das „böse Auge“ – eine feste Metapher	78
3.3.2.3.3	Das „böse Auge“ – zum Sinnpotential der „untoten“ Metapher.....	81
3.3.2.3.4	Das „böse Auge“ – zum Bedeutungsspektrum in Mt 20,15	84
3.3.3	Orientierungspunkte für die (Neu-)Erfahrung von Gottesherrschaft im Textspielraum von Mt 20,1-15.....	86
3.3.3.1	Gottes „Gut-Sein“ als Irritation.....	87
3.3.3.2	Die hermeneutische Konsequenz der Erfahrung von Gottes „Gut-Sein“	90
3.3.3.3	Die befreiende Konsequenz der Erfahrung von Gottes „Gut-Sein“	91
3.3.3.4	Die Gemeinschaft von Gleichen als Konsequenz der Erfahrung von Gottes „Gut-Sein“	92
3.3.4	„Böses Auge“ und Neid im Bereich der nicht-jüdischen und nicht-christlichen Antike.....	92
3.3.4.1	Das „böse Auge“ und seine metaphorischen und nichtmetaphorischen Äquivalente	94

3.3.4.2	Zum verbreiteten Interesse an Neid und „bösem Auge“ in der Antike.....	97
3.3.4.2.1	Neid und „böses Auge“ im hellenistisch-römischen Volksglauben	97
3.3.4.2.2	Neid in der philosophischen Kritik bei Plato und Aristoteles.....	102
3.3.4.3	Das böse Auge aus Mt 20,1-15 vor dem Hintergrund der Ausschnitte aus dem paganen antiken Neiddiskurs.....	106
4.	Der Text Mt 20,1-16a im Spiegel ausgewählter Predigthilfen.....	108
4.1	Hinweise zu den herangezogenen Predigthilfe-Reihen	108
4.1.1	Die Göttinger Predigtmeditationen	108
4.1.2	Die Predigtstudien.....	116
4.1.2.1	Predigt als Kommunikation des Evangeliums	118
4.1.2.2	Predigt als „offenes Werk“	121
4.1.2.3	Predigt als „religiöse[...] Rede“.....	123
4.1.3	Das Deutsche Pfarrerblatt	125
4.1.4	Fazit.....	127
4.2	Analyse und Auswertung von zwölf Predigthilfen aus der Zeit von 1997 bis 2015	128
4.2.1	Einzelbesprechungen	129
4.2.1.1	Hartmut Löwe (GPM 1997).....	129
4.2.1.2	Ernst Öffner/Frank Seifert (PrSt(S) 1997)	131
4.2.1.3	Lothar Grigat (DtPfrbl 1996)	135
4.2.1.4	Lothar Vosberg (GPM 2003)	137
4.2.1.5	Helmut Umbach/Jürgen Gohde (PrSt(S) 2003)	140
4.2.1.6	Klaus Müller (DtPfrbl 2003).....	143
4.2.1.7	Daniel Dietzfelbinger (GPM 2009).....	146
4.2.1.8	Wilfried Engemann/Karl-Heinrich Bieritz (PrSt(S) 2009)	148
4.2.1.9	Siegfried Sunnus (DtPfrbl 2009).....	151
4.2.1.10	Ferenc Herzig (GPM 2015).....	152
4.2.1.11	Wibke Janssen/Henning Theurich (PrSt(S) 2015)	155
4.2.1.12	Ursula Bürger (DtPfrbl 2014)	158
4.2.2	Rückblick auf die analysierten Predigthilfen und Anschlussüberlegungen zu Mt 20,1-15 im Rahmen der Predigtvorbereitung.....	160
4.2.2.1	Rückblick auf die analysierten Predigthilfen	160
4.2.2.2	Impulse aus den Überlegungen zu Mt 20,1-15 für die Predigtarbeit	163
4.3	Rückblick auf konzeptionelle homiletische Äußerungen und Predigthilfen aus der Zeit von 1997 bis 2015.....	165
5.	Textwahrnehmung bei der Predigtvorbereitung im Dialog mit aktuellen homiletischen Entwürfen.....	168
5.1	Der biblische Text und seine Bedeutung für die Predigt nach den homiletischen Entwürfen von Nicol, Gräb und Engemann.....	168
5.1.1	Der biblische Text im Rahmen einer dramaturgisch-ästhetischen Homiletik (Nicol).....	169
5.1.2	Der biblische Text im Rahmen einer Homiletik mit religiös-kulturellem Schwerpunkt (Gräb).....	171

5.1.3	Der biblische Text im Rahmen einer Homiletik mit semiotischem Schwerpunkt (Engemann).....	172
5.2	Zur Wahrnehmung des biblischen Textes bei der Predigtvorbereitung nach den homiletischen Entwürfen von Nicol, Gräß und Engemann	173
5.2.1	Zur Wahrnehmung des biblischen Textes nach Nicol	174
5.2.2	Zur Wahrnehmung des biblischen Textes nach Gräß	175
5.2.3	Zur Wahrnehmung des biblischen Textes nach Engemann.....	176
5.3	Zur Einbindung von „Exegese“ in den drei homiletischen Entwürfen – kritische Anmerkungen.....	178
5.3.1	Die Einbindung einer objektivierenden Komponente in die Textwahrnehmung bei Nicol, Gräß und Engemann.....	178
5.3.2	Zur Schlüsselfunktion der synchronen literarischen Analyse.....	181
6.	Text-Irritationen – Rückblick und Ausblick	186
6.1	Gang der Arbeit	186
6.2	Reflexion und Schlussfolgerung.....	190
	Literatur	192

1. Einleitung

„Der Geistliche hat zwei Gesichtspunkte: er geht auf der einen Seite auf den Zusammenhang zurück der in seiner Schriftstelle stattfindet; aber indem er seine Gemeinde im Auge hat, hat er darauf zu sehen was diese gewohnt ist, und weil er in einer freien Richtung sich befindet, so muß ihm gegenwärtig sein wie die Gemeinde über den Gegenstand zu denken pflegt. *Das Verfahren ist seiner Natur nach ein dialogisches*; es ist ein Dialog mit seiner Schriftstelle, die er fragt und die ihm antwortet, und mit seiner Gemeinde.“¹

Mit dieser Korrelation zwischen Text, Gemeinde und Prediger benennt Friedrich Schleiermacher die Grundelemente, die für das Entstehen einer Predigt zu berücksichtigen sind. Der Prediger ist folglich ein „Wanderer zwischen drei Welten: der Welt des Textes, der Welt seiner Hörerinnen und Hörer und der Welt seiner eigenen Subjektivität.“² Diese Komponenten bilden zusammen eine Predigtwelt.

Gleichwohl lassen sich diese Welten aber auch als *relativ selbstständige* durchschreiten und analysieren. Die vorliegende Arbeit konzentriert sich auf die erste der eben genannten „Welten“, also auf die „bewusst geschaffene[...] Textstruktur, die die predigende Person in Anspruch nimmt“³. Der biblische Text wird in den Blick genommen als Gegenüber zur Predigtperson. Das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist es, den Gewinn einer Auseinandersetzung mit dem biblischen Text für die Predigt nachzuweisen. Aus dieser Auseinandersetzung ergeben sich predigtrelevante Inhalte, die bei einer vorschnellen Verschmelzung der in der Predigt aufeinandertreffenden Welten gar nicht erst zum Zuge kommen.⁴

Die Auseinandersetzung mit dem biblischen Text im Vorfeld der Predigt hat sich auf beide theologische Disziplinen zu beziehen: auf die Exegese als Wissenschaft von den biblischen Schriften einerseits und auf die Homiletik als Wissenschaft von der Predigt andererseits.⁵

¹ SCHLEIERMACHER Praktische Theologie 1850, 248.

² KUNZ Über das Leben des Hörers reden 2011, 229.

³ GRÖZINGER Homiletik 2008, 143.

⁴ Die Gefahr einer vorschnellen Verschmelzung zwischen den „Welten“ der Predigtperson, der Gemeinde und des Textes ist gegeben, wenn z.B. die Predigtperson den Text nur als Bestätigung ihrer eigenen theologischen Auffassung nutzt oder wenn die Frage nach der Lebensrelevanz oder die Frage nach der ästhetischen Gestaltung der Predigt die Vorbereitung so dominiert, dass der Text nicht „ausreden“ darf, ENGMANN Autorität 2014, 106.

⁵ Zum Verhältnis der beiden theologischen Disziplinen vgl. SCHWIER Theologie und Bibel 2007, 237-287; vgl. auch die Überlegungen in der Arbeit von HOFFMANN Homiletik 2019, 23-36.

Die gegenwärtige Exegese ist gekennzeichnet durch eine zunehmende Tendenz zur Differenzierung, Spezialisierung⁶ und Kontextualisierung⁷. Im Rahmen dieser Tendenz ist eine Intensivierung der historischen Fragestellungen, z.B. nach den Trägergruppen bzw. Autoren der biblischen Texte, ihrem historischen Umfeld, nach zeitgenössischen außer-biblischen Quellen, ebenso zu verzeichnen wie eine Intensivierung und Auffächerung der literarischen Fragestellungen, wie z.B. der Frage nach der literaturgeschichtlichen Einordnung der Texte, der Frage nach ihrer Intertextualität und der Frage nach kulturellen bzw. sozialen Bedingungsfaktoren der Texte. Hinzu kommt eine Differenzierung der leitenden methodischen Konzepte spätestens seit den 1970er Jahren.

Auch in der Homiletik ist eine gegenwärtig ausgeprägte Tendenz zu bemerken: Sie distanziert sich weitgehend von den Konzeptionen dialektischer Theologie bzw. kerygmatischer Theologie und geht stattdessen stärker empirischen Fragestellungen nach, z.B. der Frage nach der Lebenswirklichkeit derer, die die Predigt hören, der Frage nach den Kommunikationsbedingungen der Predigt sowie der Frage nach der Predigtrezeption. Mit dieser Ausrichtung der Homiletik verbunden ist das Interesse an einer theoretischen Selbstbestimmung. Dieses Interesse erfordert seinerseits eine umfassende Selbstverortung der Homiletik, z.B. im größeren Rahmen der Soziologie, der Rhetorik oder der Kulturwissenschaft.

Die gekennzeichneten Veränderungen in den biblischen Fachwissenschaften und in der Homiletik lassen diese zunehmend auseinanderdriften.⁸ Aufgrund der zunehmenden Binnenspezialisierung und der weitreichenden Selbstreflexion ist der Blick von der einen in die andere Disziplin und sogar schon die Orientierung innerhalb einer Disziplin schwierig geworden. Die Entwicklungen in beiden Bezugsdisziplinen sind für die Textauslegung im Rahmen der Predigtvorbereitung von unmittelbarer Relevanz. In beiden Disziplinen ist das Bemühen um die Auslegung eines konkreten Einzeltextes bzw. einer Perikope tendenziell zurückgegangen. Das hermeneutische Interesse an der Mitteilungs- und Wirkabsicht eines Einzeltextes und an seinem möglichen Sinn für heutige Rezipierende ist in beiden Disziplinen in eine Randstellung geraten. Daher sehen sich Predigerinnen und Prediger bei ihrer Aufgabe der Auslegung eines Textes – abgesehen von der

⁶ Vgl. SCHWIER *Theologie und Bibel* 2007, 277f.

⁷ Eine analoge Tendenz in der germanistischen Literaturwissenschaft wird konstatiert bei RICKES *Kunst des poetischen Lesens* 2004, 117. Rickes verweist kritisch auf eine „Verschiebung der Aufmerksamkeit von den Texten zu den Kontexten“ in der neueren Entwicklung des Faches.

⁸ So ermutigt Theißen dazu, „die Krise dieser Beziehung zu nutzen, um das gegenseitige Verhältnis neu auszuhandeln“, THEIßEN *Exegese und Homiletik* 2001, 66.

Predigthilfeliteratur – weithin auf sich selbst gestellt. Das Auseinanderdriften der Bezugsdisziplinen verstärkt zweifellos die schwierige Situation der Predigtperson, die bei ihrer Auslegung des Predigttextes gleichsam zwischen den Stühlen der beiden theologischen Disziplinen sitzt und beide Stühle von sich selbst abrücken sieht.

Diese Situation ist jedoch kein völliges Novum, sondern zeichnete sich im Prinzip schon bei der Hinwendung der biblischen Fachwissenschaften zur historisch-kritischen Exegese ab. Mit dieser Hinwendung vergrößerte sich die Distanz zur Predigtperson und ihrer Aufgabe. Als Reaktion darauf bildete sich dann ca. um die Mitte des 19. Jahrhunderts die sogenannte Praktische Exegese heraus. Diese versuchte, historisch-kritische Erkenntnisse zwar im Sinne von Voraussetzungen zu rezipieren, räumte ihnen aber bei der Ermittlung eines bleibenden Textsinns keine entscheidende Relevanz ein, sondern vermutete diesen Sinn des Textes wie einen Kern unter der Schale seiner historischen Bedingungen. Die Praktische Exegese⁹ bemühte sich, „die Werte von Innerlichkeit und Persönlichkeit aufzufinden“ und hatte dabei die Tendenz, „die Fremdheiten biblischer Vorstellungen und Kulturen zu vernachlässigen oder zu allegorisieren.“¹⁰

Auch in der neueren Diskussion trifft man gelegentlich auf die Bezeichnung „Praktische Exegese“. Das ist z.B. der Fall beim Vorschlag von Sonja Strube.¹¹ Eine zentrale Annahme dieses Vorschlags liegt in der Unterscheidung zweier Wahrnehmungsweisen des Textes, nämlich der fachwissenschaftlichen Wahrnehmung, so wie sie in der universitären Exegese betrieben wird, einerseits und der Wahrnehmung der „Alltagslesenden“ ohne wissenschaftlich exegetische Vorbildung andererseits. Der Vorschlag zielt darauf, die Vertreter beider Wahrnehmungsweisen miteinander ins Gespräch zu bringen und dadurch eine Bereicherung der Rezeption des Textes in beiden Gruppen herbeizuführen.

Den mannigfachen Unterschieden zwischen der „alten Version“ der Praktischen Exegese und dem neueren Vorschlag von Strube kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Dennoch lässt sich eine gemeinsame Tendenz beider Formen der Praktischen Exegese erkennen: In beiden Fällen geht es darum, fachexegetische Einsichten zwar nicht zu bestreiten. Wohl aber sollen diese in ihrer Relevanz für das Verstehen des Textes, seines eigentlichen „Kerns“ bzw. seiner Bedeutung für die individuelle Lebenserfahrung, erheblich begrenzt werden. Zugespitzt formuliert vertritt die Praktische Exegese in den beiden genannten Varianten die Auffassung, dass wissenschaftliche Auslegung mit ihrem mehr

⁹ Vgl. dazu SCHWIER Theologie und Bibel 2007, 241-251.

¹⁰ SCHWIER Theologie und Bibel 2007, 256.

¹¹ STRUBE Bibelverständnis 2009, 23.

oder weniger ausgeprägten Bemühen um eine kognitive und methodisch regulierte Vorgehensweise für ein wirkliches Verstehen der Texte nicht viel austrägt.

Wenn in der vorliegenden Arbeit das Konzept der Praktischen Exegese weder in der traditionellen Fassung noch in der neueren Variante aufgegriffen wird, dann hat das folgende Gründe: Der Praktischen Exegese in ihrer traditionellen Form ist zwar zuzugestehen, dass bei weitem nicht jede historische und literarische Erkenntnis *über* einen Text für seine Auslegung relevant sein muss. In ihrer Konsequenz, die (literar-)historische Bedingtheit der Texte von ihrer eigentlichen Bedeutung abzutrennen, geht die Praktische Exegese jedoch erheblich zu weit. Tatsächlich sind die Texte unbestritten historisch und literarisch bedingt: in ihrer Sprache, in ihren vorausgesetzten Vorstellungsinhalten und in ihrer Bezugnahme auf ihre jeweilige Lebenswirklichkeit. Insofern zeichnet sich kein Weg ab, der die Erhebung einer überzeitlichen Textbedeutung ermöglicht, die gleichsam „hinter“ oder „unter“ dem Text in seiner vorliegenden Gestalt liegt. Abgesehen davon steht ein solches die „Schale“ abstreifendes Verfahren der Individualität verschiedener Texte diametral entgegen.

Auch dem neuen Vorschlag von Strube ist zwar in einem Punkt zuzustimmen: Für die Textauslegung, für das Verstehen des je individuellen Textes sind durchaus nicht alle Erkenntnisse unmittelbar relevant, die im Rahmen der biblischen Fachwissenschaft ermittelt werden.¹² Jedoch folgt daraus nicht, dass fachlich reflektierte Exegese für ein existentielles Interesse am Text grundsätzlich nichts austrägt, weil sie im Kognitiven verhaftet bliebe. Zum einen erscheint Strubes Einteilung in Fachexegese und Alltagslektüre als wenig differenziert und kaum weiterführend. Tatsächlich wird man Exegetinnen und Exegeten das lebendige Interesse an der Frage nach der Lebensrelevanz des auszulegenden Textes nicht pauschal absprechen können. Umgekehrt kann man „Alltagslesenden“ nicht pauschal ein Defizit an literarischer und historischer Bildung sowie an methodischer Reflexionsbereitschaft unterstellen. Zum anderen steht hier eine problematische Dichotomie zwischen Kognition und Emotion im Hintergrund.

In der Situation des mehrschichtigen Dilemmas, das sich durch Praktische Exegese nicht auflösen lässt, setzt die vorliegende Arbeit neu an. Dabei geht es nicht darum, im Direktverfahren ein generalisierendes Konzept für den Umgang mit dem Predigttext in der

¹² In den biblischen Fachwissenschaften geht es nicht nur um Textauslegung, sondern auch (und zwar in zunehmendem Maß, wie bereits oben erwähnt) um ein historisches, literarisches oder kulturgeschichtliches oder religionsgeschichtliches Metawissen *über* die biblischen Texte, dessen Relevanz sich nur von Fall zu Fall erweisen kann.

Predigtvorbereitung zu entwerfen. Geplant ist vielmehr ein induktives Verfahren, das durch andere Forschungsarbeiten zu ergänzen sein wird. Bei diesem Verfahren steht zunächst der Einzeltext – also im Fall dieser Arbeit Mt 20,1-15 – im Mittelpunkt. Das Ziel der Textarbeit liegt darin zu zeigen, dass der Predigttext mehr predigtrelevante inhaltliche Gesichtspunkte bietet, als in den ausgewählten Predigthilfen sichtbar wird. Bei der Behandlung des Textes in dieser Arbeit werden sowohl traditionelle exegetische Schritte als auch neuere Verfahrensweisen genutzt. Diese Schritte und ihre Anordnung lassen sich jedoch nicht vorab plausibel machen. Sie gewinnen ihre Plausibilität allererst in der Auseinandersetzung mit dem individuellen Text, der dazu auffordert, in bestimmten Richtungen weiter zu fragen und in anderen nicht.¹³ Der hier gewählte induktive Weg entspricht der Einsicht, dass sich die Vorgehensweise einer Untersuchung sowohl nach der Leitfrage des oder der Untersuchenden richtet – in diesem Fall nach dem Interesse der Predigtperson am Lebensbezug des biblischen Textes – als auch nach dem Untersuchungsgegenstand – in diesem Fall nach dem biblischen Predigttext. Diese Einsicht ist deshalb nicht trivial, weil sie zwei in der gegenwärtigen Diskussion durchaus gängigen Tendenzen entgegensteht. Sie verhindert zum einen Bewertungen bestimmter Zugangsweisen *vor* deren Bewährung am jeweiligen Einzeltext.¹⁴ Zum anderen wird durch diese Einsicht ausgeschlossen, dass aus dem grundsätzlich subjektiven, dem Lebensbezug des Textes

¹³ Vgl. dazu die aufschlussreiche Überlegung in der literaturwissenschaftlichen Hermeneutik von Klaus Weimar: „Die Literaturwissenschaft hat eine eindeutige Ansicht der Literatur [...]: sie sieht die literarischen Texte als sie selbst an, als Präsenz des Ereignisses und gegebenenfalls als präsenten Ereignis“ (WEIMAR Enzyklopädie 1993, 163). Auf die für Exegese und Homiletik überaus interessante Darstellung von Weimar bin ich durch Hinweise bei ENGEMANN Homiletik 2011, 129f. gestoßen.

¹⁴ Vgl. z.B. Hoffmann: „Besondere Bedeutung kommt im Zuge dieser Rückbindung der Botschaft an den Text also der sozial-, traditions- und religionsgeschichtlichen Untersuchung der Perikopen zu. Dieses Vorgehen gründet auf der aus der Kulturanthropologie bekannten Einsicht, dass dem heutigen Leser innerhalb seines Kulturraumes aufgrund der zeitlich-räumlichen Distanz die biblischen Realitäten weitgehend fremd sind und selbst der Versuch[,] diese innerhalb ihres Kontextes zu verstehen und zu erschließen, stets fragmentarisch bleiben muss“ (HOFFMANN Homiletik 2019, 24). Es kann auf sich beruhen, ob die Einsicht „in die zeitlich-räumliche[...] Distanz“ tatsächlich erst aus der „Kulturanthropologie“ bekannt ist. Zu fragen ist aber, was mit „biblischen Realitäten“ gemeint ist. Handelt es sich um reale Bedingungen, unter denen biblische Darstellungen oder dargestellte Inhalte stehen? Oder gehören die Mitteilungsinhalte selbst zu den „Realitäten“? Vor allem ist aber zu fragen, was sich aus der der Kulturanthropologie zugeschriebenen Einsicht eigentlich für die Behandlung der biblischen Texte ergibt: Ist *vor* der Auseinandersetzung mit dem Text ein – wie auch immer zu begrenzendes – Wissen *über* den Text und seinen kulturellen Hintergrund einzuholen, so dass der Text verortet werden kann? In welcher Breite und Intensität ist der kulturelle Hintergrund zu erforschen? – Der in dieser Arbeit vorgeschlagene Weg möchte Verstehensprobleme (nicht nur der Predigthörerinnen und -hörer, sondern auch der Predigtperson), die sich aus der zeitlich-räumlichen Distanz der Texte ergeben, keineswegs nivellieren. Auf diesem Weg geht es jedoch darum, kulturhistorische Rückfragen jeweils dann zu stellen, wenn es die Auseinandersetzung mit dem Einzeltext konkret erfordert, und sie jeweils so zu stellen, dass die Antworten in der Auseinandersetzung mit dem Text weiterführen.

geltenden Interesse der Auslegungsperson die Beliebigkeit ihrer Vorgehensweise abgeleitet wird.

Die Reflexion der in dieser Arbeit gebotenen Textauslegung zu Mt 20,1-15 wird nachträglich zeigen, welche Fragestellungen sich bei diesem individuellen Text als besonders hilfreich erwiesen haben. Auf der Grundlage solcher „Reflexion auf das Verstehen im Vollzug“¹⁵ kann in weiteren Arbeiten zu möglichst unterschiedlichen Einzeltexten verschiedener Gattungen die Auswahl der hier gewählten Fragestellungen und Arbeitsschritte geprüft, modifiziert und ergänzt werden. Erst die Auswertung mehrerer solcher Arbeiten ermöglicht es, ein Modell zu entwerfen, durch welches die Predigtperson bei der Vorbereitung zu einer eigenen Textauslegung methodisch sinnvoll angeregt werden kann.

Die vorliegende Arbeit bietet also einen ersten Schritt zu einem solchen Modell. Sie wird zugleich zeigen, inwieweit das Interesse an einem solchen Modell bzw. der Weg dahin in aktuellen Homiletik-Konzeptionen zu verorten ist.

¹⁵ WEIMAR Enzyklopädie 1993, 165.

2. Typen der homiletischen Behandlung von Mt 20,1-16a anhand ausgewählter Beispiele

Bei der Durchsicht von Predigten zu Mt 20,1-16a aus der Zeit von 1942 bis 2015 zeigen sich sehr unterschiedliche Umgangsweisen mit dem Text. Diese Unterschiedlichkeit soll im Folgenden anhand der drei Predigten von Bultmann (1942)¹⁶, Gollwitzer (1978)¹⁷ und Werner-Hoenen (2015)¹⁸ verdeutlicht werden.

Die drei Predigten werden exemplarisch behandelt; unter dem Gesichtspunkt ihrer Wirkabsicht können ihnen jeweils mehrere weitere Predigten zugeordnet werden, so dass sich drei Predigttypen ergeben. Leitende Fragen für die folgenden Predigtanalysen sind: Welche Bildfelder der Parabel Mt 20,1-16a werden aufgenommen und welche religiösen Sinndeutungsgehalte werden der Parabel zugeschrieben? Die Predigtanalysen untersuchen demzufolge theologisch-hermeneutische Inhalte der Predigt, die sich aus der Verbindung von Überlieferung (Predigttext) und Glaubenserfahrung (Textinterpretation) ergeben. Damit nähert sich die vorliegende Untersuchung dem „Verdichtungsort theologischer Theoriebildung“¹⁹ in der Predigt an. Aus der Analyse dieser Predigttypen und der ihnen zugrunde liegenden exegetischen Annahmen werden Konsequenzen für die weitere exegetische Behandlung von Mt 20,1-16a abgeleitet.

Vor der Vorstellung der Predigtanalysen sei jedoch zunächst hingewiesen auf die in der Exegese, aber auch in der Predigtliteratur besonders einflussreiche Bearbeitung des Textes durch Günther Bornkamm.²⁰ Er stellt Mt 20,1-16a in den Rahmen einer

¹⁶ BULTMANN Matthäus 1942, 159-168.

¹⁷ GOLLWITZER Leistungsgesellschaft 1973, 104-111.

¹⁸ WERNER-HOENEN Arbeiter im Weinberg 2015, 54-56.

¹⁹ CONRAD Weil wir etwas wollen 2014, 151.

²⁰ In exegetischen Arbeiten und in Predigthilfen zu Mt 20,1ff. begegnet der Hinweis auf Bornkamms Aufsatz (BORNKAMM Lohngedanke 1961) regelmäßig. Weissenrieder/Hess, die eine Predigt von Gerhard von Rad zu Mt 20,1ff. (Matthäus 1955) analysiert haben (WEISSENRIEDER/HESS Kritische Paraphrase 2003), vertreten die Auffassung, dass auch hier der Einfluss von Bornkamms Auslegung festzustellen sei (vgl. 39). Aufgrund der Zusammenarbeit zwischen von Rad und Bornkamm liegt diese Annahme nahe, sie lässt sich am Text von Gerhard von Rads Predigt aber kaum eindeutig nachweisen. Unabhängig davon trifft es aber sicher zu, dass in von Rads Predigt Gedanken auftauchen, die auch im Kontext rechtfertigungstheologischer Erwägungen eine Rolle spielen. Vgl. z.B. von RAD Matthäus 2001: „Nein, dieses Ineinanderrechnen nach dem Gesetz der Billigkeit, das ist das Grundgesetz all unseres Bewertens von Menschen und ihrer Leistung. Dieses Gesetz sehen die Tagelöhner in unserer Gleichniserzählung angetastet. Und sie haben mit dieser Wahrnehmung auch völlig recht, denn das will nun Jesus sagen [...]: So wie ihr über Menschen urteilt, so urteilt Gott nicht über euch“ (74). „Dieses Offenlassen des Letzten, diese verborgene Brüderlichkeit, die ist unter dem Schatten eines rein moralischen Gesetzes, eines nur menschlichen Urteilens

Auseinandersetzung mit dem neutestamentlichen Verständnis von „Lohn“ im Gegensatz zum „Verdienst“. Dabei liegt für ihn das *tertium comparationis* der Parabel im Gedanken der Rechtfertigung *sola gratia*. Bornkamm versteht also die Parabel als „synoptische Illustration für den articulus stantis et cadentis ecclesiae“²¹. Der Autor sieht die Pointe, dem „klare[n] inneren Gefälle“²² des Gleichnisses folgend, in der Anwendung in V16a. Damit interpretiert Bornkamm das Gleichnis als Erläuterung zum Logion in V16a (Erste und Letzte). Dieser Vers mache mit seiner Bipolarität die bedrohliche Möglichkeit sichtbar, es könnten sich in einem radikalen Sinn die Ersten als Letzte erweisen.²³

Folgende exegetische Einzelargumente macht Bornkamm hier geltend: Das Gleichnis dient als Erläuterung des Logions von den Ersten und Letzten (V16a). Das Bildfeld der Lohnarbeit korrespondiert mit folgenden Sinndeutungsgehalten, die Bornkamm bipolar ausgestaltet: 1. das detailliert ausgeführte Bildfeld der Verdienstarbeit als „vorbereitende und wirksame“ Folie (V1-7) für den alles überstrahlenden Schluss vom gütigen Verhalten Gottes, der allen den gleichen Lohn auszahlt (V15), 2. das Bild von der gleichmachenden Entscheidung des Hausvaters (V10) als Durchbrechung irdischer Konventionen und Gerechtigkeitsvorstellungen, 3. das Gespräch zwischen dem gütigen Hausvater und den murrenden Knechten (V12-15) als Entlarvung des Menschen durch den Anspruch der göttlichen Güte, 4. das Logion von den Ersten und Letzten (V16a) als Andeutung der bedrohlichen Möglichkeit der Verkehrung von Ersten und Letzten. Bornkamms Exegese ergibt eine Deutung, die nach klassisch protestantischem Interpretationsmuster verfährt. Er ordnet richtungweisend der Narratio der Parabel eine rechtfertigungstheologische Auslegung zu.²⁴

unmöglich, die gibt es nur da, wo man etwas von der anderen Wertung, von den Maßstäben des himmlischen Hausvaters weiß. Der wird am Ende recht behalten“ (76).

²¹ BORNKAMM Lohngedanke 1961, 19.

²² BORNKAMM Lohngedanke 1961, 24.

²³ Vgl. BORNKAMM Lohngedanke 1961, 18.

²⁴ In vielen weiteren Predigten werden – wenngleich in unterschiedlicher Weise – Gedanken, die man mit dem Stichwort „Rechtfertigungstheologie“ assoziieren kann, mit der Parabel verbunden. Das ist zum Beispiel der Fall bei DINKEL Verdienst und Gnade 2015: Die Pointe der Parabel ist der „Kernsatz der protestantisch-reformatorischen Lehre: Wir Menschen leben nicht von unseren Verdiensten, sondern allein von der Gnade Gottes. Das kränkt unseren Stolz, weil wir doch so gerne unser Schicksal selbst herstellen und verdienen wollen [...]. Von unseren Leistungen und Verdiensten könnten wir niemals leben. Wir Menschen leben allein von der Gnade Gottes“ (4). Ebenso bei GENEST Gerechtigkeit 2004: „Gottes schöpferische Gerechtigkeit ist nicht nur gerecht, wird nicht nur dem Menschen gerecht, sondern macht uns gerecht. Und so beschreibt das Gleichnis die absolute Gerechtigkeit als Aufhebung der objektiven Gerechtigkeit (Jüngstes Gericht) und der subjektiven Gerechtigkeit (Ewiges Leben) in der absoluten Gerechtigkeit (Menschenfreundlichkeit Gottes). Das Recht der Gnade ist eine ‚bessere Gerechtigkeit‘ als die, die sich unsere menschliche Vernunft ausdenken und unser menschliches Wollen durchsetzen kann. Es ist Gottes Gerechtigkeit, die wir nur als über uns, in uns und mit uns anerkennen können“ (168). Vgl. ähnlich WIELOCH Matthäus

Von dieser Exegese heben sich die im Folgenden vorgestellten Predigten jeweils unterschiedlich ab.

2.1 Die existentielle Predigt: Wie Gott mit dem Menschen handelt – Rudolf Bultmann 1942

Neben seiner Lehrtätigkeit wirkte Bultmann auch regelmäßig als Prediger in der Marburger Universitätskirche. Predigtstätigkeit und Lehrtätigkeit standen für den Hochschullehrer – trotz der Unterschiedlichkeit in den jeweils erforderlichen Verfahrensweisen – nie im Gegensatz zueinander, sondern wurden von ihm als aufeinander angewiesen begriffen.²⁵ Das Gewicht dieses Zusammenhangs zwischen Predigt und Exegese im Rahmen von Bultmanns Theologie kommt im Titel der vierbändigen Sammlung seiner wichtigsten Aufsätze zum Ausdruck: „Glauben und Verstehen“²⁶. Seine im Folgenden zu analysierende Predigt stammt aus der Sammlung der im Marburger akademischen Gottesdienst gehaltenen Predigten vom 16. August 1942.²⁷

Das von Hauschildt aufgeführte Schema der Gliederung von Bultmanns Predigten²⁸ wird auch in dieser Predigt erkennbar: Die *Einleitung* geht von einer existentiellen Situation der Hörenden aus: „Das Gleichnis weckt im Hörer Verwunderung: Handelt Gott hier nicht ungerecht, wenn er es macht wie dieser Herr?“²⁹ Sodann schließt sich ein *erster Hauptteil* an, der durch eine existentielle Interpretation zur Bestimmung der Situation des Menschen vor Gott führt: Jesus will nach Bultmann durch das Gleichnis lehren, „wie Gott mit den Menschen handelt [...]. Und das ist das erste, was wir lernen sollen: Der Mensch

2002: „Damit haben wir den Wendepunkt, den Knackpunkt unseres Himmelreichgleichnisses erreicht. Denn im Himmelreich gelten nicht die Regeln eines gerechten Tarifrechts, sondern allein die Regeln der freien Gnade Gottes, die uns nicht als Lohn, sondern als Geschenk entgegengebracht wird“ (86). Die Rechtfertigungstheologische Zuspitzung des Predigttextes wird in mehreren Predigten mit christologischen Reflexionen verbunden: So verhält es sich bei BEINTKER *Güte des Hausherrn* 2002, 70; ebenso bei SCHÖNBERG *Vergütung* 1998, 52; ferner auch bei GOLDBACH *Liebe überwindet Leistungsdenken* 1997, 41; und auch bei GIESE *Lesepredigt* 1979: „Sein Tod und seine Auferstehung sind das unzerstörbare Siegel auf das, was unser Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg heute sagen will: „Barmherzig und gnädig ist der Herr, geduldig und von großer Güte!““ (124).

²⁵ Vgl. SCHWIER *Theologie und Bibel* 2007, 261.

²⁶ Unter dem Titel *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze* veröffentlichte Bultmann eine vierbändige Auswahl hermeneutisch-theologischer Aufsätze, deren Einzelbände wiederholt neu aufgelegt wurden, vgl. BULTMANN GuV.

²⁷ Vgl. BULTMANN *Matthäus* 1942, 159-168.

²⁸ Vgl. HAUSCHILDT *Predigten* 2017, 203f.

²⁹ BULTMANN *Matthäus* 1942, 160.

kann vor Gott keinen Anspruch erheben“³⁰. Im *zweiten Hauptteil* geht es darum, traditionelle Aussagen in Schrift und Bekenntnis und die Beschreibung der Lebenshaltung gegenwärtiger christlicher Existenz zu verbinden: „Aber worauf beruht es denn, dass der Herr diesen das Gleiche gibt? Auf seiner Güte!“³¹ „Güte ist immer unverdient“³². „Wer Gottes Freiheit nicht anerkennt, zeigt damit, dass er selbst kein gütiges Herz hat. Gottes freie Güte sehen, das erfordert vom Menschen, daß er auch selbst gütig sein will“³³. Die Predigt mündet in den *Schlusssteil*, der mit einer Rückführung zur existentiellen Situation endet: „Blicken wir noch einmal auf die Murrenden!“³⁴

Bultmann bewegt sich eng am Wortlaut des Gleichnisses, wenn er die Parabel für Gottes Handeln an und mit Menschen durch Jesus erzählt sieht. In seiner Predigt über Mt 20,1-15 bezieht er die Sachebene immer wieder schlaglichtartig auf die Bildebene. Er erzählt also die Bildgeschichte nicht nach, sondern setzt bis zu einem gewissen Grad voraus, dass auch für nicht mit biblischen Texten Vertraute die Erzählung (nach vorangegangener Textverlesung) in ihrer Bildhaftigkeit verständlich ist. Hier wird Gott nicht beschrieben oder gar definiert, sondern als irdisch Wirkender dargestellt: „Wie Gott mit den Menschen handelt“³⁵ und wie sich der Mensch dazu zu verhalten hat, wird gezeigt.³⁶

Bultmanns Predigt ist nicht in die beiden Teile unterteilt: hier die Bildfelder, dort die Sinndeutung. Vielmehr wechselt er den Bezug, indem er zum einen die Sinndeutung (also die Wirklichkeit der Menschen) in der Erzählung verbildlicht sieht, zum anderen die illustrativen Anteile in die Gegenwart der zuhörenden Menschen transformiert. Die Predigt fokussiert auf das „Murren“ derer, die in einer 12-Stunden-Schicht gearbeitet haben. Dieses Murren hat eine Vorgeschichte und einen Nachklang. In diesem Murren, veranlasst durch die Auszahlung des gleichen Lohnes bei unterschiedlicher Leistung, stellt sich für Bultmann der Höhepunkt der Bildebene dar. Es wird zur Pointe in der Dimension der Bildebene. Das Murren – Ausdruck von Ansprüchen vor Gott – regt die Phantasie der Predigtperson an: Wie könnte sich die Diskussion abgespielt haben, sei es unter den Langzeitarbeitern, sei es unter den zuletzt Gekommenen? Für welche Worte steht das nonverbale Murren, seit herausgekommen ist, wie der Chef Arbeit und Lohn in ein Verhältnis

³⁰ BULTMANN Matthäus 1942, 161.

³¹ BULTMANN Matthäus 1942, 162.

³² BULTMANN Matthäus 1942, 163.

³³ BULTMANN Matthäus 1942, 164.

³⁴ BULTMANN Matthäus 1942, 164.

³⁵ BULTMANN Matthäus 1942, 161.

³⁶ „[...] unter [Gottes absolute Freiheit] hat sich der Mensch zu beugen und nicht nach dem Warum zu fragen“, BULTMANN Matthäus 1942, 162.

setzt? So gelingt es, in den Hörenden das Gefühl der Solidarisierung mit den Langzeitarbeitern zu provozieren. Der Prediger Bultmann nutzt den Funkensprung von der Erzählung auf seine Hörer, damit ihnen bewusst werde, dass hier ihre Sache verhandelt wird.³⁷ Von hier aus evoziert die Erzählung auch für den Prediger Bultmann die Übertragung auf sein Thema: „Wir könnten Ansprüche an Gott machen“³⁸; diese Anspruchshaltung gegenüber Gott „steckt in uns Menschen“³⁹. Mit diesem „uns“ und „wir“ erfolgt der Übergang in die Realität, ins Hier und Jetzt. Daraus entnimmt er als Ziel des Gleichnisses zu zeigen, „wie Gott mit den Menschen handelt“ – in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Bultmann gewinnt dem Gleichnis eine Vielfalt von Aspekten ab, die sich wie folgt zusammenfassen lassen: Die im Gleichnis angesprochene Anspruchsgesinnung des Menschen gegenüber Gott wehrt er diskussionslos ab und konstatiert apodiktisch: „Der Mensch kann vor Gott keinen Anspruch erheben“⁴⁰.

Ebenso sieht Bultmann im Gleichnis das menschliche Sich-Vergleichen thematisiert und damit verbunden die kritische Reflexion auf das eigene Leben. Diese Neigung manifestiert sich zum Beispiel in Fragen wie: Warum geht es anderen besser? Warum trifft gerade mich das Schwere, das Böse, das Unheil? Was habe ich denn getan? Womit habe ich das verdient? In diesem Verb drücke sich bereits die im Gleichnis angesprochene Dimension des Verdienstes aus⁴¹. Wer zur Klage neigt darüber, dass es anderen besser geht als ihm selbst, der sei gefragt: Weißt du eigentlich, wie gut es dir geht?⁴². Und andererseits: „Kannst du beurteilen, ob es anderen wirklich besser geht als dir selbst? Wie oft verbergen sich hinter äußerem Schein innere Not und Leid“⁴³.

Zur Thematik der Parabel gehöre nicht, die unausweichlichen Unterschiede in der Gesellschaft zu diskutieren oder zu kritisieren. Vielmehr verberge sich hinter der hehren Forderung nach Gleichheit in allen Lebensbereichen oft die Neigung zu missgünstiger Einstellung. Das sei immer dann zu erkennen, „wenn an Stelle des richtigen Grundsatzes: Niemand soll es schlechter haben als ich, der falsche Grundsatz tritt: Niemand soll es besser haben als ich! So reden Selbstsucht und Neid“⁴⁴. Und damit komme der ganz andere Gott

³⁷ Vgl. BULTMANN Matthäus 1942, 161.

³⁸ BULTMANN Matthäus 1942, 161.

³⁹ BULTMANN Matthäus 1942, 161.

⁴⁰ BULTMANN Matthäus 1942, 161.

⁴¹ „Jenes Gleichnis beruht also auf der Vorstellung, daß Gott die Leistungen der Menschen belohnt und also gleiche Leistung auch gleich belohnen muss.“ BULTMANN Matthäus 1942, 161.

⁴² BULTMANN Matthäus 1942, 166.

⁴³ BULTMANN Matthäus 1942, 167.

⁴⁴ BULTMANN Matthäus 1942, 166.

ins Spiel. Die Reaktion des Weinbergbesitzers auf das Murren signalisiere Gottes Anspruch, frei zu sein in seinem Handeln an den Menschen. Dem habe sich der Mensch zu beugen.⁴⁵

Die Güte des Weinbergbesitzers müsste dem Murrenden eigentlich die Schamröte ins Gesicht treiben. Schamgefühl entsteht in der Situation der Bloßstellung, so Bultmann. Die Güte Gottes mache nicht nur sprachlos, sondern wirke beschämend. Gottes Großzügigkeit decouvriere menschliche Gesinnung als kleinlich.⁴⁶ So ist es kein Zufall, dass Bultmann aus den 16 Versen der Perikope nur den Vers 15 zitiert, und zwar V15a⁴⁷ und zwei Mal V15b⁴⁸. Bultmanns Fazit lautet: Gottes Offenbarung findet in Mt 20,1-15 ihren Ausdruck in Gottes Güte, die nicht bezahlt und nicht verdient werden kann, sondern die als geschenkte erfahrbar wird.

Sobald der Mensch durch Rechthaberei auf seine Autonomie pocht, werde er „blind gegen Gottes Güte“⁴⁹. Das Stichwort „blind“ wecke in den Hörenden die Erinnerung an die Frage des Hausherrn: „Warum schaust du scheel, dass ich so gütig bin?“ Der Rechthaber schädigt die eigene Person, so Bultmann, er „hat sich um das Beste gebracht, um Freude, Dankbarkeit und Zufriedenheit“.⁵⁰

Der Rechthaberei des Menschen steht für Bultmann im Gleichnis Gottes Macht und Freiheit gegenüber, von der der Hausherr zum Murrenden sagt: „Hab ich nicht Macht zu tun, was ich will mit dem Meinigen?“ Der Verdacht der Willkür göttlichen Handelns werde ausgeschlossen, solange Macht und Freiheit Gottes sich leiten lassen von seiner Güte, die dem Wohl des Menschen dient und ihn schützt. Nun gebe es freilich „viele traurige Schicksale“⁵¹, wo Gottes Güte schwer zu erkennen sei. Bultmann räumt ein, dass das Gleichnis darauf nicht eingeht.⁵²

Wo Gottes Güte wahrgenommen wird, da komme Grund zur Freude auf, gleich wem sie gilt. Man kann Bultmann auch so verstehen: Wer dem anderen die Güte gönnt, freut sich für ihn. Wer aus Neid die Güte Gottes dem anderen missgönnt, weil es diesem anderen vielleicht besser geht als ihm selbst, lebt mit finsterem Blick. Güte sieht Bultmann in

⁴⁵ Vgl. BULTMANN Matthäus 1942, 162.

⁴⁶ „Ja, er muss sich schämen und muss erkennen, dass sich die Freiheit des Herrn gerade in seiner Güte bestätigt“, BULTMANN Matthäus 1942, 162.

⁴⁷ Vgl. BULTMANN Matthäus 1942, 163.

⁴⁸ Vgl. BULTMANN Matthäus 1942, 162.164.

⁴⁹ BULTMANN Matthäus 1942, 163.

⁵⁰ BULTMANN Matthäus 1942, 165.

⁵¹ BULTMANN Matthäus 1942, 164.

⁵² Das Gleichnis „will uns nur eines lehren, den Zusammenhang von Güte und Freiheit“, BULTMANN Matthäus 1942, 164.

einem Wechselspiel zwischen Gott und Mensch, Mensch und Gott. „Wer selbst Freude erfahren will, muß auch bereit sein, sich über die Freude anderer zu freuen.“⁵³

Am Ende steht der Dank, der Dank für Arbeit. Bultmann erzählt von einer Erntedankfestpredigt in einem Jahr mit schlechten Erträgen. Sollten die Bauern fragen, wofür sie denn nach der Missernte danken sollten, dann – so gab der Kanzelredner zur Antwort – „Dankt dafür, dass ihr arbeiten konntet“⁵⁴. Auch in der Chance, arbeiten zu können und zu dürfen, sei die Güte Gottes erkennbar. Die Predigt schließt mit einer Liedstrophe von Paul Gerhardt, entnommen aus einem Gesangbuch von 1832.⁵⁵ Das Lied kann zugleich als *conclusio* seiner Kanzelrede gelten. Der Dichter rückt in Bultmanns Sinne das Verhältnis zwischen Gott und Mensch gerade, um beider Handeln realistisch einzuordnen. Denn „es wäre töricht zu fordern, daß wir es ebenso machen sollen wie Gott, aber es ist genauso töricht zu fordern, daß Gott es machen soll wie wir“⁵⁶.

Man kann sich über den fehlenden Zeitbezug in der Predigt wundern: Es ist Krieg im Jahr 1942, es herrscht NS-Terror im Reich. Aber der Prediger sieht die Parabel für jede Zeit gültig. Zwar mag man – auch unter sozialpolitischem Aspekt – Beispiele aus der Gegenwart vermissen; Bultmann bestreitet jedoch explizit, dass das Gleichnis „Belehrung über soziale Ordnung erteilen will“⁵⁷. Das Ziel von Bultmanns Predigt liegt eher darin, Anreiz und Verlockung zu einer neuen Gesinnung oder zu einem neuen Selbstverständnis zu geben, wodurch – um im Bild zu bleiben – ein murrend-mürrisches Auge in einen freudigen Blick verwandelt wird. Keineswegs erschöpft sich aber der Gehalt der Predigt im Werben für eine solche Einstellung, ebenso wenig wie er allein darin aufgeht, den notwendigen Zusammenhang von Freiheit und Güte Gottes zu begründen oder den Kontrast zwischen dem Handeln Gottes und dem der Menschen zu illustrieren.⁵⁸

⁵³ BULTMANN Matthäus 1942, 165.

⁵⁴ BULTMANN Matthäus 1942, 166.

⁵⁵ „Du, wie jedes Menschenkind, hast kein Recht in dieser Welt; alle, die geschaffen sind, sind nur Gäst' im fremden Zelt. Gott ist Herr in seinem Haus, wie er will, so teilt er aus“, ELSNER/LANGBECKER Liederschatz 1832, 454.

⁵⁶ BULTMANN Matthäus 1942, 161.

⁵⁷ BULTMANN Matthäus 1942, 166.

⁵⁸ Ähnlich wie bei Bultmann wird auch in anderen Predigten die Parabel primär als Kommunikation eines neuen Selbstverständnisses aufgefasst, vgl. z.B. PLATHOW Matthäus 2020: „Jesu Predigt vom Reich Gottes erzählt vielmehr von Gottes freier Güte, die menschliche Vorstellungen aus den Angeln hebt. Menschen, Mitmenschen und Mitwelt leben aus Gottes unverfügbarer Güte. Leben kann man sich nicht selbst geben; Leben wird gegeben“ (1). Vgl. auch HÄRLE Gerechtigkeit oder Güte 2004: Härle empfiehlt einen pantomimischen Selbsttest „am besten vor einem Spiegel [...], weil es gut tut, wenn man einmal mit eigenen Augen *wahrgenommen* hat, wie lächerlich man aussieht, wenn man ‚scheel dreinsieht‘. Von der Wahrnehmung dieser Lächerlichkeit können heilende, heilsame Wirkungen ausgehen. Verglichen damit sieht ein Mensch beeindruckend schön aus, wenn er sich freut an der Güte, die anderen zuteil wird“ (4); ebenso auch

2.2 Die politisch-soziale Predigt: Engagement zugunsten einer menschlicheren Gesellschaft – Helmut Gollwitzer 1971

Die im Weiteren erörterte Predigt wurde am 6. Juni 1971 (Trinitatis) in Berlin-Dahlem gehalten. Für Helmut Gollwitzer – einen Schüler Karl Barths – zielt alles „im Evangelium auf Veränderung im Diesseits“. Entsprechend ist Predigt „Konfrontation einer im Text enthaltenen alten Zeugenstimme mit unserer heutigen Wirklichkeit durch das Medium des Auslegers [...]. So darf er, als Medium dienend, nicht Bereiche heutiger Wirklichkeit willkürlich ausklammern“.⁵⁹ Die zweite Predigtsammlung, aus der die im Folgenden behandelte Predigt entnommen ist, gehört zu der durch die Studentenbewegung mitbestimmten Phase von Gollwitzers Denken.⁶⁰ Entsprechend ist seine Predigt „Wider die Leistungsgesellschaft, Matthäus 20,1-15“ zusammen mit drei anderen Predigten unter der Überschrift „Geschichten aus der alten Welt für die neue Welt“⁶¹ aufgeführt.

Diese Predigt geht aus von der Vorstellung, dass die Rede von der Liebe Gottes⁶² politische Systemkritik zum Ziel hat. Die Menschen, die sich ihr anschließen und ihr existentiell folgen, können also gar nicht anders, als politische Kritiker der leistungsorientierten „Gesellschaftsordnung“⁶³ und des „Pseudo-Christentum[s]“⁶⁴ zu werden. Sie werden als Nachfolgende Jesu zu helfenden Bundesgenossen der Zukurzgekommenen⁶⁵. Denn die Parabel sowie das ganze Evangelium veranschauliche einen Gott, dessen Liebe und Zuwendung jenen gelte, die sich „in [den] Nächte[n] und Rätsel[n] unseres Daseins“⁶⁶ befinden, sie ziele nicht auf Privilegierte, sondern auf die im Leben Zukurzgekommenen.

GRÖZINGER Verrücktheit der Güte 2003: „Daher wird sich der ‚neidische Blick auf die Welt‘ in einen ‚Blick der sich verschenkenden Güte‘ umwandeln, weil Gott sich ‚die Kühnheit, an der Zukunft unserer verrückten Welt festzuhalten‘, herausnimmt“ (108). Vgl. auch PREUL Matthäus 1998: Das Gleichnis „lehrt uns zu sehen, wie es in der Welt zugeht. Wenn es darüber hinaus vom Reiche Gottes handelt, dann nicht wie es darin zugeht, sondern wie es zu uns kommt. Dazu gehört die schmerzhaft Erfahrung, dass Rechnungen nicht aufgehen.“ So müsse man freilich „über das Gleichnis hinaussehen“ und auf den sehen, „der ein gutes Auge hat, während es ihm böse ergeht“ (62).

⁵⁹ GOLLWITZER Veränderung im Diesseits 1973, 178.

⁶⁰ Vgl. GOLLWITZER/MARQUARDT Skizzen 1998, 272.

⁶¹ GOLLWITZER Veränderung im Diesseits 1973, 79.

⁶² Vgl. GOLLWITZER Wider die Leistungsgesellschaft 1973, 105.

⁶³ GOLLWITZER Wider die Leistungsgesellschaft 1973, 106.

⁶⁴ GOLLWITZER Wider die Leistungsgesellschaft 1973, 107.

⁶⁵ Vgl. GOLLWITZER Wider die Leistungsgesellschaft 1973, 108.

⁶⁶ GOLLWITZER Wider die Leistungsgesellschaft 1973, 105.

Für die theologische Schwerpunktaussage findet sich in dieser Predigt – abgesehen von dem Verweis auf den mühevollen Einsatz angesichts der „Last und Hitze des Tages“⁶⁷ – nur ein einziges Zitat, nämlich das von V15b: „Warum sieht dein Auge so böse, wenn ich gütig bin?“⁶⁸

Gollwitzers Intention ist mit der Überschrift zur Predigt „Wider die Leistungsgesellschaft“ klar signalisiert. Genauer geht es ihm um ein vom Evangelium her begründetes Engagement für die in dieser Gesellschaft Zukurzgekommenen und für eine menschlichere Gesellschaftsordnung. Die Überschrift zur Predigt lässt schon die Konzentration auf die Sachebene anklingen. Nicht die Bildebene diktiert die Sachebene, sondern die Sachebene ist die Dominante, die sich gelegentlich auf die Bildebene beruft.

So ist es weder Versehen noch Zufall, dass aus der Parabel so selten zitiert wird. Das ganze Augenmerk soll gerichtet werden auf die politisch-gesellschaftliche Situation der Bundesrepublik, wie sie sich dem Prediger darstellt. Und das mit Herzblut und Leidenschaft: Hier glüht ein Prediger für die Sache der Menschlichkeit. Von der Kanzel wertet und wettet da einer ungehalten gegen die Werteordnung der leistungsorientierten Gesellschaftsordnung mit Schlagworten aus dem Arsenal von Karl Marx⁶⁹. Der Prediger fühlt sich schier bedrängt von seinem Leiden unter den menschlich-unmenschlichen Zuständen zwischen „oben“ und „unten“.

Die Predigt konzentriert sich auf drei Teile. Der Rhetoriker Gollwitzer setzt an jede Spitze dieses Dreiecks eine Figur: *Gott* in seiner Güte, den *Menschen*, der in der Arbeit Gnade erfährt und Dankbarkeit empfindet, die *Predigtperson*, die die Herzen trifft und Umkehr zu gesellschaftskritischer Einsicht bewirkt.⁷⁰

Weil die Liebe Gottes nicht mir gilt, sondern „sich auf den Menschen neben mir“ richtet⁷¹, zentriert Gollwitzer den ersten Teil seiner Predigt auf „den Menschen neben mir“, also

⁶⁷ Vgl. GOLLWITZER *Wider die Leistungsgesellschaft* 1973, 108.

⁶⁸ GOLLWITZER *Wider die Leistungsgesellschaft* 1973, 107.

⁶⁹ Diese Annahme wird unterstützt durch Formulierungen wie: „der Klassenkampf der Privilegierten gegen die Unterprivilegierten“ (107); „der Besitzenden gegen die Habenichtse“ (108); durch „den Drang, Profit zu ziehen, höher zu stehen, nach unten zu treten, [sitzt] der Neid und Verachtungsdrang so tief [...]“ (111).

⁷⁰ „Ihr seid nicht allein ihr Menschen, ewige Liebe hat sich aufgemacht, euch aufzusuchen in allen Nächten und Finsternissen der Wirklichkeit, hinein zu dringen in jede Verlorenheit und Trauer und Verzweiflung.“ GOLLWITZER *Wider die Leistungsgesellschaft* 1973, 105.

⁷¹ Die Güte und Liebe Gottes „richtet sich auf den Menschen neben mir, und zwar gerade auf solche, bei denen ich gemeint habe, sie kämen für die Liebe Gottes entweder gar nicht in Frage, oder sie kämen erst ‚unter ferner liefen‘, ganz in letzter Linie in Betracht. Genau auf diese Menschen richtet sie sich, an mir geht sie vorbei – nicht so, daß ich ausgeschlossen wäre, aber diejenigen, die ich ausgeschlossen habe oder mindestens zurückgestellt, die werden von dieser Liebe eingeschlossen, sie werden mit mir gleichgestellt und ich mit ihnen.“ GOLLWITZER *Wider die Leistungsgesellschaft* 1973, 105-106.

auf die Beziehung des Einzelnen zu seinen Nächsten: ich hier „oben“, die anderen da „unten“. „Darauf beruht unsere ganze Gesellschaftsordnung.“⁷² Anschließend folgt eine lange Rede von Beispielen der sozialen Gegensätze: Deutsche versus ausländische Arbeiter, Weiße versus Farbige, Vorgesetzte versus Untergebene, Tüchtige versus Versager, Gesunde versus Behinderte, rechtgläubige Christen versus ungläubige Heiden, Fortschrittliche versus Reaktionäre, Sozialisten versus Konservative: „Überall ist unsere Überlegenheit unsere Gelegenheit, herabzuspucken und herabzutreten“⁷³.

Der so geschilderten Situation menschlichen Zusammenlebens und ihrer Werte stehe das große ABER Gottes gegenüber: „Aber: Gott macht das nicht mit“⁷⁴. Das „Pseudo-Christentum“⁷⁵, das die Vorteilsnahme als seine Form der Gerechtigkeit vertrete und lebe, werde von Gott in der Stimme des Weingutbesitzers in Frage gestellt: „Warum sieht dein Auge so böse, wenn ich gütig bin?“⁷⁶. Diese Frage solle der Einladung dienen, als Jünger Jesu⁷⁷ „teilzunehmen an dieser Bewegung der gleichmachenden Liebe Gottes zu dem anderen neben und unter mir“⁷⁸. Das ermögliche uns dann, „aus dem Anspruch weg ins *Gönnen*“ zu kommen, um „helfende Bundesgenossen der Zukurzgekommenen“⁷⁹ zu werden.

Mit wenigen Strichen beschreibt Gollwitzer eben jenen Typ von arbeitendem Menschen, dem Gottes Gnade⁸⁰ verschlossen bleibt, solange er stolz auf eigene Tüchtigkeit und Leistung setzt und nicht wahrhaben will, dass wir uns und unsere Leistungen nicht uns selbst zu verdanken haben. Erst wenn unsere Gottvergessenheit einer Gottesecknis weiche, die unsere ganze Existenz in der Güte Gottes geborgen sieht, werde der „Anspruch auf

⁷² „Nun prüfe einmal jeder sich selbst, und in seinem Fall, wer oben steht, was für Leute es sind, die unten sind, denen er überlegen ist, auf die er herunterspucken kann, die werden von dieser Liebe eingeschlossen, sie werden mir gleichgestellt und ich mit ihnen“, GOLLWITZER *Wider die Leistungsgesellschaft* 1973, 105f.

⁷³ GOLLWITZER *Wider die Leistungsgesellschaft* 1973, 107.

⁷⁴ GOLLWITZER *Wider die Leistungsgesellschaft* 1973, 107.

⁷⁵ GOLLWITZER *Wider die Leistungsgesellschaft* 1973, 107.

⁷⁶ GOLLWITZER *Wider die Leistungsgesellschaft* 1973, 107.

⁷⁷ „Wer ein Jünger Jesu ist, ist ein Partisan und ein Spähtruppendenosse dieser vordringenden Liebe auf ihrem Weg in die Nächte und in die Rätsel unseres Daseins.“ Gollwitzer, *Wider die Leistungsgesellschaft* 1973, 105.

⁷⁸ GOLLWITZER *Wider die Leistungsgesellschaft* 1973, 108.

⁷⁹ GOLLWITZER *Wider die Leistungsgesellschaft* 1973, 108.

⁸⁰ „Noch ein Zweites finde ich in diesem Gleichnis, das Jesus uns sagen will. Es läßt sich kurz zusammenfassen in die Formel: Arbeit ist Gnade, *Leistung ist Gnade*“. GOLLWITZER, *Wider die Leistungsgesellschaft* 1973, 108.

Vorteile“ verschwinden und dem Dank für eine das Leben erfüllende Arbeit Platz machen: „Das ist es, was Jesus uns sagen will.“⁸¹

Dies zu vermitteln ist wahrlich nicht leicht. Die Predigtperson soll also, wie sich Gollwitzer bewusst ist, nicht nur kognitiv überzeugen, sondern auch die Herzen gewinnen, um gesellschaftskritische Einsicht und Solidarität zu bewirken.⁸²

Um Herzen zu treffen, rückt Gollwitzer durch sein politisches Engagement seinen Hörern leidenschaftlich auf den Leib. Es geht ihm um die Frage: „Wie kann es angesichts der Ungleichheit unter den Menschen [...] zur Solidarität der Menschen kommen?“⁸³. Die Antwort ist: „durch die Aufhebung des Verdienstdenkens, durch die Freude an der gleichmachenden Liebe Gottes“⁸⁴. Die Anwendung der Parabel gilt also einer Verhaltensänderung des Menschen im „Inneren wie Äußeren“: Erstens sollen die Hörenden das eigene Denken in gesellschaftlichen Schablonen (z.B. Neiden) im Lichte dieser Güte Gottes reflektieren, zweitens wird ihnen nahegelegt, sozial-ethisch ein verändertes Verhalten im Umgang mit Benachteiligten einzuüben, und drittens sollen sie durch gesellschaftspolitisches Engagement die Welt im Ganzen verändern.⁸⁵

⁸¹ GOLLWITZER Veränderung 1973,108.

⁸² „Nun das Dritte. Erst wenn er [Jesus] uns hilft mit einer solchen Erzählung und mit seinem Geist, dass diese Erzählung uns ins Herz trifft“, dann werden wir auch „bekehrt“ zu einem neuen Verhalten und können „nicht mehr diese ganze Gesellschaftsordnung ignorieren“. GOLLWITZER Wider die Leistungsgesellschaft 1973, 109.

⁸³ GOLLWITZER Wider die Leistungsgesellschaft 1973, 110.

⁸⁴ GOLLWITZER Wider die Leistungsgesellschaft 1973, 110f.

⁸⁵ Vgl. GOLLWITZER Wider die Leistungsgesellschaft 1973, 111. Weitere Predigten zu Matthäus 20,1ff weisen ebenfalls eine politisch-gesellschaftliche Grundierung auf. Vgl. z.B. WARTENBERG-POTTER Freigebiger Besitzer 2014: „Die Ökonomie der Welt ist veränderbar. Wir können und sollen an der Ökonomie Gottes das Maß gewinnen und daraus unsere ethischen Standards für die Ökonomie der Welt entwickeln“ (18). Vgl. ebenso die Predigt von EBACH Matthäus 2009: „[U]nd eben darum sollen alle für ihre Arbeit das bekommen, was sie und ihre Familien zum Leben brauchen. Ein Denar pro Tag – das ist nicht viel, aber das reicht zum Leben [...]. Wieder einmal satt werden, wir alle sechs.“ Vgl. ebenso HUBER Arbeit neu begreifen 2006: Die Parabel ist für Huber zwar „kein Ratgeber für Tarifverhandlungen“, wohl aber stellt sie „das Handlungsprinzip Gottes“ dar, der nicht Gleiches mit Gleichem vergilt. „Vor Gott stehen alle auf einer Stufe, es gibt vor ihm nicht Erste und Letzte, so dass die Ersten sind wie die Letzten und die Letzten wie die Ersten. Grund und Lohn der Nachfolge ist es, von Gottes Güte getragen zu werden.“ Daher sollen die Menschen die Welt aus der Perspektive Gottes betrachten: „Die Arbeit gehört zum Menschen, hier sollen alle beteiligt werden, auch die Leistungsschwächeren, Wirtschaft soll mit allen betrieben werden“. Die Parabel habe daher eine „höchst konkrete Bedeutung auch für die Welt der Arbeit“ (56). Vgl. ferner die Predigt von REBER/TRIPP Was steht ihr den ganzen Tag untätig herum? 2005: „Und vielleicht beginnt damit auch ein innerer Wandel bei den vielen Gutsbesitzern in unserer Gesellschaft, mit viel Phantasie, auch mit Risikobereitschaft und Vertrauen ihre Weinberge zu öffnen, damit mehr Arbeiter in ihnen ihren Platz und ihr Auskommen finden. Weil sie spüren, dass ihr Weinberg – und sei er noch so groß – am Ende selbst nur geliehen ist. Die kirchlichen und gemeindlichen Gutsbesitzer sollten dabei mit gutem Beispiel vorangehen und zukunftsfähige und gerechte Modelle entwickeln“ (2). Vgl. auch darüber hinaus STIERLE Jeder einen Denar 2002: Das Himmelreich breche an, „wo Menschen haben, was sie zum Leben brauchen“ (115). „Das Gleichnis stellt unsere Wohlstandsordnung in Frage, die in Reiche und Arme

Gollwitzer muss einräumen, dass das „*vielleicht* eine Utopie“ ist, weil „Neid und Verachtungsdrang so tief sitzen“⁸⁶. „Darum wird dafür gesorgt sein, daß das immer nur unzulänglich verwirklicht wird. Jesu Gleichnis gibt uns eine Richtung, sowohl für unser eigenes Denken wie für unser Verhalten zu den Menschen um uns her wie für die Änderung der Zustände“⁸⁷.

Nur eine vom Herzen ausgehende Dankbarkeit vermöge eine Blickänderung zu erzeugen. So kehrt der Prediger zum Schluss zurück zur bildstarken Erzählung, indem er sein Augenmerk auf den scheelen Blick richtet: „Wer im Dank lebt, dessen Auge wird nicht mehr böse, sondern erfreut, wenn er Gottes Güte auf den Menschen neben sich gerichtet sieht“⁸⁸.

2.3 Die ethisch-individualisierte Predigt: Die Zuwendung zu den Benachteiligten – Allison Werner-Hoenen 2014

Die Predigt „Die Arbeiter im Weinberg“ von der aus Texas stammenden und mit der Evangelical-Lutheran Church of America vertrauten Pfarrerin Allison Werner-Hoenen wurde im Rahmen der Herbstplenartagung „Nordamerikanische Liturgische Theologie“ der Liturgischen Konferenz am 23. September 2014 in der Hildesheimer St. Michaeliskirche gehalten. Entsprechend ist die Predigt geprägt von dem Anliegen der liturgischen Theologie, im Gottesdienst das Erleben der Gottesbegegnung zu ermöglichen.⁸⁹

Die Predigerin Allison Werner-Hoenen zitiert nur an einer Stelle der Predigt aus dem Matthäustext wörtlich: „Ich will euch geben, was recht ist“ (V4).⁹⁰ Sie setzt auf die Plausibilität des Gleichnisses und traut den Hörenden die jeweils eigene Übertragung ohne weiteres zu.

Die Predigerin überträgt das Bildfeld von den „Arbeitern im Weinberg“ in die Wirklichkeit ihrer Gegenwart, indem sie sofort hineinspringt in die Zustände ihrer texanischen

teilt“ (116). Vgl. auch RAISER in einer Predigt Die Logik der Solidarität 2002: Das „Gleichnis ist Aufruf und Einladung an uns und unsere Kirchen, Träger und lebendige Verkörperung dieser Wirklichkeit des Reiches Gottes in der Welt zu sein. Dafür muss sie freilich bereit sein, sich von den Denkwängen der Marktlogik zu befreien und offensiv einzutreten für die alternative Logik der Solidarität, für eine Änderung der Denk- und Verhaltensweisen. [...] Lassen Sie uns alle mitwirken an dieser Umkehr und in den Kirchen und Gemeinden anfangen. Möge Gott uns dabei segnen mit dem Lohn, der uns verheißen ist“ (44).

⁸⁶ GOLLWITZER Wider die Leistungsgesellschaft 1973, 111 (Hervorhebung von mir, B.K.).

⁸⁷ GOLLWITZER Wider die Leistungsgesellschaft 1973, 111.

⁸⁸ GOLLWITZER Wider die Leistungsgesellschaft 1973, 111.

⁸⁹ Vgl. RASCHZOK Nordamerikanische Liturgische Theologie 2015, 5-8.

⁹⁰ WERNER-HOENEN Arbeiter im Weinberg 2015, 55.

Heimat. Die Bühne des heißen Orients in Jesu Gleichnis findet ihr Pendant auf dem nicht minder heißen Grenzterrain zwischen Mexiko und Texas. Die biblische Erzählung wird transformiert und verlegt an eine texanische Tankstelle. Denn dort versammeln sich die Arbeitslosen, die den beide Staaten trennenden Fluss Rio Grande unter Lebensgefahr durchquert haben. Den „Arbeitern im Weinberg“ ähnlich warten sie auf Gelegenheitsarbeit. Pick-up-Trucks transportieren sie morgens zur Arbeit in sengender Sonne auf die Baumwollfelder und bringen sie abends wieder zurück. Was in der matthäischen Erzählung unspektakulär klingt, das bekommt im Süden der USA eine dramatische Dimension: Hier spielt sich die menschlich-unmenschliche Misere ab, hier heizen sich in der texanischen Sonnenhitze die niederen Triebe auf, hier zeigt der Warenschmuggel neben der Prostitution seine Fratze, hier treiben die Drogenkartelle ihr Spiel – und dementsprechend hoch ist die Sterberate.

Die erzählende Kamera der Predigerin richtet sich nach dieser „Totalen“ dann, gleichsam „zoomend“, auf Juanita aus Honduras und ihren achtjährigen Sohn. Der Ehemann ist bereits in dieser Hölle von Gewalt umgekommen. Beide haben eine Odyssee des Grauens hinter sich. Ihr künftiges Schicksal ist ungewiss. Finden sie keine Unterkunft bei Verwandten, droht Abschiebung in Elendsviertel. Und nun verbindet die Predigerin die Jesusparabel mit den soeben geschilderten Zuständen an der Grenze von Mexiko zu Texas, an der Grenze zwischen Leben und Tod, Hoffnung und Angst: „In unsere – in diese – krisenhafte Welt, wo wir kaum mehr wissen, was recht ist, spricht Jesus sein Gleichnis vom gnädigen Hausherrn hinein“⁹¹. „In Jesu Heimat, wo Gott der Hausherr ist“, scheint der gnädige Hausherr an den „Tankstellen dieser Welt“ zu wirken⁹². Im Grenzgebiet der Hochsicherheitszäune mutiert der Hausherr zum Fluchthelfer der Mittellosen. Die Absperrungen stehen für die „Zäune der Gewalt, der Bedrohung und des Krieges“ sowie des Neides. Der Hausherr erweist sich als gütiger Schleuser, indem er sich auch noch als Beschaffer von Arbeitsplätzen für die nach Arbeit und Lohn dürstenden Migranten erweist. Diese Doppelfunktion des Arbeitgebers findet ihre Entsprechung in der Zusage der Jesusparabel: „Ich will euch geben, was recht ist“⁹³.

Die Predigerin geht über die Parabel, die in der erzählten Gegenwart bleibt, hinaus: Sie fragt, wie es weitergehen kann mit den aus dem Elend Geretteten. „Denn sie werden aus Dankbarkeit allen davon weitererzählen wollen.“ Ihre Dankbarkeit wird die Geretteten

⁹¹ WERNER-HOENEN Arbeiter im Weinberg 2015, 55.

⁹² WERNER-HOENEN Arbeiter im Weinberg 2015, 55.

⁹³ WERNER-HOENEN Arbeiter im Weinberg 2015, 56.

hinausströmen lassen, „zurück an die Grenze zwischen Texas und Mexiko“⁹⁴. Und dort werden sie Juanita und ihren Sohn im Auffanglager besuchen und ihnen „saubere Kleidung und frisch gebackene Kekse“ bringen. Vielleicht reicht einer, der dem Elend entkommen ist, „einen Kelch und ein Stück Brot durch den Hochsicherheitszaun an die Flüchtlinge, die sich nach Freiheit sehnen“⁹⁵.

So bekommen die am Gottesdienst Teilnehmenden beim Abendmahl Gelegenheit, darüber nachzudenken, wie sie als durch Schicksal oder Rettung Begünstigte ihre Dankbarkeit gegenüber den Geflüchteten äußern können. Die Predigt erzeugt weder ein schlechtes Gewissen, noch appelliert sie moralisch an die Hörenden, sondern bezieht sie direkt ein in die Geschichte aus Mexiko.

Die Berücksichtigung der Aussagen von Mt 20,1-15 ist nicht unmittelbar durchsichtig: Die Predigerin liest weniger *in* und dafür mehr *zwischen* den Zeilen. Im Vordergrund stehen die, die im Gleichnis als spät eingestellte Arbeiter beschrieben werden. In diesen erkennt die Predigerin die Geflüchteten an der mexikanischen Tankstelle wieder. Ihrem Elend widmet sie die meisten Zeilen. Die Reaktion auf die Güte des Weinbergbesitzers und seinen Lohn wird im Gleichnis nicht erwähnt. Werner-Hoenen aber stellt sich und den Hörenden die Frage: Was könnten die zuletzt Gekommenen in der Parabel empfunden haben und wo bleiben sie? Den Gegenwartsbezug der Parabel erweitert sie auf das Danach. Welche Zukunft werden die Geflüchteten haben und werden sie sie selbst mitgestalten? Wie kann Dankbarkeit für erfahrene Rettung aus dem Elend ermutigen und motivieren, sich anderen, die im Dunkeln sind, hilfreich zuzuwenden?

Da die Predigerin davon ausgeht, dass sie im Gottesdienst zu Privilegierten spricht, die in Arbeit und Brot oder in auskömmlicher Pension stehen, versucht sie, ihnen einen neuen Blickwinkel anzubieten: nicht einfach weg- oder auf die Benachteiligten herabzusehen, sondern diese anzuschauen und ihnen ihre Bedürfnisse von den Augen abzulesen. So könnte der gütige Blick des Hausherrn ansteckend wirken⁹⁶, werden die Benachteiligten doch selbst vom Hausherrn so angeschaut.

⁹⁴ WERNER-HOENEN Arbeiter im Weinberg 2015, 56.

⁹⁵ WERNER-HOENEN Arbeiter im Weinberg 2015, 56.

⁹⁶ Auch für diesen dritten, an den Einzelnen appellierenden Predigttyp lassen sich weitere Beispiele benennen: Vgl. z.B. SCHMIDT-ROST Matthäus 2020: „Aber das Verhalten des Weinbergsbesitzers wirkt herausfordernd und reizend. Es ist eine ganz neue Sicht auf das Leben und auf das Zusammenleben: Alle Menschen sind gleich lebenswürdig, nicht gleich in ihren Fähigkeiten und Begabungen, das gerade nicht, aber sie haben alle das gleiche Recht zu leben, sagt Jesus. [...] Wir ahnen, was uns mit diesem Gleichnis nahegebracht wird: Wir sollen nicht dem Weingutsbesitzer nacheifern in seiner einmaligen Entscheidung, sondern seinen Grundsatz übernehmen: Jeder Mensch, ob leistungsfähig oder nicht, ob leistungsbereit oder leistungsunwillig, soll leben dürfen und genug zum Überleben haben. Und die noch tiefere Einsicht ist die:

2.4 Fazit

Beim vergleichenden Rückblick auf die drei Predigten bleibt abschließend festzuhalten: In keiner der drei Predigten wird der Kerngehalt auf eine plakative Satz Wahrheit zurückgeschnitten. Insgesamt wird damit – neuerer Gleichnisforschung entsprechend – das Bildfeld aus einer nur dienenden Funktion herausgelöst. Gerade in Anbetracht dieser grundsätzlichen Übereinstimmung in der Vorgehensweise ist die Divergenz der Auslegungsergebnisse verblüffend: Alle drei Predigten weisen eine völlig unterschiedliche Stoßrichtung auf. Während Bultmanns Predigt mit der Parabel den Hörenden ein neues Selbstverständnis ermöglichen will, das diese aus ihrer Erfahrung der Alltagswelt nicht erschließen können, möchte Gollwitzer sie für eine Veränderung des sozialen Systems gewinnen und ihnen mit der Parabel zur Gottesherrschaft den Richtungssinn dafür zeigen. Demgegenüber erscheint die Predigt von Werner-Hoene wie ein direkter Appell an die Hörenden, auf die konkrete Notsituation sozial Benachteiligter, gleichsam vor Ort, zu reagieren.⁹⁷

Die Unterschiede könnten zwar mit den verschiedenen zeitgeschichtlichen Situationen der Predigten zu tun haben; sie sind daraus aber keineswegs einlinig ableitbar, sondern sie verbinden sich auch mit einer unterschiedlichen Wahrnehmung des Predigttextes. Bultmann legt alles Gewicht auf das Murren der Langzeitarbeiter, der Rest ist eine Art Vor- und Nachgeschichte. Gollwitzer dagegen blendet das Murren gegen den Gutsbesitzer nahezu aus und betont stattdessen den unsolidarischen Blick auf die Kurzzeitarbeiter. Werner-Hoene übergeht ebenfalls das Murren gegen den Gutsbesitzer und das anschließende Streitgespräch zwischen Langzeitarbeiter und Weinbergbesitzer.

Eine Gesellschaft lebt nicht durch die Kraft ordnender Gewalt, sondern durch die Kraft der Güte.“ Vgl. auch STÖHR Gottesrecht und die Gerechtigkeit 1997: Auch nach Stöhr sind Menschen an der Entstehung des Reiches Gottes beteiligt. „Wir sind kreativ unterwegs in der Richtung, in der er uns einen neuen Himmel und eine neue Erde verheißen hat. Die Schöpfung und die Geschichte, so wie sie sind, sind nicht das, was Gott sich vorgestellt hat. Wir sind an ihrem Heilungsprozess beteiligt. Der Heilsweg ist nicht die Überholspur, auf der ich an den Problemen der Gegenwart vorüber brause“ (11). Vgl. auch DREWERMANN Arbeiter im Weinberg 1992: „Vielleicht ist das das größte Wunder Jesu, daß nach seinem Tod sein Geist aus seinen Jüngern, geborenen Angsthasen, Menschen des Mutes, des Glaubens und des Zeugnisses werden ließ. Sie überlieferten dieses Gleichnis einer grenzenlosen Güte und behaupteten, es gebe nur noch einen Maßstab: zu sehen, was Menschen nötig haben“ (51).

⁹⁷ Mit den analysierten drei Typen ist das Spektrum noch nicht ausgeschöpft. Weitere, zum Teil sehr kreative Textwahrnehmungen, die hier nicht im Einzelnen besprochen werden können, finden sich z.B. in den Predigten von THEIßEN Souveränität der Gnade Gottes 2002, 82-85 und BUKOWSKI Wider den scheelen Blick 1998, 132-138.

Diese unterschiedliche Wahrnehmung des Predigttextes kann als Aufforderung zu einem eigenen Annäherungsversuch an den Text dienen. Im folgenden exegetischen Kapitel soll ein entsprechender Vorschlag dargelegt werden. Weil sich gezeigt hat, dass die unterschiedliche Textwahrnehmung in den analysierten Predigten immer auch eine unterschiedliche Wahrnehmung der Erzählfiguren ist, wird in der nachfolgenden Exegese das Verfahren der Figurenanalyse eine entscheidende Rolle spielen.

3. Exegese von Mt 20,1-16a

3.1 Vorüberlegungen zur Exegese von Mt 20,1-16a

Das folgende Unterkapitel bereitet die Exegese von Mt 20,1-16a vor. Dazu wird in einem ersten Schritt (3.1.1) der Blick auf den literarischen Kontext im Rahmen des Matthäusevangeliums gerichtet. Konkret stellen sich hier vor allem zwei Fragen: zum einen die nach der Einbindung des Textes in seinen Mikrokontext, zum andern die nach der Ablösbarkeit des Textes von seinem literarischen Kontext und seiner möglichen ursprünglichen Selbstständigkeit. In einem zweiten Schritt (3.1.2) sollen vor allem die Merkmale des Textes behandelt werden, die mit seiner Zugehörigkeit zur Gattung der Parabel zusammenhängen. Dem folgt die methodische Konsequenz aus den beiden vorangehenden Schritten (3.1.3). Dabei wird die Figurenanalyse⁹⁸ als ein für Mt 20,1-16a geeignetes Verfahren vorgestellt und auch auf seine Grenzen hin besprochen. Der abschließende Abschnitt (3.1.4) fasst das Ziel und die Funktion der Exegese im Rahmen dieser Arbeit zusammen.

3.1.1 Matthäische Redaktion und mündliche Tradition

Während die klassische Formgeschichte die Auffassung vertrat, die Verfasser der synoptischen Evangelien seien „in der Hauptsache Sammler, Tradenten und Redaktoren“, deren Tätigkeit vor allem im „Überliefern, Gruppieren und Bearbeiten des ihnen zugekommenen Materials“⁹⁹ bestehe, schätzt die neuere neutestamentliche Forschung den schriftstellerischen Anteil dieser Verfasser wesentlich höher ein. Mit Konradt gesprochen, handelt es sich vielmehr auch beim Evangelisten „Matthäus“¹⁰⁰ um einen versierten Schriftsteller, der seine theologischen Absichten mit Hilfe einer klaren und wohlkomponierten Erzählstruktur zum Ausdruck bringt. Obwohl Matthäus mit Quellen arbeitet, insbesondere mit dem Markusevangelium¹⁰¹ und der Logienquelle Q¹⁰², und enge Schriftbezüge zum Alten

⁹⁸ Vor allem in Anlehnung an Jens Eder, vgl. EDER Figur 2014.

⁹⁹ DIBELIUS Formgeschichte 1966, 2f.

¹⁰⁰ Die vorliegende Arbeit geht davon aus, dass der reale Autor des Matthäusevangeliums unbekannt ist. Jedoch wird er der Einfachheit halber im Folgenden weiterhin „Matthäus“ genannt.

¹⁰¹ Vgl. KONRADT Matthäus und Markus 2013, 211-235.

¹⁰² Vgl. KONRADT Matthäus 2015, 20.

Testament¹⁰³ herstellt, gibt der Evangelist durch seine literarische Arbeit dem Werk ein eigenes theologisches Profil.¹⁰⁴

Der narrative Kontext, in den die Parabel eingebettet ist, ist die Erzählung vom Gang Jesu nach Jerusalem in Kapitel 19 und 20, die Matthäus noch betonter als Markus unter das Leitbild der radikalen Nachfolge Jesu und ihrer Verheißung stellt.¹⁰⁵ Jesu Lehre über die Ehescheidung, die durch Markus vorgegeben ist, wird bei Matthäus zum Anknüpfungspunkt für das Logion von den um des Himmelreichs willen Ehelosen (19,12). Im Anschluss an die Markusvorlage schließt auch hier die Zuwendung zu den Kindern an (19,13-15), mit der sich Matthäus aber anders als Markus nicht nur speziell auf die Kinder bezieht, sondern verallgemeinernd auf „solche“, denen das Himmelreich gehört. Die Offenheit der Aussage korrespondiert mit der Vorbildfunktion des Kindes, das die Niedrigkeit verkörpert, die auch den Nachfolgern Jesu zu eigen sein soll (Mt 5,3.10).¹⁰⁶ An die Erzählung „Vom reichen Jüngling“ (19,16-22) und das darauf folgende Jüngergespräch über den Zugang zum Himmelreich (19,23-25) schließt sich ein weiterer Gesprächsgang an, der die eschatologische Zukunft des Zwölferkreises auslotet.

Die Parabel von den Arbeitern im Weinberg (20,1-16) ordnet sich sodann kritisch¹⁰⁷ dem Thema Jüngerschaft unter. Der sachliche Höhepunkt der beiden Kapitel, in dem bekannte Themen aufgegriffen werden¹⁰⁸, folgt kurz vor Schluss mit dem Wort vom Dienst des Menschensohnes und seiner Lebenshingabe „für viele“ (20,28). In ihm gipfelt die Erzählung von der Bitte der Mutter der Zebedaiden nach einem Sonderlohn für ihre Söhne (20,20-28). Mit dem Nachfolgethema ist dieses Jesuswort durch einen begründenden Vergleich verknüpft. Wie der Menschensohn dienend sein Leben hingibt, so soll auch, „wer unter euch Erster sein will, euer Knecht sein“ (20,27). Dienen in der Jüngerschaft stellt sich in diesem Sinne als Nachahmung Jesu dar. Den Gedanken der *imitatio Dei* bringt die jüdische Tradition bevorzugt mit den Geboten der Barmherzigkeit und Heiligkeit¹⁰⁹ zum

¹⁰³ Vgl. KONRADT Matthäus 2015, 1.

¹⁰⁴ Vgl. KONRADT Matthäus 2015, 5-24.

¹⁰⁵ Vgl. AVEMARIE Gleichnis 2013, 467; vgl. KONRADT Matthäus 2015, 296.

¹⁰⁶ Vgl. KONRADT Matthäus 2015, 301.

¹⁰⁷ Vgl. EICHHOLZ Gleichnisse 1984, 105.

¹⁰⁸ Vgl. LUZ EKK1/1 2002, 160.

¹⁰⁹ Vgl. AVEMARIE Gleichnis 2013, 468.

Ausdruck, Matthäus füllt dies noch steigernd mit dem Begriff der „Vollkommenheit“ aus.¹¹⁰

Mit dem Weinberggleichnis verbindet die Zebedaidenperikope eine auffällige Analogie: Beide Erzählungen haben es mit dem Problem eines Anspruchs auf Privilegierung zu tun, der im Bewusstsein völliger Berechtigung¹¹¹ vorgetragen, doch von der angerufenen Entscheidungsinstanz klar abgewiesen wird. Die Bitte um das Sitzen zur Rechten und zur Linken Jesu ist so besehen nur ein Beispiel für jene Haltung, gegen die sich, nach matthäischem Verständnis, das Weinberggleichnis wendet. Unterstrichen wird dieser Zusammenhang noch durch das Stichwort *πρῶτος*, das in 20,27 zum ersten Mal seit dem Weinberggleichnis wiederkehrt: Wer der Erste sein will, der sei Diener.

Der nähere Kontext Mt 19,16-20,16a verdeutlicht: Obwohl Matthäus ab Kapitel 12,1 dem markinischen Erzählfaden folgt, nimmt er durch Auslassungen und Hinzufügungen von Wörtern, Sätzen und Textpassagen inhaltliche Neuausrichtungen vor. So ist auch für den engeren Kontext von 20,1-16a eine Reihe von wichtigen literarischen Eingriffen nachzuzeichnen:

Anders als in der markinischen Vorlage wird das Adjektiv *ἀγαθός* bei Matthäus in der Erzählung „Vom reichen Jüngling“ dreimal substantiviert gebraucht (*τὸ ἀγαθόν/ὁ ἀγαθός*, Mt 19,16.17a.17b). Vor allem die zweimalige Verwendung des Substantiv Neutrum legt die Annahme nahe, dass in der matthäischen Version der Gedanke auf ein „höchstes Gut“ abzielt.

Besonders auffallend ist, dass Matthäus gegenüber Markus im Zusammenhang der Erzählung „Vom reichen Jüngling“ die Aufzählung der Gebote mit dem Nächstenliebegebot aus Lev 19,18 enden lässt und somit für den folgenden Kontext ein wichtiges Vorzeichen setzt.

Beim Thema „Verzicht in der Nachfolge“ verändert Matthäus die markinische Vorlage, indem er Petrus die Frage nach dem zukünftigen Ergehen bzw. dem Lohn der Jünger stellen lässt (*τί ἄρα ἔσται ἡμῖν* Mt 19,27).

Außerdem fügt er die Erörterung des zukünftigen Heils für den Zwölferkreis (19,28) aus der Logienquelle Q hinzu (*ὁμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι [...] καθήσεσθε ἐπὶ θρόνους*

¹¹⁰ Die matthäische Neuformulierung eines ursprünglich von Barmherzigkeit redenden Q-Logions (vgl. Lk 6,36) ist „durchaus perfektionistisch“ gemeint, in: LUZ EKK1/1 2002, 313.

¹¹¹ Die Weinbergarbeiter leiten diese Berechtigung aus ihrer höheren Arbeitsleistung ab, die Zebedaiden aus ihrer prominenten Rolle, die sie in den vorangehenden Erzählstücken spielen (Mt 4,21;10,2;17,1).

κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλάς τοῦ Ἰσραήλ, „Ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, werdet [...] auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten“).¹¹²

Auch stellt die Parabel bei Matthäus keine selbstständige Jesusrede dar, sondern schließt als zweiter Teil einer Antwort auf die Petrusfrage an deren ersten Teil an (19,27-20,1). Auf diese Weise steht sie im matthäischen Kontext unter dem Vorzeichen dieser Frage nach dem endzeitlichen Ergehen des Zwölferkreises.

Die erwähnte enge Verknüpfung der Parabel mit dem vorangehenden Teil der Jesusantwort wird zusätzlich verstärkt durch die Wiederholung des Logions in umgekehrter Abfolge der Pole von πολλοὶ δὲ ἕσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι (19,30) zu οὕτως ἕσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι (20,16a) am Ende der Parabel.

Außerdem deutet die Konjunktion γάρ auf einen inhaltlichen Rückbezug auf die Fragen des eschatologischen Ergehens, die durch den reichen Jüngling in 19,16-21 evoziert und durch Petrus in 19,27-30 aufgenommen wurden.¹¹³ Damit fungiert die Parabel im matthäischen Kontext als Erläuterung bzw. Weiterführung der vorausgehenden Abschnitte in 19,16-30.

Die Parabel gilt in der neutestamentlichen Forschung mehrheitlich nicht als Ergebnis matthäischer Kompositionsarbeit, sondern als ursprünglich selbstständiges Traditionsstück.¹¹⁴ Seine Zugehörigkeit zur ursprünglichen Jesusverkündigung wird in der wissenschaftlichen Diskussion weithin postuliert.¹¹⁵ Mt 20,1-15 dürfte dann als selbstständiges Traditionsstück weiter überliefert worden sein. Nur scheinbar legen die zahlreichen „Matthäismen“¹¹⁶ in der Textpassage eine andere Annahme, nämlich die matthäischer Kompositionsarbeit, nahe. Tatsächlich erklären sich diese typisch matthäischen

¹¹² Q 22, 28.30, nach HOFFMANN/HEIL Spruchquelle Q 2018, 112-113.

¹¹³ Vgl. DAVIES/ALLISON Matthew 1997, 71; vgl. KONRADT Matthäus 2015, 308.

¹¹⁴ Vgl. KONRADT Matthäus 2015, 312. Ein wichtiges Argument hierfür ist: Neben Matthäismen stehen Ausdrücke, die für Matthäus untypisch sind, vgl. LUZ EKK1/3 2016, 141, Anm. 8; vgl. auch AVEMARIE Gleichnis 2013, 281 Anm. 56: Die für Matthäus ungewöhnlichen Worte (μισθόω, ἐπίτροπος, γογγύζω, ἴσος, βασιτάζω, βάρος, καύσων, ἀδικέω) konzentrieren sich auf V11-13 und lassen sich nicht aus dem vorangehenden Erzählzusammenhang lösen.

¹¹⁵ Vgl. JEREMIAS Gleichnisse 1998, 27; WEDER Parabel 1984, 220 Anm. 46; DIETZFELBINGER Arbeiter im Weinberg 1983, 126; THEOBALD Arbeiter im Weinberg 1992, 123; DAVIES/ALLISON Matthew 1997, 68-70; LUZ EKK1/3 2016, 141 Anm. 11 (Spitzenresultat bei der Abstimmung der „Red-Letter-Edition“).

¹¹⁶ Luz führt für jeden Vers Beispiele an. Allein zu V1 nennt er folgende Matthäismen: Ὅμοιος, γάρ, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ἄνθρωπος + Attribut; οἰκοδεσπότης, ὅστις, vgl. LUZ EKK1/3 2016, 140-141.

Formulierungen aber auch dadurch, dass der Evangelist ein mündlich überliefertes Traditionsstück niedergeschrieben hat.¹¹⁷

Für eine eigenständige mündliche Erzählung (V[1a] 1b-15), die Matthäus übernommen, erstmals schriftlich niedergelegt und in seinen Kontext eingefügt hat, lassen sich folgende Argumente anführen: Die Parabelerzählung ist eine kunstvoll gestaltete Erzählminiatur mit klarem, in sich geschlossenem Aufbau. Sie stellt also eine isoliert tradierfähige Einheit dar. Thematisch passt die Parabel, die die Zuwendung Gottes zu Benachteiligten anschaulich werden lässt, gut zur mündlichen Jesustradition. Das Hauptargument für die Annahme vormatthäischer Herkunft der Parabel liegt in der inhaltlichen Spannung zwischen der Erzählung V1-15 und dem Logion V16. Die Struktur der Erzählung gipfelt in der Gleichstellung der Arbeiter, demgegenüber baut das Logion auf der Bipolarität von „Ersten und Letzten“ auf.¹¹⁸ Außerdem deutet der Dialog zwischen den Langzeitarbeitern und dem Hausherrn („Ist Dein Auge böse, weil ich gut bin?“ V15) keine Umkehrung zwischen Ersten und Letzten („Letzte werden Erste sein und Erste Letzte“ V16a) an, vielmehr steht die Feststellung der Rangfolge mit der zeitlichen Konnotation von Ersten und Letzten (V8.10.12.14) in Zusammenhang. Dagegen hebt das Doppellogion (19,28 und 20,16) durch die Priorisierung auf eine Veränderung in der Rangfolge ab¹¹⁹, wobei die zeitliche Feststellung verloren gegangen ist und alles auf den Platzwechsel ankommt. Indem Matthäus das Logion von 19,30 aufgreift und am Schluss der Parabelerzählung platziert (20,16a), schafft er eine Rahmung, die sich der gerahmten Erzählung gegenüber fremd verhält. Hätte Matthäus die Erzählung zur Verdeutlichung des Logions selbst geschaffen, dann wäre sie wohl anders ausgefallen. So liegt die Annahme nahe, dass 20,16a eine vom Evangelisten geschaffene bzw. hinzugefügte Anwendung der zuvor selbstständigen und von ihm verschriftlichten Parabel darstellt.¹²⁰

Es bleibt jedoch die Frage, ob der Evangelist die Erzählung mit der Einleitungsformel (V1a) vorgefunden hat oder nicht. Damit ist die Frage verbunden, ob die Erzählung von Beginn an ein Signal enthält, das die Rezipierenden quasi auffordert, der Erzählung einen

¹¹⁷ Vgl. DAVIES/ALLISON Matthew 1997, 67.

¹¹⁸ Schon Chrysostomos nimmt diese Unstimmigkeit wahr; ebenso viele andere, vgl. z.B. DAVIES/ALLISON Matthew 1997, 71; vgl. LUZ EKK1/3 2016, 153.

¹¹⁹ Vgl. GUTTENBERGER ORTWEIN Status und Statusverzicht 1999, 202-204.

¹²⁰ Jeremias geht davon aus, dass mit V16 in Form eines „Logion[s] bzw. „Sprichwort[es]“ ein „generalisierender Abschluß“ im Zuge des Wechsels der Hörerschaft angefügt wurde. JEREMIAS Gleichnisse 1998, 33; ebenso JÜNGEL Paulus und Jesus 1986, 164.

über sie hinausweisenden Sinn abzugewinnen und das Erzählte auf einer anderen Bedeutungsebene zu verstehen.

Setzt man voraus, dass die Einleitungsformel sekundär ist¹²¹, so betont man die narrative Autonomie des Textes. Harnisch ist der Ansicht, dass die erzählenden Gleichnisse Jesu „zentripetal strukturiert sind und alle Aufmerksamkeit auf die sich innerhalb der ästhetischen Einheit entfaltenden Bezüge lenken“.¹²² Daraus folge die Annahme, dass die Erzählung zunächst unabhängig vom sekundär hinzugefügten einleitenden Hinweis auf die βασιλεία τῶν οὐρανῶν zu deuten sei. Es gelte vielmehr, den Parabelcharakter aus der szenisch arrangierten Handlungsfolge selbst zu erheben. „Zu fragen ist also, inwiefern die Erzählung über sich hinausweist, indem sie den Hörer in sie einweist.“¹²³ Die Erzählung wirke als Parabel, weil allen Rezipierenden die Spannung zwischen ihrer eigenen Situation und jener in der Erzählung auffallen werde.¹²⁴ Diese Spannung gebe den Rezipierenden den Impuls, nach einer übergelagerten Bedeutungsebene zu suchen.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob die Spannung zwischen der allgemeinen Situation der Arbeitswelt, in der das Lohn-Leistungs-Prinzip herrscht, und der Erzählung, die von einem seltsam anders orientierten Arbeitgeber handelt, wirklich ausreicht, um bei den Rezipierenden die Suche nach einem die Erzählung übergreifenden Sinn auszulösen. Tatsächlich lässt sich als Reaktion eines Hörers oder einer Hörerin auf die einleitungslose Erzählung auch ein desinteressiertes Achselzucken vorstellen, das mit dem absurden Erzählinhalt nichts weiter anfangen kann. Eine Erzählung, mit der nichts verbunden werden kann, kann aber ihrerseits kaum als tradierfähig gelten. Insofern erscheint die Annahme näherliegend, dass der einleitende Hinweis auf die Himmels- bzw. Gottesherrschaft¹²⁵ schon vormatthäisch zur Erzählung gehörte. Das heißt: Schon vormatthäisch enthält der Text ein Signal, einen Hinweis auf eine transzendierende Perspektive¹²⁶, anders formuliert: Schon vormatthäisch gibt sich die Erzählung als Parabel zu erkennen.

¹²¹ Vgl. HARNISCH Gleichniserzählungen 2001, 177.

¹²² Vgl. HARNISCH Gleichniserzählungen 2001, 187.

¹²³ Vgl. HARNISCH Gleichniserzählungen 2001, 187.

¹²⁴ Die im Gleichnis anwesende Gottesherrschaft schaffe die Differenz zwischen Gott und Welt. JÜNGEL Paulus und Jesus 1986, 138.

¹²⁵ Weil die Formulierung βασιλεία τῶν οὐρανῶν als Matthäismus gelten kann, wird man für das vormatthäische Traditionsstück eher einen einleitenden Hinweis auf die βασιλεία τοῦ θεοῦ annehmen.

¹²⁶ Das Lexem βασιλεία τῶν οὐρανῶν bzw. βασιλεία τοῦ θεοῦ fungiert als der Erzählung vorangestelltes Zeichen, damit der Rezipient erkennt, dass die Erzählung aus ihrem transzendierenden Bezug ihren Sinn erhält, vgl. SELLIN Allegorie und Gleichnis 1978, 330.

Die Überlegungen zur matthäischen Kompositionsarbeit führen zu folgenden Ergebnissen: 1. Gegenüber der Markusvorlage verstärkt Matthäus bei seiner Redaktions- und Kompositionsarbeit im engeren Kontext der Parabel zum einen den ethischen, durch das Liebesgebot noch verstärkten Aspekt; zum andern legt er Wert auf den eschatologischen Aspekt, der durch die Aussage über die künftige Funktion des Zwölferkreises eine ekklesiologische Ausrichtung bekommt. 2. Die Parabelerzählung V1-15 lag dem Evangelisten mit hoher Wahrscheinlichkeit als eigenständiges Traditionsstück vor. Die Erzählung lässt sich daher auch unabhängig von dem ekklesiologischen Rahmen verstehen, in den sie der Evangelist gestellt hat.

3.1.2 Mt 20,1-16a als Parabel – Parabeln als Erzähltexte und als erweiterte Metaphern

Für das Weinberggleichnis wird in dieser Arbeit eine Zuordnung zur Gattung der Parabel angenommen. Für diese Gattung sind nach einem Vorschlag aus der neueren Gleichnisforschung folgende Merkmale im hermeneutischen Prozess anzunehmen: Parabeln sind 1. narrativ, 2. fiktiv, 3. realistisch, 4. metaphorisch, 5. deutungsappellativ und 6. ko- und kontextbezogen.¹²⁷

Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich auf zwei Grundmerkmale der Gattung Parabel, denen sich jeweils andere Merkmale aus Ruben Zimmermanns Definition zuordnen lassen. Dabei handelt es sich um die Merkmale der Metaphorizität (hier lassen sich die Merkmale des Deutungsappellativen und der Ko- bzw. Kontextgebundenheit zuordnen) und der Narrativität (hier lassen sich die Merkmale des Realistischen und des Fiktiven zuordnen). Eben diese Merkmale ergeben sich auch nach Gerhard Sellins Strukturchema der unterschiedlichen Gleichnisformen. Schon vor längerer Zeit hat Sellin vorgeschlagen, die verschiedenen Gleichnisformen – also: Gleichnisspruch, Parabel, Gnome und Beispielerzählung – auf den vier Feldern anzuordnen, die sich dann ergeben, wenn ein Quadrat durch zwei sich kreuzende Achsen eingeteilt wird. Beide Achsen stehen je für eine Distinktion: die zwischen Metapher und Exempel auf der Längsachse und die

¹²⁷ Definition des Merkmalsbündels Parabel nach Ruben Zimmermann: „Eine Parabel ist ein kurzer narrativer (1), fiktionaler (2) Text, der in der erzählten Welt auf die bekannte Realität (3) bezogen ist, aber durch implizite und explizite Transfersignale zu erkennen gibt, dass die Bedeutung des Erzählten vom Wortlaut des Textes zu unterscheiden ist (4). In seiner Appellstruktur (5) fordert er einen Leser bzw. eine Leserin auf, einen metaphorischen Bedeutungstransfer zu vollziehen, der durch Ko- und Kontextinformationen (6) gelenkt wird.“ ZIMMERMANN Gleichnisse Jesu 2007, 25f; vgl. 28.

zwischen Erzählung und Spruch auf der Querachse. Ordnet man nun die vier Gleichnisformen den Feldern zu, lassen sich an den feldbegrenzenden Achsenteilen je zwei Grundmerkmale der jeweiligen Gleichnisform ablesen. Demnach wäre die Beispielerzählung eine Verbindung von Erzählung und Exempel, die Gnome eine Verbindung von Exempel und Spruch, der Gleichnisspruch eine Verbindung von Spruch und Metapher und schließlich die Parabel eine Verbindung von Metapher und Erzählung. Gemeinsam wären demnach allen Parabeln die Elemente der Metaphorizität und der Narrativität.¹²⁸

Die Interpretation der Parabel wird durch den Erfahrungshorizont der Rezipierenden mit dem Gegenstand der Parabel „Gottesherrschaft“ gespeist. Wo der Text ein bestimmtes kulturelles Wissen voraussetzt, wird die Interpretation dieses aktivieren. Parabeln wollen als narrative Texte den Rezipierenden Erfahrungen erschließen, die diesen sonst nicht zugänglich wären. Entscheidend ist, dass sich die rezipierende Person ganzheitlich in diese „Lese- bzw. Hörerfahrungen“ verwickeln lässt. Parabeln werden also als rezeptionorientierte metaphorische, narrative Texte definiert, die in kommunikative Kontexte eingebunden sind.¹²⁹ Daher kommt es auf die Wahl eines methodischen Zugriffs an, der der metaphorischen und narrativen Form der Parabel gerecht wird und mit dem konstruktiven Beitrag der Rezipierenden zur Rezeption rechnet.

Der folgende Teil der Arbeit bietet zunächst eine Arbeitsübersetzung von Matthäus 20, 1-15 (3.2). Anschließend wird die vorredaktionelle Parabel (V1-15) unter dem Gesichtspunkt von Narrativität und Metaphorizität untersucht (3.3). Abschließend werden (Neu-)Erfahrungen der „Gottesherrschaft“ umrissen, die in der Stoßrichtung dieser Parabel liegen (3.4).

3.2 Kommentierte Arbeitsübersetzung Mt 20,1-15¹³⁰

Ὅμοία γὰρ ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν¹³¹ Denn gleich ist die Königsherrschaft der Himmel

¹²⁸ Vgl. SELLIN Allegorie und Gleichnis 1978, 335.

¹²⁹ Vgl. ZIMMERMANN Gleichnisse Jesu 2007, 32.

¹³⁰ Textgrundlage nach NESTLE/ALAND Novum Testamentum Graece, 2017.

¹³¹ In den meisten Übersetzungen findet sich für das Syntagma βασιλεία τῶν οὐρανῶν der Ausdruck Himmelreich oder Reich der Himmel (z.B. vgl. Lutherbibel 2017; Einheitsübersetzung 2016; Neue Genfer Übersetzung 2015; Elberfelder Bibel 2010; Schlachter 2003; Menge Bibel 1949). Eine Alternative stellt die Übersetzung „Königsherrschaft der Himmel“ dar, die stärker an eine dynamische Größe denken lässt. Gerade weil die βασιλεία τῶν οὐρανῶν im Folgenden durch eine Parabel, also eine kurze Erzählung und

ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ,	einem Menschen, einem Hausherrn,
ὅστις ἐξῆλθεν ἄμα πρωῖ	welcher herauskam gleich frühmorgens,
μισθώσασθαι ἐργάτας εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ. ¹³²	um Lohnarbeiter für seinen Weinberg zu mieten.
2 συμφωνήσας δὲ μετὰ τῶν ἐργατῶν	Nachdem er aber übereingekommen war mit den Arbeitern
ἐκ δηναρίου τὴν ἡμέραν ¹³³	über einen Denar Lohn für den betreffenden Tag,
ἀπέστειλεν αὐτοὺς εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ.	schickte er sie in seinen Weinberg.
3 καὶ ἐξελθὼν περὶ τρίτην ὥραν	Und als er um die dritte Stunde herauskam,
εἶδεν ἄλλους ἐστῶτας ἐν τῇ ἀγορᾷ ἀργούσ ¹³⁴	sah er andere ohne Arbeit auf dem Markt herumstehen.
4 καὶ ἐκείνοις εἶπεν·	Und zu jenen sprach er:
ὑπάγετε καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν ἀμπελῶνα,	„Geht auch ihr in den Weinberg
καὶ ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον ¹³⁵ δώσω ὑμῖν.	und was immer gerecht ist, werde ich euch geben.“
5 οἱ δὲ ἀπῆλθον.	Die aber gingen hin.
πάλιν [δὲ] ἐξελθὼν περὶ ἕκτην καὶ ἐνάτην ὥραν	Als er aber [wieder] um die sechste und neunte Stunde herauskam,
ἐποίησεν ὡσαύτως.	tat er ebenso.
6 περὶ δὲ τὴν ἐνδεκάτην ἐξελθὼν	Als er aber um die elfte Stunde herauskam,
εὔρεν ἄλλους ἐστῶτας καὶ λέγει αὐτοῖς·	fand er andere herumstehen und sagt zu ihnen:
τί ὧδε ἐστήκατε ὅλην τὴν ἡμέραν ἀργοί;	„Was steht ihr hier den ganzen Tag ohne Arbeit herum?“
7 λέγουσιν αὐτῷ· ὅτι οὐδεὶς ἡμᾶς ἐμισθώσατο.	Sie sagen zu ihm: „Weil keiner uns mietete.“
λέγει αὐτοῖς·	Er sagt zu ihnen:
ὑπάγετε καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν ἀμπελῶνα.	„Geht auch ihr in den Weinberg!“
8 Ὁμίας δὲ γενομένης	Als es aber Abend geworden war,
λέγει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος τῷ ἐπιτρόπῳ αὐτοῦ·	sagt der Herr des Weinbergs zu seinem Verwalter:
κάλεσον τοὺς ἐργάτας	„Ruf die Arbeiter
καὶ ἀπόδος αὐτοῖς τὸν μισθὸν	und erstatte ihnen den Lohn,

nicht etwa durch ein sprachliches Bild, erläutert wird, ist die „dynamische“ Übersetzung hier m.E. klar zu bevorzugen. Folgende literarische Beiträge zu Mt 20,1-15 übersetzen βασιλεία τῶν οὐρανῶν mit dem Ausdruck „Königsherrschaft der Himmel“: JEREMIAS Gleichnisse 1998, 93; vgl. STEGEMANN Jesu Verkündigung 2016, 87-102, 94; entsprechend findet sich in der englischsprachlichen Literatur: „reign of heaven“ z.B. bei CARTER Householder 1998, 127.

¹³² Vers 1 weist darauf hin, dass das Ganze der nun folgenden Erzählung in den Vergleich hineingenommen ist, und nicht nur der Weinbergbesitzer. Vgl. schon JEREMIAS Gleichnisse 1998, 69.

¹³³ τὴν ἡμέραν ist hier distributiv verwendet. Vgl. BLASS /DEBRUNNER Grammatik 2001, §161.4, 132.

¹³⁴ ἀργούσ: Im Wörterbuch von Bauer-Aland werden drei Bedeutungsmöglichkeiten genannt: 1. arbeitslos, 2. lässig, faul, 3. ertraglos, nutzlos, unbrauchbar. Von diesen drei bei Bauer-Aland angegebenen Bedeutungsmöglichkeiten entscheiden sich die modernen Übersetzer weithin für die erste Bedeutungsmöglichkeit: arbeitslos. Der Kontext legt diese wirtschaftliche Bedeutungsmöglichkeit nahe, und nicht die moralische Konnotation, die der Ausdruck auch annehmen kann. Vgl. BAUER/ALAND Wörterbuch 1988, Sp. 210.

¹³⁵ Das Adjektiv δίκαιον meint hier das, was im Sinne der Lohnarbeit gerecht ist. Vgl. KONRADT Matthäus 2015, 308.

ἀρξάμενος¹³⁶ ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἕως τῶν πρώτων.
9 καὶ ἐλθόντες οἱ περὶ τὴν ἑνδεκάτην ὥραν
ἔλαβον ἀνὰ δηνάριον.
10 καὶ ἐλθόντες οἱ πρώτοι
ἐνόμισαν ὅτι πλεῖον λήμψονται
καὶ¹³⁷ ἔλαβον [τὸ] ἀνὰ δηνάριον καὶ αὐτοί.

11 λαβόντες δὲ ἐγόγγυζον κατὰ
τοῦ οἰκοδεσπότη.
12 λέγοντες·
οὗτοι οἱ ἔσχατοι μίαν ὥραν ἐποίησαν,
καὶ ἴσους ἡμῖν αὐτοὺς ἐποίησας
τοῖς βαστάσασιν τὸ βάρος¹³⁸ τῆς ἡμέρας καὶ τὸν
καύσωνα.

13 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς ἐνὶ αὐτῶν εἶπεν·
ἑταῖρε¹³⁹, οὐκ ἀδικῶ σε·
οὐχὶ δηναρίου συνεφώνησάς μοι¹⁴⁰;

14 ἄρον τὸ σὸν καὶ ὑπάγε.

θέλω δὲ τούτῳ τῷ ἐσχάτῳ δοῦναι ὡς καὶ σοί.
15 [ἦ] οὐκ ἔξεστίν μοι
ὁ θέλω ποιῆσαι ἐν τοῖς ἐμοῖς;
ἦ¹⁴¹ ὁ ὀφθαλμὸς σου πονηρὸς¹⁴² ἐστίν

ὅτι ἐγὼ ἀγαθός¹⁴³ εἰμι;

beginnend bei den Letzten bis zu den Ersten!“
Und als die um die elfte Stunde Angemieteten kamen,
erhielten sie je einen Denar.
Und als die Ersten kamen,
meinten sie, dass sie mehr empfangen,
aber es empfangen den einen Denar auch sie.

Als sie ihn aber empfangen hatten, murrten sie gegen
den Hausherrn
und sagten:
„Diese Letzten haben nur eine Stunde gearbeitet,
und du hast sie uns gleichgestellt,
die wir trugen die Last des Tages und die Hitze!“

Der aber antwortend sprach zu einem von ihnen:
„Freund, ich tue dir nicht unrecht,
bist du nicht auf einen Denar Lohn übereingekommen
mit mir?
Nimm das Deine und geh!

Ich will diesem Letzten geben wie dir.
[Oder] ist es mir nicht erlaubt,
was ich will, zu tun mit dem Meinen?
Oder ist dein Auge böse,

weil ich gut bin?

¹³⁶ Das Partizip ἀρξάμενος hebt an dieser Stelle die Umkehrung der zu erwartenden Reihenfolge von „Ersten und Letzten“ hervor. Vgl. BLASS/DEBRUNNER Grammatik 2001, §419.3, 348.

¹³⁷ καὶ wird hier als adversative Konjunktion übersetzt. Damit wird ein Gegensatz zum erwarteten Lohn der Früharbeiter betont, in: BLASS/DEBRUNNER Grammatik 2001, §442.3, 367f.

¹³⁸ τὸ βάρος meint die ermüdende Arbeit eines ganzen Tages. BAUER/ALAND Wörterbuch 1988, Sp. 268.

¹³⁹ ἑταῖρε: Diese Anrede kommt im Neuen Testament nur in Mt vor, und zwar noch an zwei weiteren Stellen (Mt 22,12; Mt 26,50). Jedes Mal haben sich die Angeredeten etwas zu Schulden kommen lassen. Daher stellt ἑταῖρε keine ungebrochen freundschaftliche Anrede dar, sondern nimmt eine eher kritisch ironische Bedeutung an (genauso wie es auch bei der deutschen Wendung „Mein Lieber“ geschehen kann). Von daher liegt es nahe, an dieser Stelle mit einem kritisch-ironischen Sinn zu rechnen, der sich auch vom Kontext der Parabel her ergibt.

¹⁴⁰ συνεφώνησάς wird hier anders als in V2 mit Dativus sociativus (μοι) gebraucht.

¹⁴¹ ἦ nach BAUER/ALAND Wörterbuch 1988, 693f zur Einführung einer Frage, die parallel zu einer vorausgegangenen läuft oder sie ergänzt; vgl. auch BLASS/DEBRUNNER Grammatik 2001, §440.1.

¹⁴² Manche Bibelausgaben übersetzen das Syntagma ὀφθαλμὸς πονηρὸς nicht metaphorisch, sondern z.B. mit „neidisch sein“ (Neue Genfer Übersetzung 2015 und BasisBibel 2012). Vgl. auch die Übersetzungen „begrudge“ (Holy Bible 1953), „envious“ (Holy Bible 1989), „envidia“ (Santa Biblia 1995), „jaloux“ (La Sainte Bible 1956). Andere Übersetzungen fassen den Ausdruck „böses Auge“ in eine Aktion, z.B. „scheel drein sehen“ (Lutherbibel 2017); „[S]chaust Du böse drein“ (Studienbibel Neues Testament 2015). Wiederrum andere geben das Syntagma ὀφθαλμὸς πονηρὸς wörtlich wieder, z.B. Vulgata 2018: „oculus nequam“, The Bible 1994: „evil eye“, La Sacra Bibbia 2006: „mal occhio“, Sagrada Biblia 1957: „malo tu ojo“, La Bible 1985: „œil [...] mauvais“, Elberfelder Bibel 2010: „böses Auge“, vgl. auch Zürcher Bibel 2007: „böses Gesicht“. In dieser Arbeit wird die wörtliche Übersetzung gewählt, die an späterer Stelle im Einzelnen begründet bzw. erläutert wird. S.o. Kapitel 3.3.2.3.4.

¹⁴³ πονηρὸς – ἀγαθός: Wie für πονηρὸς bereits erwähnt (s. die vorige Anm.), wird auf die wörtliche Wiedergabe mit „böse“ oft verzichtet. Entsprechendes gilt aber auch für die Wiedergabe von ἀγαθός. Statt mit „gut“ wird ἀγαθός wiedergegeben mit „gütig“, „großzügig“ oder „wohlwollend“, vgl. z.B. Lutherbibel 2017, Elberfelder Bibel 2010, Schlachter 2003, Zürcher Bibel 2007, Neue Genfer Übersetzung 2015,

3.3 Das vortatthäische Traditionsstück als Erzählung und erweiterte Metapher

Die Exegese erfolgt in zwei größeren Teilen. In einem ersten Teil wird eine präzise erzählwissenschaftliche Beschreibung der Parabel (3.3.1) vorgelegt. Eine differenzierte Beschreibung der narrativen Eigenart der Parabel ist das Fundament für die Begegnung von Text und Interpretin oder Interpret (Predigenden), ohne dass sie für sich genommen schon ein Gelingen dieser Interaktion gewährleisten könnte. In 3.3.2 wird dann die Parabel unter dem Gesichtspunkt ihrer Metaphorizität untersucht. Im Interesse der detaillierten Beschreibung des metaphorischen Gehalts von V1-15 werden folgende Schritte unternommen: Zunächst werden grundlegende Gedanken zur Metaphorik dargelegt, dann wird der Umfang der Metaphorik der Parabel bestimmt. Es folgt die exemplarische und kritische Darstellung von vier verschiedenen Interpretationstypen der Parabel auf der vortatthäischen Ebene, in der Regel wird an die Jesusebene gedacht (3.3.2.2). Anschließend wird der Sinn der stehenden Metapher „böses Auge“ geklärt (3.3.2.3). Auf dieser Basis wird dann anhand einer Interpretation die Sinnrichtung gesucht, in der die rezipierende Person die Erzählung auf den Bereich der Gottesherrschaft übertragen soll (3.3.2.4). In 3.3.3 werden dann Konsequenzen aus den vorangehenden Einzeluntersuchungen gezogen; hier werden Orientierungspunkte für die (Neu-)Erfahrung von Gottesherrschaft im Textspielraum von 20,1-15 vorgestellt.

3.3.1.1 Vorbemerkung zur Parabel unter dem Gesichtspunkt ihrer Narrativität

Parabeln als Erzählminiaturen verlangen eine narrative Analyse.¹⁴⁴ Die sorgfältige Rekonstruktion der Werkstruktur der Parabel wird die Interpretation auf verifizierbare Koordinaten verpflichten und diese auch vor einem Ausfransen in unendlich viele und

Menge Bibel 1949. In dieser Arbeit wird auch hier die wörtliche Übersetzung bevorzugt, weil nur so die prägnante Polarität von *πονηρός* – *ἀγαθός* zum Ausdruck kommt.

¹⁴⁴ Vgl. EBNER/HEININGER Exegese 2018, 57-112.

letztlich beliebige Lesarten, wie dies postmoderne hermeneutische Theorien gelegentlich propagieren, schützen.¹⁴⁵

Dabei geht es im Einzelnen zunächst um die Ermittlung der Erzählperspektive und Erzählhaltung.¹⁴⁶ Weitere tragende Elemente in der Parabel sind Figuren, die zueinander und zum Erzähler in Beziehung gesetzt werden. Die Charakterzüge dieser Figuren werden gezeichnet, ihre Konstellationen zueinander werden formiert, und ihre Handlungen, die oft einen Statuswechsel und/oder eine Neuformierung der Beziehungen bewirken, werden erfasst.¹⁴⁷ Es geht also um die Ermittlung jener Vorstrukturiertheit, welche im „Akt des Lesens“¹⁴⁸ eine Steuerungsfunktion übernimmt.

In der Forschung wird hinsichtlich der Beschreibung der Gestalt der Parabel Mt 20,1b-15 nicht nur das sehr beliebte Dramen-Modell¹⁴⁹, das in Akte und Szenen unterteilt, sondern auch das Szenario (*treatment*) des Drehbuches eines Films, das Einzelszenen mit Bildsequenzen beschreibt, zunehmend genutzt.¹⁵⁰ In der vorliegenden Arbeit werden auch Impulse aus der modernen literatur- und medienwissenschaftlichen Forschung der letzten Jahrzehnte zur narrativen Figurenanalyse berücksichtigt.¹⁵¹

¹⁴⁵ Vgl. ZWICK Szenario 1992, 54f.

¹⁴⁶ FRIEDEMANN Erzähler 1965, 26: „[...]“, sondern „der Erzähler“ ist *der* Bewertende, *der* Fühlende, *der* Schauende. Er symbolisiert die uns seit Kant geläufige erkenntnistheoretische Auffassung, daß wir die Welt nicht ergreifen, wie sie an sich ist, sondern wie sie durch das Medium eines betrachtenden Geistes hindurchgegangen“ (Hervorhebungen im Original). Nach Friedemann ist ein Erzähler erfunden und nicht identisch mit dem textexternen Autor. Der fiktive Erzähler stellt die Vermittlungsinstanz zwischen dem realen Autor und dem produzierten Erzähltext dar und ist daher das wesentlichste Formprinzip einer Erzählung.

¹⁴⁷ Vgl. ZIMMERMANN Gleichnisse 2007, 26.

¹⁴⁸ Vgl. ISER Akt des Lesens 1994, 7f.

¹⁴⁹ Vgl. HARNISCH Gleichniserzählungen 2001, 184; vgl. PFISTER Drama 2001, 312; vgl. HEININGER Metaphorik 1991, 12; vgl. EBNER/HEININGER Exegese 2018, 76.

¹⁵⁰ Vgl. ZWICK Szenario 1992, 87; LUZ EKK1/3 2016, 139 Anm. 4.

¹⁵¹ Ein integratives Modell zur Figurenanalyse hat der Medien-, Kommunikations- und Literaturwissenschaftler Jens Eder in seiner Monografie „Die Figur im Film“ vorgelegt. Sie ist die umfassendste deutschsprachige Arbeit zur Figurenanalyse. Figuren können dabei in vier Hinsichten analysiert werden: als „fiktive Wesen“ (Vorstellung von Wesen mit bestimmten Eigenschaften) innerhalb der narrativen Welt, als „Symbole“ (Träger übergeordneter Bedeutungen und Themen) in Bezug auf ihre indirekten Bedeutungen, als „Symptome“ (Anzeichen kommunikativer Ursachen und Wirkungen), die durch soziokulturelle Ursachen und Wirkungen evoziert wurden, sowie als „Artefakte“ mit einer bestimmten Gestaltungsweise. Der Autor hat ein integratives Konzept entwickelt, das die oben erwähnten Sichtweisen auf Figuren integriert und auf einen pointierten Darstellungskern verdichtet: die „Uhr der Figur“ (clock of character). Das Modell der Uhr veranschaulicht, dass im Rezeptionsvorgang die einzelnen Ebenen miteinander korrelieren, analytisch aber einzeln betrachtet werden können. Das Modell der „Uhr der Figur“ soll festhalten, dass diese Aspekte der Figur im Rezeptionsprozess eng aufeinander bezogen sind; man kann sie aber auch je für sich analytisch betrachten; vgl. EDER Figur 2014, 61-130.

Figuren generieren ihre Wirkung durch die Kommunikation zwischen Erzähler und der Person, die rezipiert.¹⁵² Im Zuge der kognitiven Narratologie wird eine literarische Figur als mentales Modell betrachtet, sozusagen als kollektives Konstrukt, das durch die fiktionale Kommunikation zwischen einem Autor und seiner imaginierten rezipierenden Person auf der Grundlage von Textproduktion und Textrezeption erschaffen wird.¹⁵³ Das Bewusstsein der Rezipierenden entwickelt die „Figur“ erst im Laufe der Lektüre durch Aufnahme von Informationen über eine betreffende Gestalt. Dazu gehören Angaben zur Charakterisierung der äußeren Erscheinung, der Eigennamen, der Dialoge sowie zur Einbindung in ein Ensemble von Figuren innerhalb des Plots und der Figurenkonstellation.¹⁵⁴ Neben den im Text explizit erfassbaren Informationen kann gegebenenfalls auf implizit wahrnehmbare Merkmale einer Figur geschlossen werden.¹⁵⁵

Hinzu kommt, dass der Autor mit historischem und kulturellem Vorwissen seiner imaginierten rezipierenden Person spielt. Dieses Vorwissen muss die rezipierende Person bei der Zusammensetzung aller Detailinformationen (Figurensynthese) einfließen lassen, will sie das Gesamtbild der Figur (mentales Modell) und die Organisation der Erzählung so erfassen, dass für sie Sinn entsteht. Bei der Rezeption einer Figur vollzieht sich ein Prozess, in dessen Verlauf die Rezipierenden nach Maßgabe der *Figurendarstellungen* im Text ihrerseits kognitive *Figurenvorstellungen* erzeugen.¹⁵⁶

Die figurenbezogene Imagination wird auch durch narrative und stilistische Strukturen, die ein Autor bewusst einsetzt, gelenkt. Ein komplexes Zusammenspiel von Faktoren der Figurenbewertung, z.B. Kommentare der Erzählinstanz, evozieren imaginative Nähe oder Distanz, Sympathie „für“ oder Antipathie „gegen“ eine Figur, so dass die kommunikativen Absichten des Autors kenntlich werden.¹⁵⁷ Auch andere objektive und subjektive

¹⁵² Vgl. EDER Was sind Figuren 2008, 63.

¹⁵³ Vgl. JANNIDIS Figur 2014, 252f.

¹⁵⁴ Vgl. EDER Figur 2014, 167.

¹⁵⁵ Vgl. EDER Figur 2014, 162.

¹⁵⁶ Definitionen zur Figur: „Figuren sind wiedererkennbare Bewohner fiktiver Welten, die sich von anderen Elementen dieser Welten dadurch unterscheiden, dass ihnen die Fähigkeit zu intentionalen Handlungen und mentalen Akten zugeschrieben wird. Aus ontologischer Sicht sind fiktive Welten und ihre Elemente abstrakte Gegenstände, nicht-materielle Artefakte, die kommunikativ erzeugt werden.“¹⁵⁶ EDER Was sind Figuren 2008, 63; vgl. DERS., Figur 2014, 28-30. 68; vgl. auch JANNIDIS Figur 2014, 120.

¹⁵⁷ Nach Eder steuert ein Autor das Nähe- und Distanzverhalten der Rezipienten zu seinen Figuren durch stilistische Mittel wie durch den Grad an Aufmerksamkeit (Wie ist der Grad an Frequenz und Intensität, mit der sich mentale Akte auf die Figur verteilen?), an Authentisierung (Wie zuverlässig ist eine Figur?), an Nähe zu Kontexten (Wie geht eine Figur mit sozialen Konflikten, Werten, Normen um?), an Realismus

Einschätzungen, Empathie, situative Parteinahme und emotionale Schemata, die die rezipierende Person in das mentale Figurenmodell einfließen lässt, spielen eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der Bewertung einer Figur und ihrer Situation.¹⁵⁸ Objektive Bewertung von Figuren und subjektive Identifikation bilden die Pole eines Kontinuums, das Teil eines komplexeren Netzwerks imaginativer Verhältnisse von Figuren ist. Die jeweiligen Ausprägungen der genannten Komponenten spiegeln jeweils die charakteristische Strategie eines Autors und erklären methodisch, warum jemand einer Figur nahe sein kann oder sie ihm fremd bleibt.

In jedem Fall ist die Parabel durch eine Handlungsdynamik gekennzeichnet, in die die Rezipierenden einbezogen werden sollen. Eine Parabelerzählung bietet signifikante Einzelfälle, kein zu erwartendes und regelmäßiges Geschehen; insofern will sie die Hörenden oder Lesenden in das erzählte unerwartete, nicht selbstverständliche Geschehen verwickeln, um ihnen so eine Erfahrung zu ermöglichen, die sie aus ihrer alltäglichen Wirklichkeit nicht kennen. Parabeln argumentieren nicht in Form eines abstrakten Diskurses, vielmehr erzählen sie eine Geschichte, die sich den Rezipierenden unmittelbar erschließt. Die Erzählung aktiviert das Denkvermögen und die Gefühlswelt, sie entfaltet eine affektive und sinnlich-ästhetische Wirkung auf die Rezipierenden.

Gleichwohl kann eine narrative Analyse – ebenso wenig wie irgendein anderer exegetischer Arbeitsschritt – nicht als ein schematisch handhabbares Verfahren gelten. Ihr konkreter Zuschnitt muss sich nach dem zu analysierenden Text bzw. Textausschnitt richten¹⁵⁹ und darüber hinaus nach der Funktion der Analyse.

(Wie real wird eine Figur geschildert?), an Immersion (Wie real erscheint eine Figur, so dass virtuelle Welt und illusorische Stimuli in den Hintergrund treten?). Ein hoher Grad an den genannten Möglichkeiten ermöglicht eine größere Nähe zu Figuren. Auch spielt die Raum-Zeit-Perspektive eine Rolle. Vgl. EDER *Imaginative Nähe* 2006, 138f.

¹⁵⁸ In welchem Verhältnis stehen die dargestellten Gefühle der Figuren zu jenen der Rezeptionperson? Decken sie sich oder divergieren sie? Die affektive Anteilnahme kann z.B. begründet sein in der Bewertung durch objektive Kriterien, durch soziokulturelle Werte und Normen, nach Eigeninteressen (z.B. Begehren), durch Empathiegefühle (Nachempfinden der Gefühle der Figur), durch Aktivierung emotionaler Schemata, durch emotionale Disposition (Sympathie, Antipathie), durch situative Parteinahme für eine Figur („für die Figur“), durch angeborene Auslöser (angeborene Schemata), durch kollektive Wünsche und Ängste, durch individuelle Erfahrungen des emotionalen Gedächtnisses. Vgl. EDER *Figur* 2014, 666f.

¹⁵⁹ Anna Cornelius und Frederik Wagener beziehen sich auf ganze Textkorpora, vgl. CORNELIUS *Der auferstandene Jesus* 2016; vgl. WAGENER *Figuren* 2015. Sönke Finnern und Sophie Thöne beziehen sich in ihren Untersuchungen auf Textausschnitte, vgl. FINNERN *Narratologie* 2010, 247-438; vgl. THÖNE *Bärin* 2016, 238-268.

3.3.1.2 Die Erzählebenen und der Aufbau der vortatthäischen Parabel von Mt 20,1-15

Der Figurenanalyse vorangestellt wird ein grober Überblick über die Verteilung der verschiedenen Erzählebenen innerhalb der Parabel Mt 20,1-15.

Die Parabel und ihr Kontext lassen drei unterschiedliche Erzählebenen erkennen: Matthäus hat die kurze Erzählung in sein Evangelium hineingestellt (E1); zugleich stellt diese Erzählung eine wörtliche Rede Jesu dar (E2). Diese wiederum enthält ihrerseits Passagen von Figurenrede (E3). Da die vorliegende Untersuchung ihren Fokus auf die vortatthäische Parabel richtet, wird die erste Erzählebene hier ausgeblendet. Daher geht es in der folgenden Darstellung um das Verhältnis zwischen der Erzählebene der Rede Jesu und der der Figurenrede.

In der folgenden Wiedergabe ist die Figurenrede durch Unterstreichung gekennzeichnet: 1 Denn gleich ist die Königsherrschaft der Himmel einem Menschen, einem Hausherrn, welcher herauskam gleich frühmorgens, um Lohnarbeiter für seinen Weinberg zu mieten.

2 Nachdem er aber übereingekommen war mit den Arbeitern über einen Denar Lohn für den betreffenden Tag, schickte er sie in seinen Weinberg. 3 Und als er um die dritte Stunde herauskam, sah er andere ohne Arbeit auf dem Markt herumstehen. 4 Und zu jenen sprach er: „Geht auch ihr in den Weinberg und was immer gerecht ist, werde ich euch geben.“ 5 Die aber gingen hin. Als er aber [wieder] um die sechste und neunte Stunde herauskam, tat er ebenso. 6 Als er aber um die elfte Stunde herauskam, fand er andere herumstehen und sagt zu ihnen: „Was steht ihr hier den ganzen Tag ohne Arbeit herum?“ 7 Sie sagen zu ihm: „Weil keiner uns mietete.“ Er sagt zu ihnen: „Geht auch ihr in den Weinberg!“ 8 Als es aber Abend geworden war, sagt der Herr des Weinbergs zu seinem Verwalter: „Ruf die Arbeiter und erstatte ihnen den Lohn, beginnend bei den Letzten bis zu den Ersten!“ 9 Und als die um die elfte Stunde Angemieteten kamen, erhielten sie je einen Denar. 10 Und als die Ersten kamen, meinten sie, dass sie mehr empfangen, aber es empfangen den einen Denar auch sie. 11 Als sie ihn aber empfangen hatten, murrten sie gegen den Hausherrn 12 und sagten: „Diese Letzten haben nur eine Stunde gearbeitet, und du hast sie uns gleichgestellt, die wir trugen die Last des Tages und die Hitze!“ 13 Der aber antwortend sprach zu einem von ihnen: „Freund, ich tue dir nicht unrecht, bist du nicht auf einen Denar Lohn übereingekommen mit mir? 14 Nimm das Deine und geh! Ich will diesem Letzten geben wie dir. 15 [Oder] ist es mir nicht erlaubt, was ich will, zu tun mit dem Meinen? Oder ist dein Auge böse, weil ich gut bin?“

Ein erster Überblick ergibt, dass die Parabel im Darstellungsmodus des Erzählens von Handlungen eröffnet wird (V1b) und im weiteren Verlauf fünf Anteile direkter Figurenrede eingestreut sind (V4. 6-7. 8. 13-15). Die Verteilung der Figurenrede, mit der die Parabel auch endet, zeigt: Diese gewinnt zunehmend an Gewicht im Verlauf der Erzählung. Im Blick auf die Subjekte der Figurenrede fällt auf, dass nur Worte der Kurzzeitarbeiter, der Langzeitarbeiter und des Weinbergbesitzers wiedergegeben werden. Die anderen Arbeitergruppen und der Verwalter werden nicht zitiert.

Der Raum des Geschehens wechselt in V1-7 zwischen Markt und Weinberg. Demgegenüber spielt V8-15 nur am Weinberg. Beide Orte werden nur erwähnt und sind nicht einmal skizziert. Es zeichnet sich also eine deutliche Zäsur zwischen V7 und V8 ab. Diese Zäsur lässt sich unter dem Aspekt der Zeit bestätigen. Die explizite Zeitangabe ὥσπας δὲγενομένης V8 grenzt den zweiten Teil der Parabel (V8-15) vom ersten Teil (V1-7) ab. Die beiden Teile der Parabel sind nahezu gleich lang. Zudem unterscheidet sich in beiden Teilen das Verhältnis von erzählter Zeit und Erzählzeit. Die erzählte Zeit im ersten Teil beträgt elf Stunden; demgegenüber beträgt die erzählte Zeit im zweiten Teil höchstens eine halbe, aber dicht gefüllte Stunde: Anweisung des Weinbergbesitzers an den Verwalter V8, Ausführung des Auftrags durch den Verwalter V8, Lohnempfang durch die Arbeiter V9.10, Dialog zwischen Langzeitarbeitern und Weinbergbesitzer V11-15. Dieses veränderte Verhältnis zwischen Erzählzeit und erzählter Zeit hängt einleuchtend mit der ausgiebigen Verwendung von wörtlicher Rede im zweiten Teil zusammen. Dies spricht für die Einteilung in Teil 1 und 2.

Beide Teile weisen auch eine unterschiedliche Art der Untergliederung auf. Der erste Teil der Erzählung besteht aus einer Handlungskette, die mit der Zeitangabe V1 (ἄμα πρώϊ) beginnt und sich durch vier ungleich lange Sequenzen, die von der zweiten an jeweils mit ἐξελθῶν + Zeitangabe beginnen (V3a.5b.6a), fortsetzt. Die Erzählung der zur elften Stunde Angeworbenen ist vom Vorgehenden leicht abgehoben: zum einen durch die chiasmatische Wortumstellung der Zeitangabe + ἐξελθῶν V6, das Verlassen des Drei-Stunden-Schemas (περὶ δὲ τὴν ἑνδεκάτην) V6, sowie das Weglassen von (ῶραν) V6, und zum anderen durch einen kurzen Dialog in V7. Der zweite Teil enthält eher ungleiche Einzelszenen. In der ersten kürzeren Szene wird die Anweisung zur Lohnauszahlung und deren Ausführung erzählt. Die zweite, sehr viel längere Szene gibt die Auseinandersetzung über diese Auszahlung wieder (V11-15).

Die Zäsur zwischen V7 und V8, die sich unter den Gesichtspunkten Raum, Zeit, Verhältnis von Erzählzeit und erzählter Zeit nahegelegt hat, bestätigt sich auch unter dem Gesichtspunkt von Pronominalisierung bzw. Renominalisierung.

Der Protagonist der Erzählung wird in V1 als ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης eingeführt. Bei allen weiteren Erwähnungen des Protagonisten steht im ersten Teil das entsprechende Pronomen bzw. die entsprechende Verbform. Demgegenüber wird er in V8 erneut bezeichnet, diesmal als „Herr des Weinbergs“ (ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος). Im weiteren Verlauf dieses zweiten Teils wird auf ihn in pronominalisierter Form Bezug genommen, darüber hinaus findet sich in V11 eine weitere Renominalisierung als οἰκοδεσπότης.

Die Bezeichnung der Arbeiter erfolgt in stilistischer Entsprechung. Zu Beginn des ersten Teils werden sie in ihrer Gesamtheit als ἐργάται (V1b.2) bezeichnet und genauso verhält es sich zu Beginn des zweiten Teils in V8. Innerhalb des ersten Teils wird dann der Terminus ἐργάται zunächst auf die zuerst Angeworbenen angewendet (V2), bei den übrigen Gruppen der Arbeiter, die zu verschiedenen Zeiten angeworben sind, wird durch ἄλλους darauf zurückverwiesen. Im zweiten Teil dagegen ist nach der Gesamtbezeichnung τοὺς ἐργάτας in V8 nur noch die Rede von „Ersten“ und „Letzten“ (τῶν ἐσχάτων ἕως τῶν πρώτων). Die Letzten werden mit οἱ περὶ τὴν ἑνδεκάτην ὥραν in V9 renominalisiert. Zudem wird ein Mitglied der „Ersten“ als Dialogpartner des Weinbergbesitzers herausgehoben (ἐνὶ V13) und näher bezeichnet als „Freund“ (ἑταῖρε V13). Aus dem bisher Dargestellten lassen sich Konsequenzen zur Gliederung der Erzählung¹⁶⁰ ableiten. Dabei bieten sich (mindestens) zwei Möglichkeiten an, je nach den ausgewählten Gliederungskriterien.

Gliedert man nach dem Kriterium der erzählten Zeit, dann liegt der entscheidende Einschnitt vor V8. V8 setzt mit einer Zeitangabe ein, die der Zeitangabe in V1b korrespondiert. Alles in V1-7 Erzählte spielt vom frühen Morgen bis zum späten Nachmittag, alles in V8-15 Erzählte spielt am Abend. So besteht der erste Teil der Erzählung aus den Anwerbungsrounds der Arbeiter, der zweite Teil erzählt die Auszahlung des Lohns und die Auseinandersetzung darüber. Zusätzlich gestützt wird die Annahme des Einschnitts zwischen V7 und V8 durch Ortswechsel und die Renominalisierung des Weinbergbesitzers in V8:

¹⁶⁰ Für das Erkennen von Absätzen im Text gilt nach Stein, dass Einschnitte im Textfluss das entscheidende Kriterium bieten. Diese Einschnitte hängen ihrerseits mit Veränderungen inhaltlich-thematischer Art zusammen. Vgl. STEIN Textgliederung 2003, 23.

1. Teil (V1b-7):

V1b-2: Erste Anwerbung

V3-5a: Zweite Anwerbung

V5b: Dritte und vierte Anwerbung

V6-7: Fünfte Anwerbung

2. Teil (V8-15)

V8: Anweisung zur Lohnauszahlung

V9-10: Auszahlung

V11-15: Auseinandersetzung über den ausgezahlten Lohn

Bei der zweiten Gliederungsmöglichkeit liegt der entscheidende Einschnitt vor V10. Bei dieser Möglichkeit bilden der Erzählinhalt sowie das Verhältnis von Erzählzeit zu erzählter Zeit die leitenden Gliederungskriterien: V1b-10 bieten schwerpunktmäßig erzählte Handlung, V11-15 bieten schwerpunktmäßig erzähltes Gespräch. Entsprechend besteht zwischen Erzählzeit und erzählter Zeit in V1b-10 ein weitaus größerer Unterschied als in V10-15, wo Erzählzeit und erzählte Zeit beinahe deckungsgleich sind.

1. Teil (V1b-10):

V1b-2: Erste Anwerbung

V3-5a: Zweite Anwerbung

V5b: Dritte und vierte Anwerbung

V6-7: Fünfte Anwerbung

V8: Anweisung zur Lohnauszahlung

V 9-10: Auszahlung

2. Teil (V11-15)*V11-15 Auseinandersetzung über den ausgezahlten Lohn*

Auf diese Weise werden zwei unterschiedliche Gliederungsschichten möglich, deren Transparenz vergleichbar ist einer Lasur in der Malerei: Die Schichten verhalten sich zueinander wie diaphane Flächen, deren Farbkraft erhöht wird durch unterschiedliche

Farbnuancen. Beide Gliederungsmöglichkeiten stellen jeweils bestimmte Eigenarten der Erzählung in den Vordergrund.

Wenn im Folgenden auf den zweiteiligen Aufbau verwiesen wird, dann ist damit die Einteilung in V1b-10 und V11-15 gemeint. Das geschieht nicht deshalb, weil diese (zweite) Möglichkeit „richtiger“ wäre als die erste, sondern weil sie sich im Zuge der Interpretation als die aufschlussreichere zeigen wird: V11-15 bieten eine Auseinandersetzung, in der die gesamte in V1b-10 erzählte Handlung aus unterschiedlichen Perspektiven reflektiert wird.

3.3.1.3 Erzählperspektive und Erzählhaltung

Der Figurenanalyse wird ein Kapitel vorangestellt, das sich mit der Analysekategorie der „Erzählperspektive“ bzw. dem „point of view“ beschäftigt.¹⁶¹ Dabei wird die Art und Weise herausgearbeitet, in der der Erzähler der vormatthäischen Parabel am Geschehen teilnimmt. Im Einzelnen werden hierbei der Grad der Beteiligung des Erzählers, der Erzählmodus, der räumlich-zeitliche Standpunkt des Erzählers sowie seine Stellung zu den Figuren betrachtet.

In der vormatthäischen Erzählung Mt 20,1b-15 ist der Erzähler – anders als auf der Ebene des Matthäusevangeliums¹⁶² – nicht Teil der erzählten Welt, er gehört damit nicht zum Figurenpersonal der Erzählung. Vielmehr wird der Erzähler für die Rezipierenden nur durch den Modus der Erzählung greifbar, so dass es naheliegt, in Bezug auf die Ebene des vormatthäischen Textes von „Erzählstimme“ oder „Erzählinstanz“ zu sprechen. Im Folgenden geht es um die von dieser Instanz eingenommene Haltung und Perspektive¹⁶³ und um deren Entwicklung im Verlauf des Textes. Die Erzählperspektive lässt sich in ihrer Dynamik etwa mit den wechselnden Einstellungen der Kamera beim Film vergleichen. Die Kameraeinstellung markiert den Modus, in dem Filmfiguren und ihre

¹⁶¹ In der wissenschaftlichen Diskussion werden unterschiedliche Termini verwendet; vgl. PFISTER Drama 2001, 90-103; NÜNNING Grundzüge 1989, 64-83; EDER Figur 2014, 579-599; YAMASAKI Watching 2008; PETERSEN Point of View 1978, 97-121. In dieser Arbeit wird der Begriff der „Erzählperspektive“ bevorzugt.

¹⁶² Auf der Ebene des Matthäusevangeliums ist die Parabel als wörtliche Rede der Jesusfigur in den Mund gelegt.

¹⁶³ Vgl. dazu die Definition von Erzählperspektive als der „von inneren und äußeren Faktoren gebildete Komplex von Bedingungen für das Erfassen und Darstellen eines Geschehens“. SCHMID Narratologie 2014, 121.

Handlungen ins Bild kommen. Dieser Modus lässt sich nie abstrakt kennzeichnen, d.h. die Darstellung lässt sich nicht abbilden, wenn man das Dargestellte ausblendet. Ebenso verhält es sich bei der Erzählperspektive: Zwar liegt das Gewicht auf dem Modus, in dem erzählt wird, aber der Modus ist nur zu erfassen, wenn auch das wahrgenommen wird, was die jeweilige Erzählperspektive ins Blickfeld treten lässt.

Unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung von Erzählperspektive und -haltung fällt zunächst auf, dass sich die unter anderem Aspekt schon festgestellte Zweiteiligkeit der Erzählung bestätigt. In einem ersten Teil (V1b-10) verfährt die Erzählinstanz primär im Modus des *Telling*. Das bedeutet, dass die Erzählinstanz weitgehend mit eigenen Worten berichtet. Demgegenüber ist der zweite Teil (V11-15) stärker vom Modus des *Showing* geprägt: Die Erzählinstanz tritt hier oft hinter die erzählten Figuren zurück und überlässt ihnen selbst das Wort, so dass die rezipierende Person die Figuren scheinbar direkt wahrnimmt. Unter den Gesichtspunkten von *Telling* und *Showing* – in anderer Terminologie könnte man von berichtend distanzierter und dramatisch partizipatorischer Erzählweise sprechen¹⁶⁴ – lässt sich jedoch keine tiefe Zäsur zwischen V10 und V11 feststellen. Der weithin im Modus des *Telling* gehaltene erste Teil enthält nämlich schon in V4.8b wörtliche Rede und in V6b-7 einen Dialog, also *Showing*-Elemente.

Die Verteilung der wörtlichen Rede auf unterschiedliche Figuren im ersten und im zweiten Teil der Erzählung verdient besondere Beachtung. In beiden Teilen wird die Figur des Weinbergbesitzers mit dem höchsten Redeanteil ausgestattet. Er kommt innerhalb des ersten Teils in V4.6b.7b.8b und innerhalb des zweiten Teils in V13-15 in direkter Rede zu Wort. In beiden Teilen tritt der Weinbergbesitzer in den Dialog mit je einer anderen Figurengruppe ein. Im ersten Teil sind es die zuletzt angeworbenen Arbeiter, die ihm antworten (V7a), die also neben ihm zum Subjekt der wörtlichen Rede werden. Demgegenüber geht es im zweiten Teil um einen Dialog zwischen Weinbergbesitzer und zuerst angeworbenen Arbeitern. Dieser Dialog wird von den Arbeitern angestoßen (V11f) und der Weinbergbesitzer antwortet (V13).

In beiden Teilen der Erzählung ist der Lichtkegel zentral auf den Weinbergbesitzer gerichtet. Das ergibt sich für den zweiten Teil aus der Länge seines Redebeitrags am Schluss der Erzählung (V13-15). Im ersten Teil wird seine Dominanz durch das Verhalten der

¹⁶⁴ Zur Unterscheidung des Begriffspaares *Telling* und *Showing* vgl. die Definition bei KLAUK/KÖPPE *Telling vs. Showing* 2014, 846.

Erzählinstanz unterstrichen: In V1b-7 folgt diese dem Weinbergbesitzer bei seinen immer neuen Gängen zum Markt und bei seinen immer neuen Anwerbungsbemühungen. Die Erzählinstanz blickt in dieselbe Richtung wie der Weinbergbesitzer, und sie hat dasselbe Bild vor Augen wie dieser. Wenn sich die angeworbenen Arbeiter jeweils vom Weinbergbesitzer entfernen, schwinden sie auch aus dem Blickfeld der Erzählinstanz. Der Weinbergbesitzer scheint allein in V9f nicht mehr im Blickfeld zu sein; indirekt ist er jedoch auch hier präsent, weil von den Konsequenzen seiner Anordnung (V8) erzählt wird.

Es ist also festzuhalten: Die Erzählinstanz stellt eindeutig und durchgängig den Weinbergbesitzer in den Mittelpunkt.¹⁶⁵ Im ersten, weitgehend vom *Telling* bestimmten Teil (V1-10) spielen nach ihm die zuletzt Angeworbenen eine wichtige Rolle. Im zweiten, primär vom *Showing* bestimmten Teil (V11-15) sind es die zuerst Angeworbenen.

Die durchgängige Präsenz des Weinbergbesitzers in der Perspektive der Erzählinstanz bedeutet jedoch nicht, dass diese in irgendeiner Weise Zustimmung oder Übereinstimmung mit seinem Verhalten oder seinen Worten ausdrückt. Die Erzählinstanz kommt durchgehend ohne jede Wertung oder Beurteilung aus. Ebenso wenig enthält der Text V1b-15 Einordnungen oder über die erzählte Handlung hinausgreifende Hinweise der Erzählinstanz; diese nimmt also an keiner Stelle eine auktoriale Erzählhaltung ein. Die einzige (allerdings entscheidende) von der Erzählinstanz vorgenommene Zuordnung ist der eigentlichen Erzählung in V1a vorangestellt: „Die Gottesherrschaft ist gleich ...“. Darauf wird bei der Erörterung der Parabel als ausgeführter Metapher zurückzukommen sein.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Die strukturellen Bezüge der narrativen Anlage zwischen zweiter und fünfter Anwerbung klingen mit den Worten „sah er“ (εἶδεν V3) und „fand er“ (εὑρεν V6) an. Nachdem zuvor der Träger des Blicks auf das Geschehen nicht eigens markiert und die Perspektive folglich mit der dieses Geschehen beobachtenden Erzählerfigur zu identifizieren war, wechselt die Einstellung auf den subjektiven Blick des Weinbergbesitzers (V3). Der Erzähler schaut nun mit den Augen des Weinbergbesitzers und macht ihn zum Wahrnehmungszentrum. Sein subjektiver Blick weitet sich mit der Eintragung der räumlichen Koordinaten des Marktplatzes (ἀγορᾶ) und den dort unbeschäftigt Herumstehenden (ἐστῶτας [...] ἀργούς). Dadurch wird ein erster, räumlich übergreifender Blick gewährt. Die Angleichung in V6 wird nicht nur durch den Wortlaut, sondern auch durch denselben Perspektivsprung deutlich: Wie beim „Sehen“ wandelt sich nun durch das „Finden“ in V6 die Perspektive ebenfalls in einen subjektiven Blick des Weinbergbesitzers. Hier allerdings ist es nicht ein Gewahrwerden der Arbeiter bei der Ankunft am Platz (εἶδεν V3), sondern das „Finden“ insinuiert eine Suchbewegung des Auges. Das Objektiv der Erzählinstanz schwenkt über den Platz, schließlich kommt es beim Blick auf die letzte Arbeitergruppe zur Ruhe und verweilt dort; vgl. ZWICK Szenario 1992, 74.

¹⁶⁶ Vgl. dazu 3.3.2 Mt 20,1-15 unter der Perspektive der Metaphorizität.

Unter dem Gesichtspunkt der weitgehend neutralen Erzählhaltung zeichnet sich in V10a eine Auffälligkeit ab: „und als die Ersten kamen, meinten sie, dass sie mehr bekommen.“ Hier, und nur hier, versetzt sich die Erzählinstanz gleichsam in die Langzeitarbeiter hinein und gibt deren Gedanken wieder, nur an dieser Stelle wird in personaler Erzählweise formuliert.¹⁶⁷ V10a bildet in der Erzählung eine Art Gelenkstelle. Wiedergegeben wird hier die Auffassung, dass sich der Lohn nach der Länge der Arbeitszeit, also nach der Leistung¹⁶⁸, richtet. Auf diese Erwartung ist die Erzählung von V1b an ausgerichtet: Die unterschiedlichen Arbeitsanfänge der verschiedenen Arbeitergruppen werden genau berichtet. Ebenfalls präzise genannt ist die Lohnvereinbarung (ein Denar) mit den Ersten. Im Anschluss daran löst der Bericht von der faktischen Auszahlung eines Denars an die Letzten auch bei den Rezipierenden die Erwartung einer allgemeinen Anhebung des Lohnniveaus aus. Indem die Erzählinstanz diese Erwartung als Gedanken der Langzeitarbeiter zitiert, bekräftigt sie die Rezipierenden in ihrer Erwartung.¹⁶⁹ Zugleich plausibilisiert das Gedankenzitat den folgenden Protest der Ersten gegen den Weinbergbesitzer: Diese orientieren sich an einem allgemeinen Grundsatz, der für die Rezipierenden durch die bisherige Erzählung unterstrichen wurde. Das bedeutet zugleich: Die Erzählinstanz zieht die Rezipierenden gleichsam unversehens mit in den folgenden Protest gegen den Weinbergbesitzer hinein und setzt sie – zusammen mit den Langzeitarbeitern – der radikalen Kritik durch den herausgeforderten Weinbergbesitzer (V13-15) aus.

Insgesamt unterstreicht also die Erzählinstanz den provozierenden und auch verunsichernden Gehalt des erzählten Geschehens. Dieser Sachverhalt wird vor allem dann deutlich, wenn man bedenkt, dass das erzählte Geschehen (ein Weinbergbesitzer teilt Arbeitern mit unterschiedlichen Arbeitszeiten denselben Lohn aus) durchaus auch in ganz

¹⁶⁷ Der Erzähler übernimmt hier die Figurenrede, „d.h. die Figur spricht mit der Stimme des Erzählers und die beiden Instanzen werden miteinander vermengt“. GENETTE Erzählung 2010, 124.

¹⁶⁸ Gelegentlich ist in der Literatur die Überlegung angestellt worden, dass die Länge der Arbeitszeit nicht mit dem Ausmaß der Leistung konvergieren müsse (die Kurzzeitarbeiter hätten einfach bessere Arbeit geleistet, vgl. z.B. in einem jüdischen Gleichnis nacherzählt bei JEREMIAS Gleichnisse 1998, 138); für diese Überlegung gibt es im Text jedoch keinen Anhaltspunkt.

¹⁶⁹ Ähnlich wie HARNISCH (Gleichniserzählungen 2001, 188) spricht auch Avemarie von einer Täuschung, von einer „falschen Spur“, auf die die Lesenden „gelockt werden“ und den entsprechenden „Erwartungen“, in die diese hineingelotst werden, AVEMARIE Jedem das Seine 2007, 463. Eine andere Sicht von V10a findet sich vor allem bei Dan Otto VIA Gleichnisse 1970, 142f. Für ihn drückt sich hier eine Ironisierung der Langzeitarbeiter durch die Erzählinstanz aus. Nun wird man diese Lesart gerade für eine wiederholte Lektüre der Erzählung, die deren Ende kennt, nicht völlig ausschließen können, andererseits ist aber festzuhalten: Die Ironisierung der Langzeitarbeiter setzt die Distanzierung der Erzählinstanz von ihnen voraus. Solche Distanzierung ist zwar möglich, aber der Text liefert dafür keine positiven Anhaltspunkte. Vor allem: Die Kritik an den Ersten wird dem Weinbergbesitzer in den Mund gelegt.

anderen, weniger provozierenden Modi (z.B. ohne Umkehrung der Auszahlungsreihenfolge) hätte erzählt werden können.

3.3.1.4 Figurenanalyse

Das Figurenpersonal in Mt 20,1b-15 umfasst einen Weinbergbesitzer und seinen Verwalter (V8) sowie fünf Gruppen von Arbeitern: eine Gruppe von Langzeitarbeitern (V2) mit einem Vertreter (V13), Arbeitergruppen der dritten Stunde (V3), der sechsten (V5) und der neunten Stunde (V5), eine Gruppe von Kurzarbeitern (V6-7) mit einem Vertreter (V14). Von diesen sieben Figuren bzw. Figurengruppen werden in der folgenden Figurenanalyse drei besprochen, nämlich der Weinbergbesitzer, die Gruppe der Langzeitarbeiter sowie die Gruppe der Kurzarbeiter.

Alle anderen Figuren werden aus folgenden Gründen nicht eigens behandelt: Die Arbeiter der dritten, sechsten und neunten Stunde sind nicht einmal erwähnt, sondern nur in der Handlungsbeschreibung des Weinbergbesitzers vorausgesetzt. Wie diese nur zu erschließenden Gruppen hat auch die Arbeitergruppe der dritten Stunde (VV3f) eine rein erzähltechnische Funktion, nämlich die, den Rezipierenden die Staffelung der Arbeitszeit, verbunden mit dem Versprechen eines „gerechten“ Lohnes, zu verdeutlichen. Dass es nicht um die Figuren selbst geht, zeigt sich auch an der Tatsache, dass sie in der Auszahlungsszene nicht mehr berücksichtigt werden. Auch die Figur des Verwalters lässt sich auf rein erzähltechnische Gründe zurückführen.¹⁷⁰ Auf diese Weise kann der Weinbergbesitzer die Umkehrung des sonst üblichen Auszahlungsmodus in wörtlicher Rede formulieren, so dass die rezipierende Person erfährt: Die Auszahlung der zuletzt Angeworbenen wird in Gegenwart der zuerst Angeworbenen stattfinden. Ähnlich sind die einzelnen Vertreter der Gruppe der Langzeit- (V13) und der Kurzarbeiter (V14) einzuordnen. Auch für ihre Einführung sind ausschließlich erzähltechnische Gründe anzunehmen: Das liegt für den Repräsentanten der Kurzarbeiter (V14), der lediglich in der Rede des Weinbergbesitzers erwähnt ist, auf der Hand. Er erhält gegenüber den Figuren seiner eigenen

¹⁷⁰ Einen „dramaturgischen Kunstgriff“ postuliert auch Ernst Fuchs für V8, vgl. FUCHS Theologie 1958, 257. Gegen eine reine Statistenfunktion der Verwalterfigur wendet sich Jeremias, der eine dramaturgisch räumliche Distanz zwischen den Arbeitern und dem Weinbergbesitzer geschaffen sieht und der folgenden Empörung eine räumliche Bewegung zuschreiben kann, vgl. JEREMIAS Gleichnisse 1998, 136f. Auch wenn Jeremias Auffassung zutreffen sollte, ergeben sich daraus keine Merkmale, die den Verwalter als eigenständige Figur ausweisen.

Gruppe kein eigenständiges Profil. Dies gilt aber auch für den Repräsentanten der Langzeitarbeiter (V13), obwohl dieser als Gesprächspartner des Weinbergbesitzers gezeigt wird. Tatsächlich aber hat er nur die Funktion eines individuellen Adressaten für die Rede des Weinbergbesitzers. Er ermöglicht die individuelle Ausrichtung der Rede, die diese besonders nachdrücklich erscheinen lässt. Die folgende Analyse bleibt bewusst beschränkt auf die Figuren bzw. Figurengruppen des Weinbergbesitzers und der Langzeit- und Kurzeitarbeiter.

Folgende Analysekategorien werden angewendet, mit deren Hilfe sich bestimmte narrative Aspekte der Parabel herausarbeiten lassen. In einem ersten Schritt werden Merkmale und Charakterzüge der jeweiligen Figuren erhoben. Dabei geht es um solche Merkmale, die ihnen von der Erzählinstanz und den anderen Figuren beigelegt werden, sowie um solche, die sich die Figuren selbst zuschreiben (Figurenmerkmale). Sodann tritt die Relation der jeweiligen Figuren untereinander in der fiktiven Welt in ein schärferes Blickfeld (Figur und Figuren). Abschließend werden die jeweiligen Figuren in ihrer Bedeutung für den Handlungsverlauf analysiert (Figur und Handlung). Diese drei Parameter werden auf jede einzelne Figur bzw. Figurengruppe angewendet.

3.3.1.4.1 Das mentale Figurenmodell¹⁷¹ des Weinbergbesitzers

Figurenmerkmale des Weinbergbesitzers

In der Parabel wird die Figur des Weinbergbesitzers von drei Instanzen gekennzeichnet. Alle drei beziehen sich auf den Status der Figur. Gleich zu Beginn der Erzählung berichtet die Erzählinstanz von einer Figur, die sie bestimmt als einen „Menschen“ (ἄνθρωπος V1b), der „Hausherr“ (οἰκοδεσπότης V1b) ist und einen Weinberg (ἀμπελων αὐτος V1b) besitzt. Eine Renominalisierung erfolgt dann mit einer weiteren Kennzeichnung als „der Herr des Weinbergs“ (ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος V8). Im weiteren Verlauf der Erzählung wird der Weinbergbesitzer schließlich mit dem schon bekannten Wort „Hausherr“ (οἰκοδεσπότης V11) noch einmal bezeichnet. Durch das gemeinsame semantische Feld dieser Begriffe wird die Herrschafts- und Machtstellung skizziert. Diese Stellung ist in zwei Richtungen nuanciert. Während das Kompositum οἰκοδεσπότης stärker die Vorrangstellung eines Vaters in der sozialen Einheit eines Hauses (ὁ οἶκος)¹⁷² und seinen

¹⁷¹ Definition s.o. Kapitel 3.3.1.1.

¹⁷² Zur Bedeutung von ὁ οἶκος vgl. BAUER/ALAND Wörterbuch 1988, 1135.

Besitz von Sachwerten (ὁ δεσπότης)¹⁷³ betont, verweist das Syntagma auf den „Herrn des Rechts“ über die Wirtschaftseinheit.¹⁷⁴ Die Erzählinstanz stellt den οἰκοδεσπότης in den Kontext mit der Anwerbung (V1b) und mit der Äußerung des Protestes der Langzeitarbeiter (V11). Als κύριος hingegen tritt der Weinbergbesitzer auf, wo es um die Anordnung der Lohnauszahlung (V8) und die Umkehrung des Lohnauszahlungsmodus (V8) geht.

Nur an einer Stelle wird der Weinbergbesitzer von anderen Figuren charakterisiert. Es sind die Langzeitarbeiter, die dem Weinbergbesitzer ihre Gleichstellung mit den zuletzt Eingestellten vorwerfen, die nicht der Differenz der erbrachten Leistung entspricht. Die Langzeitarbeiter bestreiten also implizit, dass der Weinbergbesitzer „gerecht“ vorgegangen ist. Hier wird die Gerechtigkeit des Weinbergbesitzers in Frage gestellt, anderfalls hätte der Erzähler eine auf sie selbst bezogene Formulierung, z.B. eine Nachforderung, in den Mund legen können.¹⁷⁵

Der Weinbergbesitzer reagiert auf diesen Vorwurf durch eine vergleichsweise lange wörtliche Rede mit monologischer Tendenz (V13-15). Denn sie setzt zwar mit einer Reaktion auf den Vorwurf des Langzeitarbeiters an, löst sich aber dann schrittweise von diesem konkreten Vorwurf und damit auch von der konkreten Situation des Dialogs ab. In diesem Redeteil schreibt sich der Weinbergbesitzer vor allem vier Merkmale zu:

1. Zunächst bündelt er die Entgegnung auf den Vorwurf des Langzeitarbeiters. Er besteht darauf, diesem kein Unrecht getan zu haben, sei er doch der getroffenen Lohnvereinbarung treu geblieben (συμφωνήσας V2; συνεφώνησάς μοι V13). Der Weinbergbesitzer stellt sich als jemand dar, der Vereinbartes respektiert und dem Vertragspartner kein Unrecht zufügt. Damit bringt er seine Bindung an eine allgemeingültige ethische Norm zum Ausdruck.¹⁷⁶
2. Der folgende Satz, aus dem sich eine zweite Selbstkennzeichnung ergibt, enthält eine auffällige Wendung: θέλω δὲ τοῦτω τῷ ἐσχάτῳ δοῦναι ὡς καὶ σοί V14b. Hier ist ein direktes Objekt des Gebens nicht mehr erwähnt. Damit kommt eine andere Betonung des Sachverhalts ins Spiel: Durch die Formulierung charakterisiert sich der Weinbergbesitzer nicht mehr als Vertragspartner, der die gegenseitigen Vertragsleistungen

¹⁷³ Zur Bedeutung von ὁ δεσπότης vgl. BAUER/ALAND Wörterbuch 1988, 353.

¹⁷⁴ Vgl. URBAN Rolle der Familienmitglieder 2005, 17-21.

¹⁷⁵ Vgl. LUZ EKK1/3 2016, 149 Anm. 74.

¹⁷⁶ Gemäß jüdischen Rechtsquellen ist der Lohn für die Tagesarbeit noch am selben Abend auszubezahlen. Es gibt in der Praxis also wohl auch einen nachlässigen Umgang des Arbeitsherrn bezüglich der Auszahlung des Lohnes an Tagelöhner. In Mt 20,8 verhält sich der Weinbergbesitzer ethisch vorbildlich, vgl. SCHOTTROFF Gleichnisse Jesu 2005, 281.

zwischen Arbeitgeber (Lohn) und Arbeitnehmer (Leistung) als zu erwartende Gegengaben in den Blick nimmt. Vielmehr rückt er allein sein Geber-Sein in den Mittelpunkt. Dieses Geber-Sein gilt für unterschiedliche Beziehungen – also sowohl dem Ersten wie dem Letzten gegenüber – in gleicher Weise. So löst sich die Rede des Weinbergbesitzers ein Stück weit vom Vorwurf des Langzeitarbeiters, der ja eben am gleichen Ausmaß des Gebens und an der Gleichstellung der Empfangenden Anstoß genommen hatte.

3. Die dritte Selbstkennzeichnung lässt sich V15a mit der wiederholten Verwendung von „Ich will“ (θέλω δοῦναι V14; θέλω ποιῆσαι V15) entnehmen: Der Weinbergbesitzer betont seine Freiheit des Gebens unabhängig von der Leistung des Empfangenden. Das bedeutet: Er orientiert sich nicht an vorgegebenen Kriterien.
4. Eine besondere Zuspitzung der Selbstcharakterisierung des Weinbergbesitzers ergibt sich aus seinem Schlusssatz ἐγὼ ἀγαθός εἰμι (V15b). Dort verbindet er das eigene Sein prädikativ mit dem Wertbegriff „gut“. „Gut“ bezieht sich hier nicht auf ein konkretes Verhalten oder auf eine bestimmte Eigenschaft des Weinbergbesitzers. Erst recht liegt hier keine Orientierung an einer vorgegebenen Norm vor. „Gut“ ist also kein Merkmal unter anderen, sondern der Weinbergbesitzer will „gut“ als Grundstruktur seines Wesens verstanden wissen. Damit erreicht die Charakterisierung des Weinbergbesitzers ihren Höhepunkt; diese letzte Charakterisierung orientiert sich nicht mehr an den Beziehungen, in denen der Weinbergbesitzer steht und die sein Verhalten bestimmen. Das „Gut-Sein“ ist hier als „absolute“ Selbst-Kennzeichnung gesetzt.

Im Hinblick auf die drei Instanzen (Erzählinstanz, übrige Figuren, der Weinbergbesitzer selbst), die dem Weinbergbesitzer Merkmale zuschreiben, ergibt sich folgendes Bild: Die beiden ersten Instanzen sind nur sparsam genutzt. Dabei beziehen sich die drei Bezeichnungen der Erzählinstanz nur auf den äußeren Status. Die vereinzelte Kennzeichnung durch andere Personen besteht im Vorwurf ungerechten Verhaltens, der aber sogleich vom Weinbergbesitzer zurückgewiesen wird. Das Schwergewicht bei der Merkmalszuschreibung liegt auf der dritten Instanz, also auf der Zuschreibung durch den Weinbergbesitzer selbst. Diesem (formalen) Schwergewicht entspricht inhaltlich die Klimax, die sich bei den verschiedenen Selbstkennzeichnungen in V13-15 zunehmend vom Vorwurf ungerechten Verhaltens gegenüber einer bestimmten Gruppe löst und in eine generalisierte Selbstcharakterisierung mündet.

Weinbergbesitzer und andere Figuren

In der Analysekategorie Figur und Figuren wird zunächst das Verhältnis der Figur des Weinbergbesitzers zu den anderen beiden Figurengruppen, den Langzeitarbeitern und den Kurzzeitarbeitern, untersucht, da der Modus der Beziehungsgestaltung in die Bildung des mentalen Figurenmodells einfließt. Leitende Fragen hierbei sind: Wie verhält sich die Figur des Weinbergbesitzers zu den von ihm angeworbenen Kurzzeit- und Langzeitarbeitern? Zeichnet sich im Verlauf der Erzählung eine Veränderung dieser Beziehungen ab? V1 führt den Weinbergbesitzer als jemanden ein, der zu Tagesanbruch Arbeitskräfte für seinen Weinberg sucht. Damit ist bereits das Hierarchieverhältnis bestimmt, das die Beziehung des Weinbergbesitzers zu den beiden anderen Personengruppen kennzeichnet. Im Übrigen zeichnen sich deutliche Unterschiede ab in der Darstellung der Beziehung des Weinbergbesitzers zu den Langzeitarbeitern einerseits und den Kurzzeitarbeitern andererseits.

Weinbergbesitzer und Langzeitarbeiter

Der Weinbergbesitzer trifft in der Erzählung zweimal mit den Langzeitarbeitern zusammen, das erste Mal in der Anwerbungsszene, das zweite Mal in der Schlusszene. Auf beide Szenen ist jetzt genauer einzugehen, insbesondere auf die längere Schlusszene (1-15), die zudem unter dem Aspekt Weinbergbesitzer – Langzeitarbeiter einige exegetische Probleme aufwirft.

Die Anwerbungsszene skizziert das Beziehungsverhältnis, das durch das Verb „übereinkommen“ (συμφωνέω V2) gekennzeichnet ist. Die Übereinkunft bezüglich eines Denars pro Tag schafft eine sachlich-geschäftliche Beziehung zwischen den Beteiligten. Entsprechend findet sich das Verb συμφωνέω häufig in Papyri im Zusammenhang mit geschäftlichen Abmachungen.¹⁷⁷ Zu Bedeutung und Verwendung von συμφωνέω gehört, dass die Vorsilbe συμ- trotz des eindeutigen Hierarchieverhältnisses so etwas wie eine partnerschaftliche Beziehung bzw. Gegenseitigkeit mit einschließt. In jüdischen¹⁷⁸ sowie in römischen¹⁷⁹ Rechtsquellen wird dagegen der rechtliche Status von Tagelöhnern noch niedriger als der von Sklaven angesetzt: Sie genossen noch weniger Schutz, hatten kaum Anspruch auf Lohnforderungen und grundsätzlich keine Aussicht, mehr als einen Tag angestellt zu werden. Ließ die Rentabilität des Landbesitzes eine Verlängerung der Beschäftigung zu, lag es im Ermessen des Unternehmers, Lohnerwartungen am Tagesende zu

¹⁷⁷ συμφωνέω, vgl. BAUER/ALAND Wörterbuch 1988, 1558.

¹⁷⁸ Vgl. THEOBALD Arbeiter im Weinberg 1992, 118.

¹⁷⁹ Vgl. SCHOTTROFF Gleichnisse Jesu 2005, 280f.

erfüllen oder auch zu verweigern. Die Tagelöhner in jener Zeit gehörten zu den Ärmsten und Letzten der Gesellschaft.¹⁸⁰ Auf diesem Hintergrund mutet der Hinweis auf die Übereinkunft zwischen Weinbergbesitzer und Langzeitarbeitern beinahe außergewöhnlich an. Die Beziehung zwischen Weinbergbesitzer und Langzeitarbeitern ist in der Anwerbungs-szene klar umrissen, und zwar als ein rein geschäftliches, aber durchaus „korrektes“ Verhältnis zwischen Partnern unterschiedlichen Standes.

In der Schlusszene (V11-15) kommen die Langzeitarbeiter und der Arbeitgeber noch einmal zusammen. Aufgrund der zwischenzeitlichen Vorkommnisse hat sich auf Seiten der Langzeitarbeiter die Atmosphäre verdüstert, was sich in ihrem „Murren“ gegenüber dem Weinbergbesitzer ausdrückt (V11f). Wie sich der Weinbergbesitzer nun seinerseits auf die „Murrenden“ einlässt, von denen er einen Repräsentanten anredet, ist durchaus nicht ohne weiteres klar. Die Interpretation hängt vor allem von der Auffassung dreier Details im Redebeitrag des Weinbergbesitzers (V13-15) ab, nämlich von der Deutung 1. der Anrede „Freund“ (ἐταῖρε V13b), 2. der Aufforderung „geh“ (ὑπάγε V14a) und 3. dem Kontrast im Satzfuss der Rede zwischen „böse und gut“ (πονηρός – ἀγαθός V15b).

1. Umstritten ist schon das erste Wort der Replik „Freund“ (ἐταῖρε V13), mit dem der Weinbergbesitzer den exemplarisch herausgegriffenen Vertreter der „murrenden“ Langzeitarbeiter bezeichnet und anredet. Die Anrede ist in diesem Zusammenhang deshalb so wichtig, weil sie eine Beziehung zwischen Weinbergbesitzer und Langzeitarbeiter aus der Sicht des Ersteren formuliert. Hinsichtlich der Übersetzung mit „Freund“ besteht Konsens, unklar ist aber, ob der Langzeitarbeiter damit tatsächlich in einem freundschaftlichen Sinn angeredet wird oder ob die Anrede einen ironischen, vielleicht auch herablassenden Unterton hat. Eine beträchtliche Zahl von Exegeten vertritt eine eher positive Interpretation von ἐταῖρε an dieser Stelle: Mangels Kenntnis des Namens wähle der Weinbergbesitzer die neutral freundliche Anrede „Freund“¹⁸¹. Die Anrede zeuge von der „freundliche[n] Selbstbestimmtheit“ des Weinbergbesitzers.¹⁸² Der Weinbergbesitzer bringe so ein Interesse am Langzeitarbeiter zum Ausdruck.¹⁸³ Die Anrede „Freund“ zeige, dass der Weinbergbesitzer versuche,

¹⁸⁰ Den rechtlichen Regelungen in der römischen Kaiserzeit lässt sich entnehmen, wie gefährdet die Lohnforderungen von Tagelöhnern in der Realität waren und wie schlecht ihre soziale Situation insgesamt einzuschätzen war; vgl. SCHOTTROFF Gleichnisse Jesu 2005, 280f.

¹⁸¹ Vgl. DAVIES/ALLISON Matthew 1997, 75: [T]he householder does not know the man's name; vgl. auch JEREMIAS Gleichnisse 1998, 137: Freund, Kamerad, Lieber.

¹⁸² DIETZFELBINGER Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg 1983, 130.

¹⁸³ Vgl. THEOBALD Arbeiter im Weinberg 1992, 121; DIETZFELBINGER Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg 1983, 127.

ein Zerwürfnis noch abzuwenden.¹⁸⁴ Vorsichtiger wird gelegentlich auch ein eher abmildernder Sinn der Anrede¹⁸⁵ angenommen: Es könne sich um die freundliche Verpackung der dann folgenden, eher vorwurfsvollen Worte handeln.¹⁸⁶ Andere Exegeten¹⁸⁷ verbinden mit dem ἑταῖρε eine eindeutig ironisch-distanzierte Wendung des Weinbergbesitzers an den Langzeitarbeiter. Zugunsten dieser Auslegung ist geltend gemacht worden, dass die Anrede ἑταῖρε, die sich im Neuen Testament übrigens ausschließlich bei Mt (22,12; 26,50) findet¹⁸⁸, dort immer in einem distanzierenden und durchaus nicht „freundschaftlichen“ Sinn verwendet wird.¹⁸⁹ Dieser Hinweis auf die anderen Belege im Matthäusevangelium ist sicher ein wichtiges Indiz; ein eindeutiges Argument für den ironisch-distanzierten Sinn der Anrede ergibt sich jedoch aus ihrem unmittelbaren Kontext. Wenn dem ἑταῖρε ein positiv-freundschaftlicher Sinn zuzuschreiben wäre, dann hätte sich die Beziehung des Weinbergbesitzers zu den Langzeitarbeitern im Verhältnis zur Anwerbungsszene geändert. In dieser Szene war, wie eben gezeigt, eine sachlich-geschäftliche und durchaus „korrekte“, aber keineswegs freundschaftliche Beziehung zwischen Personen unterschiedlichen Standes gezeichnet worden. Zwischen der Anwerbesszene zu Beginn der Erzählung und der Schlusszene ist nichts geschehen, was dieses geschäftliche Verhältnis der hierarchisch unterschiedenen Personen in Richtung eines Freundschaftsverhältnisses hätte verschieben können, und auch nichts, was zu einer entsprechenden Veränderung der Sichtweise des Weinbergbesitzers hätte beitragen können, eher im Gegenteil. In dem V13b vorangehenden Text findet sich also kein Indiz, auf das sich die „freundschaftliche“ Auffassung der Anrede stützen könnte. Insofern entspricht die negativ-ironische Interpretation – die ganz ähnlich auch bei der deutschen Anrede „(mein lieber) Freund“ möglich ist – der Textkohärenz erheblich besser. Man kann immer noch behaupten, ein

¹⁸⁴ Vgl. NOLLAND Matthew 2008, 810: konventionelle Anrede in freundlichem Ton; die Anrede zielt auf die Herstellung von Gemeinsamem, z.B. das gemeinsame Engagement für den Weinberg; sie sei eine einladende Geste, um angesichts des sich abzeichnenden Zerwürfnisses doch noch zu einer Übereinstimmung zu kommen.

¹⁸⁵ Vgl. ZWICK Szenario 1992, 79.

¹⁸⁶ Vgl. WEDER Parabel 1984, 222; vgl. auch JEREMIAS Gleichnisse 1998, 137 Anm. 5f.

¹⁸⁷ Vgl. z.B. KONRADT Matthäus 2015, 310; AVEMARIE Gleichnis 2013, 460; LUZ EKK1/3 2016, 141; HERZOG Parabel 1994, 92.

¹⁸⁸ Vgl. LUZ EKK1/3 2016, 140 Anm. 8.

¹⁸⁹ Die Anrede ist distanzierend konnotiert, da sie im Matthäusevangelium dreimal in Verbindung mit einer angespannten Situation verwendet wird. In jeder der Situationen hat sich der Angeredete verschuldet (Mt 22,12; 26,50); vgl. ALBRIGHT/MANN Matthew 1971, 237 Anm. 13; vgl. KONRADT Matthäus 2015, 310; vgl. JEREMIAS Gleichnisse 1998, 137; vgl. RENGSTORF ἑταῖρος 1935, bes. 698; vgl. DAVIES/ALLISON Matthew 1997, 75; vgl. GUNDRY Matthew 1994, 398.

ungebrochen freundschaftliches ἐταῖρε könne das Interesse des Weinbergbesitzers ausdrücken, den Konflikt mit dem „murrenden“ Langzeitarbeiter zu mildern und ihn für die eigene Sicht zu gewinnen. Tatsächlich muss sich diese Behauptung dann aber am Text der folgenden Rede des Weinbergbesitzers plausibel machen lassen. Das ist – zumindest auf den ersten Blick – nicht der Fall. Dass sich dieser Anschein auf den zweiten Blick nicht ändert, soll im Folgenden gezeigt werden.

2. Ebenso ist in der exegetischen Forschung der Bedeutungshorizont des Imperativs „geh“ (ὑπάγε V14b) fraglich, mit dem der Weinbergbesitzer den Langzeitarbeiter zum Gehen auffordert. Die Diskussion bezieht sich auf die Frage, ob dieser Imperativ ein friedliches Entlassen oder ein betontes Wegschicken ausdrückt. Wenn Ersteres der Fall wäre, dann hätte das ὑπάγε in V14b eine ähnliche Bedeutung wie das ὑπάγετε in V4 und V7, mit dem der Weinbergbesitzer gerade angeworbene Arbeitergruppen in den Weinberg schickt.

Diese Auffassung wird von mehreren Exegeten vertreten. Sie meinen, die Aufforderung des Weinbergbesitzers drücke nach erfolgter Lohnauszahlung lediglich das Ende des sachlich-geschäftlichen Verhältnisses aus.¹⁹⁰ Der Ton sei nicht „unfreundlich“¹⁹¹ gehalten, in ihm drücke sich auch nicht „Tadel für den Murrenden aus“¹⁹², sondern vielmehr die Tatsache, dass die Langzeitarbeiter nichts mehr zu tun noch zu erwarten haben. Von vielen Exegeten wird den Aufforderungen „geht“ und „geh“ in der Anwerbungsszene (V4.7) und der Schlusszene (V14b) dieselbe Bedeutung zugeschrieben. Sie werten alle drei Aufforderungen (V4.7.14b) als plausible Teile eines Skripts, das ein Arbeitsverhältnis adäquat widerspiegle, geprägt von „ruhige[r] Selbstsicherheit“¹⁹³ eines Arbeitgebers. Daher messen sie den Aufforderungen eine konstant neutral konnotierte Bedeutung zu, auch die in V14b sei nicht negativ zu qualifizieren.¹⁹⁴ Es gehe einfach darum, dass der Arbeiter das ihm Zustehende nehme und heimkehre. Keinesfalls aber gehe es um einen „Hinauswurf“¹⁹⁵ oder gar um ein katastrophales Ende.¹⁹⁶ Zu einem anderen Ergebnis kommen Exegeten, die das ὑπάγε – anders als in V4 und V7 – als betontes Wegschicken deuten. Der Befehl (V14b) enthalte eine negative

¹⁹⁰ Vgl. LUZ EKK1/3 2016, 150.

¹⁹¹ JÜLICHER Vom gleichen Lohn 1963, 465.

¹⁹² KLOSTERMANN Matthäusevangelium 1927, 161.

¹⁹³ DIETZFELBINGER Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg 1983, 130.

¹⁹⁴ Vgl. BROER Gleichnisexegese 1978, 19.

¹⁹⁵ Vgl. VIA Gleichnisse 1970, 145.

¹⁹⁶ Vgl. LUZ EKK1/3 2016, 150.

Stoßrichtung und signalisiere einen dauerhaften Bruch.¹⁹⁷ Die Erzählinstanz suggeriere mit dem Dictum „Nimm das Deine und geh!“ (V14) das Ende der Parabel und damit den Abbruch der Kommunikation zwischen Weinbergbesitzer und Langzeitarbeiter.¹⁹⁸ Damit wird dem Befehl „geh“ eine Bedeutung mit negativer Konnotation, wie z.B. „Du hast hier nichts mehr zu suchen“¹⁹⁹, zugeschrieben; das ὑπάγε bekommt dann einen drohenden Unterton.¹⁹⁹ und also eine Entlassung mit unüberhörbar drohendem Ton zugeschrieben.²⁰⁰ Die Argumentation stützt sich auf inhaltliche Zusammenhänge, der Langzeitarbeiter werde zum Verlassen des Weinbergs genötigt, weil er das großzügige Verhalten des Weinbergbesitzers nicht akzeptieren könne.²⁰¹ Diese Lesart signalisiert eine Zunahme der Beziehungsdynamik hin zu Distanzierung und Abgrenzung.

Betrachtet man zum einen die Konstruktion von ὑπάγε bzw. ὑπάγετε genauer, so fällt auf, dass in der Anwerbungsszene das ὑπάγετε mit εἰς und Ortsangabe im Akkusativ (V4.7) gehalten ist. Damit gewinnt das „Wohin“ bzw. die Annäherung an ein Ziel an Bedeutung. Anders jedoch verhält es sich in Vers 14b. Dort fehlt die Zielangabe. Damit rückt der Bedeutungsaspekt der Distanzierung, des Fortgehens von einer Person²⁰², in den Vordergrund. Darin liegt ein deutliches Signal, die Aufforderung hier anders zu verstehen als in der Anwerbungsszene, ihr hier also einen negativen Akzent beizulegen. Außerdem ist hervorzuheben, dass die Geschichte ausdrücklich den Befehl des Weinbergbesitzers (V14b) an dieser Stelle wiedergibt. Bei einer freundlichen oder neutral verstandenen Verabschiedung wäre völlig überflüssig. Es ist „normal“ und daher nicht erwähnenswert, dass Arbeiter nach Arbeitsende und Lohnempfang den Ort ihrer Tätigkeit verlassen; sie müssen dazu nicht aufgefordert werden. Daher spricht alles dafür, die Aufforderung an den Langzeitarbeiter als eine abrupte Entlassung zu verstehen, die zur Distanzierung vom Weinbergbesitzer führt.²⁰³

Das ὑπάγε in V14b hat demnach einen kritischen Sinn, es drückt ein betontes Wegschicken aus. Im Hinblick auf die Beziehung des Weinbergbesitzers zu den

¹⁹⁷ Vgl. NOLLAND Matthew 2008, 811.

¹⁹⁸ Vgl. HARNISCH Gleichniserzählungen 2001, 182f.

¹⁹⁹ Vgl. JEREMIAS Gleichniserzählungen 2001, 137.

²⁰⁰ Vgl. HARNISCH Gleichniserzählungen 2001, 182.

²⁰¹ Vgl. DAVIES/ALLISON Matthew 1997, 75.

²⁰² Allerdings schlägt BAUER/ALAND (Wörterbuch 1988, 1667) für Mt 20,14 m.E. nicht konsequent die Übersetzung „gehe nach Hause!“ vor.

²⁰³ Vgl. VIA Gleichnisse 1970, 145; 142.

Langzeitarbeitern liegt es damit auf einer Linie mit dem ironisch-kritisch zu verstehenden ἑταῖρε V13b.

3. Das dritte Interpretationsproblem verbirgt sich im Satzsatz der Rede des Weinbergbesitzers, mit dem zugleich die Erzählung endet, dem Kontrast zwischen „böse und gut“ (πονηρός – ἀγαθός V15b). Es stellt sich die Frage, ob dieses Ende die Distanz des Weinbergbesitzers zu den Langzeitarbeitern verfestigt oder ob sich bereits zwischen den Zeilen ein Ausblick auf Überwindung der Distanz andeutet. Für eine Zuspitzung des Konflikts von Seiten des Weinbergbesitzers spricht die spannungsvolle Beziehung zwischen „böse“ (πονηρός) und „gut“ (ἀγαθός) im Schlussvers 15b. Durch die betonte Stellung am Schluss der Parabel, in der der Weinbergbesitzer ganz explizit auf die unversöhnliche Polarität zwischen seinem Verhalten und jenem der Langzeitarbeiter verweist, gelangt die Parabel nach Meinung mancher Ausleger an ihr logisches und dramatisches Ende.²⁰⁴ Der Weinbergbesitzer denunziere und beschäme die Langzeitarbeiter durch den Hinweis auf ihr „böses Auge“ öffentlich²⁰⁵ und schüre somit den dramatischen Konflikt.²⁰⁶

Andere Exegeten meinen, dass das Gespräch nicht in einen radikalen Kontrast, sondern eher in ein Gesprächsangebot an die Langzeitarbeiter münde. Vor allem von Harnisch ist diese Sicht eingehend begründet worden.²⁰⁷ Dabei geht er aus von der Annahme, dass die Rede des Weinbergbesitzers (V13-15) unter dem Gesichtspunkt der Satzformen eine Doppelsequenz (V13b.13c.14a und 14b.15a.15b) bildet, bei der sich V13b und V14b (emphatische Feststellungen in Ich-Form) entsprechen und V13c und V15a (rhetorische Fragen mit einleitender Fragepartikel). Die Aufforderung zu gehen in V14a lasse daher auch für V15b einen Imperativ erwarten. Tatsächlich aber füge sich V15b diesem Schema nicht, sondern gebe statt einer erneuten Aufforderung eine Frage zu bedenken, so dass die Rede auf hervorgehobene Weise in einem Gesprächsangebot ende. So werde der Eindruck erzeugt, dass die Absage von 14a nicht endgültig und die Trennung nicht unausweichlich sein müsse. Harnisch sieht darin eine Art Aufweichung der Fronten.²⁰⁸

²⁰⁴ Vgl. ELLIOTT *Evil Eye* (3) 2016: „[T]he accusatory question brings the parable to a logical and dramatic close“ (174), ebd.: „dramatic and fitting conclusion“ (190).

²⁰⁵ Vgl. ELLIOTT *Evil Eye* (3) 2016: „The rhetorical question contains an implied *Evil Eye accusation* whose effect is to denounce and publicly shame the envious malcontents“ (191).

²⁰⁶ Vgl. VIA *Gleichnisse* 1970, 141.

²⁰⁷ Vgl. HARNISCH *Gleichniserzählungen* 2001, 193; NOLLAND *Matthew* 2008, 812.

²⁰⁸ Vgl. HARNISCH *Gleichniserzählungen* 2001, 192.

Diese Interpretation erscheint jedoch aus mehreren Gründen problematisch. So stellt sich zunächst die Frage, ob das von Harnisch angenommene Schema der Satzformen, das ja nur auf einfacher (nicht mehrfacher) Wiederholung beruht, tatsächlich V15b als hervorgehobene Durchbrechung auszuweisen vermag. Bei formal wenig festgelegten Texten – wie im Fall einer erzählten Rede – erscheint das eher unwahrscheinlich.

Betrachtet man außerdem den Anschluss von V15b an V15a unter inhaltlichem Gesichtspunkt, so ergibt sich: Der Langzeitarbeiter muss einräumen, dass der Weinbergbesitzer in seinem rhetorisch als Frage ausgedrückten Argument – er hat das Recht, mit seinem Eigentum zu tun, was er will (V15a) – nicht anzugreifen ist.²⁰⁹ Durch die Entlastung des Weinbergbesitzers von dem Vorwurf, den Konflikt ausgelöst zu haben, lenkt V15b dann den Blick auf die Langzeitarbeiter. Ihr „böses Auge“ wird in der Konsequenz konfrontiert mit dem „Gut-Sein“ des Weinbergbesitzers. Diese Abfolge legt nahe: V15 sieht die Entstehung des Konflikts auf Seiten der Langzeitarbeiter, nicht beim Weinbergbesitzer.

Dies führt dazu, den umfassenden Sinn des „Gut-Seins“ des Weinbergbesitzers zu bedenken, der schon im Abschnitt „Figurenmerkmale des Weinbergbesitzers“ herausgearbeitet wurde. Wird diesem „Gut-Sein“ im umfassenden Sinn das „böse Auge“ gegenübergestellt, dann nimmt auch dieses einen wesensbestimmenden Sinn an. Das „böse Auge“ ist also nicht nur eine Eigenschaft unter anderen, sondern steht im grundsätzlichen Kontrast zum „Gut-Sein“ und zum Wesen des Weinbergbesitzers. Diese innertextuelle Feststellung wird sich an späterer Stelle der Arbeit durch motivgeschichtliche Erwägungen zum „bösen Auge“ bestätigen.

Zusammenfassend ergibt die Analyse, dass die Erzählung mit dem Kontrast zwischen Weinbergbesitzer und Langzeitarbeitern endet und nicht mit dem Ausblick auf dessen Überwindung. Eine besondere Zuspitzung des Konflikts bringt V15b auch insofern zum Ausdruck, als das „böse Auge“ gerade nicht auf eine Erfahrung von Bösem zurückgeführt wird, sondern im Gegenteil auf das generelle und nicht teilbare „Gut-Sein“ des Weinbergbesitzers. Insofern wird für das dritte Interpretationsproblem im abschließenden Redebeitrag (V13-15) eine Lösung nahegelegt, die den Lösungen für das erste (ἐταῖρε V13) und ebenso für das zweite (ὑπαγε V14) Interpretationsproblem entspricht. Die Beziehung des Weinbergbesitzers zu den Langzeitarbeitern, um die es in diesem Schritt der Figurenanalyse geht, mündet also in einen grundlegenden Kontrast am Ende.

²⁰⁹ Eine mit οὐ konstruierte, suggestiv gestellte Frage setzt eine bejahende Antwort voraus, vgl. BLASS/DEBRUNNER Grammatik 2001, § 472.2, 355.

Weinbergbesitzer und Kurzarbeiter

In der Anwerbungsszene zu Beginn der Erzählung wird mit keiner Arbeitergruppe außer den Kurzarbeitern ein Wortwechsel mit dem Weinbergbesitzer dargestellt. In der Schlusszene wird mit der Formulierung des Weinbergbesitzers „*diesem* Letzten“ (τούτῳ τῷ ἐσχάτῳ V4b) die sichtbare Präsenz eines Kurzarbeiters angedeutet²¹⁰; es wird also über diese Gruppe mit dem Langzeitarbeiter geredet. Auf beide Szenen ist jetzt einzugehen, insbesondere auf die exegetischen Probleme, die ein jeweils anderes Verhältnis des Weinbergbesitzers zu den Kurzarbeitern implizieren.

Den Abschluss der Anwerbungssequenzen (V1b-7) bildet das Zusammentreffen des Weinbergbesitzers mit den Kurzarbeitern (V6-7). Die Dialogform hebt sich stilistisch von der die erste Szene bis dahin bestimmenden Erzählform ab; insofern ist die Begegnung des Weinbergbesitzers mit den Kurzarbeitern unter seinen Begegnungen mit den übrigen Arbeitergruppen hervorgehoben.²¹¹ Umstritten ist allerdings die Übersetzung von ἀργός (V6) sowie die damit verbundene Interpretation der anschließenden Frage des Weinbergbesitzers (τί ὧδε ἐστήκατε ὅλην τὴν ἡμέραν ἀργοί; V6), der Antwort der Kurzarbeiter (ὅτι οὐδεὶς ἡμᾶς ἐμισθώσατο V7) und der abschließenden Anweisung des Weinbergbesitzers (ὑπάγετε καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν ἀμπελῶνα V7).

Für ἀργός in V6 findet sich in deutschen Übersetzungen mehrfach das Wort „müßig“ oder „faul“, was dann mit „Nichtstuern“²¹² in Verbindung gebracht wird.²¹³ Eine entsprechende Interpretation liefe auf einen Tadel des Weinbergbesitzers hinaus, der den Kurzarbeitern fehlende Arbeitsbereitschaft vorwerfen würde. Im Anschluss daran wäre die Behauptung der Kurzarbeiter, niemand habe sie angestellt, eine „lahme Ausflucht“²¹⁴. Und schließlich unterstriche auf der Linie dieser Interpretationsrichtung die Aufforderung zur Arbeit im Weinberg durch den Besitzer dessen gütiges Verhalten. Er würde dann den Arbeitsunwilligen eine Verdienstmöglichkeit gewähren, so als hätten sie sich darum bemüht.²¹⁵

²¹⁰ Vgl. ZWICK Szenario 1992, 80.

²¹¹ Die Erzählung pausiert durch den kurzen Dialog mit den Arbeitern, LUZ EKK1/3 2016, 147.

²¹² Vgl. STRACK/BILLERBECK Matthäus 1994, 831.

²¹³ Jeremias sieht hier einen Hinweis auf „orientalische Gelassenheit“ vgl. JEREMIAS Gleichnisse 1998, 137.

²¹⁴ Vgl. GUNDRY Matthew 1994, 396f.

²¹⁵ Vgl. „Wenn ein König faule Arbeiter dingt und ihnen ihren vollen Lohn gibt“, dann ist das „große Güte“ (MidrTeh 26, 109a: zit. nach HEZSER Lohnmetaphorik und Arbeitswelt 1990, 307f; FIEDLER Matthäus 2006, 318).

Das Wort ἄργός steht neben der Bedeutung „müßig“ auch für „arbeitslos“. Exegeten, die so übersetzen, nehmen in der Regel die zeitgenössische Lohnarbeitspraxis²¹⁶ und außerdem die reale Arbeitslosigkeit in jener Zeit²¹⁷ in den Blick und sehen dann in V6 die soziale Not der bisher Beschäftigungslosen unterstrichen. Auf der Linie dieser Interpretation warten die Kurzarbeiter wirklich auf Arbeit, ihr Auf-dem-Markt-Stehen kann als ständiges Warten auf Anwerbung gedeutet werden. Der Frage des Weinbergbesitzers ließe sich dann ein echtes Interesse am Schicksal der Kurzarbeiter entnehmen. Ihre Antwort wäre ein expliziter Hinweis auf ihre katastrophale Situation und die Aufforderung, in den Weinberg zu gehen, wäre als das Gewähren einer letzten Chance zu deuten. Den Übriggebliebenen, die kein anderer Arbeitgeber haben wollte, hätte der Weinbergbesitzer eine Möglichkeit eingeräumt.²¹⁸ Somit ginge der Weinbergbesitzer auf die Kurzarbeiter nicht wie auf moralisch problematische Gestalten zu, sondern sie wären eher das Opfer einer wirtschaftlich prekären Gesamtsituation.²¹⁹

Eine dritte Interpretationsmöglichkeit kann ansetzen bei der Bedeutung „untätig“, die ἄργός ebenfalls annehmen kann. Das Wörterbuch von Bauer/Aland verweist auf einen Beleg bei Aesop, bei dem ἄργος εἰστήκει mit „stand untätig herum“ übersetzt wird.²²⁰ In diesem Sinn hätte ἄργός weder die moralische (Faulheits-)Konnotation der erstgenannten Deutung noch die soziale (Opfer-)Konnotation der zweiten Deutung, sondern wäre wertneutral zu verstehen. Für diese neutrale Deutung spricht: In der Erzählung wird in V3 von der Erzählinstanz das Wort auf eine andere Arbeitergruppe angewendet, der man Faulheit nicht unterstellen kann. In V6 wird also weder der moralische Aspekt aufgegriffen noch der soziale. Insofern liegt es näher, von einer wertfreien Bedeutung von „untätig“ auszugehen. Bei diesem Verständnis wäre der Szene zwar ein Interesse des Weinbergbesitzers an den Kurzarbeitern zu entnehmen, aber es zeigt sich hier nicht, dass er eine hervorgehobene empathische Beziehung zu ihnen eingehen möchte. Vielmehr bewirkt seine Frage an die Arbeiter, dass sie ihre prekäre Situation zugeben und sagen müssen, dass niemand sie gewollt hat. Als Übriggebliebene und offenkundig für andere Arbeitgeber weniger interessante Arbeitskräfte müssen sie sich sozial als *quantité négligeable* fühlen. Insofern kann man allenfalls schließen, dass sie den Weinbergbesitzer nicht deshalb

²¹⁶ Vgl. AVEMARIE Jedem das Seine 2007, 466.

²¹⁷ Vgl. SCHOTTROFF Gleichnisse 2005, 279.

²¹⁸ Vgl. HAGNER Matthew 1995, 571.

²¹⁹ Vgl. FRANCE Matthew 2008, 750. Dagegen behauptet VIA, dass das Gleichnis die Anstellung nicht mit ihrem unverdienten Unglück begründet, in: VIA Gleichnisse 1970, 142.

²²⁰ Vgl. BAUER/ALAND Wörterbuch 1988, 210.

interessieren, weil sie ihm besonders kräftig und leistungsfähig erschienen. Im Übrigen aber bleibt hier offen, welche Beziehung er zu ihnen eingehen will und auch welchen Lohn er ihnen geben möchte.

In Vers 8 gibt der Weinbergbesitzer die Anweisung, die Kurzzeitarbeiter zuerst auszubezahlen. Diese Umkehrung der Reihenfolge akzentuiert hier die Rolle der Kurzzeitarbeiter für die Erzählung.²²¹

In seiner die Erzählung abschließenden Antwort an den Langzeitarbeiter, und zwar in V14b (θέλω δὲ τοῦτω τῷ ἔσχατῷ δοῦναι ὡς καὶ σοί), spitzt der Weinbergbesitzer seine Beziehung zu den Kurzzeitarbeitern zu: „Ich will diesem Letzten geben wie auch dir.“ Damit setzt der Weinbergbesitzer die Kurzzeitarbeiter in ein Beziehungsverhältnis zu sich. Er hat das Ziel, für sie „Geber“²²² zu sein. Es geht an dieser Stelle nicht um eine objektive Erklärung, die auf der Seite der Kurzzeitarbeiter zu suchen wäre. Der unverhältnismäßig hohe Lohn ist vielmehr allein im Willen des Weinbergbesitzers begründet, der sich sowohl zu den Letzten wie zu den Ersten in dieselbe Beziehung setzen will. Die Beziehung beruht allein auf seiner Zuwendung. Aus seiner Perspektive ist also die Beziehung zu beiden Gruppen gleich. Er will beiden Gruppen „geben“ – gleichgültig, ob diese Gabe verdient ist (so im Fall der Langzeitarbeiter) oder nicht bzw. allenfalls im Ansatz (so im Fall der Kurzzeitarbeiter). Die (gleiche) Beziehung entscheidet über den (gleichen) Lohn.

Am Ende der Erzählung bezeichnet der Weinbergbesitzer einen Repräsentanten der Kurzzeitarbeiter ebenso demonstrativ als „diese Letzten“ (V14).

Weinbergbesitzer und Handlung

Im Folgenden geht es um die Frage, welche Rolle die Figur des Weinbergbesitzers für die Handlung der Erzählung spielt.

Die Figur des Weinbergbesitzers wird gleich zu Beginn der Erzählung im Anschluss an die Einleitungsformel mit ἀνθρώπου οἰκοδεσπότη, ὅστις²²³ (V1b) als Handlungsträger eingeführt. Am Ende der Erzählung steht ein dem Langzeitarbeiter antwortender Redebeitrag des Weinbergbesitzers (V13-15), der sich jedoch zunehmend vom erzählten Geschehen ablöst und sich mehr und mehr an die rezipierende Person richtet. Die Erzählung

²²¹ Vgl. NOLLAND Matthew 2008, 809.

²²² Zur Besonderheit der Formulierung von V14b vgl. die Hinweise in Kapitel 3.3.1.4.1.

²²³ Vgl. Mt 13,31.33.44.45.47.

hat somit keinen wirklichen Handlungsschluss; sie hat vielmehr einen „Redeschluss“ durch den entscheidenden Handlungsträger.

Im ersten Teil der Erzählung ist allein die Figur des Weinbergbesitzers für den Fortgang der Handlung zentral. Das narrative Zeitgerüst wird durch die Handlungen dieser äußerst dynamischen Erzählfigur organisiert. Aufgrund der Aktivitäten dieses Mannes („er ging hinaus, um anzuwerben“ [ἐξῆλθεν μισθώσασθαι V1b.3.5.6]), „er kam überein“ [συμφωνήσας V2], „er schickte“ [ἀπέστειλεν V2], „er sah“ [εἶδεν V3], „er sprach“ [εἶπεν V4], „er tat“ [ἐποίησεν V5], „er fand“ [εὔρεν V6]), „er sagt“ [λέγει V6] und mit der Aufforderung „geht“ [ὑπάγετε V4.7]) werden fortlaufend mehr Arbeiter in den Weinberg geschickt. Fast allen von ihnen sagt der Weinbergbesitzer einen angemessenen Lohn zu („ich werde geben“ [δώσω V4.5]). Damit wird zugleich auf sein künftiges Handeln verwiesen und Spannung bei den Rezipierenden erzeugt: Wie wird der Weinbergbesitzer die Zusage einlösen?

Auch in V8-15 ist der Weinbergbesitzer zunächst der Hauptakteur. Er spricht und weist an (λέγει, κάλεσον, ἀπόδος ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν ἐσχάτων V8). Durch das Arrangement der Umkehrung der Auszahlung und den Auszahlungsbetrag löst er einen Konflikt aus. Er arrangiert die Auszahlung so, dass die Langzeitarbeiter die Gleichbehandlung der Kurzzeitarbeiter mitverfolgen müssen (V9). Besonders hervorzuheben ist, dass der eigentliche Kern der Handlung, nämlich die Festsetzung des gleichen Lohnes für alle seitens des Weinbergbesitzers an dieser Stelle der Erzählung nicht explizit erwähnt, sondern nur die Umkehrung des Auszahlungsmodus angeordnet wird, die ja nur deshalb wichtig ist, weil sie ihre Brisanz durch die gleiche Entlohnung erhält.

Die Handlung mündet in einen Konflikt (V11-15). Beim Austragen dieses Konflikts hat wiederum der Weinbergbesitzer die entscheidende Rolle, auch wenn er diesmal gerade nicht die Initiative ergreift, sondern reagiert, und zwar auf den Vorwurf der Langzeitarbeiter. Er antwortet in einem größeren – weitgehend auf ihn selbst, sein Handeln und sein Wesen, bezogenen – zusammenhängenden Redeteil („er antwortete und sprach“ [ἀποκριθεὶς [...] εἶπεν] V13), „ich tue dir kein Unrecht“ (οὐκ ἀδικῶ σε V13), „ich will geben“ (θέλω δοῦναι V14), „habe ich nicht das Recht“ (οὐκ ἔξεστίν μοι V15), „ich will machen“ (θέλω ποιῆσαι V15), „ich bin gut“ (ἀγαθός εἰμι V15). Dass sich dieser abschließende Redeteil zunehmend von der Situation löst, ist bereits gezeigt worden. Mit dieser Ablösung von der erzählten Situation wird zugleich der reaktive Charakter der Rede geschwächt. In der Wahrnehmung der Rezipierenden steht so der Weinbergbesitzer auch am Ende als der wichtigste Handlungsträger im Mittelpunkt.

Zusammenfassend ist festzuhalten: Der Weinbergbesitzer steuert die Handlung. Er spricht in der Anwerbungsszene immer wieder neue Arbeiter an, er stellt (außer bei den Kurzarbeitern) ein zukünftiges Lohnauszahlungshandeln in Aussicht, er nimmt eine unkonventionelle Lohnzumessung vor, er kehrt das Arrangement der Auszahlung um und beschwört so einen Konflikt herauf, bei dessen Austragung er dann einen sehr langen Redeanteil einnimmt. Die Erzählung hat ein offenes Ende, „weil die Krise, die sie produziert, nicht gelöst wird“.²²⁴ Im Gegenteil spitzt der Weinbergbesitzer das Problem in V15b dergestalt zu, dass sich die Rezipierenden, die mit dem Langzeitarbeiter sympathisieren direkt vom Weinbergbesitzer angesprochen sehen können.²²⁵ Die Charakterisierung des Weinbergbesitzers als „Handlungssouverän“ ist schlüssig.²²⁶

3.3.1.4.2 Das mentale Figurenmodell der Langzeitarbeiter

Figurenmerkmale der Langzeitarbeiter

In der Erzählung werden die Langzeitarbeiter an vier Stellen näher bezeichnet. Zunächst werden sie von der Erzählinstanz als οἱ ἐργάται V2 in die Erzählung eingeführt. Hier bringt die Bezeichnung ἐργάται in Gegenüberstellung zum Weinbergbesitzer als οἰκοδεσπότης (V1b) – wie schon erwähnt²²⁷ – ihre hierarchisch untergeordnete Stellung zum Ausdruck. Im weiteren Verlauf werden die Langzeitarbeiter vom Weinbergbesitzer als οἱ πρῶτοι den ἔσχατοι, den Kurzarbeitern, gegenübergestellt (V8). Diese Bezeichnung, „Erste“, greift die Erzählinstanz in der Auszahlungsszene auf (V10). Mit der Bezeichnung πρῶτοι kommt sicher schwerpunktmäßig der frühe Arbeitsbeginn dieser Gruppe bereits in den Blick. Darüber hinaus könnte man eine Art Rangordnung mitschwingen hören.²²⁸ Schließlich bezeichnet der Weinbergbesitzer den für diese Gruppe repräsentativ genannten Arbeiter als ἑτάῖρε mit negativ-ironischer Konnotation (V13).²²⁹

²²⁴ DIETZFELBINGER Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg 1983, 128.

²²⁵ Mit der Wendung ins Grundsätzliche (V15) sollte man deshalb eine neue letzte Einstellung einsetzen sehen, die sich ganz auf den sprechenden Herrn konzentriert, vgl. ZWICK Szenario 1992, 80f. Ein Denkprozess wird initiiert, der auch die Rezipienten zum Umdenken führen soll, vgl. BROER Gleichnisexegese 1978, 19.

²²⁶ HARNISCH Gleichniserzählungen 2001, 185.

²²⁷ S.o. Kapitel 3.3.1.4.1.

²²⁸ πρῶτος kann unterschiedliche Bedeutungsebenen ausdrücken: 1. zeitlich: erste, frühere, 2. von der Zahl oder Reihenfolge, 3. der erste, der vornehmste, angesehenste von Personen (v. Rang), vgl. BAUER/ALAND Wörterbuch 1988, 1452f.

²²⁹ Zur Bedeutung von ἑτάῖρε siehe Kapitel 3.3.1.4.1: Das mentale Figurenmodell des Weinbergbesitzers, 2. Weinbergbesitzer und Langzeitarbeiter.

In den V10-12 werden die Langzeitarbeiter näher beschrieben. In einer Selbstaussage wird die anstrengende Arbeit, die sie pflichtgemäß vom frühen Morgen bis zum späten Abend im Weinberg abgeleistet haben (τοῖς βαστάσασιν τὸ βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν κάσωνα V12), geltend gemacht.²³⁰ Zudem gibt die Erzählinstanz den Rezipierenden direkten Einblick in das Denken der Langzeitarbeiter, die einen im Vergleich mit den Kurzzeitarbeitern höheren Lohn für sich erwarten (ἐνόμισαν ὅτι πλεῖον λήμψονται V10). Damit ist das wirtschaftliche Prinzip der Proportionalität von Lohn und Leistung²³¹ als Erwartung der Langzeitarbeiter selbstverständlich und grundlegend festgelegt. Daher setzen sie dieses Prinzip auch für den Weinbergbesitzer voraus; auch er sollte sich in ihren Augen danach richten. Sie protestieren gegen den Entlohnungsmodus des Weinbergbesitzers (ἐγόγγυζον κατὰ τοῦ οἰκοδεσπότης V11), der den gleichen Lohn für ungleiche Leistung zuteilt (ἴσους ἡμῖν αὐτοὺς ἐποίησας V12) und so das Prinzip der Verhältnismäßigkeit außer Kraft setzt. Sie halten ihn für willkürlich, denn: „Wer ungleiche Leistung gleich bewertet, ist ungerecht.“²³² Wie stark das Lohn-Leistungs-Prinzip die Langzeitarbeiter bestimmt, zeigt sich auch in der Tatsache, dass sie trotz der Erschöpfung durch die körperliche Arbeit die Initiative zur Beschwerde ergreifen.

In V15 schließlich wird den Langzeitarbeitern durch den Weinbergbesitzer als Charakterisierung „das böse Auge“ zugewiesen. Da das Merkmal „böses Auge“ einer umfassenden Selbstcharakterisierung des Weinbergbesitzers (ἐγὼ ἀγαθός εἰμι V15b) gegenübersteht, bekommt auch das „böse Auge“ den Sinn einer Gesamtcharakterisierung. Der damit angesprochene Neid erscheint so nicht nur als ein Merkmal unter anderen, sondern gewinnt den Stellenwert einer Wesensbeschreibung. Diese Generalisierung des „bösen Auges“, die sich an dieser Stelle über den Gegensatz zum generellen „Gut-Sein“ des Weinbergbesitzers nahelegt, hat eine interessante Parallele in Mt 6,22f. Dort wird eine analoge Generalisierung explizit beschrieben.

Die Langzeitarbeiter werden demnach zum einen als Exponenten des Lohn-Leistungs-Prinzips charakterisiert und zum anderen – infolge der Verletzung des Prinzips durch den Weinbergbesitzer – als Träger des „bösen Auges“.

²³⁰ Die getrennte Nennung der Begriffe „Last“ und „Hitze“ deutet darauf hin, dass hier die Schwere der Arbeit betont werden soll, vgl. GUNDRY Matthew 1994, 398.

²³¹ Vgl. DAVIES/ALLISON Matthew 1997, 74: „The more work, the more pay is the first rule of all economics“.

²³² THEOBALD Arbeiter im Weinberg 1992, 121.

*Langzeitarbeiter und andere Figuren*²³³*Langzeitarbeiter und Weinbergbesitzer*

Unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses der Langzeitarbeiter zum Weinbergbesitzer zeigt sich: Das anfängliche Verhältnis einer Übereinkunft zwischen Personen von unterschiedlichem sozialen Rang verändert sich im zweiten Teil (V11-15) zu einem Konfliktverhältnis, bei dem die Langzeitarbeiter gegen die Figur des Weinbergbesitzers aufbegehren.²³⁴ Grundlage ihres Protestes ist das Lohn-Leistungs-Prinzip, gegen das der Weinbergbesitzer durch die Gleichbehandlung der Kurzzeitarbeiter verstoßen hat.

Langzeitarbeiter und Kurzzeitarbeiter

Unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses der Langzeitarbeiter zu den Kurzzeitarbeitern ist festzustellen: Indem die Langzeitarbeiter von den Kurzzeitarbeitern als „diese Letzten“ (οὗτοι οἱ ἔσχατοι V12) sprechen, distanzieren sie sich von ihnen.²³⁵ Eindeutig sehen die Langzeitarbeiter sich selbst in einer besseren Position als „diese Letzten“, deren Gleichbehandlung sie dem Weinbergbesitzer vorwerfen. Ihr Verhältnis zu den Kurzzeitarbeitern wird vom Weinbergbesitzer in der Metapher des „bösen Auges“ pejorativ benannt.

Langzeitarbeiter und Handlung

Die Figuren der Langzeitarbeiter werden nach dem Blick auf den herauskommenden Weinbergbesitzer (V1b) eingeführt (συμφωνήσας δὲ μετὰ τῶν ἐργατῶν ἐκ δηναρίου τὴν ἡμέραν V2). Im ersten Teil der Erzählung kommt den Langzeitarbeitern nicht mehr Gewicht für den Fortgang der Handlung zu als allen anderen Arbeitergruppen auch.

Im zweiten Teil der Erzählung ergibt sich für die Kurzzeitarbeiter und die Langzeitarbeiter in der Auszahlungsszene zunächst durch die Wortwiederholung καὶ ἐλθόντες οἱ jeweils am Satzanfang (V9.10) eine Parallelisierung der Figuren. Beide Gruppen werden durch ihr Herankommen und ihren Lohnempfang in einer rein reaktiven Haltung gezeigt. In V11 allerdings schlägt die Handlung um, weil die Langzeitarbeiter durch ihr

²³³ Zur Bedeutung von Figur und Figuren im Rahmen der Beziehungsgestaltung und den leitenden Analysefragen s. o. Kapitel 3.3.1.4.1.

²³⁴ Die Langzeitarbeiter richten ihren Protest gezielt an eine Person, vgl. NOLLAND Matthew 2008, 810. HARNISCH spricht vom „dramatischen Charakter der Konfiguration“. HARNISCH Gleichniserzählungen 2001, 184.

²³⁵ Vgl. NOLLAND Matthew 2008, 810.

enttäushtes Murren das weitere Konfliktgeschehen aktiv auslösen (ἐγόγγυζον κατὰ τοῦ οἰκοδεσπότης V12). Nur an dieser Stelle wird eine initiative Handlung von anderen Personen als dem Weinbergbesitzer ausgesagt. Dass dieses Handeln eine Reaktion des Weinbergbesitzers erzeugt, durch die er zunehmend selbst die Initiative zurückgewinnt, ist bereits gezeigt worden.²³⁶

3.3.1.4.3 *Das mentale Figurenmodell der Kurzzeitarbeiter*

Figurenmerkmale der Kurzzeitarbeiter

Im ersten Teil der Erzählung bezeichnet die Erzählinstanz die Kurzzeitarbeiter als „andere“ (Arbeiter) (V6), wobei das Bezugswort ἐργάται ausgespart ist.

Ebenso hat die Erzählinstanz bereits in V3 eine Arbeitergruppe bezeichnet. Auch dort wird das Wort ἐργάται nur ausgespart, ist aber mitzudenken. So wie alle bis dahin angeworbenen Arbeiter stehen auch die Kurzzeitarbeiter hierarchisch unter dem Weinbergbesitzer hierarchisch gegenüber. Allerdings wird im Verlauf der Erzählung ein Gefälle sichtbar: Der Weinbergbesitzer geht aus, um Arbeiter anzumieten (V1b). Obwohl hier alle als Arbeiter gekennzeichnet werden, sind die Arbeiter der ersten Stunde privilegierter als die der letzten, da den Ersten ein Denar Lohn (V2), den Mittleren nur das „was gerecht ist“ (V3), und den Letzten kein Lohn (V6) zugesichert wird.

Im weiteren Verlauf der Erzählung bezeichnet der Weinbergbesitzer die Kurzzeitarbeiter in Abgrenzung zu den Langzeitarbeitern (οἱ πρῶτοι) als οἱ ἔσχατοι²³⁷ (V8). Damit benennt der Weinbergbesitzer Vertreter vom Ende und vom Anfang des Einstellungszeitraums. Die mittleren Arbeitergruppen finden keine Erwähnung.

Im Zusammenhang des Auszahlungsprozesses trägt das Wort ἀρξάμενος (V8) und damit auch die Erwähnung von Ersten und Letzten einen zeitlichen und damit die Reihenfolge berücksichtigenden und keinen die Rangfolge bewertenden Aspekt.

Anders allerdings verhält es sich mit der Bezeichnung durch die Langzeitarbeiter: Sie bezeichnen die Kurzzeitarbeiter ebenso als οἱ ἔσχατοι und fügen ein demonstratives οὗτοι dazu, so dass man auch übersetzen könnte „diese Letzten da“. Da sie die Bezeichnung in

²³⁶ Der Weinbergbesitzer reagiert auf den Vorwurf der Langzeitarbeiter. Er antwortet in einem größeren – weitgehend auf ihn selbst, sein Handeln und sein Wesen bezogenen – zusammenhängenden Redeteil, s.o. Kapitel 3.3.2.1.3.

²³⁷ ἔσχατος kann unterschiedliche Bedeutungsebenen ausdrücken: 1. örtlich: den Platz am äußersten Ende; 2. hinsichtlich von Rang und Reihenfolge: der Geringste, der Minderwertigste, 3. zeitlich: der Späteste, Letzte. Vgl. BAUER/ALAND Wörterbuch 1988, 635f.

Relation zum Gewicht ihrer langen und schweren Arbeitsleistung stellen, schwingt hier die Bedeutung der Rangfolge mit (V12). Am Ende der Erzählung bezeichnet auch der Weinbergbesitzer den Repräsentanten der Kurzarbeiter in dieser Weise (τούτω τῷ ἐσχάτῳ V14). Hier dürften ebenfalls der zeitliche Aspekt und die Rangfolge zugleich anklingen. Beide Aspekte, der späte Arbeitsbeginn und der daraus resultierende geringe Verdienstanspruch, stehen im Kontrast zum Geber-sein-Wollen des Weinbergbesitzers.

Mit der Antwort auf die Frage des Weinbergbesitzers οὐδεὶς ἡμᾶς ἐμισθώσατο (V7) konzedieren die Kurzarbeiter ihre Erfolglosigkeit auf dem Arbeitsmarkt. Die Ursache hierfür bleibt offen, lässt aber Raum für Spekulation bezüglich möglicher Schwächen oder Nachteile der betreffenden Arbeitskräfte. Vom Grundsatz her aber sind sie arbeitswillig, und es liegt nicht in ihrer Absicht, nur herumzustehen. Zur Lohnauszahlung finden sie sich nur ein, um sich den Lohn abzuholen. Sie werden also von der Erzählinstanz als anwesend gedacht, aber es wird von ihnen nichts Weiteres erzählt. Die Erzählung zeichnet im weiteren Verlauf ab V8 ein nur sehr flüchtiges Bild von den Kurzarbeitern. Auffällig ist eher, was von ihnen nicht erzählt wird. Keine Erwähnung findet beispielsweise, ob sich die Kurzarbeiter nach dem Nutzen einer so späten Anwerbung mit so geringer Arbeitszeit fragen. Auch wird nichts von ihrer Reaktion auf die unerwartet großzügige Lohnauszahlung berichtet.

Kurzarbeiter und andere Figuren

Die Kurzarbeiter treffen nur ein einziges Mal mit einer Figur zusammen, mit dem Weinbergbesitzer. Dass der erste Teil der Erzählung mit dem Dialog zwischen Weinbergbesitzer und Kurzarbeitern endet, wurde schon angemerkt.

Kurzarbeiter und Handlung

Die Kurzarbeiter antworten in wörtlicher Rede (V7) auf die Frage des Weinbergbesitzers und zeigen an keiner Stelle eine eigene Handlungsinitiative. Sie stoßen die Handlung in keiner Weise an. Dennoch sind die Kurzarbeiter für die Handlung völlig unverzichtbar. Sie sind Handlungsgegenstand der Großzügigkeit des Weinbergbesitzers, die ihrerseits die Beschwerde der Langzeitarbeiter auslöst.

Die Erzählung berücksichtigt die Kurzarbeiter also nur insofern, als es für das Verständnis des Schlusskonflikts unbedingt notwendig ist. Auch hier zeigt sich wieder, dass diese

Parabel – anders als z.B. die vom „Verlorenen Sohn“²³⁸ – nicht primär die Rezipierenden in eine ihnen plausible Erzählung hineinziehen will. Die Erzählung wird vielmehr strikt begrenzt auf diejenigen Erzählzüge, die das Verständnis des Schlusskonflikts ermöglichen, von dem aus die Rezipierenden „den Sprung in die höhere Ebene“²³⁹ bewältigen sollen.

3.3.1.4.4 Fazit

Es hat sich gezeigt, dass die Figuren in Mt 20,1-15 nicht durch ein detailliertes, individuelles Profil gekennzeichnet sind. So fungieren die Kurzzeitarbeiter zum einen als Objekt, an dem sich die Großzügigkeit des Weinbergbesitzers erweist, und zum andern als Gegenüber zu den Langzeitarbeitern, das deren „böses Auge“ auf sich zieht. Die Figuren der Langzeitarbeiter sind Repräsentanten des Lohn-Leistungs-Prinzips und Träger des „bösen Auges“, das aus der Durchbrechung dieses Prinzips zugunsten der Kurzarbeiter resultiert. Der Weinbergbesitzer selbst ist nuancierter dargestellt, weil er im ersten Teil als ein „normaler“ (wenngleich aufgrund der zahlreichen Anwerbungsgänge etwas unorganisierter) Arbeitgeber erscheint, in V8-15 aber durch sein allen Geschäftsinteressen zuwiderlaufendes Auszahlungsverhalten und seine Belehrung, dazu berechtigt zu sein, überrascht.

Der Figurenzeichnung entspricht die Handlungsdarstellung: Sie ist einzig darauf abgestimmt, zum Dialog am Ende der Erzählung (V12-15) hinzuführen. In diese Ökonomie der Handlungsdarstellung fügen sich auch die erwartungswidrigen Erzählzüge, die sich weniger aus der Wirklichkeit des Erzählten als aus der Erzählabticht ergeben. Zu diesen erwartungswidrigen Erzählzügen gehören – abgesehen vom eigentlichen Skandal des gleichen Lohnes für alle folgende Details – das persönliche Anwerben durch den

²³⁸ Sellin postuliert für die Parabel vom verlorenen Sohn in Lk 15,11ff das Schwergewicht bei der Narrativität und weniger bei der Metaphorizität: Die Erzählung zieht die Rezipierenden in die dargestellte Welt hinein und bringt sie an den Punkt der Entscheidung, vgl. SELLIN Allegorie und Gleichnis 1978, 331.

²³⁹ SELLIN Gleichnis und Allegorie 1978, 330.

Weinbergbesitzer²⁴⁰, die mehrfache Wiederholung der Anwerbung²⁴¹, das späte Anwerben ohne Lohnvereinbarung²⁴², die Umkehrung des Auszahlungsmodus.

In dieselbe Richtung weist auch die Gestaltung des Schlusses. Dabei könnte man differenzieren zwischen dem Handlungsschluss und dem Erzählschluss, der mit dem abschließenden Redebeitrag des Weinbergbesitzers gegeben ist (V13b-15). Dieser Redebeitrag richtet sich an den Repräsentanten der Langzeitarbeiter, er wird aber nach dem Wegschicken dieses Arbeiters (V14a) noch fortgesetzt, so dass die Rezipierenden durch die Worte des Weinbergbesitzers sich selbst angesprochen sehen können und entsprechend vor der Entscheidung stehen, ob sie diesen Worten und der vorangehenden Erzählung einen Sinn abgewinnen und auf sich selbst beziehen wollen. Insofern ist der Erzählschluss – wie mehrfach in der Literatur vermerkt wird²⁴³ – offen. Ob die Erzählung zugleich einen Schluss aufweist, der die Handlung zwischen den erzählten Figuren beendet, dürfte eher fraglich sein: Der Konflikt zwischen Weinbergbesitzer und Langzeitarbeitern endet mit der Aufforderung zu gehen (V14a). Wie diese Aufforderung aufgenommen wird, wird ebenso wenig erzählt wie die Reaktion der Kurzarbeiter auf den unerwartet hohen Lohn.

Dieses eigentümliche Desinteresse, das die Handlung am Ende gleichsam „versickern“ lässt, wird – im Zusammenhang mit der Figurendarstellung und den erwartungswidrigen Erzählzügen – dann erklären, wenn die Erzählung die Funktion hat, die Rezipierenden zu dem „für jede Metapher kennzeichnenden Sprung in die höhere Ebene“²⁴⁴ zu führen, wenn also in dem jede Parabel kennzeichnenden Verhältnis zwischen Narrativität und Metaphorizität²⁴⁵ das Gewicht – wie in diesem Fall – auf Letzterer liegt. Dass diese Gewichtung im Verhältnis von Narrativität und Metaphorizität in einer anderen

²⁴⁰ Schottroff meint, man könne es damit erklären, dass es sich um den Besitzer eines kleinen Anwesens handelt, vgl. SCHOTTROFF Gleichnisse Jesu 2005, 278.

²⁴¹ Fiedler plädiert dafür, dass sich die häufigen Anwerbungen durch jahreszeitliche Schwankungen im Arbeitsbedarf erklären lassen, vgl. FIEDLER Matthäus 2006, 317.

²⁴² Mit HEZSER könnte man erwägen, dass die Aussparung der Lohnvereinbarung mit den Kurzarbeitern daher rührt, Redundanz zu vermeiden, vgl. HEZSER Lohnmetaphorik und Arbeitswelt 1990, 238, oder darin sogar mit Herzog die Geschäftstüchtigkeit des Weinbergbesitzers vermuten, vgl. HERZOG Parable 1994, 86f.

²⁴³ Vgl. HARNISCH Gleichniserzählungen 2001, 183, vgl. SCHOTTROFF Gleichnisse Jesu 2005, 278, vgl. LUZ EKK1/3 2016, 140.

²⁴⁴ SELLIN Allegorie und Gleichnis 1978 330.

²⁴⁵ Vgl. SELLIN Allegorie und Gleichnis 1978, 334f; das Schema von Sellin ist bei THEIßEN/MERZ (Der historische Jesus 1978, 296) übernommen.

Parabel auch ganz anders ausfallen kann, hat Sellin mit seinen Überlegungen zur Parabel vom verlorenen Sohn in Lk 15,11ff gezeigt.²⁴⁶

3.3.2 Mt 20,1-15 unter der Perspektive der Metaphorizität

3.3.2.1 Vorbemerkung zur Parabel unter dem Gesichtspunkt ihrer Metaphorizität

Nachdem der Erzählcharakter des vortatthäischen Traditionsstücks untersucht wurde, wird nun die Parabel unter dem Gesichtspunkt ihrer Metaphorizität reflektiert. Dabei liegt das maßgeblich von dem Linguisten Harald Weinrich²⁴⁷ erarbeitete Verständnis von Metapher bzw. Metaphorizität zugrunde. Dieses Verständnis wurde besonders von Gerhard Sellin²⁴⁸ und Hans Weder²⁴⁹ für die neutestamentliche Forschung fruchtbar gemacht; es wird auch in aktuellen Diskussionsbeiträgen²⁵⁰ rezipiert.

Die Parabel als erweiterte Metapher widersetzt sich einer eindeutigen Interpretation. Das Element des Metaphorischen verweist auf einen Sinn jenseits des Erzählten, den die rezipierende Person selbst finden muss. Die Parabel funktioniert nicht nach Art einer Allegorie, in der ein Ausdruck einen anderen substituiert, sondern sie will als Ganze auf die Gottes Herrschaft bezogen werden. Wie bereits angedeutet, ist anzunehmen, dass die Erwähnung des Bezugsgegenstands schon auf der vortatthäischen Stufe enthalten war, auch wenn er hier statt mit βασιλεία τῶν οὐρανῶν wohl eher mit βασιλεία τοῦ θεοῦ bezeichnet wurde.

Die Bezugsgröße „Gottesherrschaft“ stellt keine Bezeichnung für einen fest umrissenen Sachverhalt dar, sondern ist selbst eine Metapher. Der Versuch, diese Metapher ihrerseits auf einen Bezugsgegenstand zu beziehen, könnte sich in verschiedenen Textzusammenhängen bewegen, beispielsweise im Kontext des Matthäusevangeliums oder im Kontext der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu etwa, auf der Basis von Q oder nach rekonstruierter mündlicher Jesustradition. Tatsächlich wird man dabei wohl immer auf verschiedene

²⁴⁶ Vgl. SELLIN Allegorie und Gleichnis 1978, 329-331.

²⁴⁷ Vgl. WEINRICH Sprache 1976, 317-327.

²⁴⁸ Vgl. SELLIN Allegorie und Gleichnis 1978, 289-300; 313-335.

²⁴⁹ Vgl. WEDER Neutestamentliche Hermeneutik 1989, 182-203.

²⁵⁰ Vgl. BERGER Formen und Gattungen 2005, 32f; THEIßEN/MERZ Der historische Jesus 2011, 295f; ZIMMERMANN Metaphertheorie 2000, 108-133; ERLEMANN Gleichnisauslegung 1999, 89.

Nuancen einer grundlegenden Erfahrung stoßen, die dieses Reich bzw. diese Herrschaft a priori mit Jesus Christus verbindet.

Wenn von der Metaphorizität der Gesamtparabel auszugehen ist, erscheint prima facie die Verwendung von Einzelmetaphern oder auch von Symbolen innerhalb der Erzählung ausgeschlossen. Auf den zweiten Blick ist das jedoch nicht mehr sicher: Die Erzählebene enthält in diesem Fall noch eine weitere Ebene, nämlich die der Figurenrede. Ob auf dieser Ebene der wörtlichen Rede erzählter Figuren einzelne Metaphern auszumachen sind, wird noch zu klären sein.

Eine Metapher ist grundsätzlich als solche nicht isoliert erkennbar, sondern nur innerhalb ihres Kontextes.²⁵¹ Die Grundstruktur der Metapher lässt sich an einem von Weder verwendeten einfachen Beispiel aufzeigen. Der Satz „Die Natur ist ein Tempel“ enthält nach Weder jene minimalen Textelemente, die notwendig sind, um eine metaphorische Aussage zu konstituieren. Wichtig ist dabei die semantische Spannung zwischen Subjekt und Prädikat: „Natur“ hat völlig andere semantische Merkmale als „Tempel“. Die Natur existiert ohne Zutun des Menschen, ein Tempel jedoch ist Menschenwerk, das für die Begegnung mit dem Göttlichen geschaffen wurde. Die Beschreibung von „Natur“ durch „Tempel“ ergibt, solange man beim wörtlichen Verständnis bleibt, keinen Sinn. Erst wenn man über das wörtliche Verständnis hinausgeht, wird erkennbar, welche Aussage über die Natur ausgedrückt werden soll. „In diesem Satz ist nicht etwa das Wort ‚Tempel‘ eine Metapher, sondern erst die Tatsache, dass hier dem Subjekt ‚Natur‘ ein Prädikatsnomen ‚Tempel‘ beigegeben wird, macht den Satz zu einer metaphorischen *Aussage*.“²⁵²

Eine Metapher stellt eine Aussage zu einem Gegenstand dar, wobei der Gegenstand und die Aussage zueinander in Spannung stehen. Erst diese semantische Inkongruenz erzeugt einen metaphorischen Sinn. Für dieses Phänomen setzt Weder den Begriff der „metaphorischen Prädikation“. Die Funktion der Metapher versteht Weder nicht als „ausschmückende Abweichung von der Wortbedeutung“, sondern als „Abweichung von der – wenn man so will – eigentlichen Bedeutung *eines Satzes*“.²⁵³

Angewandt auf Mt 20,1-15 bedeutet das: V1b-15 ist als Aussage auf den Gegenstand Gottesherrschaft (V1a) bezogen, d.h., V1b-15 verhält sich wie ein Prädikat zum Subjekt.

²⁵¹ WEINRICH Sprache 1979, 311; SELLIN Allegorie und Gleichnis 1978, 297.

²⁵² WEDER Neutestamentliche Hermeneutik 1989, 183.

²⁵³ WEDER Neutestamentliche Hermeneutik 1989, 183.

Zwischen den beiden Elementen „Gottesherrschaft“ und Parabelerzählung besteht eine semantische Inkongruenz²⁵⁴, die die Annahme eines metaphorischen (verweisenden) Sinns der Erzählung unumgänglich macht. Beide Elemente, die hier zusammentreffen, werden unterschiedlich benannt: Sachhälfte/Bildhälfte²⁵⁵ bzw. Subjekt/Prädikat²⁵⁶ oder auch bildspendender Bereich/ bildempfangender Bereich²⁵⁷.

Den bildempfangenden Bereich „Gottesherrschaft“ zeichnet im Fall dieses Gleichnisses wie im Fall aller anderen Gottesreichgleichnisse eine Besonderheit aus: Der Begriff „Gottesherrschaft“ stellt seinerseits eine Metapher – möglicherweise auch ein Symbol – dar, zumindest handelt es sich nicht um eine direkte Bezeichnung für einen real existierenden Sachverhalt. Eher lässt sich der Begriff „Gottesherrschaft“ als abgekürzte Formulierung für die komplexe und je individuell unterschiedlich ausgeprägte Erfahrung des Christusereignisses auffassen.²⁵⁸ Dem Begriff βασιλεία τοῦ θεοῦ kann hier nicht weiter nachgegangen werden.²⁵⁹ Vielmehr geht es in diesem Zusammenhang darum zu fragen, inwiefern die Parabel in ihrer Metaphorizität dazu beiträgt, die „Gottesherrschaft“ zu präzisieren. Oder anders formuliert: Es geht um die Frage, inwiefern die Parabel den Rezipierenden ermöglicht, die Erfahrung der „Gottesherrschaft“ neu zu erleben und gegebenenfalls anders zu akzentuieren.

Gerade weil die Aussage (Parabelerzählung: ein Mensch, ein Hausherr, welcher herauskam ... [V1bff]) semantisch nicht kompatibel ist mit der Sache, der sie gilt (Gottesherrschaft [V 1a]), muss die rezipierende Person selbst sie in sinnvoller Weise auf diese Sache beziehen. Von ihr wird also eine „Deutungsaktivität“²⁶⁰ gefordert. Dabei kann sie jedoch andererseits nicht willkürlich verfahren. Sie soll sich sozusagen von der Erzählung bis zu

²⁵⁴ Weinrich verwendet hierfür den Begriff der „Konterdetermination“. Damit ist am Beispiel von Mt 20,1-15 folgender Vorgang gemeint: Die Vergleichskomponenten „Gottesherrschaft“ und die Parabelerzählung bringen jeweils ihre Bedeutungspotentiale der Sprachzeichen ein. Durch beide Komponenten werden bestimmte semantische Anschlussbedingungen festgelegt, die Weinrich als „Determinationserwartung“ bezeichnet. Eine Metapher liegt dann vor, wenn die Bedeutungspotentiale beider Elemente sich nicht aufeinander beziehen lassen und sich ein Textsinn nicht sofort erschließt, WEINRICH Sprache 1976, 320; 311.

²⁵⁵ Traditionell in Anlehnung an Jülicher z.B. SELLIN Allegorie und Gleichnis 1978, 284.

²⁵⁶ Vgl. WEDER Neutestamentliche Hermeneutik 1989, 184.

²⁵⁷ Vgl. WEINRICH Sprache 1976, 297; ZIMMERMANN Metaphertheorie 2000, 197.

²⁵⁸ „Die mit dem Stichwort ‚Gottesreich‘ prädisierte Erfahrung ist das Christusgeschehen. ‚Gottes Herrschaft‘ heißt: darin hat Gott gehandelt“, SELLIN Allegorie und Gleichnis 1978, 318.

²⁵⁹ Vgl. dazu z.B. SCHMIDT Art. βασιλεύς-βασιλεία 1933, 579-592; LINDEMANN Herrschaft Gottes 1986, 196-218; STEGEMANN Jesu Verkündigung, 87-102; FREY Himmels-Botschaft 2005, 189-223; LABAHN Reich Gottes 2008, 259-282; OBERDORFER Gott im Himmel 2016, 3-34; FOSTER Why on Earth 2002, 487-499.

²⁶⁰ ZIMMERMANN Metaphertheorie 2000, 129.

dem Punkt führen lassen, an dem sie selbst auf die andere Ebene springen muss und springen kann.²⁶¹

Innerhalb des erzählenden Teils von V1b-15 begegnen der rezipierenden Person Elemente, die in der traditionellen jüdischen Bildlichkeit verankert sind. Das gilt insbesondere für den Weinberg und den Weinbergbesitzer. Gleichwohl lassen sich diese Elemente nicht als Einzelmetaphern verstehen, denn sie sind nicht präzisierend auf andere Elemente bezogen, zu denen sie in einer semantischen Spannung stünden. Vielmehr fungiert die Erzählung in Gänze als eine erweiterte Metapher.²⁶²

Die Annahme von V1b-15 als einer einzigen Gesamtmetapher ist hier jedoch in einem scheinbar winzigen Detail zu modifizieren. Die Annahme gilt uneingeschränkt für die Äußerungen der Erzählinstanz. In diese erzählenden Passagen eingelagert sind jedoch wörtliche Redeanteile der erzählten Personen, besonders umfangreich die Rede des Weinbergbesitzers am Schluss (V13-15). Innerhalb dieser Rede findet sich tatsächlich eine Einzelmetapher, die an ihrer semantischen Inkongruenz erkennbar ist. In V15 spricht der Weinbergbesitzer vom „bösen Auge“ (Ist dein Auge böse?). Dabei steht die moralische Qualifikation „böse“ (πονηρός) in Spannung zu dem so qualifizierten Organ „Auge“ (ὄφθαλμός), das an sich gar kein moralisches Potential enthält.²⁶³ Damit stellt sich die Frage nach der Bedeutung, die durch die metaphorische Qualifikation erzeugt werden soll. Die Frage enthält die Aufforderung, in den enzyklopädischen Hintergrund des Textes zurückzufragen. Tatsächlich lässt sich das „böse Auge“ nämlich als eine in

²⁶¹ Vgl. SELLIN Allegorie und Gleichnis 1978, 330.

²⁶² Vgl. SELLIN Allegorie und Gleichnis 1978, 328.

²⁶³ Die semantische Inkongruenz (und der daraus folgende Schluss auf Metaphorizität) zwischen „Auge“ als einem passiven, rezeptiven Organ und „böse“ als einer moralischen Qualifikation, die Aktion oder Aktionsfähigkeit voraussetzt, ist für heutige Leserinnen und Leser ohne weiteres einleuchtend. Tatsächlich gilt in der Antike das Auge aber nicht durchweg als ein rein rezeptives Organ. Bestimmten antiken Sehtheorien zufolge ist vielmehr dem Auge als sehendem Organ eine vorwiegend aktive Tätigkeit zuzuschreiben. Über die Aussendung von Sehstrahlen oder eine ähnlich geartete, materiell aufgefasste Substanz kann das Auge das in Augenschein Genommene fixieren und dieses beeinflussen (vgl. dazu die Darstellung von verschiedenen antiken Sehtheorien bei RAKOCZY Böser Blick 1996, 19-37). Unter Voraussetzung solcher Theorien bei Annahme der Aktionsfähigkeit des Auges ist die semantische Spannung zwischen „böse“ und „Auge“ natürlich deutlich schwächer – man könnte fragen, ob unter dieser Voraussetzung die Annahme einer Metapher überhaupt berechtigt ist. Da es aber nun andererseits überhaupt keinen Anhaltspunkt gibt für die Annahme, dass solche Sehtheorien im Hintergrund der Parabel stehen und ihre Semantik prägen, muss die Frage hier nicht weiterverfolgt und die Auffassung des „bösen Auges“ als einer Metapher nicht problematisiert werden.

der Antike überaus gebräuchliche Metapher nachweisen, die gleichsam zum sprachlichen Reservoir gehört, dessen sich der Text bedient.

Um dem metaphorischen Gehalt von Mt 20,1b-15 näher zu kommen, sollen nun zwei Aspekte näher beleuchtet werden: Zunächst werden exemplarisch vier verschiedene Interpretationstypen der Parabel auf der vormatthäischen Ebene – in der Regel wird an die Jesusebene gedacht – kritisch gewürdigt (3.3.2.2). Anschließend geht es um die stehende Metapher „böses Auge“ (3.3.2.3). In diesem Zusammenhang wird versucht, das Konzept der „untoten“ Metapher²⁶⁴ für die Interpretation von 20,15 bzw. der Parabel als ganzer fruchtbar zu machen.

3.3.2.2 Exemplarische Vorschläge zum Verständnis der Metaphorizität aus der Forschung

Das historisierende Gleichnisverständnis (Joachim Jeremias)

Die Überschrift „Der Wechsel der Hörerschaft“²⁶⁵ deutet bereits die Richtung von Joachim Jeremias Beitrag zu Mt 20,1-16 an. Auf der Grundlage literarkritischer Überlegungen nimmt Jeremias verschiedene redaktionelle Bearbeitungsstufen des Textes an²⁶⁶, wobei für ihn die ursprüngliche Parabel mit der rhetorischen Doppelfrage in V15 endet. Durch den offenen Schluss dränge sich die Anstößigkeit der Parabel auf, nämlich die offenkundige Ungerechtigkeit des Verhaltens des Weinbergbesitzers. „Ist diese Ungerechtigkeit reine Willkür? Ist sie Laune? Gebelaune? Paschalaune?“²⁶⁷ „Keineswegs!“ konstatiert Jeremias und sieht die Pointe der Parabel darin, dass der Weinbergbesitzer jedem Arbeiter ein Existenzminimum zusichert.

Jeremias gewinnt die Situation der Parabel, ihre Funktion und ihre Einbettung aus dem zweiten Teil, also aus V9-15, und den Verweisungsbezug auf die Güte Gottes aus dem ersten Teil, also aus V1-8.²⁶⁸ Die Parabel zielt nach Jeremias auf die Verteidigung der frohen Botschaft der Güte Gottes; sie hat demnach eine eindeutig apologetische Funktion. Wäre es nur um die Darstellung der Güte Gottes allein gegangen, hätte die Parabel mit

²⁶⁴ FRIEDRICH Untote Metaphern 2013, 29-42.

²⁶⁵ JEREMIAS Gleichnisse 1998, 29.

²⁶⁶ V16b als Hinzufügung durch die Alte Kirche, V16a als Hinzufügung durch den Evangelisten, vgl. JEREMIAS Gleichnisse 1998, 30.

²⁶⁷ JEREMIAS Gleichnisse 1998, 33.

²⁶⁸ Vgl. JEREMIAS Gleichnisse 1998, 34f.

dem ersten Teil enden können. Konkret wendet sich die Parabel nach Jeremias gegen den Angriff der Pharisäer. Entsprechend gilt der metaphorische Verweisungsbezug dem Handeln Gottes und dem Handeln Jesu: „So ist Gott, so sehr gütig, so voll Mitgefühl mit den Armen. So handelt er jetzt durch mich.“²⁶⁹

Jeremias Interesse gilt der historischen Verortung der Parabel in ihrer ursprünglichen Gestalt. Er will den „ursprünglichen historischen Ort“ der Gleichnisverkündigung Jesu aufspüren und sich damit der „ipsissima vox“ Jesu annähern.²⁷⁰ Jesus habe Gleichnisse in Situationen erzählt, in denen „Pharisäer“ Kritik an Jesu Gemeinschaft mit den „Zöllnern und Sündern“²⁷¹ äußerten. „Immer wieder muß Jesus sein Verhalten rechtfertigen, die Frohbotschaft verteidigen. So auch hier [...]“²⁷²

Jeremias historisch orientiertes Vorgehen lässt sich auf ein doppeltes Risiko ein: Zum einen bleibt die historische Rekonstruktion von Leben und Verkündigung Jesu natürlich immer hypothetisch.²⁷³ Zum andern – und darin liegt der gravierendere Einwand – besteht bei diesem Ansatz die Gefahr, Annahmen zur historischen Situation in den Text einzutragen, obwohl dieser es nicht nahelegt. So ist das von Jeremias herausgestellte „Mitgefühl“ mit den Armen²⁷⁴ als Handlungsmotiv des Weinbergbesitzers dem Text schwerlich zu entnehmen. Insofern besteht Grund für die Vermutung, dass Jeremias Betonung des Mitgefühls nicht eigentlich auf einer Textbeobachtung beruht, sondern auf seiner Rekonstruktion der Botschaft Jesu. Entsprechend entgeht Jeremias, dass im Text selbst ein ganz anderes handlungsleitendes Motiv hervorgehoben wird, nämlich das stark betonte „Ich will“ (θέλω) in V14b.15a.

Ein anderer von Jeremias geltend gemachter Punkt ist jedoch im Blick zu behalten: Jeremias hat die Zweiteiligkeit der Parabel herausgestellt und damit deutlich gezeigt, dass der Erzählung des Vorfalls eine Auseinandersetzung über diesen Vorfall nachgeschaltet wird und damit also der zweite Teil auf einer anderen Ebene liegt als der erste. In diesem Zusammenhang wurde von Jeremias auch der Kreis der Rezipierenden – wenngleich auf eine historische Gruppe eingeengt – ins Spiel gebracht, den er hinter den Langzeitarbeitern im zweiten Teil angesprochen sieht.

²⁶⁹ JEREMIAS Gleichnisse 1998, 35.

²⁷⁰ JEREMIAS Gleichnisse 1998, 34.

²⁷¹ JEREMIAS Gleichnisse 1998, 34.

²⁷² JEREMIAS Gleichnisse 1998, 35.

²⁷³ Vgl. THEIßEN/MERZ Der historische Jesus 2011, 288.

²⁷⁴ JEREMIAS Gleichnisse 1998, 35.

Das hermeneutisch-literarische Gleichnisverständnis (Wolfgang Harnisch)

Nach Eberhard Jüngel sind Gleichnisse Jesu grundsätzlich „Sprachereignisse“, „in denen das, was in ihnen zur Sprache gekommen ist, *ganz* da ist, indem es *als* Gleichnis da ist“.²⁷⁵ An dieses Gleichnisverständnis knüpft Wolfgang Harnisch an, wenn er seinen Beitrag mit dem Titel „Das Erscheinen der Liebe. Die Arbeiter im Weinberg“ überschreibt. Anders als bei Jeremias und wie in vielen Exegesen²⁷⁶ liegt in dieser Arbeit das Prinzip zugrunde, Textbeobachtungen gegenüber textexternen Daten oder Annahmen den Vorrang einzuräumen und so dem Text die Chance zu geben, Neues zu sagen und nicht nur das Vorwissen des Exegeten zu bestätigen. So ist für Harnisch die Gottesherrschaft im Gleichnis „keine Illustration“²⁷⁷ und damit nicht ein noch zur Erzählung hinzuzudenkender Inhalt, sondern für Harnisch ereignet sich, wie Jüngel vorgeschlagen hatte, das Dargestellte, bei der Rezeption des Gleichnisses. Dieser hermeneutisch-literarische Ansatz unterstreicht die existentielle Dimension der Parabel. Die Parabel ist nicht Reflex der Güte Gottes, sondern sie ist ein Sprachgeschehen mit performativem Charakter. Sie ereignet sich im Hier und Jetzt und ermöglicht bestimmte Einsichten. „In diesem Fall *gibt* die erzählte Güte ein Ereignis *vor*, an dem die Macht der Liebe epiphan wird, und zwar auf eine Weise, die dazu nötig ist, das Wunder der Liebe als Ortsangabe Gottes zu verstehen.“²⁷⁸ Die Parabel hat nach diesem Ansatz keinen Verweisungsbezug außerhalb ihrer selbst. In ihr ereignet sich die Sache, also die Gottesherrschaft, von der sie spricht. Die Parabel dient nicht der Illustration von irgendetwas anderem.²⁷⁹ Sie bringt vielmehr die *Basileia* zum Zuge, diese wird ihrerseits im „Akt des Glaubens“ real.²⁸⁰

Doch bei der Behauptung, die *Basileia* ereigne sich schon durch die bestimmte Form (Parabel) im Sprechakt, wird der folgende Sachverhalt übersehen: Was sich genau ereignet, wie sich im Aussprechen der Parabel die Sache selbst ereignet, wird nicht erörtert. Tatsächlich kann Glaube ja auch durch andere Textformen als durch Gleichnisse geweckt werden.²⁸¹ Obwohl der Sprechakt Gleichnis und die Konsequenz der neuen Erfahrung der *Basileia* zusammenhängen, fallen sie nicht zusammen, wie die Sprachereignistheorie postuliert. Dabei braucht man nicht zu bestreiten, dass Gottes Herrschaft immer dann real

²⁷⁵ JÜNGEL Paulus und Jesus 1986, 138.

²⁷⁶ Vgl. VIA Gleichnisse 1970, 140-146; WEDER Parabel 1984, 218-230.

²⁷⁷ HARNISCH Gleichniserzählungen 2001, 198.

²⁷⁸ HARNISCH Gleichniserzählungen 2001, 197.

²⁷⁹ Vgl. HARNISCH Gleichniserzählungen 2001, 197.

²⁸⁰ HARNISCH Gleichniserzählungen 2001, 196.

²⁸¹ Vgl. SELLIN Allegorie und Gleichnis 1978, 321.

wird, wenn sich eine Person im Glauben auf die Parabel einlässt²⁸², dass diese Person durch die erzählte Metapher zu eigenen und neuen Erfahrungen mit der Gottesherrschaft gelangen kann und dass sie sich dabei auch selbst neu erfahren kann.

Das sozialgeschichtliche Gleichnisverständnis (Luise Schottroff)

Nach diesem Ansatz lassen sich die Bestimmung inhaltlicher und formaler Konnotationen der Parabel nur vor dem Hintergrund der in der Erzählung vorausgesetzten tatsächlichen sozialhistorischen Verhältnisse herausarbeiten. In der Parabel Mt 20,1-15 liege daher das entscheidende Gewicht auf der von der Lebenswirklichkeit abweichenden Güte des Arbeitgebers.²⁸³ Nur von der erzählten Güte des Arbeitgebers her falle Licht auf die kontrastierende Wirklichkeit des vorfindlichen Lebens.²⁸⁴ Dabei behandle die Parabel nicht eine allgemeine abstrakte Wahrheit zu „Lohngerechtigkeitsforderungen“. Vielmehr erwachse aus der Darstellung des Verhaltens, das durch die Güte ausgelöst wird, ein Appell, ein Werben um Solidarität.²⁸⁵ Die Formbestimmung jedoch oszilliert: „Der Form nach handelt es sich weder um eine Parabel im strengen Sinn mit nur einem *tertium comparationis* noch um eine Allegorie.“²⁸⁶

Bei diesem Ansatz bleibt die sprachliche Form der Parabel sehr unbestimmt. Auf der anderen Seite nimmt Schottroff für Mt 20,1-15 ausdrücklich nur *eine* Funktion an, nämlich das Werben um Solidarität. Auch wenn ein solidarisches Verhalten in der Sinnrichtung der Parabel liegt, bleibt die Frage unabweislich, ob sich der Text tatsächlich nur auf diese eine Funktion begrenzen lässt.

Schottroffs Annahme, dass von der erzählten Wirklichkeit, von der Güte des erzählten Arbeitgebers, Licht falle auf die faktische Wirklichkeit und damit auch auf die konkrete Arbeitswelt, leuchtet ein. Auch wenn die Parabel, wie Schottroff selbst sagt, keine „Sozialkritik“²⁸⁷ sein will: Fraglos ermöglicht sie den Rezipierenden ein neues Sehen der eigenen sozialen Realität. Dabei wird übrigens die in der Parabel zur Geltung gebrachte Güte Gottes, – anders als bei Jeremias – in diesem Ansatz nicht in Abgrenzung von einem angeblich andersartigen frühjüdischen Gottesbild gewonnen.

²⁸² Vgl. SELLIN Allegorie und Gleichnis 1978, 321 Anm. 146.

²⁸³ Vgl. SCHOTTROFF Güte Gottes und Solidarität der Menschen 1979, 75;79.

²⁸⁴ Vgl. SCHOTTROFF Güte Gottes und Solidarität der Menschen 1979, 81.

²⁸⁵ Vgl. SCHOTTROFF Güte Gottes und Solidarität der Menschen 1979, 82.

²⁸⁶ SCHOTTROFF Güte Gottes und Solidarität der Menschen 1979, 80.

²⁸⁷ SCHOTTROFF Güte Gottes und Solidarität der Menschen 1979, 81.

Vom existentialen Ansatz unterscheidet sich Schottroffs Auffassung vor allem dadurch, dass sie dem Gleichnis eine Funktion zuordnet: Das Gleichnis werbe für ein positives Ziel. Es wolle Solidarität lehren. Die durch die Einzelzüge im Gleichnis evozierte Haltung der Solidarität sei die metaphorische Richtung, in die die Rezipierenden „springen“²⁸⁸ bzw. der sie sich stellen sollen. Allerdings schränkt dieser Zugang die Möglichkeit der Rezipierenden ein, sich im Rahmen der Parabel ihren eigenen Sinn zu suchen und sie selbstständig mit dem eigenen Leben zu verbinden.

Das religionsgeschichtliche Gleichnisverständnis (Friedrich Avemarie)

Die in diesem Ansatz unabhängig von ihrem sozialgeschichtlichen Kontext gesehene Parabel lege es in ihrer Appellstruktur den Rezipierenden nahe, das Verhalten des Gutsherrn als normativ zu akzeptieren und entsprechend die anderen Menschen erwiesene Güte als „Ausfluss der Freigebigkeit [des] gemeinsamen Herrn [zu] begrüßen.“²⁸⁹ Der Verweissungsbezug der Parabel sei jedoch durch ihren religionshistorischen Kontext, durch die Konventionen antik-jüdischer Bildtraditionen, begrenzt: „Der Weinbergbesitzer steht für Gott, die Arbeiter für fromme Menschen, ihr Tagewerk für das im Gehorsam vor Gott geführte Leben.“²⁹⁰ Das Gleichnis „grenzt mit der Wahl seines Bildfeldes den Sachbereich, auf den es verweist, klar ein. Es meint [...] kein Miteinander am Arbeitsplatz oder in der Politik, sondern ein Miteinander vor Gott“.²⁹¹ „Die zwischenmenschliche Solidarität, die das Gleichnis ethisch fordert, wird durch die Beziehung Mensch und Gott als eine Form religiösen Verhaltens qualifiziert.“²⁹² Die von Avemarie vorgenommene Rückbindung der vormatthäischen Parabel an ihren religionsgeschichtlichen Kontext grenzt sie vom sozialetischen (und existentialen) Verständnis ab.

Der Grund für die Eingrenzung des Sinns der Parabel auf den „religiösen“ Bereich liegt in den Konventionen antik-jüdischer Metaphorik. Vom Text selbst wird nach Avemarie diese Eingrenzung nicht nahegelegt.²⁹³ Abgesehen vom Kontext führen die Einzelzüge des Gleichnisses nach Avemarie eher zu einer sozialetischen Interpretation mit der Betonung der Appellstruktur des Textes. Dabei betont Avemarie zu Recht, dass die Erzählinstanz die Rezipierenden in die Rolle der Langzeitarbeiter und in deren

²⁸⁸ Vgl. die Wendung vom „Sprung in die höhere Ebene“ bei SELLIN (Gleichnis und Metapher 1978, 330).

²⁸⁹ AVEMARIE Gleichnis 2013, 462.

²⁹⁰ AVEMARIE Gleichnis 2013, 463.

²⁹¹ AVEMARIE Gleichnis 2013, 464.

²⁹² AVEMARIE Gleichnis 2013, 463.

²⁹³ Vgl. Abschnitt Appellstruktur bei: AVEMARIE Gleichnis 2013, 457-462.

Auseinandersetzung mit dem Weinbergbesitzer drängt. Wenn man jedoch das Gleichnis auf der Linie des frühjüdischen Denkens interpretiere, gewinne es eine andere Sinnrichtung: Die Solidarität, die gefordert werde, werde auf den Bereich des Religiösen eingeschränkt. Erst mit der Rückbindung des Gleichnisses in seinen redaktionellen matthäischen Kontext werde die sozialetische Dimension verstärkt.

Im Prinzip geht der Ansatz der Berücksichtigung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes von Avemarie dieselben Risiken ein wie seinerzeit der historische Ansatz, vertreten z.B. durch Jeremias, der sich das Verständnis des Textes weitgehend von angenommenen Entstehungsbedingungen vorgeben lässt.

Allerdings ist Avemarie eine in dieser Deutlichkeit selten formulierte Beobachtung zu verdanken²⁹⁴: Es geht in der Parabel nicht einfach um die „Güte“ des Hausherrn, sondern es geht um die *anderen* Menschen und nicht *mir* erwiesene Güte. Aus dieser Sicht gewinnt der zweite Teil der Parabel mehr Gewicht. Entlarvt doch die Schlussfrage das „böse Auge“ – in Anbetracht des verletzten Lohn-Leistungs-Prinzips eine überaus naheliegende und alltägliche Reaktion – als Unmöglichkeit in der Perspektive der Gottesherrschaft.

Die narrativ entfaltete Metapher müsste die Rezipierenden zum Sprung in jene Richtung anregen, die das Verhältnis von Gott, Mensch und Mitmensch ins Auge fasst, und zwar nicht aufgrund der jüdischen Metaphorik, sondern weil der Text in der Spannung von Gottesherrschaft (V1a) und Erzählung (V1b-15) dies selbst vorgibt, indem die Erzählung auf die stehende Metapher vom bösen Auge zielt: Im Horizont des Reiches Gottes ist das böse Auge, das sich über der Güte Gottes anderen Menschen gegenüber entwickelt, nicht denkbar.

Kein textexternes Datum kann den Text umdrehen, denn der Verweisungsbezug wird durch die stehende Metapher vom „bösen Auge“ vertieft. Die Rezipierenden werden zur stehenden Metapher des bösen Auges geführt. Von dort aus sollen sie „springen“. Dieses entscheidende Detail am Erzählschluss wird im Folgenden näher behandelt.

3.3.2.3 Erläuternde Aussagen zur stehenden Metapher des „bösen Auges“

3.3.2.3.1 Das „böse Auge“ – ein sprachphilosophischer Impuls zur „untoten“ Metapher

²⁹⁴ Ebenso ALBRIGHT/MANN Matthew 1971, 237 Anm. 15.

Es hat sich gezeigt, dass der Ausdruck ὀφθαλμὸς πονηρὸς in Mt 20,15 wegen der semantischen Inkongruenz der beiden Elemente als Metapher anzusehen ist. In den deutschen Übersetzungen überwiegen jedoch Vorschläge, die den metaphorischen Charakter nicht mehr erkennen lassen, sondern ὀφθαλμὸς πονηρὸς etwa mit dem Wort „neidisch“ wiedergeben.²⁹⁵ Diesem Sachverhalt nachzugehen ist angebracht: In der Antike war – wie im Folgenden noch gezeigt wird – der Ausdruck ὀφθαλμὸς πονηρὸς derart geläufig, dass die Metaphorizität erzeugende Spannung kaum noch wahrgenommen wurde, die Metapher sich verfestigte und als nichtmetaphorischer Begriff lexikalisiert wurde. Diese Entwicklung hin zu einer „toten“ Metapher manifestiert sich darin, dass für ὀφθαλμὸς πονηρὸς bzw. für das hebräische Äquivalent der nichtmetaphorische Ausdruck βάσκανος („missgünstig“) eingesetzt werden konnte.²⁹⁶ So dürfte schon in antiker Rezeption der durch häufigen Gebrauch abgeschliffene metaphorische Charakter von ὀφθαλμὸς πονηρὸς kaum noch wahrgenommen worden sein.

Vor diesem Hintergrund ist ein Impuls von Alexander Friedrich aufzunehmen. Friedrich postuliert, dass eine Metapher auch dann, wenn sie sich schon stark verfestigt hat, durchaus ihr eigenes Bedeutungspotential behält, also als Metapher nie vollkommen und endgültig „stirbt“. Nach Friedrich lässt sich nämlich eine durch häufigen Gebrauch verfestigte und bereits lexikalisierte Metapher wiederbeleben. Bei dieser Wiederbelebung ist nach Friedrich eine durch die scheinbar tote Metapher bewirkte Verletzung im Text zu beachten: „Der Riss, den die Metapher schlug, hinterlässt schließlich eine Art Narbe oder Naht, ein neues Muster im Gewebe der Sprache.“²⁹⁷ Eben deshalb könne es zu einer Re-Metaphorisierung kommen: „Tote Metaphern können ein posthumes Nachleben führen, weshalb im Folgenden von ‚untoten‘ Metaphern die Rede sein wird.“²⁹⁸ Solche Re-Metaphorisierung geschehe dann, wenn „die in ‚untoten‘ Metaphern konservierten [...] Spannungen“²⁹⁹ erneut zur Geltung kommen.

²⁹⁵ Vgl. z.B. Neue Genfer Übersetzung 2015: „Oder bist du neidisch?“ BasisBibel 2012: „Oder bist Du neidisch?“ Zürcher Bibel 2007: „Oder bist du neidisch?“ Schlachter Bibel 2003: „Blickst du darum neidisch?“ Menge Bibel 1949: „Oder siehst du neidisch dazu?“ vgl. ähnlich auch Lutherbibel 2017: „Siehst du darum scheel?“ anders z.B. Einheitsübersetzung 2016: „Oder ist dein Auge böse?“ Elberfelder Bibel 2010: „Oder blickt dein Auge böse?“

²⁹⁶ Vgl. Septuaginta 1935: Prov 23,6; 28,22.

²⁹⁷ FRIEDRICH Untote Metaphern 2013, 33.

²⁹⁸ FRIEDRICH Untote Metaphern 2013, 35.

²⁹⁹ FRIEDRICH Untote Metaphern 2013, 38.

Dabei ist kaum pauschal festzulegen, wie und unter welchen Voraussetzungen sich genau solch ein erneutes Zur-Geltung-Kommen latenter Spannungen in „untoten“ Metaphern erreichen lässt.³⁰⁰ Für die Behandlung der „untoten“ Metapher „böses Auge“ im Zusammenhang dieser Arbeit legen sich drei Schritte nahe: Zunächst soll gezeigt werden, *dass* es sich beim „bösen Auge“ um eine in der Antike durch häufigen Gebrauch in unterschiedlichen Kulturbereichen verfestigte Metapher handelt. Anschließend geht es um den Sinngehalt, der sich mit dieser Metapher verbindet, und zwar speziell unter dem Aspekt jenes Mehr an Bedeutung im Vergleich zum nichtmetaphorischen Ausdruck „Neid“. Schließlich wird nach der Bedeutung der „untoten“ Metapher „böses Auge“ im Kontext der Parabel gefragt.

3.3.2.3.2 Das „böse Auge“ – eine feste Metapher

Mit der Formulierung ὀφθαλμὸς πονηρός nimmt Mt 20,15 eine Metapher auf, die sich durch häufigen Gebrauch bereits verfestigt hat, die also nach Friedrich als „untote“ Metapher anzusehen wäre. Der Nachweis ist leicht zu erbringen, weil die Metapher an dieser Stelle nur unter dem Gesichtspunkt ihrer (für Mt 20,15 vorauszusetzenden) Verfestigung interessiert und nicht in größere Zusammenhänge gestellt wird wie in den Publikationen von Otto Jahn³⁰¹, Siegfried Seligmann³⁰², Ernst Milobenski³⁰³, Alan Dundes³⁰⁴, Thomas Rakoczy³⁰⁵ und John Elliott³⁰⁶.

Das Neue Testament bietet neben dem Ausgangsbeleg Mt 20,15 drei weitere, von denen zwei auf die Spruchquelle Q zurückgehen (Mt 6,23; Lk 11,34) und einer im Markusevangelium steht (Mk 7,22). Auch in der Septuaginta findet sich die bekannte Metapher vom „bösen Auge“. Sie geht auf die entsprechende Wendung in der hebräischen Bibel zurück

³⁰⁰ Vgl. dazu FRIEDRICH Untote Metaphern 2013, 37-40, vgl. aber auch die Anregungen bei PIEPER Individuelle Voraussetzungen 2013, 43-48, unter sprachdidaktischer, also stärker rezeptionsorientierter Perspektive.

³⁰¹ JAHN Über den Aberglauben des bösen Blicks 1855.

³⁰² SELIGMANN Der böse Blick (1) und (2) 1910.

³⁰³ MILOBENSKI Neid 1964.

³⁰⁴ DUNDES Evil Eye 1992.

³⁰⁵ RAKOCZY Böser Blick 1996.

³⁰⁶ ELLIOTT Evil Eye (1-4), 2015-2017.

(רע עין), die sich dort an zahlreichen Stellen findet.³⁰⁷ Ebenfalls ist die Metapher in den Schriftrollen von Qumran belegt.³⁰⁸

Die Belege für רע עין in der hebräischen Bibel sind im Deuteronomium mit Verb und Nomen, in den Proverbien mit Attribut und Nomen konstruiert. Dieser syntaktischen Konstruktionen der hebräischen Bibel für רע עין bedient sich auch die Septuaginta. Die Konstruktion mit Prädikat und Nomen (ra‘ah [böse handeln] + ‘ayin [Auge])³⁰⁹ in Dtn 15,9 wird mit πονηρεύσεται ὁ ὀφθαλμός (Dtn 15,9 LXX) wörtlich wiedergegeben. Für die Konstruktion in Prov 23,6 ([ish] ra’ah ‘ayin [Mann mit bösem Auge]) steht allerdings in der Septuaginta ἀνδρὶ βασκάνῳ. Genauso verhält es sich in Prov 28,22: [ish] ra’ah ‘ayin wird in der Septuaginta übersetzt mit ἀνὴρ βάσκανος (Prov 28,22 LXX). Die Metapher wird an diesen beiden Stellen in der Septuaginta also durch eine nichtmetaphorische Wendung ersetzt. Offensichtlich ist schon bei der Übersetzung ins Griechische die Metapher hier als so fest empfunden worden, dass für das „böse Auge“ das nichtmetaphorische βάσκανος (missgünstig) eintreten konnte.

Im Sirachbuch der Septuaginta wird an zwei Stellen wörtlich die Metapher vom „bösen Auge“ (Sir 14,10 LXX; 31,13 LXX) verwendet. Die beiden Stellen sind in diesem Zusammenhang deshalb von besonderem Interesse, weil sich die Verfestigung der Metapher hier syntaktisch niederschlägt. In Sir 14,10 LXX steht ὀφθαλμός πονηρός am Ende einer kleinen Abhandlung über Habgier und Geiz. Das „böse Auge“ (ὀφθαλμός πονηρός) wird hier durch φθονερός ἐπ’ ἄρτῳ qualifiziert. Die Metapher wird also als feste Einheit behandelt, sie bildet ihrerseits den Gegenstand, über den etwas ausgesagt wird. Auch in Sir 31,13 LXX begegnet die Verfestigung der Metapher: Das „böse Auge“ (ὀφθαλμός πονηρός) wird hier ausdrücklich (und eigentlich redundant) als etwas „Schlechtes“ (κακόν) bezeichnet.

Insgesamt liegt in der Septuaginta die Tendenz vor, die Metapher vom „bösen Auge“ (ὀφθαλμός πονηρός) mit Wörtern aus zwei miteinander verwandten Wortfamilien auszudrücken. Zum einen handelt es sich dabei um die Wortfamilie βασκανία (Missgunst), βασκαίνω (1. behexen, 2. missgünstig sein), βάσκανος (missgünstig)³¹⁰; das ist z.B. der Fall in Dtn 28,54.56 LXX. Zum andern wird die Wortfamilie φθονέω (beneiden),

³⁰⁷ רע עין: Dtn 15,9; Dtn 28,54; Dtn 28,56; Prov 23,6; Prov 28,22.

³⁰⁸ רע עין: 4Q424, Frag. 1, 10; ebenso רע עין עמו וגמ רוח in: 4Q477, Frag. 2, col. 4 (Dead Sea Scrolls 1997).

³⁰⁹ Vgl. GESENIUS Handwörterbuch 2012, 764.

³¹⁰ Vgl. die Übersetzungen von βασκανία, βασκαίνω, βάσκανος bei BAUER/ALAND Wörterbuch 1988, 274.

φθονερός (neidisch) in die Nähe des „bösen Auges“ gerückt; das zeigt sich in der Wendung μη φθονεσάτω σου ὁ ὀφθαλμός, die in Tob 4,7.16 LXX begegnet.

Im Neuen Testament begegnet die Metapher vom „bösen Auge“ (ὀφθαλμός πονηρός) außer in Mt 20,15 auch in der Spruchquelle Q (Mt 6,23; Lk 11,34f). Dort steht die Metapher im Gegensatz zum ebenfalls metaphorischen ὀφθαλμός ἀπλοῦς (lauter).³¹¹ Dabei lässt sich auch für diesen Gegensatz der Metaphern eine traditionelle Herkunft aufweisen³¹², so dass auch diese Stelle für die Verfestigung des „bösen Auges“ spricht. Die schon erwähnte Verbindung des „bösen Auges“ mit der Thematik Besitz/Habgier kommt im matthäischen Kontext (anders als im lukanischen) in der Anbindung von Mt 6,22f an Mt 6,19-21 zum Ausdruck. Da zugleich das Auge in Mt 6,22f explizit für den ganzen Menschen steht, interpretiert Luz zu Recht: „Im menschlichen Handeln mit dem Geld steht das Menschsein total auf dem Spiel.“³¹³ Die verfestigte Metapher ὀφθαλμός πονηρός bzw. ὀφθαλμός ἀπλοῦς dient in Mt 6,22f offensichtlich dazu, diesen komplexen Zusammenhang herauszustellen.

Auch Mk 7,22 erwähnt das „böse Auge“ (ὀφθαλμός πονηρός). Es steht hier im Rahmen eines Katalogs von Lastern, die ihren Ursprung im Inneren des Menschen (Mk 7,21) haben.³¹⁴ Dabei kann man das „böse Auge“ hier mit Neid assoziieren, da dieser in den anderen Elementen des Katalogs nicht eigens ausgedrückt wird. Auf jeden Fall wird die Verfestigung der Metapher auch an dieser Stelle besonders gut greifbar: Das Auge im wörtlichen Sinn ist ja gerade nichts, was aus dem Inneren des Menschen hervorgeht; ein metaphorischer Sinn wird auch hier selbstverständlich vorausgesetzt. Darum reiht sich die Metapher völlig gleichrangig in die Aufzählung der anderen nichtmetaphorisch bezeichneten Laster ein.

Nach den Hinweisen auf die Verfestigung der Metapher des ὀφθαλμός πονηρός im biblischen Kontext lässt sich das „böse Auge“ als „untote“ Metapher ansehen und ihr Bedeutungsradius neu aufdecken.

³¹¹ Vgl. BAUER/ALAND Wörterbuch 1988, 171.

³¹² Vgl. dazu LUZ EKK1/3 2016, 466: „in der jüdischen Tradition fest verankert“.

³¹³ LUZ EKK1/3 2016, 468.

³¹⁴ Vgl. Mk 7,22 nach der Lutherübersetzung 2017: V22 Ehebruch, Habgier, Bosheit, Arglist, Ausschweifung, Missgunst (ὀφθαλμός πονηρός), Lästerei, Hochmut, Unvernunft. V23 Alle diese bösen Dinge (τὰ πονηρά) kommen von innen heraus und machen den Menschen unrein.

3.3.2.3.3 Das „böse Auge“ – zum Sinnpotential der „untoten“ Metapher

Im Folgenden soll gefragt werden, welche Bedeutungselementen in der verfestigten Metapher „böses Auge“ enthalten sein können, welche Bedeutungselemente also die Metapher in den Schluss der Parabel (Mt 20,15) möglicherweise einspeist.

Das „böse Auge“ und die Besitzthematik

Das „böse Auge“ wird oft im Zusammenhang mit den Themen Nahrung, Besitz bzw. Geld in Verbindung gebracht. Das ist der Fall z.B. in Prov 28,22: Der Mann mit dem „bösen Auge“ ist jemand, der dem Reichtum hinterherjagt und einen bevorstehenden Mangel ganz aus dem Blick verliert. Sir 14,10 hebt auf Geiz ab: Das „böse Auge“ lässt es beim Mahl sogar am Brot fehlen.³¹⁵ Etwas komplizierter verhält es sich in Prov 23,6f. Der Mann mit dem „bösen Auge“ ist hier eine wohlhabende Person, die einen anderen auffordert, sein Gast zu sein, diesem aber die Teilhabe am Mahl nicht wirklich gönnt, sondern ihm jeden Bissen nachrechnet. Auch in Dtn 15,9 steht das „böse Auge“ im Zusammenhang mit der Besitzthematik. Es kennzeichnet die Haltung dessen, der dem Schuldner den Kredit verwehrt, weil er den Verlust wegen des nahenden Erlassjahres voraussieht.

Die Belege zeigen: Die Bedeutung des „bösen Auges“ liegt nahe an „Geiz“, „Neid“ oder allgemeiner „Missgunst“ – wie schon erwähnt, wird ja auch das „böse Auge“ in der Septuaginta mit den entsprechenden griechischen Äquivalenten oft zusammengebracht. Jedoch geht andererseits das „böse Auge“ darin nicht einfach auf. Der Gastgeber aus Prov 23,6f ist nur scheinbar jemand, der wirklich einlädt, tatsächlich möchte er nichts abgeben. Die Person aus Dtn 15,9 kalkuliert vorausschauend das bevorstehende Erlassjahr im Hinblick auf die eigenen finanziellen Interessen ein und kommt im Ergebnis zur Verweigerung der Gabe. Insofern schwingt – zumindest in den beiden letzten Belegen – beim „bösen Auge“ auch die Konnotation des indirekt Unaufrichtigen, des Berechnenden mit, die durch „Neid“, „Geiz“, „Missgunst“ nicht notwendigerweise mit ausgedrückt wird.

Eben diese letztere Bedeutung tritt im Q-Logion (Mt 6,23/Lk 11,34) durch den Kontrast des „bösen Auges“ mit dem ὀφθαλμὸς ἀπλοῦς in den Mittelpunkt. Im Kontrast zu ἀπλοῦς („einfältig, lauter, schlicht“³¹⁶) drückt πονηρός einen Mangel an Geradlinigkeit aus. In

³¹⁵ Vgl. dazu auch den auf eine extreme Notsituation bezogenen Beleg Dtn 28,54.56.

³¹⁶ BAUER/ALAND Wörterbuch 1988, 171.

diesem Q-Logion wird zudem das „böse Auge“ aus dem speziellen Bezug zur Besitzthematik herausgelöst. Es steht hier umfassend für die Einstellung eines Menschen. Vom „bösen“ und vom „lauteren“ Auge aus wird auf den ganzen Menschen (auf sein finsternes oder lichtvolles σῶμα) geschlossen. Dass das „böse Auge“ in Mt 6,23 durch die Anbindung an den vorangehenden Kontext (Mt 6,19ff) dann doch wieder in den Zusammenhang mit der Besitzthematik gerückt wird, ist bereits bemerkt worden, ändert aber nichts am umfassenden Sinn, den die Metapher durch den generalisierenden Schluss auf den ganzen Menschen hier bekommt.

Es zeigt sich also: Die Metapher „böses Auge“ evoziert oft den Gedanken an besitzbezogene, negative Eigenschaften wie „Neid“, „Geiz“, „Missgunst“, sie kann aber darüber hinaus das Bedeutungselement von Indirektheit und Unaufrichtigkeit enthalten. Zudem kann sie einen generellen Sinn annehmen und das Wesen eines Menschen kennzeichnen.

Das „böse Auge“ als aktives Organ

Bei der Durchsicht der Belege fällt außerdem auf: Das „böse Auge“ meint nicht etwas, das im Innern des Menschen verborgen bleibt, sondern es drängt zu einem „bösen“ Verhalten.

So nennt Dtn 15,9 drei Stadien oder auch Facetten des Verhaltens, vor dem gewarnt wird: zunächst das Aufkommen des „nichtswürdigen“ Gedankens an die Nähe des Erlassjahres im Herzen, dann das dem „armen Bruder“ geltende „böse Auge“ und schließlich das Zurückhalten einer Gabe an ihn. Das „böse Auge“ fungiert hier als eine Art Kanal, durch den der böse Gedanke nach außen tritt und sich im Verhalten äußert.³¹⁷

Wie sehr das „böse Auge“ nicht nur den bloßen Gedanken umfasst, sondern zugleich das daraus folgende Verhalten, zeigt sich besonders deutlich in Mk 7,21f. Explizit ist im Text von ἐκπορεύομαι (V20.21.22) im übertragenen Sinne, also vom Heraustreten des Bösen aus dem Herzen des Menschen, die Rede. Dabei meint das Heraustreten die Verwirklichung der bösen Gedanken im bösen Tun. Der dieses böse Tun umschreibende Katalog (V22) rückt das „böse Auge“ in den Zusammenhang mit anderen Lastern, zu denen die bösen Verhaltensweisen gehören: πορνεία (Unzucht), κλοπαί (Diebstahl), φόνοι (Mord), μοιχεῖαι (Ehebrecherei), πλεονεξίαι (Habgier), πονηρία (unsittliches Verhalten), δόλος

³¹⁷ Sir 14,10 nennt explizit das Verhalten, das dem „bösen Auge“ zugeordnet ist, nämlich das Sparen sogar von Brot bei Tisch. In Prov 28,22 verbindet sich mit dem „bösen Auge“ eine Art Lebensorientierung: Es kennzeichnet das Verhalten dessen, der ständig dem Besitz hinterherjagt.

(listiges Verhalten), ἀσέλγεια (Verschwendungssucht), ὀφθαλμὸς πονηρός (böses Auge), βλασφημία (Rufschädigung), ὑπερηφανία (Hochmut) und ἀφροσύνη (Torheit).

So repräsentiert das „böse Auge“ also nicht nur eine innere Einstellung, sondern es tritt im Verhalten des Menschen zutage. Das „böse Auge“ erscheint demnach primär nicht als rezeptive, sondern als verhaltensbestimmende, aktive Größe.

Das „böse Auge“ als Beziehungsstörung

Das dritte Bedeutungselement, das in der Metapher „böses Auge“ mitschwingt, hängt mit dem eben genannten eng zusammen: Das „böse Auge“ bewirkt eine Beziehungsstörung. Dabei kann die durch das böse Auge in Frage gestellte Beziehung explizit erwähnt sein. Das ist z.B. in Dtn 15,9 der Fall. Das „böse Auge“ richtet sich auf den „armen Bruder“ dem wegen des bevorstehenden Erlassjahres kein Kredit gegeben werden soll. Hier wird die Beziehung zwischen dem um Kredit Gebetenen und dem um Kredit Bittenden, zwischen dem Reichen, der einen Kredit gewähren kann, und dem Armen, der den Kredit braucht, durch die Verwandtschaftsbezeichnung „Bruder“ als sehr eng und vertraut dargestellt. Die Gewährung des Kredits und die Nichteintreibung im Erlassjahr wäre das dieser Beziehung entsprechende Verhalten. Das „böse Auge“ blickt aber auf den, der Kredit benötigt, so, als bestünde diese Beziehung nicht, die Person mit dem „bösen Auge“ möchte diese Beziehung nicht eingehen. Da in Dtn 15,2 ausdrücklich der Erlass als „Erlass für JHWH“ beschrieben wird, kann man fragen, ob das „böse Auge“ mit dem Versagen des Kredits und damit des Schuldenerlasses zugleich auch die Gottesbeziehung stört.³¹⁸

Anders wird in Sir 14,10 die von dem „bösen Auge“ (ὀφθαλμὸς πονηρός) gestörte Beziehung nicht explizit erwähnt. Implizit ist ihm aber auch hier eine beziehungsstörende Wirkung zugeschrieben. Wenn das „böse Auge“ an einer Tafel es an Brot fehlen lässt, dann macht es eine Tischgemeinschaft unmöglich. Gerade Brot, eine elementare Speise, ist Voraussetzung für ein gemeinsames Mahl. Die Beziehungen, die im gemeinsamen Essen ausgelebt werden, sind durch das „böse Auge“ gestört. Wiederum anders ist im Q-Logion Mt 6,22f/Lk 11,34-36 von einer Beziehung nicht die Rede. Vielmehr wird hier das „böse Auge“, das zum „finsternen Leib“ gehört, kontrastiert mit dem „lauteren Auge“, das zum

³¹⁸ Auch in der Unheilsprophetie, die auf die Belagerung und Hungersnot Jerusalems bezogen ist und in der man das altorientalische Motiv des Kannibalismus angedeutet sehen kann (Dtn 28,54.48), wird Bezug auf das „böse Auge“ genommen. Dort lässt eine Person ihre nächsten Familienangehörigen verhungern, so dass das „böse Auge“ nicht einmal vor der Zerstörung engster und innigster menschlicher Verbindungen Halt macht.

„lichtvollen Leib“ gehört. Bei der matthäischen Verarbeitung des Q-Logions wird dieses nun – anders als im Lukasevangelium – in einen Kontext gestellt, der ebenfalls durch Gegensätze zwischen einer negativen und einer positiven Größe strukturiert ist. Der vorangehende Kontext (Mt 6,19-21) enthält den Kontrast zwischen Schätzen auf Erden und solchen im Himmel. Der folgende Kontext (Mt 6,24) kontrastiert den Dienst am Mammon mit dem Dienst an Gott. Auf diese Weise gehört hier das „böse Auge“ am „finsteren Leib“ auf eine Linie negativer Kontrastelemente: Schätze auf Erden – „böses Auge“, „finsterer Leib“ – dem Mammon dienen. Dem steht die Linie der positiven Kontrastelemente gegenüber: Schätze im Himmel – „lauteres Auge“, „lichtvoller Leib“ – Gott dienen. Der Vergleich der Linien zeigt: Auch in diesem Kontext hat das „böse Auge“ mit einer Beziehung zu tun: Es gehört in die Beziehung zum Mammon (zu den Schätzen auf Erden), und es ist aus der Beziehung zu Gott (zu den Schätzen im Himmel) ausgeschlossen. Bei den ausgewählten Belegen steht das „böse Auge“ für eine gestörte oder nicht wahrgenommene Beziehung zu anderen Menschen; analog dazu kann die gestörte oder nicht wahrgenommene Beziehung zu Gott im Hintergrund stehen.

3.3.2.3.4 Das „böse Auge“ – zum Bedeutungsspektrum in Mt 20,15

Im Anschluss an den Versuch, die „untote“ Metapher „böses Auge“ durch Berücksichtigung anderer Kontexte „wiederzubeleben“, werden nun die aufgedeckten Bedeutungsmöglichkeiten im Kontext von Mt 20,1-15 „ausprobiert“; d.h. es ist nun zu fragen, was der Weinbergbesitzer dem Langzeitarbeiter (bzw. den Rezipierenden) mit der Erwähnung des „bösen Auges“ eigentlich vorwirft. Dieses „Ausprobieren“ hat sich an zwei Kriterien zu orientieren: Zum einen muss die jeweilige Bedeutungsmöglichkeit in einem sinnvollen Gegensatz stehen zum „Gut-Sein“ des Weinbergbesitzers, und zum andern muss sie sich in den Kontext der Gesamtparabel einfügen lassen.

Das „böse Auge“ als egoistische Besitzorientierung

Das „böse Auge“ kann man schwerpunktmäßig auf das Mehr-haben-Wollen der Langzeitarbeiter beziehen, also auf ihre Habgier.

Bei diesem Verständnis des „bösen Auges“ ergibt sich ein sinnvoller Kontrast zum „Gut-Sein“ des Weinbergbesitzers. Während die Langzeitarbeiter mehr haben wollen, als vereinbart wurde (V10), will der Weinbergbesitzer von seinem Besitz mehr abgeben, als es

die Kurzarbeiter erwarteten und es den gängigen Regeln entsprach. Ihr Streben nach mehr Lohn steht seiner Großzügigkeit gegenüber.

Dieses Verständnis wird vom Kontext der Parabel gestützt. Tatsächlich ist sie ja insgesamt im Themenfeld Erwerbsleben (Arbeit – Besitz – Lohn) verankert.

Das „böse Auge“ als berechnende, nicht geradlinige Einstellung

Es lässt sich bei der Interpretation des „bösen Auges“ jedoch auch folgender Schwerpunkt annehmen: Der Weinbergbesitzer hält den Langzeitarbeitern ihre kalkulierende und nicht geradlinige Einstellung vor.

Auch bei dieser Schwerpunktsetzung ergibt sich ein klarer Kontrast zum „Gut-Sein“ des Weinbergbesitzers: Dieser verfährt alles andere als berechnend. Er zahlt mehr, als er müsste und meint nicht, dies durch irgendein Prinzip begründen zu müssen (z.B. durch das Prinzip der Rücksichtnahme auf die Schwachen). Grund für sein seltsames Entlohnungsverhalten den Kurzarbeitern gegenüber ist, dass er es so „will“ (V14f).

Demgegenüber äußern die Langzeitarbeiter ihren Wunsch und ihre Erwartung, mehr zu bekommen (V10), nicht offen. Indem sie sich darüber beschwerten, dass die Kurzarbeiter zu viel bekommen haben (V12), verstecken sie sich und ihr Interesse hinter einem Prinzip, nämlich dem Prinzip der Lohn-Leistungs-Gerechtigkeit. Dieses Prinzip hätten sie nicht geltend gemacht, wenn ihnen selbst die „Sonderzuwendung“ des Weinbergbesitzers zugutegekommen wäre.

Das „böse Auge“ als aktives Schädigen durch Vorenthalten

Auch ein dritter Schwerpunkt bei der Interpretation des „bösen Auges“ lässt sich für 20,15 setzen: Demnach ginge es primär um den Vorwurf eines missgünstigen Verhaltens der Langzeitarbeiter gegenüber den Kurzarbeitern.

Auch in diesem Sinn wird das „böse Auge“ mit dem „Gut-Sein“ des Weinbergbesitzers kontrastiert. Dieser zeigt sich als aufgeschlossen gegenüber den Kurzarbeitern, die sonst niemand gewollt hat. Er gewährt ihnen Gleichheit auf hohem Niveau und auf eigene Kosten.

Im Gegensatz dazu nehmen die Langzeitarbeiter es zumindest in Kauf, die Kurzarbeiter um ihre „Sonderzuwendung“ zu bringen: Die Langzeitarbeiter beschwerten sich beim Weinbergbesitzer über die Gleichstellung, sie müssten also damit rechnen – auch wenn dies nicht ihre eigentliche Absicht ist –, dass der Weinbergbesitzer die Entlohnung der Kurzarbeiter „nach unten“ korrigiert. Ihr Interesse am eigenen Besser-gestellt-Sein

(V10.12) impliziert es notwendig, die schlechtere Stellung der Kurzarbeiter zu akzeptieren.

Das „böse Auge“ als Auslöser einer Beziehungsstörung

Schließlich kann beim „bösen Auge“ der Schwerpunkt auch darauf liegen, dass die Langzeitarbeiter sich nicht zu den Kurzarbeitern in Beziehung setzen lassen möchten – zumindest nicht so, wie es der Weinbergbesitzer vorsieht.

Beim entgegengesetzten „Gut-Sein“ des Weinbergbesitzers läge dann der Ton darauf, dass er die Gleichstellung aller seiner Arbeiter wünscht und ihnen allen in gleicher Weise als Geber gegenübertritt (V14).

Auch diese Interpretation des „bösen Auges“ (bzw. des entgegengesetzten „Gut-Seins“) erscheint im Kontext der Parabel sinnvoll: Die Langzeitarbeiter bezeichnen die Kurzarbeiter als „diese Letzten“ (οὗτοι οἱ ἔσχατοι V12). Sie halten eine Rangdifferenzierung unter Hinweis auf die von ihnen erbrachte Leistung für richtig und stellen damit ein Kontrastverhältnis her.

Die vorangehenden Erwägungen zum „bösen Auge“ erweitern das Deutungsspektrum der Parabel: Man kann den abschließenden V15 vor dem Hintergrund der vorangehenden Erzählung unter jedem der vier Schwerpunkte lesen, aus denen sich jeweils auch ein sinnvoller Kontrast zum „Gut-Sein“ des Weinbergbesitzers ergibt. Gerade weil sich dieser Kontrast so deutlich abzeichnet, dürfte mit dem „bösen Auge“ auch auf das gestörte Verhältnis zwischen Langzeitarbeiter und Weinbergbesitzer abgehoben sein. Für jeden der Schwerpunkte, die über die „Verlebendigung“ der „untoten“ Metapher gewonnen wurden, gibt es Anhaltspunkte im Text von Mt 20,1-15.

3.3.3 Orientierungspunkte für die (Neu-)Erfahrung von Gottesherrschaft im Textspielraum von Mt 20,1-15

Abschließend ist die Erzählung als ganze auf das Subjekt der Gottesherrschaft zu beziehen. Weil die Parabel keine festlegende Sprachform darstellt, sondern die Rezipierenden selbst zur Kreativität herausfordert, kann es nicht darum gehen, dem Text objektivierende Aussagen „über die Gottesherrschaft“ entnehmen zu wollen. Das gilt zudem auch deshalb, weil – wie bereits erwähnt – der „Gegenstand“ (Gottesherrschaft) der metaphorischen

Aussage selbst eine Metapher darstellt, die die Rezipierenden auf die eigene Erfahrung beziehen müssen.

Gleichwohl lassen sich aus der vorangehenden Analyse unter narratologischen und metaphorologischen Aspekten Anstöße entwickeln, die die Auseinandersetzung von Rezipierenden in Gang setzen und die zugleich gewährleisten, dass diese Auseinandersetzung in den Grenzen des mit dem Text selbst gesetzten Spielraums bleibt.

3.3.3.1 Gottes „Gut-Sein“ als Irritation

Gottes „Gut-Sein“ stellt eine fundamentale Irritation dar, die durch die Differenzwahrnehmung zwischen allgemeingültigen Prinzipien der Alltagswirklichkeit (Lohn-Leistungs-Prinzip) und dem, was für die Gottesherrschaft behauptet wird (gleiche Vergütung bei unterschiedlicher Leistung), ausgelöst wird.

Wie oben bereits geschildert, gehört es zur Pointe der vormalthäischen Parabel, dass ein Ausgleich zwischen geleisteter Arbeit und entsprechendem Lohn der zeitlich unterschiedlich angeworbenen Arbeiter nicht berücksichtigt wird. Alle Arbeitergruppen bekommen gleich viel Lohn, obwohl sie am Ende des Tages unterschiedlich viel Arbeitsstunden in den Weinberg investiert haben. Damit spielt die Parabel auf die Verletzung jenes „gerechten“ Handelns an, das ein grundlegendes Prinzip der meisten antiken und modernen Gesellschaftsordnungen darstellt.

Für antike wie auch für moderne Rezipierende wird das Vorverständnis der „ausgleichenden Gerechtigkeit“, wie sie Aristoteles durchdacht hat, beim Verstehen der Parabel leitend sein. Aristoteles geht davon aus, dass der unersättliche Mensch von den äußeren Gütern mehr bekommen möchte als ihm zusteht. Der spezifischere Sinn des Gerechtigkeitsbegriffs besteht daher in der Forderung, sich der Pleonexia, der Habsucht, zu enthalten, also auf das Mehr-Haben-Wollen zu verzichten und sich darin zu üben, sich nicht des Besitzes eines anderen bemächtigen zu wollen und dessen Eigentum zum eigenen Vorteil anzueignen.³¹⁹ Aristoteles vertritt die Ansicht, dass „es also mehrere Gerechtigkeiten gibt“.³²⁰ Im Blick auf die Parabel sind seine Gedanken zur partikularen Gerechtigkeit zu

³¹⁹ RAWLS Theorie der Gerechtigkeit 2017, 27; vgl. auch einige wichtige Passagen, in denen Rawls auf Aristoteles rekurriert, 71, 113, 274, 438, 464 f.

³²⁰ ARISTOTELES Nikomachische Ethik 1985, 1130b 7f, 105.

berücksichtigen. Das Kernstück der aristotelischen Theorie der ausgleichenden Gerechtigkeit bildet die Untersuchung zu den Verhältnissen der Einzelnen im freiwilligen³²¹ Tauschverkehr (*iustitia commutativa*).³²² Hier postuliert Aristoteles folgenden Grundsatz: „Es muß dieselbe Gleichheit bei den Personen, denen ein Recht zusteht, vorhanden sein, wie bei den Sachen, worin es ihnen zusteht: wie die Sachen, so müssen auch die Personen sich verhalten. Sie sind nämlich einander nicht gleich, so dürfen sie nicht Gleiches erhalten. Vielmehr kommen Zank und Streit eben daher, daß entweder Gleiche nicht Gleiches oder nicht Gleiche Gleiches bekommen und genießen.“³²³ Gerechzt vollziehen sich demnach Beziehungen, die die arithmetische Gleichheit als eine Gleichheit „der Zahl nach“ bzw. als „numerische Gleichheit“ ohne Ansehen der Person zur Grundlage haben³²⁴, wenn also jeder das Seinige erhält. Dieses Prinzip bildet für Aristoteles die zentrale Norm der freiwilligen Geschäftsbeziehungen, neben dem Basisprinzip, Gesetze zu achten und Vorschriften zu befolgen, welche das Zusammenleben regeln. Konflikte innerhalb der Polis entstehen durch „Gesetzesübertreter, Habsüchtige und Feinde der Gleichheit“.³²⁵ Dieses Prinzip hat sich durchgesetzt und gilt weithin auch heute noch als einzig öffentlich rechtfertigungsfähiger Maßstab der Statusvergabe.³²⁶

Die Parabel suggeriert demnach zunächst die Nichtbeachtung einer „Fundamentalnorn im Selbstverständnis der hellenistischen Gesellschaft“³²⁷, nach der nicht Herkunft und Stand bei der Entlohnung berücksichtigt werden, sondern eigene Arbeit und Leistung. Das Prinzip der *ausgleichenden* Gerechtigkeit liegt für die Rezipierenden als Verstehensvoraussetzung nahe. Dieses geltende Prinzip wird vom Weinbergbesitzer nicht eingelöst. Die Voraussetzung der Möglichkeit dieser Verletzung liegt allerdings nicht im Zurückfallen in ein „prä-aristotelisches“ Denken, sondern im „Geben“ ohne Schaden für alle Beteiligten. Denn der Weinbergbesitzer kann den Denar austeilen, ohne dass die anderen Arbeiter deswegen weniger bekommen als vereinbart. Dieser Zug der Parabel war für die antike rezipierende Person in ihrem eng begrenzten individuellen Erfahrungsbereich ganz unmittelbar zu greifen: Die Konstellation von verflochtenen ökologischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Faktoren einer Handelsgesellschaft mündete in die Erfahrung,

³²¹ ARISTOTELES Nikomachische Ethik 1985, 1131a 4f, 106: „Hier spricht man von freiwilligem Verkehr, weil das Prinzip der genannten Verträge beiderseits der freie Wille ist“.

³²² Vgl. BIEN Gerechtigkeit 1995, 156.

³²³ ARISTOTELES Nikomachische Ethik 1985, 1131a 10f, 106.

³²⁴ Vgl. ARISTOTELES Politik 1981, 1301b, 29f.

³²⁵ Vgl. ARISTOTELES Nikomachische Ethik 1985, 1129a, 33f, 101.

³²⁶ Vgl. ROTH Sport und Alltag 2011, 424-426.

³²⁷ Vgl. VOLP/ROTH Leistung 2016, 9.

dass alle notwendigen und wünschenswerten Elemente des Lebens wie Essen und Geld bzw. Ehre und Macht und Ähnliches nur in endlichen, begrenzten Mengen existierten. Da diese Güter nicht vermehrt, sondern lediglich umverteilt werden konnten, waren sie immer knapp und jeglicher Zugewinn konnte nur durch den entsprechenden Verlust bei einer anderen Person erreicht werden. Damit war die Vorstellung verbunden, dass sich das eigene Schicksal im Leben nur auf Kosten eines anderen verbessern lasse. Jegliche signifikante Verbesserung der Umstände für ein Individuum wurde als Bedrohung für alle anderen in der Gemeinschaft empfunden. Diese Vorstellung, welche von den für die meisten geltenden harten Lebensrealitäten am Rande des Überlebens gespeist wurde, schuf dauernden Argwohn und Beunruhigung bezüglich eines Zugewinns und eines Erfolgs bei anderen. Das Konzept des „bösen Auges“ verdankt sich der Institutionalisierung solcher Ungleichheit und entwickelte damit ein plausibles und machtvolleres Konzept sozialer Selbstregulation.

Die Vorstellung eines Weinbergbesitzers, der über unbeschränkte Güte(r) verfügt, evoziert in jedem Fall eine unermessliche – und irritierende – Handlungsfreiheit.³²⁸

Die Weise, in der diese Irritation wahrgenommen wird, hängt jedoch vom Standpunkt der jeweiligen rezipierenden Person ab. Rezipierende, die die Parabel aus der Sicht der Langzeitarbeiter wahrnehmen (Aussage über den Tag: wir haben schwer gearbeitet), müssen sich eingestehen, dass das Prinzip, nach dem sie angetreten sind, in Frage gestellt wird. Zwar drängt die Erzählinstanz dazu, die Perspektive der Langzeitarbeiter einzunehmen, aber sie kann dazu nicht zwingen. Rezipierende können nämlich auch vom Standpunkt oder im Interesse der Kurzzeitarbeiter Partei ergreifen (Aussage über den Tag: Uns hat niemand gewollt). Sie werden sich dann im Blick auf die Handlung zunächst einfach freuen, dass endlich einmal die „Richtigen“ Glück hatten. Solche Rezipierenden werden auch intensiver mitgeföhlt haben mit denen, die den ganzen Tag von niemandem gewollt wurden. Diese Leser werden den dialogischen Erzählschluss (V12-15) mehr aus der Zuschauerperspektive wahrnehmen und vermutlich eher bereit sein, dem Weinbergbesitzer Recht zu geben. Andererseits: Auch bei dieser Lesart wird man die Erzählung als irritierend und provozierend empfinden. Tatsächlich geht es in der Erzählung ja gerade nicht darum, ein neues Prinzip an die Stelle des alten zu setzen, das man dann sozusagen zur

³²⁸ Dem Erfahrungshorizont der Menschen des 1. Jahrhunderts im Mittelmeerraum entsprach die Vorstellung, dass natürliche und soziale Ressourcen, die Menschen zugänglich sind, nur begrenzt vorhanden sind; vgl. ELLIOTT Matthew 1992, 54f; vgl. MALINA Welt des Neuen Testaments 1993, 92f.

neuen Berechnungsgrundlage machen könnte. Die Parabel behält auch so ihre Irritationskraft.

Der Text bietet Spielraum für beide Lesarten, aber sowohl aus Sicht der Langzeitarbeiter als auch aus Sicht der Kurzzeitarbeiter entsteht Irritation. Das hellenistische Prinzip der Tauschgerechtigkeit wird durch das unbegrenzte Geben des Weinbergbesitzers durchkreuzt. Der Geber unterwirft sich keinem Prinzip, das unabhängig von ihm Gültigkeit hätte und so eine allgemeine Berechnungsgrundlage bieten könnte. Die Gottesherrschaft stellt sich so als Irritationserfahrung dar, die im Rahmen des Textspielraums von unterschiedlichen Standpunkten aus unterschiedlich wahrgenommen werden kann.

3.3.3.2 Die hermeneutische Konsequenz der Erfahrung von Gottes „Gut-Sein“

Gerade die Schlussformulierung (V15b), auf die die ganze Parabel zielt, provoziert mit der generalisierenden und umfassenden Formulierung die Rezipierenden zu einer Reihe von Fragen und gibt Einblicke in die eigene Wirklichkeit. Sie löst Denkanstöße aus, die sich nicht abschließend aufzählen lassen, von denen aber einige genannt seien.

Der Hinweis auf das umfassende „Gut-Sein“ des Weinbergbesitzers könnte die Rezipierenden nach Spuren solchen „Gut-Seins“ in der eigenen Wirklichkeit fragen lassen. Das überschießende „Gut-Sein“ Gottes provoziert zum Blick auf vorgängige und lebensnotwendige Zuwendung, die vom Menschen selbst nicht herzustellen ist: So lebt kein Mensch von seiner Arbeit allein, weil Leben mehr ist als Arbeit: die Einwilligung in ein Leben als Geschenk relativiert seine arbeitsreiche Machbarkeit.

Analog dazu mag die „untote Metapher“ des „bösen Auges“ der rezipierenden Person den Blick dafür öffnen, inwiefern sie selbst dem „Gut-Sein“ Gottes entgegenstehen. Dabei werden die verschiedenen Bedeutungsversionen, die sich bei der Verflüssigung der „untoten Metapher“ gezeigt haben, Denkanstöße geben: dabei werden die Rezipierenden z.B. entdecken, dass und wie sie dazu tendieren, Glückserfahrungen anderer Menschen nicht zu wollen. Die Bedeutungsschwerpunkte des „bösen Auges“, wie sie die Exegese ergeben hat, sind: eine egoistische Besitzorientierung (Habgier), eine berechnende, nicht geradlinige Einstellung anderen gegenüber, das aktive Schädigen anderer durch Vorenthaltung und das Auslösen einer Beziehungsstörung durch schädliches und gemeinschaftsgefährdendes Verhalten. Bei diesen Sinngehalten muss es jedoch nicht bleiben. Es ist denkbar, dass die im Laufe der Kulturgeschichte entwickelte Metapher vom „bösen Auge“ positiv

von der Gesellschaft instrumentalisiert wird für Zwecke der Kommerzialisierung. Der mit dem „bösen Auge“ in Verbindung zu bringende Neid bewirkt Konkurrenz und belebt das Geschäft.³²⁹ So kann die verflüssigte Metapher „böses Auge“ den Rezipierenden eine kreative Anreicherung ihres je individuellen Erfahrungsbereiches nahelegen. Auch in diesem Punkt wird die rezipierende Person vom Text nicht „festgeschrieben“, sondern zu einem neuen Blick auf sich selbst angeregt.

Der entscheidende hermeneutische Anstoß dürfte aber im Folgezusammenhang zwischen Gottes „Gut-Sein“ und dem „bösem Auge“ liegen, den die abschließende Frage gibt. Erst auf der Folie des „Gut-Seins“ Gottes stellt sich heraus, was das „böse Auge“ ist. Unabhängig von diesem Hintergrund handeln die Langzeitarbeiter, denen das „böse Auge“ zugeschrieben wird, ja keineswegs „böse“, sondern schlicht „normal“; sie lassen sich leiten von den Regeln der austauschenden Gerechtigkeit³³⁰, eines allgemein akzeptierten Prinzips. Erst im Horizont der Herrschaft des „guten“ Gottes verliert die alleinige Orientierung an diesem Prinzip wirtschaftlichen Zusammenlebens ihre Unschuld.

Die Parabel erzählt von der Gottesherrschaft also so, dass sie es den Rezipierenden ermöglicht, sich selbst im Rahmen des Textspielraums neu und anders zu sehen, als es unabhängig von diesem Rahmen möglich wäre.

3.3.3.3 Die befreiende Konsequenz der Erfahrung von Gottes „Gut-Sein“

Zu dem vermittelt die Parabel eine grundlegende Befreiungserfahrung. Diese lässt sich anhand des Interpretationsspielraums skizzieren, in dem zwei gegenläufige Varianten Platz haben. Die beiden Varianten werden wieder schlaglichtartig greifbar in den Aussagen der Kurzzeitarbeiter in V7 und der Langzeitarbeiter in V12. Die Kurzzeitarbeiter werden mit dem Engagement des Weinbergbesitzers befreit vom Warten auf einen potentiellen anderen Arbeitgeber (von dem sie dann ohnehin nicht mehr viel erwarten könnten). Die Langzeitarbeiter erfahren, dass es eben nicht zwangsläufig ihr mühsames Ausharren und ihre beschwerliche Arbeit war, die ihnen den Denar eingetragen hat. Der Weinbergbesitzer setzt beide Gruppen in ein Abhängigkeitsverhältnis zu sich selbst. Diese Abhängigkeit verbindet sich aber für beide Gruppen mit einer Befreiungserfahrung: Nur der Dienst am „Herrn des Weinbergs“ lässt die Kurzarbeiter unabhängig werden vom Warten

³²⁹ Vgl. CHUANG Neid 2011, 49.

³³⁰ Vgl. BIEN Gerechtigkeit 1995, 163.

auf die Angebote anderer Personen. Und nur die Erfahrung, dass der „Herr des Weinbergs“ wirklich jedem gegenüber ein Geber sein will (V14), stellt die Abhängigkeit der Langzeitarbeiter vom eigenen Bemühen und der eigenen Arbeitskraft in Frage. Die Abhängigkeit vom Geber, die nach der Darstellung der Parabel im Gottesreich gilt, ist also insofern eine besondere, als sie von anderen Abhängigkeiten – einschließlich derer von sich selbst – befreit. Zwingend ist diese Abhängigkeit vom Geber jedoch nicht: Wer dem Lohn-Leistungs-Prinzip letzte Gültigkeit einräumen will, kann den Lohn entsprechend als das Seine auffassen, muss sich dann aber aus dem Bereich des Gebers entfernen (V14).

3.3.3.4 Die Gemeinschaft von Gleichen als Konsequenz der Erfahrung von Gottes „Gut-Sein“

Gottes „Gut-Sein“ stiftet eine solidarische Gemeinschaft – die Hierarchie von Ersten und Letzten wird aufgebrochen; in dieser Gemeinschaft sind nur gleichrangige Plätze zu haben (V14a). Abseits von dieser Wirklichkeit der Gottesherrschaft stellt gerade Gleichrangigkeit einen Faktor dar, der in besonderer Weise das „böse Auge“ aktiv werden lässt.³³¹ Unter der Gottesherrschaft jedoch verhält es sich genau umgekehrt: Hier kann sich eine Gabe an die einen nicht zum Nachteil für andere auswirken. Darum kann das empfangene Gute eine Person nicht zum Gegner machen. Denn Gottes Geben muss nicht rechnen, sondern schöpft aus unbegrenzter Fülle. Das heißt zugleich: Das gestörte und zerstörende „böse Auge“ ist nicht unmoralisch, sondern überflüssig.

3.3.4 „Böses Auge“ und Neid im Bereich der nicht-jüdischen und nicht-christlichen Antike

³³¹ Aristoteles schreibt im 10. Kapitel seines zweiten Buches der Rhetorik (ARISTOTELES Rhetorik 2018, 1387b-1388a) über den φθόνος besonders auch 1387b 1: „Klar ist aber auch, wofür, wem gegenüber und in welcher Disposition man Neid empfindet, da ja der Neid eine Art Kummer ist über ein offensichtliches Wohlergehen, das Gleichgestellten durch besagte Güter zuteilwird, nicht damit einem selbst etwas zufälle, sondern derentwegen. Neid [110] empfinden werden solche, [25] die Gleichgestellte haben oder zu haben scheinen“; besonders auch 1388a, 6, 107: „Da wir uns mit Konkurrenten, Nebenbuhlern und überhaupt mit denen, die nach demselben streben, im Wettstreit befinden, [15] muss sich besonders gegen diese unser Neid richten. Davon kommt der Spruch: ‚Töpfer gegen Töpfer‘“.

Die in dieser Arbeit bereits dargelegten Erörterungen zum „bösen Auge“ als „untote“ Metapher³³² im biblischen Kontext³³³ werden im Folgenden durch einige weiter greifende Hinweise ergänzt. Diese Hinweise beziehen sich auf die nicht-jüdische bzw. nicht-christliche Antike und ihre Auseinandersetzung mit dem Phänomen, das metaphorisch mit „böses Auge“ und nicht-metaphorisch mit „Neid“ und verwandten Ausdrücken belegt wird. Schon seit der Zeit der Sumerer (3000 v. Chr.), der Ägypter und im sonstigen Mittelmeerraum der Antike³³⁴, lässt sich in vielen Bereichen des kulturellen Lebens – insbesondere in den Bereichen der Religion, der Kunst, der Dichtung und der Philosophie – ein ausgeprägtes Interesse am „bösen Auge“ und am Neid sowie an konstruktiven Bewältigungsstrategien beim Umgang mit diesem Problem feststellen. Dem ausgeprägten Interesse in der Antike entspricht ein darauf bezogenes, ausgeprägtes Forschungsinteresse, das schon im 19.³³⁵, dann aber auch im 20.³³⁶ und 21.³³⁷ Jahrhundert eine große Anzahl einschlägiger Beiträge hervorgebracht hat. Im Hinblick auf die Interpretation und Bewertung von Neid und „bösem Auge“ in der Antike zeichnet sich nicht nur, aber vor allem in der neueren Forschungsliteratur ein Konsens ab: Demnach handelt es sich dabei nicht um Aberglauben oder ein moralisches Randproblem, sondern Neid und „böses Auge“ sind von grundlegender psychologischer, sozial-politischer und ethisch-religiöser Relevanz. Das folgende Kapitel kann sich nicht auf den antiken Neid-Diskurs in der Antike in seiner ganzen Breite und Staffelung einlassen. Die Hinweise haben vielmehr die Funktion, die vorgeschlagene Interpretation des „bösen Auges“ in Mt 20,1-15 vor dem Hintergrund zweier relevanter Ausschnitte aus dem antiken Neid-Diskurs zu vertiefen und zu profilieren. Dazu werden in einem ersten Abschnitt (3.3.4.1) einige sprachliche Informationen vorangestellt. Der folgende Abschnitt umreißt die beiden relevanten Ausschnitte, nämlich den Götterneid im hellenistisch-römischen Volksglauben einerseits und die

³³² S.o. Kapitel 3.3.2.3.1.

³³³ S.o. Kapitel 3.3.3.

³³⁴ Vgl. ELLIOTT *Evil Eye* (1) 2015, XI.

³³⁵ Im 19. Jahrhundert erschienen zahlreiche Veröffentlichungen zum „bösen Auge“ als Aberglauben im Rahmen volkskundlicher Betrachtungen: z.B. TUCHMANN *La Fascination* 1884-1901; JAHN *Aberglauben* 1855; ELWORTHY *Evil Eye* (1895) 1958.

³³⁶ Vgl. z.B. SELIGMANN *Der böse Blick* (1) und (2) 1910; STEINLEIN *Φθόνος* 1941, MEISEN *Böser Blick* 1950; SCHAUPP *Invidia* 1962; MILOBENSKI *Neid* 1964; FOSTER *Envy* 1972; KLEIN *Envy* 1975; MALONEY *Evil Eye* 1976; HERZFELD *Meaning and Morality* 1981; HAUSCHILD *Der böse Blick* 1982; DUNDES *Evil Eye* 1992; Art. *Neid* 1994; RAKOCZY *Böser Blick* 1996; SCHOECK *Neid* 1997.

³³⁷ Vgl. z.B. KAST *Neid* 2002, 13-153; VENRELL FERRAN *Neid* 2006, 43-68; DEMMERLING/LANDWEER *Philosophie* 2007, 195-217; PARIS *Neid* 2010; CHUANG *Neid* 2011, 31-59; BUCHER *Neid* 2012, bes. 39-62; RINOFNER-KREIDL *Neid* 2014, 103-126; FOCKE/PIOCH/SCHULZE *Neid* 2017; HAUBL *Neidisch* 2018, 18-29. Die umfassendste kulturanthropologische und sozialwissenschaftliche Darstellung bietet ELLIOTT *Evil Eye* (1) 2015; (2) 2016, (3) 2016, (4) 2017.

philosophische Analyse des Neids bei Plato und Aristoteles andererseits (3.3.4.2). Abschließend wird Mt 20,1-15 im Lichte der beiden Ausschnitte betrachtet (3.3.4.3).

3.3.4.1 Das „böse Auge“ und seine metaphorischen und nichtmetaphorischen Äquivalente ³³⁸

Neben ὀφθαλμὸς πονηρὸς (böses Auge) sind in der hellenistisch-römischen Antike metaphorische Äquivalente anzutreffen, wie z.B. βάσκανος ὀφθαλμὸς³³⁹ (missgünstiges Auge) und ὀφθαλμὸς φθόνος (neidisches Auge)³⁴⁰. Die Ausdrücke βάσκανος bzw. φθόνος werden also mit dem „Auge“ und der „Macht des Auges“³⁴¹ in Verbindung gebracht.³⁴²

In den hellenistischen Schriften zeigt sich – ebenso wie in den jüdisch-christlichen Schriften³⁴³ – die Tendenz, die Metapher „böses Auge“³⁴⁴ durch nichtmetaphorische Äquivalente wie z.B. durch die Wortfamilien βάσκ- und φθόν- und zahlreiche weitere Ausdrücke abzulösen.³⁴⁵ In diesem Zusammenhang verdient die Etymologie der Wortfamilie βάσκ- besondere Erwähnung: Zwar ist die Herkunft von βάσκ- keineswegs eindeutig³⁴⁶, einige griechische Autoren stellen aber einen Zusammenhang her zwischen der Herkunft von βάσκ- und dem „bösen Auge“ bzw. dem davon ausgehenden „verletzende[n] Blick“.³⁴⁷ Rakoczy vertritt die durchaus plausible These, dass durch den Verzicht auf den

³³⁸ Erst in jüngerer Zeit wurde das „böse Auge“ als soziales Phänomen in seiner Verflechtung mit der Sozialstruktur eines Gemeinschaftsverbandes und als stigmatisierendes Zeichen für Außenseiter, die den Regeln der Gesellschaft nicht folgen, herausgearbeitet: Solche sozial-anthropologischen Untersuchungen bieten z.B.: HERZFELD *Meaning and Morality* 1981, 560-574, MALONEY *Evil Eye* 1976; FOSTER *Envy* 1972.

³³⁹ ELLIOTT *Evil Eye* (2) 2016, 23-38; NUSSER *Neid* 1994, 1.

³⁴⁰ Vgl. ELLIOTT *Evil Eye* (2) 2016, 38-41; RAKOCZY *Böser Blick* 1996, 257.

³⁴¹ RAKOCZY *Böser Blick* 1996, 2.

³⁴² Vgl. die bei Jahn aufgeführten Stellen aus der antiken Literatur: JAHN *Aberglauben des bösen Blicks* 1855, 31 Anm. 9.

³⁴³ S.o. Kapitel 3.3.2.3.2 Das „böse Auge“ – eine feste Metapher.

³⁴⁴ Vgl. ELLIOTT *Evil Eye* (2) 2016, 23-41.

³⁴⁵ Diese Entwicklung ist nach Rakoczy auf die weitverbreitete Furcht vor dem „bösen Auge“ zurückzuführen. Schon das Aussprechen der Metapher erschien hinreichend, um die zerstörerische Macht auf sich zu ziehen. Daher wurde die Metapher mit einem Sprachtabu belegt und verschwand im Sprachgebrauch der Antike. Vgl. dazu RAKOCZY *Böser Blick* 1996, 41, 61f, 83 Anm. 204.

³⁴⁶ Rakoczy führt drei mögliche Etymologien des Wortes auf: RAKOCZY *Böser Blick* 1996, 124f Anm. 384.

³⁴⁷ Vgl. dazu ELLIOTT *Evil Eye* (2) 2016, 25: „The adjective of baskanos, has the sense of ‚evil-eyeing‘, ‚possessing an Evil Eye‘ or ‚malicious‘ (looking at) or ‚slandorous‘, ‚defamatory‘ (speaking).“ Einzelnachweise dafür finden sich ebd. Anm. 91, vgl. STEINLEIN *Φθόνος* 1941, 103-105.

metaphorischen Ausdruck und die Verwendung anderer Begriffe wie z.B. „Missgunst“ (βάσκανος) oder „Neid“ (φθόνος) die weithin befürchtete bösertige, aggressive Wirkung des „bösen Auges“ abgemildert werden sollte. Die nicht-metaphorischen Begriffe sind daher stets in einen Zusammenhang mit der traditionellen Metapher des „bösen Auges“ zu stellen.³⁴⁸ Unter dieser Voraussetzung wird auch verständlich, dass z.B. Elliott für sein mehrbändiges Werk als Titel „Evil Eye“ wählt, darin aber durchaus nicht nur Belege berücksichtigt, die tatsächlich diese Metapher verwenden.³⁴⁹

Als Substantiv kann das Wort βάσκανος ein Wesen mit einem „bösen Auge“ meinen („a person or creature with an Evil Eye“, „an Evil-Eyeing person or creature“³⁵⁰). Als βάσκανος kann also ein Mensch bezeichnet werden, der ein „böses Auge“ besitzt und/oder einen bösen Blick gezielt einsetzt. Das Substantiv βασκανία kann für den Akt des „bösen Blicks“ und besonders in der späteren Literatur dann synonym für den Blickzauber stehen.³⁵¹ Evoziert wird der Gedanke an eine böse Macht oder gar an den Bereich der mythischen Unterwelt. Auch findet sich βασκανία als Angabe der Todesursache auf Grabinschriften.³⁵² Eine poetische Form von βασκανία ist βασκοσύνη, die aber nur gelegentlich anzutreffen ist.³⁵³ Lattimore ergänzt, dass die Personifikation von βασκανία, φθόνος u.a. als Ursache des Todes eines Menschen gelten könne.³⁵⁴

Das Verb βασκαίνειν begegnet oft im Sinn von „missgünstig blicken“ oder „behexen“.³⁵⁵ So wird im Lexikon von Liddell/Scott/Jones als erste Bedeutung zu βασκαίνω genannt: „bewitch by the evil eye“.³⁵⁶ Das Verb βασκαίνειν mit angefügtem Akkusativ-Objekt meint ein böswilliges und verleumderisches Reden³⁵⁷; in aller Regel steht es in

³⁴⁸ Vgl. RAKOCZY Böser Blick 1996, 253; ELLIOTT Evil Eye (2) 2016, 23f.

³⁴⁹ Vgl. neben ELLIOTT Evil Eye (1-4) 2015-2017; ebenso ELWORTHY Evil Eye (1895) 1958; MALONEY Evil Eye 1976; DUNDES Evil Eye 1992; vgl. auch HAUSCHILD Der böse Blick 1982; RAKOCZY Böser Blick 1996.

³⁵⁰ Dafür nennt Elliott mehrere Belege bei Demosthenes; Menander, Strabo und vor allem bei Plutarch. Elliott nennt in diesem Zusammenhang auch eine Grabinschrift aus dem 3. Jahrhundert nach Christus, vgl. ELLIOTT Evil Eye (2) 2016, 27.

³⁵¹ Vgl. RAKOCZY Böser Blick 1996, 121.

³⁵² Vgl. ELLIOTT Evil Eye (2) 2016, 31f.

³⁵³ Vgl. LIDDELL/SCOTT/JONES Greek-Lexicon 1968, 310.

³⁵⁴ Vgl. LATTIMORE Greek and Latin Epitaphs 1942, 148.

³⁵⁵ ELLIOTT Evil Eye (2) 2016, 35.

³⁵⁶ LIDDELL/SCOTT/JONES Greek-Lexicon 1968, 310.

³⁵⁷ Dafür führt Elliott mehrere Belege an bei Pherecrates, Demosthenes und Plutarch auf, vgl. ELLIOTT Evil Eye (2) 2016, 29.

Verbindung mit Neid.³⁵⁸ Die Komposita καταβασκαίνειν oder προ[σ]βασκαίνειν meinen das Bemühen, sich gegen den Neid (πρὸς τὸν φθόνον)³⁵⁹ zur Wehr zu setzen.

Das Adjektiv βάσκανος ist eine Näherbestimmung; oft charakterisiert es einen Dämon mit einem „bösen Blick“ (βάσκανος δαίμων), der neidvoll auf die Vorzüge von Menschen blickt und als Störenfried agiert.³⁶⁰ Βάσκανος begegnet in mehreren Grabinschriften, um das missgünstige Wesen des Gottes Hades zu tadeln (βάσκανος Ἄ[ιδης])³⁶¹. Nach Elliott kann das Adverb βασκανῶς bedeuten: „with an Evil-Eye“.³⁶² Als βασκάνιον oder προβασκάνιον werden Amulette bezeichnet, die vor dem „bösen Blick“ schützen sollen.³⁶³

Die Wortfamilie ἀβάσκ- bezeichnet das Bedeutungsspektrum von Freiheit von, aber auch Schutz sowie Unverletzlichkeit vor dem „bösen Blick“ („safe from, secure against, unharmed by the Evil Eye“).³⁶⁴ Ein herausragender Beleg für die Verbreitung und das Gewicht der Furcht vor dem „bösen Auge“ ist die Tatsache, dass Ἀβάσκαντος als Eigenname verwendet wurde.³⁶⁵ Auch die Formel, die in persönlichen Briefen der hellenistischen Zeit anzutreffen ist und den Wunsch enthält, der Empfänger möge in Sicherheit vor einem „bösen Auge“ bzw. einem „bösen Blick“ sein (ἀβάσκαντος), zeugt von der Allgegenwart des Phänomens „böses Auge“ im Alltagsleben der Menschen in der Antike.³⁶⁶ In späteren Schriften tritt die Kombination der beiden Wortfamilien βάσκ- und φθόν- im Zusammenhang mit dem „bösen Auge“ häufig auf. Nach Elliott überschneiden sich die Bedeutungen beider Ausdrücke und führen zu einem Hendiadyoin.³⁶⁷ So finden sich auch auf Grabinschriften die Substantive βάσκανος und φθόνος im gleichbedeutenden Sinn (βάσκανος ἢ φθόνος).³⁶⁸

Die lateinische Sprache übernimmt den griechischen Begriff ὀφθαλμὸς πονηρὸς und übersetzt ihn mit oculus malignus bzw. oculus nequam. Entsprechend steht oculus

³⁵⁸ Vgl. ELLIOTT Evil Eye (2) 2016, 29.

³⁵⁹ Vgl. dazu DICKIE βασκανία 1993, 174-177.

³⁶⁰ Vgl. dazu GEFFCKEN Βάσκανος δαίμων 1930, 38; MEISEN Der böse Blick 1950, 147.

³⁶¹ Vgl. LATTIMORE Greek and Latin Epitaphs 1942, 147.

³⁶² ELLIOTT Evil Eye (2) 2016, 35.

³⁶³ Vgl. SELIGMANN Der Böse Blick (2) 1910, 4; Elliott nennt hierfür folgende Quellen: Aristophanes, Frag. 67 und Julius Pollux, Onom. 7.108, vgl. ELLIOTT Evil Eye (2) 2016, 33f, vgl. ELLIOTT Evil Eye (4) 2017, 31-47.

³⁶⁴ Siehe die Belege bei ELLIOTT Evil Eye (2) 2016, 36 Anm. 154.

³⁶⁵ Dieser Sachverhalt wird von Elliott im Einzelnen belegt und diskutiert, vgl. ELLIOTT Evil Eye (2) 2016, 37, Anm. 162-171.

³⁶⁶ Vgl. ELLIOTT Evil Eye (2) 2016, 1.

³⁶⁷ Vgl. ELLIOTT Evil Eye (2) 2016, 39.

³⁶⁸ Vgl. LATTIMORE Greek and Latin Epitaphs 1942, 149.

invidiosus für ὀφθαλμὸς φθόνος bzw. oculus fascinum für βάσκανος ὀφθαλμός³⁶⁹. Das Wort fascinum erscheint in der römischen Antike in einer Doppelbedeutung und bezeichnet nicht nur ursprünglich die „Behexung“ bzw. die „Beschreitung“, sondern auch den Phallus³⁷⁰, der auf Darstellungen zur Abwehr des Blickzaubers dienen sollte.³⁷¹

3.3.4.2 Zum verbreiteten Interesse an Neid und „bösem Auge“ in der Antike

3.3.4.2.1 Neid und „böses Auge“ im hellenistisch-römischen Volksglauben

Der erste Ausschnitt aus dem antiken Neid-Diskurs bezieht sich auf einen besonders auffälligen Sachverhalt: Neid und „böses Auge“ sind durchaus nicht immer unter zwischenmenschlich-moralischem Gesichtspunkt von Bedeutung. Vielmehr sind in der Dichtung bzw. im Volksglauben der hellenistisch-römischen Zeit besonders häufig die Götter als Träger des „bösen Auges“ bzw. des Neides gedacht.

Der Glaube an die Macht des „bösen Auges“ der Götter in der Antike besagt, dass Götter in der Lage sein können, durch den Blick einen negativen Einfluss auf eine Person oder einen Gegenstand auszuüben.³⁷² Besonders in der Dichtung, in der oft Figuren des Mythos mit der Macht des Göttlichen konfrontiert werden, tritt der Götterneid (φθόνος θεῶν) hervor.³⁷³

Die Götter werden als Wesen dargestellt, die voll des Neides gegenüber den Menschen walten und unablässig deren Lebensglück gefährden.³⁷⁴ Insofern kann sich niemand sicher wähnen, weder in seinem bescheidenen Alltagsglück noch auf dem Höhepunkt öffentlicher Erfolge.

³⁶⁹ Art. Neid 1994, 1, 16.

³⁷⁰ Nach BREUER (Malocchio 2016) wird das Wort Phallus als „geistige Repräsentanz verschiedener körperlicher Phänomene“ verstanden; Phallus stehe für „eine Verheißung der Macht, des Ganzen und der Fülle, die sich in ihm und durch ihn symbolisiert“ (61).

³⁷¹ Vgl. SELIGMANN Böser Blick (1) 1910, 31; BREUER Malocchio 2016, 61-100.

³⁷² Jahn verweist auf eine Stelle bei Plutarch, der in einem Gespräch zwischen dem Wirt Metrius Florus und seinen Gästen die Wirkmacht der „bösen Augen“ rational erörtert, vgl. JAHN Aberglauben des bösen Blicks 1855, 31.

³⁷³ Vgl. RAKOCZY Böser Blick 1996, 261.

³⁷⁴ Vgl. z.B. HERODOT Historien I, 32.12 (33): „Vielen schon winkte die Gottheit mit Glück und stürzte sie dann ins tiefste Elend“.

Für Herodot gilt das „göttliche Walten als neidisch und unbeständig“³⁷⁵. Der wirkungsmächtige Neidblick der Götter wird für eine übernatürliche Waffe mit verheerenden Folgen für seine Opfer gehalten.³⁷⁶ Ein solcher Blick wird auch als Blitz gekennzeichnet, der aus den neidischen Augen hervortritt und zerstörend auf das Beneidete einwirken kann.³⁷⁷ So schildert Herodot neidische Götter, die als Schrecken für ihre Opfer Geschosse als „Blitze“³⁷⁸ oder „Donner“³⁷⁹ abfeuern. Auf diese Weise kann ein kleines Heer ein großes bezwingen. Im Zusammenhang mit den Göttern meint der böse Blick vielmehr „eine schreckliche Heimsuchung für seine Opfer.“³⁸⁰ Die vernichtende Wirkung des bösen Blicks wird meistens nicht in den Zusammenhang eines aktiven Verschuldens von Seiten der Beneideten gestellt.³⁸¹ Vielmehr heftet sich der Neid der Götter an alles Gute und Herausragende. Daher schützt tugendhaftes Verhalten nicht prinzipiell vor Götterneid. Nicht nur Heldenfiguren der Mythologie wie z.B. die erfolgreichen Olympioniken bei Pindar oder den Städtezerstörer Agamemnon bei Aischylos trifft der Götterneid; bei Herodot sind auch Könige wie z.B. Kroisus oder sogar ganz normale Menschen und ihr bescheidenes Glück davon betroffen.

Die Furcht vor der schädlichen Wirkung des bösen Blicks zieht sich als Motiv durch Dichtung und Volksglauben. Dieser Furcht wurde die Erfahrung zugeschrieben, dass großes Glück oft einen rasanten Umschwung nehmen kann und Gegenteiliges für die Betroffenen nach sich zieht. Als Grund hierfür nahm man an, dass Götter neidvoll auf das Glück eines Menschen schielen und es zu zerstören suchen.³⁸²

³⁷⁵ HERODOT Historien I, 32,5 (31), ebenso bei PINDAR Siegeslieder. Achte Pythische Ode 72f (189): „[I]m Wechsel den einen [Menschen] in die Höhe werfend, läßt er [Gott] den anderen unter der Arme Maß niedergehen.“

³⁷⁶ Vgl. RAKOCZY Böser Blick 1996, 2.

³⁷⁷ Vgl. RAKOCZY Böser Blick 1996, 10.

³⁷⁸ HERODOT Historien 1963 (2), 7.10.2 (879): „Du siehst, wie Gottes Blitz die höchsten Geschöpfe trifft und nicht duldet, daß sie sich in ihrem Hochmut erheben, während ihm das Kleine nichts ausmacht. Du siehst, wie seine Geschosse immer in die größten Gebäude und derartige Bäume schlagen. Denn Gott pflegt alles zu stürzen, was sich überhebt. So wird auch ein großes Heer von einem kleinen geschlagen in folgender Art: wenn nämlich der neidische Gott Panik im Heer verbreitet oder einen Donner erdröhnen lässt, wodurch es in einer Weise umkommt, die seiner selbst unwürdig ist. Denn Gott duldet nicht, daß ein anderer außer ihm stolz ist.“

³⁷⁹ KERN Religion der Griechen 1935, 262.

³⁸⁰ RAKOCZY Böser Blick 1996, 2. Vgl. auch AISCHYLOS (Agamemnon 470, 947), der die Heimkehr des Städtezerstörers Agamemnon auf dem Purpur schildert, ausführlich bei RAKOCZY Böser Blick 1996, 73-85.

³⁸¹ Vgl. JAHN Aberglauben 1855, 38.

³⁸² Vgl. JAHN Aberglauben 1855, 37.

Im Drama sind es vorwiegend knappe Szenen, in denen ein tückischer Dämon meist in menschlicher Gestalt erscheint und die Protagonisten ins Unglück stürzt. Die vom bösen Blick Getroffenen fallen in aller Regel auf die List des Dämons herein, weil sie die wahre Natur der bösen Kraft nicht erkennen und sich ihrem Einfluss nicht entziehen können. So lässt Aischylos einen Boten auftreten, der die Niederlage des Xerxes bei der Schlacht von Salamis schildert: Ein böser Daimon, der plötzlich erschien, sei Ursache für das Unglück gewesen. Der Daimon in Gestalt des Themistokles gab Xerxes den verhängnisvollen Rat, das gegnerische Heer voreilig anzugreifen. Die Pracht des Perserheeres fiel demnach der neidischen Tücke des bösen Daimons zum Opfer.³⁸³

Es sind unterschiedliche Gründe, die den φθόρος θεῶν auslösen. So zieht eine außerordentliche Lobrede die Aufmerksamkeit der Götter auf die gelobte Person und lässt sie zur Zielscheibe des göttlichen Neides werden. Daher muss „auf ein empfangenes Lob so gleich die Entsühnung folgen“³⁸⁴. Eine eindrückliche Szene hierzu schildert Aischylos. Der erfolgreiche Agamemnon muss bei seiner Heimkehr eine übersteigerte Lobrede seiner Ehefrau Klytaimnestra über sich ergehen lassen, die damit nur ein Ziel verfolgt: den Neid der Götter gegen Agamemnon heraufzubeschwören.³⁸⁵

Eine weitere typische Neidsituation, in der eine besondere Begabung Anlass zum Götterneid werden kann, ist einer Bitte des Pindar an Zeus zu entnehmen: der begabte Dichter Pindar erbittet von Zeus, er möge sich „seinen Worten auf alle Zeit neidlos erweisen.“³⁸⁶ Im Volksglauben ist „kein Mensch, kein Tier, keine Pflanze, kein Gegenstand auf Erden, ja sogar der Erdball selbst, die Luft und die himmlischen Gestirne“³⁸⁷ vor dem bösen Blick der Götter geschützt. Seligmann benennt hier vielfältige Beispiele im Volksglauben von Wesen und Dingen, die dem bösen Blick ausgeliefert sind.³⁸⁸ Generell lässt sich mit Seligmann sagen, dass in aller Regel alles Schöne und Vorteilhafte dem neidischen Blick der Götter ausgesetzt ist.³⁸⁹ Im griechischen Drama sind es vor allem folgende Zielobjekte, die den φθόρος θεῶν heraufbeschwören. Zum einen sind es herausragende athletische Leistungen der Olympioniken³⁹⁰, zum anderen sind es Erfolge im militärischen

³⁸³ Vgl. AISCHYLOS Perser 2017, 36.37.

³⁸⁴ NUSSER Neid 1984, 698.

³⁸⁵ Eine detaillierte Beschreibung zu Wesen und Dingen, die dem bösen Blick ausgesetzt sind, findet sich bei SELIGMANN Der böse Blick (1) 1910, 189-241.

³⁸⁶ RAKOCZY Böser Blick 1996, 258.

³⁸⁷ SELIGMANN Der böse Blick (1) 1910, 189.

³⁸⁸ Vgl. SELIGMANN Der böse Blick (1) 1910, 189-241.

³⁸⁹ Vgl. SELIGMANN Der böse Blick 1910, 189.

³⁹⁰ Vgl. PINDAR Siegeslieder 1992, 205: „Möge das Schicksal mitgehen auch in späteren Tagen [...] möge sie nicht neidisches Umschlagen der Götter treffen“ (Zehnte Pythische Ode, 16-21).

Bereich (Aischylos, Herodot): dort ziehen besonders erfolgreiche Kriegsherren, siegreiche Heerzüge, glänzende Waffen den Götterneid an. Auch das Florieren einer Handelsstadt (Herodot) oder eine herausragende geistige Begabung (Pindar) ist davon nicht ausgenommen.³⁹¹

Ebenso kann ein unerwartetes glückliches Ereignis den Götterneid hervorrufen wie z.B. die unverhoffte Begegnung mit der durch den Tod entrissenen Gattin bei Euripides. Daher die Bitte des Herakles: φθόνοϛ δὲ μὴ γένοιτό τισ θεῶν³⁹² (fern bleibe Dir der Götterneid). Eine intellektuelle Sonderposition zum φθόνοϛ θεῶν nimmt Euripides in der Tragödie Iphigenie auf Aulis ein.³⁹³ Der Chor klagt dort über den Verfall der Sitten, als bekannt wird, dass Iphigenie geopfert werden soll. Der Götterneid wird hier nicht mehr durch Glück, Erfolg oder Lob der Menschen evoziert, sondern dient als soziales Regulativ für eine aus den Fugen geratene Gesellschaft, in der Väter ihre Töchter opfern. Somit fungiert der φθόνοϛ θεῶν als Korrektiv: zurechtgestutzt wird derjenige, der zu viel aufs Spiel setzt.³⁹⁴

In der antiken Literatur sowie bei Ausgrabungen antiker Städte und bei Eröffnungen antiker Grabstätten im hellenistisch-römischen Raum sind unzählige Inschriften, Darstellungen, Reliefs, Bilder und Amulette zum Vorschein gekommen, die erkennen lassen, dass zahlreiche Abwehrtechniken und Schutzmittel entwickelt wurden, um den neidischen Gott abzuschrecken und dadurch lahm zu legen. Hierfür dienten besonders Amulette, die als Anhängsel an einem Band am Hals, über der Brust oder am Arm getragen wurden; viele dieser Schmuckstücke waren aus edlen Metallen hergestellt. Außerdem, so Jahn, maß man Materialien wie z.B. Edelsteinen und Gold eine Wirksamkeit gegen die Verzauberung des bösen Blicks zu. Manche Amulette dienten nicht als Schmuck, man steckte sie stattdessen in verzierte Kapseln. Von dieser Art sind die aus Gold gefertigten bullae³⁹⁵, die die römischen Knaben und Mädchen am Halse trugen und die die Knaben beim Eintritt ins Erwachsenenalter, die Mädchen bei Verheiratung ablegten, da sie eines beständigen Schutzes nicht mehr bedurften. Auch war es üblich, sich unter den Schutz einer Gottheit zu stellen, um dem Neid anderer Götter zu entgehen. Gelegentlich wurden – das lassen archäologische Funde vermuten – mehrere Götter für den Schutz vor anderen

³⁹¹ In antiken Texten findet sich eine weitere Reaktion der Götter auf menschliches Verhalten, die ebenfalls als φθόνοϛ θεῶν bezeichnet werden kann. Dabei geht es um ihre Reaktion auf menschliche Hybris, auf den Versuch von Menschen, den Göttern gleich zu kommen, z.B. vgl. dazu RAKOCZY Böser Blick 1996, 2.

³⁹² EURIPIDES Alkestis 1981, 99, 1134.

³⁹³ Vgl. ROKCOZY Böser Blick 1996, 262.

³⁹⁴ Vgl. RAKOCZY Böser Blick 1996, 263.

³⁹⁵ Vgl. JAHN Böser Blick 1855, 44, ebenso SELIGMANN Böser Blick 1910, 232.

neidischen Göttern in Anspruch genommen.³⁹⁶ Auch gab es Amulette mit darauf abgebildetem Antlitz, wie z.B. das Gorgoneion, ein Bildnis von dem von Perseus der Gorgone Medusa abgeschlagenen Haupt. Eine scheußliche Fratze mit hängender Zunge, gefletschten Zähnen, krummer Nase ist zu sehen. Aus dem Kopf quellen die Augen hervor als übertriebener Ausdruck des Hohnes und der Wut.³⁹⁷ Das Bildnis des Gorgonenhauptes diente als Motiv auf Schalen³⁹⁸, wurde aber auch an Häusern, an Mauern, Toren und Gebäuden aller Art angebracht, wo man eines Schutzes bedurfte.³⁹⁹

So beschreibt Jahn ein eindrückliches Relief zum Schutz vor dem bösen Blick. Das Relief zeigt ein großes menschliches Auge, die Pupille ist stark konturiert, über dem Augenlid befindet sich eine ausgeprägte Augenwulst, auf der ein Mann mit phrygischer Mütze sitzt, der dem Betrachter den Rücken kehrt, seinen Kopf abwendet und seine Tunika in die Höhe gezogen hat. Durch diese bildliche Darstellung bringt der Mann, so die Deutung Jahns, seine Verachtung zum Ausdruck. Rechts davon steht etwas niedriger ein Mann, nur mit einem Schurz bekleidet, in der Linken ein kurzes Schwert, in der Rechten einen Dreizack haltend, der soeben den Gegner in das Augenlid gestoßen hat. Die Tracht und Bewaffnung, wozu auch ein über der linken Schulter sich erhebender, am Arm befestigter Gegenstand gehört, lassen in ihm einen Gladiator erkennen. Von unten her sind fünf Tiere in Richtung auf das Auge in Anmarsch, offenbar in feindlichem Sinn, ein Löwe, eine Schlange, ein Skorpion, ein Kranich und eine Krähe.

Eine weitere Darstellung findet sich auch in einem römischen Mosaik im Vestibül eines Hauses in Antiochia. Der Gegenangriff auf den bösen Blick wird dargestellt durch ein Auge, das von einem Schwert und einem Dreizack durchbohrt wird. Rabe, Hund, Katze, Schlange, Skorpion und Tausendfüßer greifen es an. Ein Zwerg mit einem überdimensionierten Phallus kreuzt zwei Stöckchen.⁴⁰⁰ Viele weitere Darstellungen, auf denen ein Phallus abgebildet ist⁴⁰¹, können in Richtung der zauberabwehrenden Kraft gedeutet

³⁹⁶ In diesem Zusammenhang ist Jahns Auswertung einer Tonplatte mit mehreren Symbolen wie z.B. Stern, Halbmond, Kopf, Ambos, Fackel, Dreizack und Hand interessant. Für Jahn sicher bestimmbar sind die Symbole des Zeus, Poseidon, Hermes, Herakles, Apollon, Hephaistos und der Artemis. Die emporgestreckte Hand deutet Jahn als Symbol für den Sonnengott, den man anfleht, er möge das Unrecht des bösen Blickes ans Licht bringen und strafen, vgl. JAHN Böser Blick 1855, 53-55.

³⁹⁷ Vgl. JAHN Böser Blick 1855, 59.

³⁹⁸ Vgl. JAHN Böser Blick 1855, 66.

³⁹⁹ Vgl. JAHN Böser Blick 1855, 59.

⁴⁰⁰ Vgl. KONDOLEON Antioch 2000, 163.

⁴⁰¹ Vgl. JAHN Böser Blick 1855, 77.78.81.

werden.⁴⁰² Durch Plinius ist überliefert, dass nicht nur Kinder, sondern auch triumphierende Kriegsherren das Unanständige, Schutz gewährende *fascinum* als Amulett trugen.⁴⁰³

Am Eingang eines Hauses wurde in der Regel zur Abwehr des *φθόνοϛ θεῶν* neben dem Namen des Besitzers auch ein den Besitzer schützender Gott oder Daimon angeschrieben. Ebenso galt der Speichel als ein beliebtes Heilmittel gegen den bösen Blick. Plinius gibt an, bei Verstimmungen solle man sich Speichel hinter das rechte Ohr streichen.⁴⁰⁴ Daneben galt kräftiges Fluchen als Gegenzauber gegen den bösen Blick. Ziel war es, das drohende Übel auf den feindseligen Urheber zurückzuschleudern.

Aus den bildlichen Darstellungen ergibt sich ein zusätzliches Indiz für die Verbreitung der Furcht vor dem „bösen Auge“ der Gottheit in der Antike.

3.3.4.2.2 Neid in der philosophischen Kritik bei Plato und Aristoteles

Der zweite Ausschnitt aus dem antiken Neid-Diskurs bezieht sich nicht auf eine andere zeitliche Phase, sondern auf einen anderen sachlichen Bereich mit einer anderen Denkweise, nämlich auf die philosophisch-analytische Diskussion zum Neid. Diese erreicht nach Nusser ihren Höhepunkt in den Erkenntnissen von Plato und Aristoteles.⁴⁰⁵

Bei Platon werden die Götter prinzipiell neidlos gedacht. Dieser Gedanke entspringt der kosmologischen Vorstellung Platons, die eine Abwendung von allem irdisch Unvollkommenen und die denkend-betrachtende Hinwendung zu dem göttlich Vollkommenen je nach menschlicher Kraft vorsieht. Dabei lehren die Götter die Menschen die Wege, auf denen sie zur Selbstwerdung finden können. Diese Wege zur Reifung zielen auf die vervollkommnung, d.h. auf Angleichung an die Götter. Daher zürnen die Götter den Menschen nicht; sie zeigen sich ihnen gegenüber neidlos, wenn diese versuchen, sich dem Göttlichen anzunähern und bringen ihre teilnehmende Freude darüber zum Ausdruck bringen, dass durch ihre Leitung Menschen weise und tugendhaft werden: „ἀλλ’ οὐ συνχαῖρον ἄνευ φθόνου διὰ θεὸν ἀγαθῶ γενομένων“⁴⁰⁶.

⁴⁰² Vgl. JAHN Böser Blick 1855, 68.

⁴⁰³ Vgl. JAHN Böser Blick 1855, 74.

⁴⁰⁴ Vgl. SELIGMANN Böser Blick (1) 1910, 295.

⁴⁰⁵ Vgl. NUSSER Neid 1994, 247. Zu den folgenden Ausführungen vgl. besonders die eingehende Darstellung bei MILOBENSKI Neid 1996, 21-104.

⁴⁰⁶ PLATON Epinomis 1991, 988 b 5f (240-241).

Dieser Gedankengang lässt sich nachvollziehen, wenn man Sokrates Darlegungen zur Entstehung der Seelen im Gespräch mit Timaios näher betrachtet. Dort heißt es: Vor der Entstehung des Kosmos wird ein sichtbar Ungeordnetes vorausgesetzt. Da der Demiurg selbst das höchste Gute (*summum bonum*) verkörpert, gibt es für ihn nur einen Grund, das Chaos in eine ihm entsprechende Ordnung zu bringen: er will, dass alles gut ist und ihm ähnlich wird. So ist es auch „für denjenigen [...], der sich anstrengt bei der Freude am Lernen und im Nachdenken über das, was wahr ist, und der darin am meisten von seinen eigenen Fähigkeiten geübt ist, für den ist es wohl ganz zwangsläufig so, daß er über Unsterbliches und Göttliches nachdenkt, wenn er jedenfalls der Wahrheit nahe kommt – und, soweit es eben der menschlichen Natur gegeben ist, an Unsterblichkeit teilzuhaben“.⁴⁰⁷

In diesem Zusammenhang weist Platon explizit darauf hin, dass Götterneid bei der Erschaffung der Welt keine Rolle spielte.⁴⁰⁸

Nach Platon sind dem Menschen drei Seelen gegeben mit unterschiedlichen Bereichen. Diese müssen stets in einem ausgewogenen Verhältnis aufeinander bezogen und tätig sein, damit die Bewegungsmöglichkeiten nicht gemindert, sondern gestärkt werden. Die wesentlichste Seelenform bildet der beschützende Geist, der den Menschen von der Erde zum Himmel und zur Schau der Götter emporhebt. Indem der Mensch das Göttliche pflegt, schreitet er auf dem Weg der Selbstvervollkommnung des vom δαίμων gegebenen obersten Seelenteils voran. Die Menschen erhalten auf diese Weise eine Richtschnur für gelingendes Leben, um so das Verderbliche zu meiden.

Da der Neid nach Platon nicht zum Göttlichen gehört, wird er auch nicht zur „Grundausstattung des Menschen“ gerechnet, sondern zu den „Verfallserscheinungen“⁴⁰⁹. Insgesamt möchte Platon den Neid aus dem menschlichen Zusammenleben heraushalten, weil er schädliche Wirkungen hat und daher nur Hindernis auf dem Weg zur Wahrheit ist. Als Beispiel dient hier der wissenschaftliche Diskurs. Weil für Platon das wissenschaftliche Gespräch um die Wahrheitsfrage kreist, wird es mit größter Sachlichkeit und frei von Neid geführt. Platon verurteilt, wenn im wissenschaftlichen Gespräch die Sache außer Acht gelassen wird und sich der Sieg über die Sache im Wortkampf entscheidet. Denn halte z.B. ein Dialogpartner aus Neid Informationen zurück, so schadet er nicht nur dem

⁴⁰⁷ PLATON Timaios 1972, 89 d5 - 90 d7 (107-108).

⁴⁰⁸ PLATON Timaios 1972, 29 e (37): „[Der Schöpfer] war gut; in einem Guten erwächst nimmer und in keiner Beziehung irgendeine Mißgunst.“

⁴⁰⁹ Vgl. NUSSER Neid 1984, 698.

anderen, sondern auch sich selbst, weil er dann gezwungen sei, sich mit seinen ruhmreichen Taten hervorzutun.⁴¹⁰

Bei Platon findet sich also eine deutliche Kontrastposition zum Motiv des Götterneides in Dichtung und Volksglauben. Zudem schließt er explizit den Neid als Motiv für göttliches Handeln aus. Diesem expliziten Ausschluss lässt sich entnehmen, dass Platon der verbreitete Glaube an den Götterneid bekannt war.

In den Schriften des Aristoteles spielt wie bei Platon die Metapher des „bösen Auges“ keine Rolle. Vielmehr beschäftigt sich auch Aristoteles mit Neid auf einer philosophisch-analytischen Ebene. Die aristotelische Neidanalyse wird in zwei großen Zusammenhängen durchgeführt, in der Rhetorik einerseits und in der Ethik andererseits. In beiden großen Zusammenhängen behandelt Aristoteles den Neid nicht isoliert, sondern ordnet ihn jeweils anderen Affekten zu und kommt durch die Abgrenzung von ihnen zu einer genaueren Bestimmung.

Im Zusammenhang mit der Rhetorik behandelt Aristoteles den φθόνος (Neid) vor allem in Verbindung mit der νέμεσις (gerechter Unwille⁴¹¹) und dem ζήλος (Eifer). Die Gemeinsamkeit der drei Affekte sieht Milobenski in der „Unlust über fremde ἀγαθά“⁴¹². Alle drei Affekte meinen ein schmerzliches Empfinden und bei allen drei Affekten wird dieses schmerzliche Empfinden ausgelöst durch den Blick auf ein Wohlergehen, das anderen widerfährt.

Die Unterschiede zwischen den drei Affekten bestehen nach Aristoteles in Folgendem: ζήλος hebt sich insofern von den beiden anderen ab, als hier der Blick auf das fremde Wohlergehen eine motivierende Funktion hat. Der Eifernde versucht die Güter, die anderen zuteil geworden sind, selbst zu erlangen (Rhet. 1388 a 32ff). Demgegenüber bleibt der φθόνος stehen bei der Unlust über den eigenen Mangel an Gütern, die er bei anderen sieht. Das Ziel des φθόνος ist allein dies: andere Menschen sollen auch nicht die Güter haben, über die der Neidische nicht verfügt.⁴¹³ Vom φθόνος lässt sich schließlich die

⁴¹⁰ PLATON Theaitetos 1970, 169 c 2 (87): „Und so mißgönne auch du es mir nicht, dich mit mir zu unterreden zu unserm beiderseitigen Nutzen.“

⁴¹¹ νέμεσις wird im Deutschen unterschiedlich wiedergegeben. Liddell-Scott-Jones nennt als gebräuchlichen Sinn von νέμεσις: „retribution, esp. righteous anger aroused by injustice“ (LIDDELL/SCOTT/JONES Greek-English Lexicon 1968, 1166). Entsprechend übersetzt z.B. Sieveke mit „gerechter Unwille“ (SIEVEKE Rhetorik 1995, 112 u.ö.). Anders verwendet Rapp „Entrüstung“ als Äquivalent zu νέμεσις (RAPP Rhetorik 2002, 92 u.ö.). In der vorliegenden Arbeit wird die erste Übersetzungsmöglichkeit „gerechter Unwille“ bevorzugt.

⁴¹² MILOBENSKI Neid 1964, 60.

⁴¹³ Vgl. MILOBENSKI Neid 1964, 70.

νέμεσις so abgrenzen: Sie bezieht sich nicht auf alle möglichen Güter anderer Menschen, sie hat nicht jedes mögliche Wohlergehen anderer im Blick, sie richtet sich vielmehr auf unverdiente und unangemessene Güter, auf ein Wohlergehen, das dem anderen nicht zukommt (Rhet. 1386 b 11f).

Obwohl ζῆλος, φθόνος, νέμεσις zu den Affekten (πάθαι) zu rechnen sind, die nach Aristoteles an sich keiner ethischen Bewertung unterliegen⁴¹⁴, lässt sich den Texten im Fall der drei genannten Affekte durchaus ein Werturteil entnehmen. Für Aristoteles ist der „ζῆλος [...] in seiner Intention [...] positiv“⁴¹⁵, weil er sich im Wunsch niederschlägt, wertvolle Güter selbst zu besitzen und sich dafür anzustrengen. φθόνος dagegen wird als negativ eingestuft (Rhet. 1388 a 34ff), weil er grundlos dem anderen sein Wohlergehen nicht gönnt. Wenn Aristoteles die νέμεσις – anders als den φθόνος – als positiv beurteilt, dann hat das mit deren eingeschränktem Blickwinkel zu tun: die νέμεσις richtet sich nur gegen unverdientes Wohlergehen (Rhet. 1386 b 19ff), und sie entspricht darin dem positiv zu wertenden Interesse an Gerechtigkeit.⁴¹⁶

In dem anderen großen Zusammenhang, nämlich dem der Ethik, ordnet Aristoteles den φθόνος den Affekten νέμεσις (gerechter Unwille) und ἐπιχαιρεκακία (Schadenfreude) zu. Auch hier wird der φθόνος als negativer Affekt betrachtet, dasselbe gilt für die ἐπιχαιρεκακία. Demgegenüber wird – wie in der Rhetorik – die νέμεσις als positiver Affekt qualifiziert.⁴¹⁷ In der Nikomachischen Ethik erfolgt die Zuordnung der drei genannten Affekte nach dem Muster der aristotelischen Mesoteslehre.⁴¹⁸ Im Prinzip entsprechen die Ausführungen zu φθόνος und νέμεσις in der Nikomachischen Ethik im Hinblick auf die hier relevanten Gesichtspunkte den Ausführungen in der Rhetorik.

Zusammengefasst wird das Verhältnis von φθόνος, νέμεσις und ἐπιχαιρεκακία in der Nikomachischen Ethik (Nik. Ethik 1108 b 1-7).

„Entrüstung [νέμεσις] ist die Mitte zwischen Neid [φθόνος] und Schadenfreude [ἐπιχαιρεκακία]; diese betreffen Schmerz und Freude über das, was unseren Nächsten zustößt. Der Entrüstete ist bekümmert über jene, die ungerechtfertigt Glück haben, der

⁴¹⁴ Vgl. MILOBENSKI Neid 1964, 75.

⁴¹⁵ MILOBENSKI Neid 1964, 69.

⁴¹⁶ Vgl. MILOBENSKI Neid 1964, 69. Zur Vorstellung vom φθόνος δίκαιος bei den Vorsokratikern: vgl. SCHAUPP Neid 1962, 43.

⁴¹⁷ Vgl. MILOBENSKI Neid 1964, 77. 84.

⁴¹⁸ Die Mesoteslehre gehört in den Zusammenhang der Tugendlehre. Es geht im Prinzip darum, die Mitte (μεσότης) zwischen zwei Extremen, also zwei entgegengesetzten Haltungen oder Einstellungen als Tugend zu identifizieren, vgl. OTTMANN Art. Mesotes 1980, 1159-1161.

Neidische übertrifft diesen und empfindet Schmerz über alles; [...] der Schadenfreudige dagegen empfindet nicht nur keinen Schmerz, sondern freut sich darüber.“⁴¹⁹

Die zitierte Passage wirft zunächst ein Problem auf, das an dieser Stelle nicht gelöst werden kann⁴²⁰: es leuchtet nicht unmittelbar ein, inwiefern die νέμεσις eine Mittelstellung zwischen dem φθόνος und der ἐπιχαιρεκακία haben kann. Auf der einfachen Skala von Unlust (φθόνος) und Lust (ἐπιχαιρεκακία) liegt die νέμεσις (gerechter Unwille, also Unlust) nahe beim φθόνος, jedenfalls nicht in der Mitte. Offensichtlich spielt bei dieser Mesotes-Anordnung noch ein weiterer Gesichtspunkt eine Rolle, nämlich der Gegenstand, auf den sich die drei Affekte beziehen. Unter diesem Gesichtspunkt hebt sich die νέμεσις positiv ab von der Unlust über fremdes Glück (φθόνος) und der Lust über fremdes Unglück (ἐπιχαιρεκακία): als einziger unter den drei Affekten impliziert die νέμεσις als gerechter Unwille über unverdientes Glück das Moment der Gerechtigkeit. Darum kann die νέμεσις (wie in der eigentlichen Mesoteslehre die Tugend) in der Mitte stehen. Festzuhalten ist also: In diesem Exkurs rangiert bei Aristoteles die νέμεσις als Affekt, der sich vom φθόνος durch das Moment der Gerechtigkeit unterscheidet.

Diese aristotelische Unterscheidung zwischen φθόνος als einem negativ qualifizierten Affekt und der νέμεσις als einem positiven, auf Gerechtigkeit bezogenen Affekt scheint in einigen Zeugnissen der nacharistotelischen Tradition weiterzuwirken.⁴²¹

3.3.4.3 Das böse Auge aus Mt 20,1-15 vor dem Hintergrund der Ausschnitte aus dem paganen antiken Neiddiskurs

Nachdem nun zwei Ausschnitte aus der Behandlung von „bösem Auge“ und Neid in der paganen Antike erörtert wurden, kann abschließend Mt 20,1-15 vor dem Hintergrund dieser Folie noch deutlicher profiliert werden. Tatsächlich hebt sich das „böse Auge“ aus Mt

⁴¹⁹ Übersetzung von Ursula Wolf in ARISTOTELES Nikomachische Ethik 2013, 81: In dieser Übersetzung ist „Entrüstung“ als deutsches Äquivalent zu νέμεσις gewählt. Vgl. dazu o. Anm. 78. Ausgelassen wurde im Zitat der Übersetzung ein dem griechischen Text später hinzugefügter Zusatz von Hermann Sauppe, in dem die νέμεσις eine weitere Bestimmung enthält, vgl. dazu MILOBENSKI Neid 1964, 78f.

⁴²⁰ Vgl. dazu die ausführlichen Erörterungen bei MILOBENSKI Neid 1964, 77-84.

⁴²¹ Vgl. dazu MILOBENSKI (Neid 1964, 88) mit den Hinweisen auf die Peripatetiker nach dem Zeugnis des Pseudo Plutarch und auf Areios Didymos nach dem Zeugnis des Stobaios, vgl. dazu die Abb. von KASTER Invidia 2003, 258 zu φθόνος und νέμεσις in der römischen Gesellschaft, Abb. 12.1.

20,15 nämlich von jedem der beiden Ausschnitte aus dem antiken Neid-Diskurs in signifikanter Weise ab.

Im antiken Volksglauben sind oft Götter Träger des „bösen Auges“; sie neigen dazu, den Menschen ihr Glück zu neiden und es ihnen zu verderben. Viele variantenreiche Abwehrtechniken weisen auf die Furcht vor dem „bösen Auge“ der Gottheit hin. Im Vergleich dazu ist es in Mt 20,1-15 gerade nicht die Gottheit, bzw. deren Repräsentationsfigur, der das „böse Auge“ zugeschrieben wird, sondern es verhält sich umgekehrt: der Weinbergbesitzer unterstellt seinerseits den Langzeitarbeitern das „böse Auge“, das sich auf die Kurzzeitarbeiter richtet. Damit wird für den antiken Leser ein gängiges Motiv ins Gegenteil verkehrt.

Ebenso lässt sich Mt 20,1-15 mit der Neidanalyse des Aristoteles kontrastieren. In der Parabel murren die Langzeitarbeiter über das unverdiente Glück der Kurzzeitarbeiter. Demgegenüber qualifiziert der Weinbergbesitzer sein eigenes Verhalten als „nicht ungerecht“ und das Verhalten der Langzeitarbeiter als neidisch („böses Auge“). Im Unterschied dazu ist aus der Perspektive des Aristoteles die Negativqualifikation der Langzeitarbeiter nicht nachzuvollziehen: Ihre Beschwerde ist danach durchaus gerechtfertigt: die Bezahlung entspricht nicht dem Lohn-Leistungs-Prinzip, die Kurzzeitarbeiter haben unverdientes Glück. Nach Aristoteles wären also alle Bedingungen erfüllt, um den Langzeitarbeitern „gerechten Unwillen“ (νέμεσις) zuzuschreiben, nicht aber sie dafür durch „böses Auge“ und Neid abzuqualifizieren. Die negative Qualifikation durch den Weinbergbesitzer in der Parabel folgt also durchaus nicht der einflussreichen Sicht des Aristoteles. In der Parabel ist vielmehr allein die Person des Weinbergbesitzers in ihrem absoluten „Gut-Sein“ der Maßstab, nach dem den Langzeitarbeitern das „böse Auge“ zugeschrieben wird.

Die beiden Gegensätze zum antiken Neid-Diskurs lassen den Irritationscharakter der Parabel also noch deutlicher hervortreten.

4. Der Text Mt 20,1-16a im Spiegel ausgewählter Predigthilfen

Im Folgenden werden exemplarisch Predigthilfen zu Mt 20,1-16a unter den Fragestellungen ausgewertet, die sich aus der Exegese ergeben haben. Das heißt: Welche Entscheidungen auf der exegetisch-literarischen Ebene werden getroffen, und welche inhaltlichen Gesichtspunkte werden dem Text entnommen?

Die zwölf Beispiele aus den Jahren 1997 bis 2015⁴²² stammen aus zwei Predigthilfe-Reihen und einer Zeitschrift mit je eigenem Profil. Um die Predigthilfen angemessen einordnen zu können, wird zunächst holzschnittartig das Profil der drei Periodika und ihrer Entwicklung umrissen, aus denen die ausgewählten Predigthilfen stammen. Schwerpunktmäßig wird auch bei dieser Vorstellung der Periodika darauf geachtet, in welcher Weise der biblische Text und seine Auslegung ins Spiel gebracht werden.

4.1 Hinweise zu den herangezogenen Predigthilfe-Reihen

4.1.1 Die Göttinger Predigtmeditationen⁴²³

Zwischen 1947 und 1960⁴²⁴ gab *Hans Joachim Iwand* (1899-1960) die 1945 gegründeten Göttinger Predigtmeditationen (GPM) heraus. Anfänglich wollte Iwand und ein Kreis von Göttinger Theologieprofessoren aus dem Osten vertriebene und auf diese Weise oft um ihre Fachliteratur gekommene Pfarrer der Nachkriegszeit bei ihrer Predigtvorbereitung durch ein Heranführen an die „Sache des [biblischen] Textes“⁴²⁵ unterstützen. Der Leser- und Mitarbeiterkreis weitete sich rasch aus.⁴²⁶ Iwands – besonders durch Karl Barth und die Wort-Gottes-Theologie geprägte – theologische Konzeption hat das Profil der GPM entscheidend bestimmt. Auf der Grundlage seiner Predigt-Meditationen⁴²⁷, die als „das

⁴²² Weil intensive Einzelanalysen unter der angegebenen Perspektive geplant sind, ist die Eingrenzung auf eine relativ geringe Zahl von Predigthilfen notwendig. Tatsächlich ist diese Eingrenzung auch deshalb möglich, weil sie den Einblick in ein breites Spektrum der tatsächlich genutzten Möglichkeiten im Umgang mit dem Text eröffnet.

⁴²³ Die folgenden Hinweise beruhen auf Vorworten (später auch auf Aufsätzen) der verschiedenen Schriftleiter, die in den GPM erschienen sind.

⁴²⁴ Schriftleitertätigkeit der Ausgaben von GPM 2 (1947/48) bis GPM 15 (1960/61).

⁴²⁵ TRILLHAAS GPM 1 (1946/47), 3.

⁴²⁶ IWAND PM 1963, 327.

⁴²⁷ IWAND PM 1963, 15-696.

wichtigste Vermächtnis seines theologischen Denkens“⁴²⁸ gelten, insbesondere der Vor- und Nachworte zu einzelnen Heften und zu seinen eigenen Meditationen⁴²⁹, erscheinen im Hinblick auf die Konzeption der GPM vor allem folgende Punkte zentral:

Das Anliegen der GPM besteht für Iwand darin, die „wirkliche Welt, in der wir stehen, als die Welt an[zu]sehen, für die Gott seine Botschaft gesandt hat und ausgerichtet haben will. Eine Hilfe für dieses echte Finden seines Wortes in unserer wissenschaftlichen, geistigen und politischen Wirklichkeit wollen unsere Meditationen sein.“⁴³⁰

Grundsätzlich ist nach Iwand menschliche Wirklichkeit eine Realität „des Bösen, der Sünde, des Todes und jenes Menschen, der von Gott nichts weiß und wissen will“.⁴³¹ Im Kontrast dazu beschreibt er eine dem Menschen verheißene Wirklichkeit Gottes als die „*nie* und *nirgends* greifbare, konstatierbare, unsere Augen oder unsere Begriffe erfüllende Wirklichkeit“.⁴³² Die Verheißungen sind Gottes Wort inhärent, daher „[...] kommt [es] nicht aufs Sehen an, sondern aufs Hören und darum nicht auf die Wirklichkeit, in der wir leben, sondern auf die Botschaft, von der wir in unserer Wirklichkeit leben“.⁴³³

Für Iwand lässt sich das Wort Gottes nirgendwo anders finden als in der Schrift. Darum liegt für ihn der Ausgangspunkt für jede auf die Predigt bezogene Bemühung eindeutig beim zugrunde liegenden biblischen Text. „Der Buchstabe der Schrift ist nun einmal diese Stelle, wo wir anklopfen dürfen und müssen, und ohne die Mühe um den Buchstaben wird die Gabe des Geistes nicht empfangen.“⁴³⁴

⁴²⁸ GOLLWITZER Vorwort 1963, 10.

⁴²⁹ Diese Vor- und Nachworte werden im Folgenden zitiert nach der Ausgabe: IWAND PM 1963.

⁴³⁰ IWAND PM 1963, 419.

⁴³¹ Weiter betont Iwand, dass die Wirklichkeit Gottes nie Teil der menschlichen Wirklichkeit ist und mit dieser vermittelt werden kann: „Dieser falsche und böse Glaube an die Wirklichkeit, die man ‚siehet‘ und die darum immer eine hoffnungslose, trügerische, eben nicht von Gott und seinem Wort her erfaßte Wirklichkeit ist, muß dann Schritt für Schritt aus unserem Herzen weichen, es bleibt keine Möglichkeit für das Nebeneinander zwischen dem Wort und diesem ‚Glauben‘, durch den uns die sichtbare Welt mit ihren Mächten und Gewalten bezaubert, durch den sie unser Denken und Trachten regieren möchte.“ IWAND PM 1963, 122.

⁴³² In einer Meditation zu Jes 62, 10-12 Iwand aus: „Nie, auch nicht dann, wenn und wo Ereignisse eintreten, die wir als Erfüllung seiner Worte, als Bestätigung unseres Glaubens, als Erhörung unserer Gebete ansehen dürfen, werden wir darin Gott finden! Nie! Wir müssen immer wieder erfahren, daß unsere beste Erwartung und unsere höchste Hoffnung an diesen ‚Tatsachen‘ zuschanden wird, daß sterben und untergehen muß, was daran menschlich ist, um das Auge aufs neue zu Gott selbst zu erheben und sein Wort neu als Verheißung seines Kommens zu vernehmen. Nie wird es eine ‚christliche Welt‘ geben ... Erst wenn wir das begriffen haben ... Erst dann wird die Wirklichkeit um unsher *unter* Gottes immer noch ausstehender Verheißung stehen, erst dann wird die Christenheit den *Advent* des neuen Kirchenjahres recht begehen können.“ IWAND PM 1963, 535.

⁴³³ IWAND PM 1963, 391.

⁴³⁴ IWAND PM 1963, 94.

Mit dem Ringen um den Buchstaben spricht Iwand die Aufgabe der Exegese im Rahmen der Predigtvorbereitung an. Zu Recht hat Helmut Gollwitzer darauf hingewiesen, dass Iwand „einen Rückfall“ fürchtete „dergestalt, daß Exegese und Predigt wieder auseinanderklaffen, so daß die Exegese historisch in der Vergangenheit des Textes steckenbleibt“⁴³⁵. Denn historisch-kritische Exegese garantiere zwar die enge Schriftbindung, doch führe sie nicht automatisch zu den Textinhalten der Predigt. Vor dem Hintergrund solchen Auseinanderfallens besteht Iwand darauf, dass die Predigtperson in den Auslegungsvorgang, in die Exegese, selbst hineingehört. Die mit der Predigt Beauftragten müssen sich von der „Externität des Wortes Gottes und seiner inhärenten Verheißung immer wieder neu ansprechen lassen“⁴³⁶. Daraus folgt für die Predigtaufgabe: „von neuen Nöten, Hoffnungen, Aufgaben und Möglichkeiten her Gottes Wort und Wirklichkeit ergreifen, begreifen und begreiflich zu machen [...]“⁴³⁷.

Iwand geht von einer bestimmten Haltung der Predigtperson aus: Sie soll „bedürftig“⁴³⁸ an den Text herangehen, dort „anklopfen“, „Einlass begehren“ „an der Tür, die ins ewige Leben führt“⁴³⁹, und „glauben, daß der, der die Wahrheit ist, uns hier sucht und finden möchte“.⁴⁴⁰ Meditieren bedeutet „im Text das Evangelium suchen, im Geschriebenen die *viva vox*, im Buchstaben den Geist vernehmen, nicht das, was wir schon wissen, sondern immer wieder das neue, so noch nie Gesehene, so noch nie Vernommene Evangelium“.⁴⁴¹ Hierbei soll der Prediger sich selbst „ganz loslassen, ganz dieser Wahrheit überlassen dürfen“ und verstehen, „daß das Leben, die Wahrheit, das Licht eben nicht in dem Menschen liegt, der sich dem Wort naht, sondern im Wort, das dem Menschen ‚nahe ist‘.“⁴⁴² Auf diese Weise wird sich der Prediger auch in den „weltanschaulichen Fragen“ durch „die Schrift leiten und durch Gottes Wort zur Umkehr, nicht zur Umstellung, rufen lassen“.⁴⁴³ Das Hören auf den Text wird hier also als eigenständige und zentrale Aufgabe begriffen, die nicht mit der Erinnerung an historische Details zum Text abgeleistet werden kann. So gesehen wird die Aufgabe derer, die mit Predigtarbeit beschäftigt sind, als „Amt [...] dieses Hörens und Sagens“⁴⁴⁴ bestimmt.

⁴³⁵ GOLLWITZER Vorwort 1963, 8.

⁴³⁶ IWAND PM 1963, 419.

⁴³⁷ IWAND PM 1963, 419.

⁴³⁸ IWAND PM 1963, 195.

⁴³⁹ IWAND PM 1963, 196.

⁴⁴⁰ IWAND PM 1963, 195.

⁴⁴¹ IWAND PM 1963, 196.

⁴⁴² IWAND PM 1963, 195f.

⁴⁴³ IWAND PM 1963, 76.

⁴⁴⁴ IWAND PM 1963, 7; 195.

Die Betonung der Predigtaufgabe als ein „Hören und Sagen“ impliziert, dass die Predigtperson bereits im Auslegungsvorgang des Textes auf die Hörerseite gezogen wird. Sie ist berufen, die Rezeptionsrolle mit zu übernehmen. „Unsere wissenschaftliche Arbeit ist nur da theologisch, wo in ihr und durch sie die Berufung zur Verkündigung geschieht.“⁴⁴⁵

Fruchtbare Exegese ist also an die Verkündigungsaufgabe gebunden. Das bedeutet, dass man dem Wort Gottes nicht einen objektivierbaren Inhalt des Textes entnehmen kann, der von der Verkündigungssituation losgelöst wäre.

Iwands Reaktion auf die häufig geäußerte Leserkritik an den GPM, diese seien zwar exegetisch fundiert, aber es fehlten die homiletischen Impulse, impliziert, dass er die in der Kritik enthaltene Differenzierung von *explicatio* und *applicatio* als zwei getrennte Schritte nicht akzeptiert. „Denn auch die Richtung, in der das Wort Gottes uns trifft und anspricht, liegt in ihm selbst, das Wort behält sich auch in seiner ‚Anwendung‘ selbst in der Hand.“⁴⁴⁶

Die Meditation könne also dem Prediger die Ausführung seiner Arbeit nicht vorschreiben oder abnehmen. „Und so wissen wir wohl, daß wir mit unseren Meditationen nur das Handwerkszeug bereitlegen für die eigentliche Arbeit, die ein anderer leisten muß, der Bruder, der die Verkündigung in der Gemeinde und an die Welt ausrichtet. Die Meditation ist nicht die Predigt.“⁴⁴⁷ Die Predigt-Meditationen haben für ihren Herausgeber daher eine Art Schwellenfunktion. „Erst in der Predigt eines anderen bewährt sich unsere Arbeit. Erst dort fällt die Entscheidung über das, worauf es ankommt.“⁴⁴⁸

Nach dem Tod von Hans Joachim Iwand übernimmt *Martin Fischer (1911-1982)*⁴⁴⁹ die Schriftleitung der Göttinger Predigtmeditationen. Dabei betont Fischer (gemeinsam mit den Mitherausgebern G. Bornkamm und W. Kreck) die Kontinuität der GPM: „An Plan und Weg der GPM wollen wir vorderhand nichts ändern.“⁴⁵⁰ „[I]n dankbarer Erinnerung“⁴⁵¹ an Iwand solle dessen beim Text ansetzende homiletisch-theologische Konzeption der GPM fortgesetzt werden – auch und gerade in Anbetracht der Tatsache, dass die Exegese „in den letzten Jahren vor neue Erkenntnisse, Fragen und Zweifel

⁴⁴⁵ Zitat von IWAND bei GOLLWITZER Vorwort 1963, 8.

⁴⁴⁶ IWAND PM 1963, 94.

⁴⁴⁷ IWAND PM 1963, 530.

⁴⁴⁸ IWAND PM 1963, 530f.

⁴⁴⁹ Schriftleitertätigkeit der Ausgaben GPM 15 (1960/61) bis 24 (1969/70).

⁴⁵⁰ FISCHER Vorwort GPM 15 (1960/61), 2.

⁴⁵¹ FISCHER Vorwort GPM 15 (1960/61), 2.

geführt“ habe.⁴⁵² „Die entscheidende Predigthilfe [...] ist und bleibt der Text, dem wir nahebleiben wollen durch Bemühung um jede Wendung seiner Aussage.“⁴⁵³ Das letzte Vorwort, das Fischer für ein GPM-Heft verfasst, zeigt kein Abweichen von der eingeschlagenen Richtung, auch wenn Verschiebungen, Neuakzentuierungen und Probleme im Bereich der Theologie (Dogmatik, Exegese, Homiletik) und der Gemeindewirklichkeit (Gottesdienstpraxis, Selbstverständnis von Theologen bzw. Theologinnen und „Laien“) zur Kenntnis genommen werden.⁴⁵⁴ Fischer begrüßt, dass die daraus erwachsenden Anfragen in die einzelnen Meditationsbeiträge eingehen, möchte jedoch keine programmatischen Konsequenzen für die GPM daraus ableiten – wenn man einmal von dem Impuls absieht, die GPM auch unter interessierten Personen ohne theologische Ausbildung zu verbreiten.⁴⁵⁵

Als Nachfolger von Martin Fischer in der Schriftleitung der GPM geht auch *Walther Fürst (1911-1993)*⁴⁵⁶ den von Iwand eingeschlagenen Weg weiter, „so daß die Bemühung um die Schrift die wahre und erstrangige Bemühung um die Erneuerung der Kirche bleibt, und daß die *explicatio* auch die *applicatio* regieren muß“.⁴⁵⁷

Das letzte Vorwort des auf Walther Fürst folgenden Schriftleiters, *Klaus-Peter Jörns*, lässt eine Akzentverschiebung gegenüber den Äußerungen seiner Vorgänger hinsichtlich Predigt und Schriftauslegung erkennen. Die dort geäußerten Überlegungen von Jörns – sie haben sich während der Zeit seiner Schriftleitung der GPM entwickelt⁴⁵⁸ – sollen an dieser Stelle knapp entfaltet werden. Jörns lässt sich von der Frage leiten, *wie* biblische Texte im Gottesdienst formal und sprachlich zur Geltung gebracht werden können. Der auslegenden „Kanzelpredigt“ solle eine gemeinsame Schriftauslegung in einem „Glaubensgespräch“⁴⁵⁹ zur Seite gestellt werden. Gegenseitiger Austausch darüber, „was für geistliche Einsichten die anderen am Gottesdienst Beteiligten aus dem Hören auf die Schrift haben“⁴⁶⁰, wirke der „Entfremdung [...] zwischen der Gemeinde und der Bibel“⁴⁶¹

⁴⁵² FISCHER Vorwort GPM 15 (1960/61), 2.

⁴⁵³ FISCHER Vorwort GPM 15 (1960/61), 2.

⁴⁵⁴ Vgl. FISCHER Vorwort GPM 24 (1969/70), 1f.

⁴⁵⁵ Vgl. FISCHER Vorwort GPM 24 (1969/70), 3.

⁴⁵⁶ Schriftleitertätigkeit in den Ausgaben GPM 25 (1970/71) bis GPM 37 (1982/83).

⁴⁵⁷ FÜRST Vorwort GPM 37 (1982/83), 1-2.

⁴⁵⁸ Schriftleitertätigkeit in den Ausgaben GPM 38 (1983/84) bis 44 (1989/90).

⁴⁵⁹ JÖRNS Vorwort GPM 44 (1989/90), 378.

⁴⁶⁰ JÖRNS Vorwort GPM 44 (1989/90), 378.

⁴⁶¹ JÖRNS Vorwort GPM 44 (1989/90), 378.

entgegen. Jörns empfiehlt, „sich auf eine solche gemeinsame Schriftauslegung [...] einzulassen und mit Staunen den Reichtum an Einsichten wahrzunehmen, den der Heilige Geist in jeder Gemeinde werden läßt“.⁴⁶² Die so bestimmte Funktion der biblischen Texte für die Predigt lässt eine gewisse Akzentverschiebung erkennen: Lag Iwand primär daran, durch die Predigt die in den Texten enthaltene „Verheißung“ weiterzugeben, so plädiert Jörns – neben einer traditionellen, textauslegenden Predigt – für einen Predigttyp, der primär „Lebensauslegung aus dem Fundus des Glaubens“⁴⁶³ zum Ziel hat; dieser Fundus freilich habe sich als „schriftgebunden und schriffterprobt“⁴⁶⁴ zu erweisen. Predigtziel sei somit nicht einfach das Vernehmen des Wortes Gottes in Verbindung mit einer bestimmten Lebenssituation, sondern umgekehrt: Die Lebenssituation bestimme den Blick auf den Text und das Verstehen des Wortes Gottes. D.h.: Die „Lebensauslegung“, die auch Iwand von einer textauslegenden Predigt auch erwartet und die sich für ihn als Wirkung des Wortes Gottes einstellt, ist für Jörns mit der Textauslegung nicht mehr unbedingt gegeben. Er betont umgekehrt: „Wo solche Predigt und solches Glaubensgespräch geschehen, lesen sich vor allem die neutestamentlichen Briefe, aber auch Psalmen und andere biblische Bücher als etwas, was demselben Ziel – der Lebensauslegung aus dem Glauben – dient.“⁴⁶⁵

„Die Benutzer sollen wissen, was sie an den Predigtmeditationen haben: Sie sollen sorgfältig über den biblischen Text informiert werden, sie sollen zu systematischen Reflexionen angeleitet werden und Ratschläge für die Gestaltung der Predigt erhalten, ohne daß ein bestimmtes Konzept ‚erzwungen‘ wird.“⁴⁶⁶ Zumindest diese Formulierung im ersten Vorwort des neuen Schriftleiters, *Friedemann Merkel (1929-2004)*⁴⁶⁷, lässt eine gewisse „Verobjektivierung“ erahnen, die sich so bei den vorangehenden Schriftleitern nicht zeigte. Danach scheint es in den GPM nicht mehr primär darum zu gehen, am Text „anzuklopfen“ und auf ihn zu hören, sondern mehr um die Weitergabe von Informationen *über* den Text, um eine „Anleitung“ zur systematischen Reflexion und um Gestaltungsanregungen. Merkel betont nicht mehr das existentielle Sich-Einlassen *auf* bzw. das Eintauchen *in den* Text, sondern eher die Informationen „*über*“ den Text. Ob sich hinter der

⁴⁶² JÖRNS Vorwort GPM 44 (1989/90), 378.

⁴⁶³ JÖRNS Vorwort GPM 44 (1989/90), 379.

⁴⁶⁴ JÖRNS Vorwort GPM 44 (1989/90), 379.

⁴⁶⁵ JÖRNS Vorwort GPM 44 (1989/90), 379.

⁴⁶⁶ MERKEL Vorwort GPM 45 (1990/91), 2.

⁴⁶⁷ Schriftleitertätigkeit in den Ausgaben GPM 45 (1990/91) bis GPM 50 (1995/96).

Formulierung eine konzeptionelle Entscheidung verbirgt, muss in diesem Zusammenhang offenbleiben.

In den einschlägigen Äußerungen des nachfolgenden Schriftleiters, *Christian Möller*⁴⁶⁸, zeichnen sich zwar keine grundlegenden konzeptionellen Veränderungen ab, wohl aber liegt Möller an den Möglichkeiten einer kollegialen Kommunikation über den Text. Damit wiederholt er im Jahr 2001⁴⁶⁹, was er in ähnlicher Zielrichtung schon vier Jahre zuvor formuliert hatte: „Ich vermute, daß es solche Nachahmer und Nachfolger einer exegetisch-homiletischen Arbeitsgemeinschaft gibt, [...] die [...] in der gemeinsamen Arbeit am sonntäglichen Predigttext ein lohnendes Ziel für gemeinsame Zusammenkünfte gefunden haben. Vielleicht sind es auch die berühmten Notanrufe von einer Pfarramtsstube zur anderen, die mit der Frage beginnen: ‚Und was hast Du am Predigttext entdeckt?‘“⁴⁷⁰ Akzentverschiebungen deuten sich darin an, dass *Alexander Deeg* und *Martin Nicol* als neue Schriftleiter der GPM⁴⁷¹ die folgende Grundthese vertreten: „Wir meinen, dass eine erneuerte Bibelhermeneutik der Schlüssel ist für eine erneuerte Homiletik und dass dieses Anliegen ganz gut zur Ausrichtung dieser Zeitschrift passt.“⁴⁷²

Weil sich die beiden Schriftleiter in ihren Vorworten (bzw. in ihren in GPM erschienenen Aufsätzen⁴⁷³) oft metaphorisch-umschreibend ausdrücken und sich um eine unkonventionelle Formulierungsweise bemühen, sind die Konturen der von ihnen erwähnten „erneuerte[n] Bibelhermeneutik“ bzw. der „erneuerte[n] Homiletik“ nicht leicht abzustecken. In jedem Fall dürften dafür aber zwei Punkte eine Rolle spielen.

Erstens: Die „erneuerte Bibelhermeneutik“ enthält das Interesse an einer vielfältigen Kontextualisierung der biblischen Texte. Die Auslegung solle sich auf „eine biblische Sprachhandlung in ihren innerbiblischen Vernetzungen und wirkungsgeschichtlichen Fluchtlinien“ richten; sie geschieht zudem „unter dem Eindruck aktueller Fragestellungen im gesellschaftlichen Umfeld“⁴⁷⁴. Das heißt bei der Exegese sind intertextuelle Bezüge im Rahmen des Kanons und ebenso rezeptionsgeschichtliche Gesichtspunkte zu berücksichtigen und darüber hinaus Aspekte, die sich aus aktuellen Diskursen der Gegenwart ergeben. Das alles solle jedoch geschehen, ohne die „genaue, aufmerksame und

⁴⁶⁸ Schriftleitertätigkeit in den Ausgaben GPM 51 (1996/97) bis GPM 61 (2006/07).

⁴⁶⁹ Vgl. Möllers Einladung zum „Predigt-Montag“, MÖLLER Vorwort GPM 56 (2001/02), 271.

⁴⁷⁰ MÖLLER Vorwort GPM 51 (1996/97), 393.

⁴⁷¹ Gemeinsame Schriftleitertätigkeit in den Ausgaben GPM 62 (2007/08) bis GPM 65 (2010/11).

⁴⁷² DEEG/NICOL Vorwort GPM 62 (2007/08), 1.

⁴⁷³ DEEG und NICOL veröffentlichen in den GPM nicht nur Vorworte (wie ihre Vorgänger). Das heißt, der Selbstreflexion der Disziplin Homiletik mehr Platz eingeräumt wird.

⁴⁷⁴ DEEG/NICOL Schwelle GPM 62 (2007/08), 4.

wertschätzende Lektüre des biblischen Textes“, die „von Anfang an das Markenzeichen der GPM“ war⁴⁷⁵, zu vernachlässigen. Weiterhin setzt die „erneuerte Bibelhermeneutik“ auf die Erwartung, dass sich die Predigtperson existentiell auf den Predigttext einlässt. So werden die biblischen Texte in der Predigtvorbereitung qualifiziert als „Räume, die zum Verweilen locken“⁴⁷⁶.

Zweitens: Die „erneuerte Bibelhermeneutik“ enthält zudem eine erhebliche Kreativitätserwartung an die Predigtperson. Die GPM wollen die Predigtperson „in die Bewegung des Bibelworts“⁴⁷⁷ hineinführen. Sie wollen „Lust am Text“ als Prämisse für die „Lust am Predigen“⁴⁷⁸ wecken. Die Predigthilfen sollen nach Deeg und Nicol anregen zu einer „lustvoll profilierende[n] Textlektüre“⁴⁷⁹ (und nicht etwa dazu, den Text auf bestimmte Aussagen einzuengen), so dass „Ideen sprudeln und die Vorfreude auf die eigene Predigt bei der Lektüre der fremden Predigthilfe wächst“.⁴⁸⁰ Auch in sprachlicher Hinsicht sollen die GPM zu einer Kreativität der Predigtperson ermuntern und ermutigen, um eine Sprachgestalt der Predigt zu fördern, die nicht von herkömmlichen exegetischen und dogmatischen Schemata bestimmt ist und so durchaus auch ästhetischen Kriterien genügen kann.

Seit 2012 ist der Exeget *Jan-Dirk Döhling* für die Schriftleitung neben *Alexander Deeg* mitverantwortlich.⁴⁸¹ In einem Aufsatz „Ideen mit Hörnern“ bringt Döhling Überlegungen ein, die in gewisser Weise ein Korrektiv bilden zum erwähnten Versuch, durch die Predigtmeditationen die Kreativität der Predigtperson anzuregen und „zum eigenen Weitersprechen Lust“⁴⁸² zu machen. Döhling setzt zwar durchaus auf die Offenheit der Texte mit ihrem nicht abgeschlossenen Sinnpotential: „Exegese als Anwältin der Texte in ihren Kontexten nimmt die *Vielfalt* der Bibel in Schutz gegen die *Einfalt* des Richtig und Falsch. Sie verteidigt die offenen Texte gegen die Tyrannei des einen Sinnes.“⁴⁸³ Zugleich aber verweist er auf die Notwendigkeit, „die eigene Sicht präzise im Text zu verankern. Dass es oft mehr als eine Lesart gibt, heißt also gerade nicht, man könne alles in die Texte

⁴⁷⁵ DEEG/NICOL Schwelle GPM 62 (2007/08), 4.

⁴⁷⁶ DEEG/NICOL Schwelle GPM 62 (2007/08), 3.

⁴⁷⁷ DEEG/NICOL Schwelle GPM 62 (2007/08), 14; Dies., Vorwort GPM 62 (2007/08), 378.

⁴⁷⁸ DEEG/NICOL Schwelle GPM 62 (2007/08), 6. Die Formulierung „Lust am Text“ stimmt mit dem Titel der ins Deutsche übersetzten Schrift von Roland Barthes überein: *Die Lust am Text*.

⁴⁷⁹ DEEG/NICOL Schwelle GPM 62 (2007/08), 16.

⁴⁸⁰ DEEG/NICOL Schwelle GPM 62 (2007/08), 14.

⁴⁸¹ Gemeinsame Schriftleitertätigkeit seit der Ausgabe GPM 66 (2012).

⁴⁸² DEEG/NICOL Schwelle GPM 62 (2007/08), 14.

⁴⁸³ DÖHLING *Ideen* GPM 66 (2012), 280.

hineinlesen. Exegese fördert und bewahrt die Vielfalt des Sinnes von Texten in zwei Richtungen. Sie forscht nach pluralen Möglichkeiten des Verstehens *und* besteht darauf, dass *jedes* Verstehen sich wortwörtlich und buchstäblich ‚buchstäblich‘ als Möglichkeit des Textes selbst ausweisen muss^{.484} Somit wird angeregt, im exegetischen Auslegungsvorgang zu fragen, ob die kreative Idee der Predigtperson wirklich im Text verankert werden kann oder nicht.

Insgesamt kann man in Bezug auf die Entwicklung der GPM festhalten:

Erstens: Von den Anfängen bis in die Gegenwart ist die Auffassung durchgehalten, dass die Textauslegung in den GPM der Predigt zu dienen hat und sich keinesfalls verselbstständig darf. Ebenfalls wird an der Forderung nach einer ‚engagierten‘ Exegese festgehalten, also an einer Auslegung, an der die auslegende Person existentiell beteiligt ist.

Zweitens: Verschiebungen zeichnen sich besonders in zwei Punkten ab: Bei der Auslegung der Texte hat sich der Horizont zunehmend ausgeweitet. Nach Auffassung von Deeg und Nicol bezieht sich Exegese in den GPM auf ‚eine biblische Sprachhandlung in ihren innerbiblischen Vernetzungen und wirkungsgeschichtlichen Fluchtlinien‘, sie geschieht zudem ‚unter dem Eindruck aktueller Fragestellungen im gesellschaftlichen Umfeld‘^{.485}

Das anfängliche Vertrauen auf das hohe Wirk- und Aussagepotential der Texte, das es nur zu suchen gilt, verschiebt sich hin zu einem Vertrauen auf die sprachliche Kreativität der Predigenden. Wichtig ist ihre ‚Lust am Text‘ als Voraussetzung einer ‚Lust am Predigen‘^{.486}

Drittens: Unter dem Gesichtspunkt beider Verschiebungen (breiter Horizont der Textauslegung, Betonung der Kreativität der Predigtperson) hat der derzeitige Schriftleiter (gemeinsam mit Alexander Deeg) und Exeget Jan-Dirk Döhling in vorsichtiger Weise auf ein Korrektiv hingewiesen, nämlich die eigene kreative Idee im biblischen Text präzise zu verankern, ohne den breiten Horizont der Textauslegung und die sprachliche Kreativität der Predigtperson einschränken zu wollen.

4.1.2 Die Predigtstudien

⁴⁸⁴ DÖHLING Ideen GPM 66, 2012, 280.

⁴⁸⁵ DEEG/NICOL Schwelle GPM 62, 2007/08, 4.

⁴⁸⁶ DEEG/NICOL Schwelle GPM 62, 2007/08, 6.

Während die GPM aus einer äußeren Notlage heraus entstanden sind⁴⁸⁷, stellte sich Ernst Lange neuen homiletischen Fragestellungen, was auch eine Revision der Methodik der bisherigen Predigthilfen zur Folge hatte. In der ersten Ausgabe der Predigtstudien (PrSt(S)) 1968 stellte Lange im „Brief an einen Prediger“⁴⁸⁸ sein neues Konzept der Predigthilfe vor. Vorausgegangen waren Sondierungsgespräche mit der GPM, die prüfen sollten, ob man eine „Fusion“ mit den bereits bestehenden Predigthilfen eingehen könne. Doch Lange und seine Mitstreiter wollten ihre Ideen nicht auf einen experimentellen Anhang in den GPM reduziert sehen, was den Entschluss zur Profilierung in Verbindung mit der Herausgabe einer eigenständigen Predigthilfe bekräftigte. Vor allem kritisierte Lange an den GPM die Festlegung der Rezipierenden auf die „immer diffiziler werdenden innerakademischen exegetischen Diskussionen“⁴⁸⁹ und das Fehlen von Anregungspotential für eine kreative Ausgestaltung der Predigt: „Sie nehmen nicht zur Kenntnis, daß jede vernünftige Predigt außer dem Bibeltext (besser: der biblischen Überlieferung) und der Situationskenntnis immer auch den ‚Predigteinfall‘ und vor allem den ‚Predigteinfall‘ voraussetzt, der irgendwo in der Spannung zwischen Tradition und Situation sich einstellt.“⁴⁹⁰

Die folgende Charakterisierung der PrSt(S) ist etwas anders aufgebaut als die vorangegangene Charakterisierung der GPM. Das hat folgenden Grund: die PrSt(S) nehmen ihren Anfang erst in den späten 60er Jahren, also in jener Zeit, in der sich gesellschaftlich und theologisch ein Paradigmenwechsel abzuzeichnen beginnt und in der sich auch in den GPM Akzentverschiebungen andeuten. In dem vergleichsweise kurzen Erscheinungszeitraum der PrSt(S) wurde das anfänglich prägende Konzept des Begründers Ernst Lange (1927-1974) schon bald ergänzt durch semiotisch-homiletische Erwägungen, die besonders von Wilfried Engemann vorgetragen wurden. Darüber hinaus trugen später die homiletischen Überlegungen Wilhelm Gräbs zur Profilierung der PrSt(S) bei. Diese drei maßgeblichen Konzeptionen schließen sich gegenseitig nicht aus. Sie setzen aber je eigene Schwerpunkte in ihrem Predigtverständnis, die in den folgenden prägnanten

⁴⁸⁷ S.o. Kapitel 4.1.1.

⁴⁸⁸ Der „Brief an einen Prediger“ (PrSt(S) III.1 [1968/69], 7-17) gibt Grundgedanken des Vortrags „Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit“ wieder, den Lange auf einer Arbeitstagung am 22. September 1967 in Esslingen hielt. Dort finden sich Thesen zur Aufgabe der Predigthilfe. Abgedruckt findet er sich im ersten Beiheft der PrSt(S).B 1: LANGE Theorie und Praxis, 11-46.

⁴⁸⁹ LANGE (in einem Brief an Dietrich Rössler vom 2. Febr. 1966), LANGE Briefe 2011, 278.

⁴⁹⁰ LANGE (in einem Brief an Dietrich Rössler vom 2. Febr. 1966, LANGE Briefe 2011, 278.

Formulierungen zum Ausdruck kommen: Predigt als „Kommunikation des Evangeliums“⁴⁹¹, Predigt als „offenes Werk“⁴⁹² und Predigt als „*religiöse*[...] Rede“⁴⁹³.

4.1.2.1 Predigt als Kommunikation des Evangeliums

Ernst Lange⁴⁹⁴ suchte nach einem kommunikativen Verfahren, das von Anfang an die Wirklichkeit derer, die die Predigt hören, mit in den Blick nimmt. Insbesondere bedeutet Predigen daher für Lange: Es gilt den Kontakt herzustellen zwischen biblischer Überlieferung und dem konkreten Leben der Hörer bzw. der Hörerin mit dem Ziel, dass der Text ihre spezifische Situation erreicht.⁴⁹⁵ Die Hörenden sind das Thema; zu ihnen soll der Text kommen, sie treffen und betreffen.⁴⁹⁶

Für Lange drängt das Evangelium zur „Mitteilung“⁴⁹⁷, es ist „Auftrag zur Kommunikation“⁴⁹⁸. Von dieser Prämisse ausgehend, ergeben sich folgende Grundvoraussetzungen bei der Predigtvorbereitung. Die Predigtperson steht vor der Kommunikationsbemühung, die biblische Überlieferung mit dem konkreten Leben der Hörenden so in Kontakt zu bringen, dass das Befreiungspotential des Textes für die spezifische Situation der Hörenden im „Hic et Nunc“ plausibilisiert werden könne.⁴⁹⁹ Doch zur Kenntnis der Situation des Hörers gehöre für die Predigtperson die Einsicht, dass dem Menschen von hier und heute das Evangelium fremd ist. Es stelle sich zunächst ein Widerstand⁵⁰⁰ des Hörerkreises gegenüber der biblischen Botschaft ein, „was alle bisherige Predigt des Evangeliums

⁴⁹¹ LANGE Predigtarbeit 1967, 12f.

⁴⁹² ENGEMANN Semiotischer Essay, PrSt(S) III.1 (1992/1993), 13.

⁴⁹³ GRÄB Warum predigen, PrSt(S) 2014/2015, 10.

⁴⁹⁴ Geschäftsführender Herausgeber der PrSt(S) von 1968 bis 1974.

⁴⁹⁵ LANGE Predigtarbeit 1967, 27.

⁴⁹⁶ „Ich rede mit dem Hörer über sein Leben [...]. Er, der Hörer, ist mein Thema, nichts anderes; freilich: er, der Hörer, vor Gott“. In: LANGE Predigtaufgabe, 58.

⁴⁹⁷ LANGE Brief PrSt(S) III.1 (1968/69), 8.

⁴⁹⁸ LANGE Predigtarbeit 1967, 49.

⁴⁹⁹ Vgl. LANGE Predigtarbeit 1967, 26.

⁵⁰⁰ Unter Widerstand versteht Lange unter anderem „die Summe einer großen Vielfalt von Faktoren. Persönliches Geschick und Zeitgeschick wirken sich in diesem Kraftfeld ebenso aus wie Stimmungen, Spannungen zwischen Prediger und Hörergemeinde oder innerhalb der Hörergemeinde, Erwartungen, Befürchtungen und ganz äußere Einflüsse von Wetter, Jahreszeit usw. Entscheidenden Einfluß hat [...] vor allem das Vorverständnis von der christlichen Überlieferung, von der Rolle des Predigers und der Gemeinde, von der Frömmigkeit und vom Bibeltext, in dem sich die Wirkungsgeschichte der bisherigen Predigt, das ‚Christentum‘ in allen Stadien der Bewahrung, der Verdünnung, des Verfalls und der Verkehrung meldet. Auch dieses Vorverständnis ist selbstverständlich nicht eindeutig, sondern ein kompliziertes Kraftfeld.“ LANGE Predigtarbeit 1967, 24.

für den einzelnen Hörer und für die Hörergemeinde irrelevant zu machen droht oder faktisch irrelevant macht. Er [der Widerstand] ist das Ensemble der Enttäuschungen, der Ängste, der versäumten Entscheidungen, der vertanen Gelegenheiten der Liebe, der Einsprüche verletzter Gewissen, der Verweigerung von Freiheit und Gehorsam, der schlechten Erfahrung von Christen mit der Welt, mit der Gemeinde und mit sich selbst. Er [der Widerstand] verkörpert die Resignation des Glaubens angesichts der Verheißungslosigkeit des alltäglichen Daseins in ihren verschiedenen Gestalten als Zweifel, Skepsis, Zynismus, Quietismus, Trägheit, Stumpfheit, Verzweiflung – die Kapitulation des Glaubens vor der Unausweichlichkeit der Tatsachen. Er [der Widerstand] ist das, was jetzt und hier vielstimmig gegen Gott, gegen die Vertrauenswürdigkeit Gottes und gegen die Möglichkeit, den Sinn des Gehorsams gegenüber Gott spricht“.⁵⁰¹ Diese homiletische Situation führe die Predigtperson in eine „Situation der Anfechtung, [in eine] Situation, in der Gott sich entzieht, als Grund des Glaubens entzogen ist, in der er angesichts der Verheißungslosigkeit der andrängenden Wirklichkeit unaussprechbar wird“.⁵⁰² „Der homiletische Akt ist die Bemühung um Klärung der homiletischen Situation. Klärung der Situation ist also in der Tat, streng im Rahmen zwischenmenschlicher Kommunikationsmöglichkeiten, Veränderung der Situation.“⁵⁰³

Wenn diese Klärung gelinge, könne sich die homiletische Situation „im Licht dieser Verheißung“ aufhellen und verändern und so „zur Gelegenheit des Glaubens“ werden.⁵⁰⁴ Predigen ist für Lange ein wechselseitiges, interaktives Geschehen, eine „Kommunikation des Evangeliums“⁵⁰⁵ und diese Kommunikation „bezeugende Interpretation der biblischen Überlieferung“.⁵⁰⁶ Die Interpretation geschehe immer im Spannungsfeld zwischen zwei Größen, die sich gegenseitig erschließen: zwischen biblischem Text und aktueller Situation der Hörenden.⁵⁰⁷

Die inhaltliche Neuausrichtung auf das Dialogische im Predigtgeschehen wurde von Anfang an in der formalen Gestaltung der PrSt(S) berücksichtigt. Die Predigthilfe ist als „Werkstattgespräch“⁵⁰⁸ zwischen den Autoren A und B konzipiert. Referent A setzt den

⁵⁰¹ LANGE Predigtarbeit 1967, 25.

⁵⁰² LANGE Predigtarbeit 1967, 25.

⁵⁰³ LANGE Predigtarbeit 1967, 27.

⁵⁰⁴ LANGE Brief PrSt(S) III.1 (1968/69), 8.

⁵⁰⁵ LANGE Predigtarbeit 1967, 13.

⁵⁰⁶ LANGE Predigtarbeit 1967, 13.

⁵⁰⁷ „Im Licht meiner Arbeit am Text mache ich neue Entdeckungen über meine Gemeinde, so wie ich, herausgefordert durch die Anfechtungen meiner Gemeinde, neue Entdeckungen am Text mache.“ LANGE Predigtarbeit 1967, 16.

⁵⁰⁸ LANGE Brief PrSt(S) III.1 (1968/69), 17.

Schwerpunkt beim biblischen Text und seiner Wirkungsgeschichte im Horizont der Hörerwirklichkeit. Für die Beiträge von Referent A und Referent B sieht Lange insgesamt *acht* Arbeitsschritte vor, davon die ersten vier für Referent A, die nachfolgenden für Referent B.

Der *erste Schritt* gilt den Übersetzungen des Urtextes. Schlüsselwörter erzeugen Assoziationen, Empfindungen, Erinnerungen und wecken Interesse für fördernde wie auch fehlleitende Vorverständnisse, woraus erste Kontakte mit den Hörenden und ihrer Situation erwachsen. Der *zweite Schritt* führt dann in die Auslegungsgeschichte des Textes ein und zeigt, wie sich das Duo von Situationsbezug und Textbezug im Laufe der Zeit verändert hat. Der *dritte Schritt* widmet sich exegetischen Erwägungen. Es gilt, die Fremdheit des Textes nicht zu übersehen und so dem Text gerecht zu werden. Exegetische Predigtarbeit wird zum „Akt der Selbstkontrolle der Kirche“⁵⁰⁹ und kann darum nicht an die Fachexegese abgegeben werden, denn „es ist ja jeweils das ‚neue Wort‘ des Predigers [...], welches der exegetischen Kontrolle bedarf“.⁵¹⁰ Der *vierte Schritt* folgt aus den ersten drei: Textübersetzung, wissenschaftlicher Kommentar und Achtsamkeit auf die Hörenden in ihrer Zeitbezogenheit werden eigene „Einfälle“ von Referent A generieren. Diese „Einfälle“ können bei der Rezeption der Predigthilfe nicht einfach übernommen werden, wohl aber können sie ihm als „Katalysator“ der „eigenen Predigtgedanken“ dienen.⁵¹¹

Referent B setzt sich mit den Wahrnehmungen von Referent A auseinander, um dann mit einer schwerpunktmäßig auf die Hörenden, ihre Erfahrung und ihre Situation bezogenen Reflexion anzuschließen. Folgendes Vorgehen wird Referent B nahegelegt: Er setzt ein mit dem *fünften Schritt*. Darin „klopft [er] die Schlüsselwörter der Predigtarbeit von A auf [...] ihre Funktion in der Alltagssprache ab“.⁵¹² Dieselbe Aufgabe wird dann auch bei der Rezeption der Predigthilfe durchgeführt werden müssen, und zwar im Hinblick auf die Sprach- und Verstehensmöglichkeiten der eigenen Gemeinde. Der *sechste Schritt* dient der „systematische[n] Kontrolle“⁵¹³. Diese Kontrolle richtet sich auf „verschiedene [...] Lehr- und Problemzusammenhänge“⁵¹⁴, zum einen auf Zusammenhänge, die mit der „christlichen Tradition“ gegeben sind, und zum andern auf solche Zusammenhänge, die sich aus dem „Wahrheitsverständnis“, dem „Zeitgefühl“ der Gegenwart, aus

⁵⁰⁹ LANGE Brief PrSt(S) III.1 (1968/69), 12.

⁵¹⁰ LANGE Brief PrSt(S) III.1 (1968/69), 12.

⁵¹¹ LANGE Brief PrSt(S) III.1 (1968/69), 13.

⁵¹² LANGE Brief PrSt(S) III.1 (1968/69), 14.

⁵¹³ LANGE Brief PrSt(S) III.1 (1968/69), 15.

⁵¹⁴ LANGE Brief PrSt(S) III.1 (1968/69), 15.

Wissenschaft, Technik und Säkularisation ergeben.⁵¹⁵ Der *siebte Schritt* bezieht sich auf die „homiletische Situation“⁵¹⁶, deren Bearbeitung in Langes Konzept derselbe Rang zukommt wie der Bearbeitung des Predigttextes⁵¹⁷. Dabei geht es um ein wechselseitiges Sicherschließen: Die Textarbeit lässt Neues über die Gemeinde erkennen, und die Reflexion der Gemeinde lässt Neues am Text wahrnehmen: „Tradition und Situation erschließen sich in ihrer Spannung zueinander.“⁵¹⁸ Eben diesem von Referent B behandelten Spannungsverhältnis müssen dann auch die Rezipierenden der Predigtstudien im Hinblick auf ihre eigenen Gemeinden nachgehen. Der *achte Schritt* schließt mit einem „ausgeführten Predigtentwurf“⁵¹⁹. Dieser Entwurf hat für die Rezipierenden wiederum nur anregende Funktion, der Entwurf soll anstoßen und inspirieren, so dass die Predigtperson zu *ihrer* Predigt für *ihre* Gemeinde kommt.

Beide Referenten, A und B, nähern sich in kritischem Dialog der Predigtaufgabe an. So können die Probleme des biblischen Textes und die Möglichkeiten der „Kommunikation des Evangeliums“ hier und heute den Rezipierenden plastisch dargeboten werden. Sie erhalten durch das „Werkstattgespräch“ im Blick auf die eigene Predigt „Hilfe zur Selbsthilfe“.⁵²⁰ Der Dialog zwischen A und B stimuliert die Predigtperson zum Dialog mit dem Text.

Anders als die GPM bieten die PrSt(S) von Beginn an noch eine weitere Form der Unterstützung: In einem „Leitartikel“ wird jeweils eine aktuelle homiletische oder auch gesellschaftspolitische, wirtschaftliche oder kulturelle Fragestellung entfaltet.⁵²¹

4.1.2.2 Predigt als „offenes Werk“⁵²²

Wilfried Engemann führt den von Lange eingeschlagenen Ansatz der Einbeziehung der Hörerwirklichkeit in eine Predigthilfe weiter und stellt ihn auf ein theoretisches, nämlich ein semiotisches Fundament.⁵²³ Danach gehört die Rezeption konstitutiv zur Predigt dazu.

⁵¹⁵ LANGE Brief PrSt(S) III.1 (1968/69), 15.

⁵¹⁶ LANGE Brief PrSt(S) III.1 (1968/69), 15.

⁵¹⁷ Vgl. LANGE Brief PrSt(S) III.1 (1968/69), 15.

⁵¹⁸ LANGE Brief Brief PrSt(S) III.1 (1968/69), 16.

⁵¹⁹ LANGE Brief Brief PrSt(S) III.1 (1968/69), 16.

⁵²⁰ LANGE Brief Brief PrSt(S) III.1 (1968/69), 17.

⁵²¹ Vgl. LANGE (in einem Brief an Dietrich Rössler vom 2. Febr. 1966) Briefe 2011, 280.

⁵²² ENGEMANN Semiotischer Essay PrSt(S) III.1 (1992/1993), 13.

⁵²³ Die folgenden Hinweise beziehen sich auf den ersten homiletischen Aufsatz von Engemann in den PrSt 1992/1993, 9-24, in dem der entscheidende Gedanke gebündelt dargestellt wird.

In semiotischer Perspektive erfolgt Kommunikation bzw. Verständigung und Verstehen durch ein Zeichensystem, in dem bestimmte Ausdrucksformen (Signifikanten) wahrgenommen und mit bestimmten Bedeutungen (Signifikaten) verbunden werden. Kommunikation beruht daher auf dem Vorgang des Setzens und des Lesens von Zeichen. „Zu einem Zeichen *kommt* es also, wenn einem Ausdruck eine Bedeutung beigemessen, eine (sprachliche, gestische usw.) Gestalt mit Inhalt versehen werden kann. Deshalb ist unter einem Zeichen die im jeweiligen Akt des Erkennens bzw. Kommunizierens reproduzierte oder neu gebildete – in jedem Fall das Wahrgenommene *ergänzende* – Zuordnung einer bestimmten Bedeutung zu einem bestimmten Ausdruck zu verstehen.“⁵²⁴

In der semiotisch konzipierten Homiletik Engemanns besteht eine Predigt aus drei verschiedenen „Texten“: der „Predigtperikope“, dem „Manuskript (dem mit der Hand Geschriebenen)“ und dem dem Manuskript korrespondierenden „Auredit (das mit dem Ohr Gehörte)“⁵²⁵. Damit die Predigtperikope zur „Botschaft“ werden kann, wird sie in der Predigtvorbereitung durch den Prediger mit bestimmten Bedeutungsgehalten verbunden und interpretiert. Daraus ergibt sich ein Predigtmanuskript. Dieses „mit der Hand Geschriebene“ transformiert sich aber erst durch die Kanzelrede zur eigentlichen Predigt, wobei interpretatorische Ergänzungen durch die Hörenden in das Gehörte einfließen und sich damit verschränken. Nach Engemann ist Verständnis nur dann möglich, „wenn er [erg.: der Hörer] sich *einen Text über den Text* [erg.: der gehörten Predigt] anlegen kann“.⁵²⁶ Die Predigt ist demnach nicht abgeschlossen, wenn das Manuskript vorliegt; vielmehr ist die Predigt ein Werk, „das zu seiner ‚Aufführung‘ der Beteiligung der Hörer bedarf, um vollendet zu werden“⁵²⁷; sie ist in diesem Sinn grundsätzlich offen⁵²⁸ und ein „ergänzungsbedürftiger“ Text.⁵²⁹

Nach Engemann hat sich die Predigtperson darum zu bemühen, durch die Gestaltung ihres Predigtmanuskriptes den Hörenden beim Erstellen der eigenen Lesart behilflich zu sein.⁵³⁰ Nützlich ist dabei der Versuch, die Predigt möglichst individuell zu gestalten. „Diese Eigensprache (semiotisch: Idiolekt) wird die Rezeptionsarbeit des Hörers [...]

⁵²⁴ ENGEMANN Semiotischer Essay PrSt(S) III.1 (1992/1993), 10.

⁵²⁵ ENGEMANN Semiotischer Essay PrSt(S) III.1 (1992/1993), 12.

⁵²⁶ ENGEMANN Semiotischer Essay PrSt(S) III.1 (1992/1993), 12.

⁵²⁷ ENGEMANN Semiotischer Essay PrSt(S) III.1 (1992/1993), 11.

⁵²⁸ Die Formulierung und das Konzept der Predigt als „offenes Werk“ bezieht sich auf Umberto Eco's Theorie des „offenen Kunstwerks“; vgl. ENGEMANN Semiotischer Essay PrSt(S) III.1 (1992/1993), 13.

⁵²⁹ ENGEMANN Semiotischer Essay PrSt(S) III.1 (1992/1993), 12.

⁵³⁰ Vgl. ENGEMANN Semiotischer Essay PrSt(S) III.1 (1992/1993), 12.

provozieren, sie nicht sich selbst überlassen, sondern – auf mehreren Ebenen – in eine bestimmte Richtung weisen.“⁵³¹

4.1.2.3 Predigt als „religiöse[...] Rede“⁵³²

In seinem Aufsatz „Warum predigen“ begründet Wilhelm Gräß thesenartig⁵³³, warum gerade in einer Zeit, in der die „interaktiven Kommunikationsverhältnisse[...] in der Mediengesellschaft“ vorherrschen, Predigt als eine „religiöse[...] Rede“ zu gelten habe.⁵³⁴

Gräß geht von Ernst Langes Ansatz und der dafür zentralen „homiletischen Situation“ aus. Mit dieser Formel verweist Lange auf den kirchlichen Auftrag für die Predigt als einer Verständigungsbemühung, den biblischen Text mit der Situation der Hörenden in Verbindung zu bringen. Der homiletische Akt sei das Bemühen um die „Klärung [der] homiletischen Situation“⁵³⁵.

Dabei nimmt Lange in der Kommunikationsbemühung um die „Relevanz [der] „Christusverheißung im Hic et Nunc des Hörers“⁵³⁶ einen Widerstand wahr; er kennzeichnet die homiletische Situation als „eine Situation der Anfechtung“, die nicht durch Erhellung, sondern nur durch Befreiung verändert werden könne⁵³⁷ – und zwar in dem Sinn, dass „der Glaube wieder Grund bekommt, und der Grund des Glaubens ist Gott allein, Gott in seiner aktuellen Zuwendung [zum Menschen], Gottes befreiendes Wort an [den Menschen]“.⁵³⁸ Anders fasst Gräß diese Klärung eher als spannungsfreies Gespräch auf, das eigene Sinnfragen im Horizont einer Teilhabe an den religiösen Erfahrungen in den biblischen Texten weiterführe. Den Ausgangspunkt bildet für Gräß die „religiöse Interpretation der Hörsituation“⁵³⁹. Denn eben diese sei von entscheidendem Gewicht, weil es dem Menschen aufgetragen sei, sein Leben unter vorgegebenen Bedingungen in Eigenverantwortung zu gestalten. Dazu gehöre es, dass der Mensch angesichts des „Schrecklichen und Absurden“⁵⁴⁰ und des „Schönen und Wunderbaren“⁵⁴¹ in der Welt sich

⁵³¹ ENGEMANN Semiotischer Essay PrSt(S) III.1 (1992/1993), 13.

⁵³² GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015)10.

⁵³³ Eine ausführlichere Darstellung findet sich in GRÄB, Predigtlehre 2013.

⁵³⁴ GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015)10.

⁵³⁵ Vgl. LANGE Predigtarbeit 1967, 22

⁵³⁶ LANGE Predigtarbeit 1967, 28.

⁵³⁷ Vgl. LANGE Predigtarbeit 1967, 26.

⁵³⁸ LANGE Predigtarbeit 1967, 28.

⁵³⁹ GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015)13.

⁵⁴⁰ GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015)12.

⁵⁴¹ GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015)12.

existentiell-religiöse Sinnfragen stelle, „auf die es keine fertigen Antworten gibt“⁵⁴². „[R]eligios Redende“ wollen nach Gräb darüber ins Gespräch kommen, „wie wir, religiös grundiert, der Wirklichkeit begegnen, zu den Erfahrungen des Lebens noch einmal anders uns verhalten können“.⁵⁴³

Menschen benötigen nach Gräb ein religiöses Gespräch über das, „wohin [sie sich] zugehörig fühlen“, „was [ihr] Leben mit Inhalt füllt“, ein Gespräch über ihre „Ängste [...]“ und „Hoffnungen“, ihr „Glück“, ihr „Scheitern“ und ihre „Not“.⁵⁴⁴ In diesem Gespräch geht es nicht um Anforderungen oder Spezialwissen, sondern vielmehr um das, „was uns unbedingt angeht“⁵⁴⁵. Religiöse Rede spricht nach Gräb die Hörenden an als „souveräne Subjekte ihres Lebensglaubens“⁵⁴⁶ und ermöglicht ihnen ein „Angebot an unsere Selbsteutung“⁵⁴⁷.

Die Rolle der biblischen Texte im Rahmen der Predigt bestimmt Gräb dann folgendermaßen: In diesen Texten „sucht die religiöse Rede nach Teilhabe an Erfahrungen, die solche [erg.: existentiellen] Fragen bearbeiten“.⁵⁴⁸ Religiöse Rede sucht in der Bibel nach „Erzählungen von Menschen, die zum Ausdruck bringen, wie sie ihr Leben erlebt haben, welche Selbstsicht sie entwickelten und welche Bedeutung die Gotteserfahrung wann, wo und wie für sie gewonnen hat“.⁵⁴⁹ So werde es dem Rezipienten ermöglicht, „auf die existenziell-religiösen Lebensfragen selbst die passenden Antworten“⁵⁵⁰ zu finden. „Durch die religiöse Interpretation der Hörsituation können diejenigen Veranlassungen religiöser Kommunikation gefunden werden, die sich mit dem Predigttext aufnehmen, bearbeiten und kritisch diskutieren lassen.“⁵⁵¹ Die „religiöse Rede“⁵⁵² bzw. die „religiös ansprechende Rede“⁵⁵³ stellt für Gräb eine wichtige Möglichkeit dar, „den christlichen Glauben in seiner elementaren Zugehörigkeit zum Leben sichtbar zu machen.“⁵⁵⁴ Predigt als Zwiegespräch setzt auf „dialogische Aktivität, die im Hören stattfindet“.⁵⁵⁵ Solches

⁵⁴² GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015)10.

⁵⁴³ GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015)12.

⁵⁴⁴ GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015)11.

⁵⁴⁵ GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015)11.

⁵⁴⁶ GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015)12.

⁵⁴⁷ GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015)12.

⁵⁴⁸ GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015)11.

⁵⁴⁹ GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015), 11.

⁵⁵⁰ GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015), 11.

⁵⁵¹ GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015), 13.

⁵⁵² GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015), 10.

⁵⁵³ GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015), 12.

⁵⁵⁴ GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015), 9.

⁵⁵⁵ GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015), 12.

Hören werde gefördert, wenn sich der Redende in die Hörenden hineinversetze und deren „je subjektive Binnensicht auf die Dinge des Lebens“⁵⁵⁶ übernehme.

Im Rahmen dieses Ansatzes bilden die biblischen Texte ein Medium der Teilhabe an den religiösen Erfahrungen, die in ihnen bezeugt sind.

Zusammenfassend ist zum Profil der PrSt(S) festzuhalten:

1. Die PrSt(S) sind in Abgrenzung zu den ursprünglich von der dialektischen Theologie geprägten GPM und dem in dieser Reihe lange Zeit noch festgehaltenen Prinzip „vom Text zur Predigt“ entstanden. Demgegenüber lenkten die PrSt(S) von ihrem Beginn in den späten 60er Jahren an die Aufmerksamkeit stärker auf die Hörenden und ihre Situation.

2. Dabei werden die Hörenden jedoch in unterschiedlicher Weise ins Spiel gebracht, wie aus den Konzeptionen von Lange, Engemann und Gräb ersichtlich wird. Lange denkt an die realen Personen in ihrer konkreten Situation und ihrem ins Wanken geratenen Glauben; diese Menschen kann die Predigt als Kommunikation des Evangeliums zu Befreiungs- und Veränderungserfahrungen führen. Demgegenüber hat Engemann „den Hörer“ zunächst als semiotische Größe im Sinn; er ist die Rezeptionsinstanz der Predigt, die diese als offenes Werk allererst vollendet und gerade so auch die realen Hörenden zu neuen Erfahrungen gelangen lässt. Gräb schließlich hat die Hörenden als existentiell-religiös fragende und autonome Subjekte vor Augen, denen die Predigt als religiöse Rede in ihren Fragen und Reflexionen weiterhelfen kann.

4.1.3 Das Deutsche Pfarrerblatt

Von den zwölf Predigthilfen, die im Folgenden analysiert werden sollen, sind vier dem Deutschen Pfarrerblatt (DtPfrBl) entnommen. Sie unterscheiden sich im Format deutlich von den Predigthilfen der GPM und der PrSt(S): Sie haben einen wesentlich geringeren Umfang (ca. 3800 Zeichen) und bilden nur eine Rubrik („Predigtimpulse“) in der monatlich erscheinenden Zeitschrift für Pfarrerinnen und Pfarrer.

Das DtPfrBl wird von der Geschäftsstelle „Verband der evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer in Deutschland e.V.“ herausgegeben. Die Mitgliedschaft in diesem Berufsverband

⁵⁵⁶ GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/2015), 12.

schließt den Bezug des DtPfrBl mit ein, das als die auflagenstärkste theologische Fachzeitschrift in Deutschland gilt.⁵⁵⁷

Nach Gründung der ersten Pfarrervereine 1890 erhielt das DtPfrBl ab 1897 den Status eines Verbandsorgans. Seit seinem Erscheinen wechselten die Namen der herausgebenden Verbände: von „Verband Deutscher Evangelischer Pfarrervereine“ zu „Vereinigung Preußischer Pfarrervereine“, von „Reichsbund der Deutschen Evangelischen Pfarrervereine“ zu „Bund der Preußischen Pfarrervereine“. Zwischen 1946 und 1948 erschien das DtPfrBl nicht. Ab 1949 bis in die Gegenwart wird das Organ vom „Verband der Evangelischen Pfarrervereine“ in Deutschland verantwortet. Zu früheren Ausgaben von Zeitschriften, die im DtPfrBl aufgegangen sind, zählen: „Ratgeber fürs Evangelische Pfarrhaus“ und „Verbandsblatt der Deutschen Evangelischen Pfarrervereine“.⁵⁵⁸

Siegfried Sunnus umschreibt das Selbstverständnis des DtPfrBl als das eines Organs, das der Zersplitterung innerhalb der Pfarrerschaft entgegenzuwirken sucht. „Ich habe den Eindruck gewonnen, daß unsere Berufsgruppe immer mehr auseinander driftet und sich zunehmend ‚versäult‘.“⁵⁵⁹ Denn so wie die Gesellschaft sich diversifiziere in Kunst und Kultur, Politik und Wirtschaft, in Arm und Reich, so führten auch in der Kirche die Amtsträger inzwischen ein spezifiziertes und spezialisiertes Eigenleben: die tätigen Sozialarbeiter neben den meditativen Gruppenleitern, die denkenden Dogmatiker neben den ethischen Bedenkenträgern etc. Dem DtPfrBl liege an einer Zusammenführung dieser Einzelkämpfer. Die Kommunikationsplattform des DtPfrBl gelte dem Austausch theologischer, religiöser, christlicher und berufsspezifischer Meinungen und Fragen. „Wenn wir ihn nutzen wollen zum Steigen, statt am Boden verweht zu werden, dann hilft uns richtig gelebte Kollegialität weiter – ‚Geschwisterlichkeit‘ eben.“⁵⁶⁰ Da ist vom „freien Sprechsaal“ die Rede, „in dem man frei aussprechen und diskutieren kann, was unsere Berufsgruppe im Blick auf Kirche und Gesellschaft bewegt“.⁵⁶¹ So biete das DtPfrBl ein Forum für den Diskurs im öffentlichen Gemeinwesen ebenso wie im kirchlichen Binnenraum, wo sich „Beiträge zu Theorie und Praxis, Diskussion und Dialog, Impulse und Anregungen sowie Informationen aus dem Pfarrverband, Predigtimpulse, Leserbriefe sowie

⁵⁵⁷ Bezugnahme auf die Mediadaten des Deutschen Pfarrerberlattes: https://konpress.de/wp-content/uploads/Mediadaten_Deutsches_Pfarrerblatt_2019.pdf (abgerufen am 15.05.2019).

⁵⁵⁸ Diese Informationen beruhen auf dem Eintrag „Deutsches Pfarrerberlatt. Die Zeitschrift evangelischer Pfarrerrinnen und Pfarrer“ im Bibliothekskatalog der Universitätsbibliothek Heidelberg (<https://www.ub.uni-heidelberg.de/helios/kataloge/heidi.html>, abgerufen am 15.05.2019).

⁵⁵⁹ SUNNUS Editorial DtPfrBl 98 (1998), 50.

⁵⁶⁰ SUNNUS Editorial DtPfrBl 98 (1998), 50.

⁵⁶¹ WEBER Editorial DtPfrBl 107 (2007), 2.

Rezensionen“ finden. „Behandelt werden Themen aus allen Disziplinen der Theologie und ihrer Nachbarwissenschaften (Philosophie, Literatur); berufsständische Themen der evangelischen Pfarrerschaft haben daran einen relativ großen Anteil ebenso wie solche zu kirchlichen Fragen.“⁵⁶²

Dem Konzept der Zeitschrift entspricht auch die Rubrik „Predigtimpulse“, wie die aktuell gültigen „Hinweise für einen Predigtimpuls im Deutschen Pfarrerblatt“⁵⁶³ zeigen: Demnach sollen die Predigtimpulse keinen Expertenbeitrag darstellen, sondern in kollegialer Weise zum Umgang mit dem Predigttext in kreativer Freiheit anregen. Der Predigtimpuls soll zwar eine „historisch-kritische Erarbeitung des Textes“ voraussetzen, daraus aber nur das zur Sprache bringen, „was der Gestaltung der Predigt dient. Das gilt auch für die theologisch-systematische, kirchengeschichtliche, frömmigkeits- oder religionsgeschichtliche sowie sozialgeschichtliche Betrachtung“. Die Autoren und Autorinnen werden dazu aufgefordert, „theologische, geistesgeschichtliche, politische und/oder gesellschaftliche Entwicklungen in den Blick zu nehmen“. Ein wichtiges Merkmal der Rubrik ist die „inhaltliche Offenheit“, die ihrerseits „neue und verschiedene Wege“ ermögliche, auf denen neben „theologische[r] und außertheologische[r] Literatur“ auch „Anregungen zum Beispiel aus den Bereichen Belletristik, Musik, Kunst, Film, Wissenschaft, Publizistik und vielem mehr“ genutzt werden können.

4.1.4 Fazit

Im Rückblick auf alle drei Periodika kann man für den Zeitraum, dem die im Folgenden zu analysierenden Predigthilfen entnommen sind (1997-2015), eine gemeinsame homiletische Abgrenzung bzw. Neuorientierung feststellen. Diese Abgrenzung distanziert sich von einem durch die Dialektische Theologie bestimmten homiletischen Ansatz, nach dem die Predigtperson gleichsam hinter den Perikopentext zurücktritt, um diesen in der Predigt als Wort Gottes zur Geltung zu bringen. Demgegenüber wird – bei allen Divergenzen der neueren homiletischen Beiträge im Einzelnen – übereinstimmend der

⁵⁶² https://konpress.de/wp-content/uploads/Mediadaten_Deutsches_Pfarrerblatt_2019.pdf
(15.05.2019)

⁵⁶³ Diese für Autorinnen und Autoren eines Predigtimpulses bestimmten Hinweise wurden mir freundlicherweise vom derzeitigen Schriftleiter, Herrn PD Dr. Peter Haigis, zur Verfügung gestellt. Die folgenden Zitate stammen aus diesem Text.

Kommunikationscharakter des Predigtgeschehens, die aktive Rolle der Hörenden und die ästhetische Gestaltungsaufgabe der Predigtperson betont.

Im Hinblick auf die drei Komponenten des homiletischen Dreiecks (Hörende, Predigtperson und Predigttext) ergeben sich aus der gemeinsamen Neuorientierung folgende Akzentsetzungen:

Die *Hörenden* treten zunehmend ins Zentrum des Interesses. Betont wird ihre Stellung als Dialogpartnerinnen und -partner „auf Augenhöhe“ mit der Predigtperson, ihre Einbindung in aktuelle gesellschaftliche und kulturelle Zusammenhänge, sein aktives Rezipieren, durch das der Sinn der Predigt erst vollendet wird. Die Hörenden werden als souveränes Subjekt ihrer Selbstdeutung angesprochen.

Entsprechend hat die *Predigtperson* bei der Vorbereitung die Hörenden, ihre Einbindung in die aktuelle Situation, ihre Beschäftigung mit existentiell-religiösen Fragen und ihre Rolle für die Sinnkonstitution der Predigt zu berücksichtigen. Um den Hörenden in dieser Hinsicht gerecht werden zu können, muss sich die Predigtperson um Kreativität bemühen und um eine ästhetisch ansprechende Gestaltung der Predigt, die dazu einlädt, sich auf das Dialoggeschehen der Predigt einzulassen.

Im Hinblick auf den *biblischen Text* wird – wie schon seit geraumer Zeit in der Homiletik – die historisch-kritische Auslegung durch den Prediger zwar vorausgesetzt, aber vor deren Überschätzung gewarnt. Anders als in früheren Phasen wird der Text jedoch nicht mehr auf eine Zielaussage (Skopos) zu reduzieren versucht. Explizit oder implizit wird er als interpretationsoffen behandelt. Der Text soll von der Predigtperson in unterschiedlichsten Zusammenhängen wahrgenommen werden – z.B. in seinem biblischen Kontext, in seinen religionsgeschichtlichen Bezügen, in seiner Wirkungsgeschichte. Angestrebt wird außerdem, auch die Textwahrnehmung selbst zu kontextualisieren, sie also bewusst aus den gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Diskursen heraus vorzunehmen, in die die Predigtperson die Hörenden und sich selbst verwickelt sieht. Solche Einbettung des biblischen Textes in unterschiedliche Kontexte gilt als Möglichkeit, den Hörenden zu ihrer eigenen Deutung des biblischen Textes bzw. der Predigt zu verhelfen.

4.2 Analyse und Auswertung von zwölf Predigthilfen aus der Zeit von 1997 bis 2015

4.2.1 Einzelbesprechungen

4.2.1.1 Hartmut Löwe (GPM 1997)

Hartmut Löwe gliedert seine Predigthilfe in drei Teile: Er setzt ein mit einer exegetisch-methodischen Reflexion. Darin wird – kritisch gegenüber der gängigen, nach Löwe aber allzu konsequenten Rezeption wesentlicher Punkte aus der Gleichnistheorie Jülichers – geltend gemacht, dass die Parabel *zwei* ungewöhnliche Erzählzüge und entsprechend „*zwei* Aussagen“ habe.⁵⁶⁴ Im zweiten Teil werden drei Predigten namhafter Theologen (Karl Rahner, Helmut Thielicke, Werner Jetter) referiert und positiv gewürdigt. Abschließend skizziert Löwe einen möglichen vierteiligen Predigtaufbau. Bezüge zum liturgischen Rahmen stellt er nicht her.

In der Überschrift ist als Textbestand Mt 20,1-16a angegeben. Da die Predigthilfe V1a und 6a nicht berücksichtigt, wird man von V1b-15 als tatsächlicher Textgrundlage für Löwes Predigthilfe ausgehen können. Er macht dazu jedoch keine explizite Angabe.

Unter exegetisch-literarischen Gesichtspunkten grenzt sich Löwe zunächst ab gegen die weithin akzeptierte Auffassung, nach der Parabeln nur *einen* Vergleichspunkt bzw. *eine* Pointe haben und nach der diese Pointe in der ungewöhnlichen Lohnauszahlung am Schluss liegt.⁵⁶⁵ Hier wird den zeitlich getakteten, mehrfachen Anwerbungsaktivitäten in V1b-7 erhebliches Gewicht beigemessen. Löwe sieht hier einen eigenständigen Erzähzug, dem er auch einen eigenständigen Textsinn abgewinnen möchte. Für ihn spiegelt sich darin der Kontrast zwischen „müßige[m]“ und „nützliche[m]“ Leben, zwischen „leere[r]“ und „erfüllte[r]“ Zeit, Gerufensein oder nicht wissen, wozu man da ist“.⁵⁶⁶ Der Weinbergbesitzer beachtet jene Arbeiter, die keiner Tätigkeit nachgehen. Er will nicht, dass sie untätig herumstehen, keine Arbeit haben und daher ihren Lebensunterhalt nicht bestreiten können.⁵⁶⁷ Demnach hat der Weinbergbesitzer ein Interesse, allen Menschen ein nützliches Leben zu ermöglichen. Für Löwe bietet die Parabel demzufolge zwei ungewöhnliche Erzählzüge, zum einen die überraschende Indienstnahme der Arbeiter durch den Weinbergbesitzer im ersten Teil der Erzählung, zum andern die Durchbrechung des

⁵⁶⁴ LÖWE GPM 51 (1996/97), 114.

⁵⁶⁵ „Zu sehr wurde auf den Lohn gesehen, auf *die Zeit* zu sehen, lohnte sich nicht“, LÖWE GPM 51 (1996/97), 114 (Hervorhebung im Original).

⁵⁶⁶ LÖWE GPM 51 (1996/97), 114.

⁵⁶⁷ Vgl. LÖWE GPM 51 (1996/97), 114.

Lohn-Leistungs-Prinzips im zweiten Teil der Erzählung. Beide transportieren je eigenständige Aussagen.⁵⁶⁸

Die inhaltlichen Schwerpunkte der Predigthilfe zeigen sich in Löwes Vorschlag für eine vierteilige Predigt. Diese Skizze lässt erkennen, welche *Inhalte* er dem Predigttext entnimmt und in der Predigt zur Sprache gebracht sehen möchte.

Das jeglichem unternehmerischen Kalkül entgegenstehende Entlohnungsverhalten des Weinbergbesitzers wird im *Predigteinstieg* erwähnt. Löwe möchte so eine „Anknüpfung an die – wahrscheinlich – unwillige Reaktion der Hörer“⁵⁶⁹ bieten.

Im *zweiten Teil* seines Predigtvorschlages geht er auf V 1b-7 und das dort erzählte seltsame Anwerbungsverhalten des Weinbergbesitzers ein. Diese Form der Arbeitsofferte, die Löwe literarisch als einen eigenständigen Erzähzug identifiziert hatte, soll seiner Meinung nach zum Ausdruck bringen, dass Gott für jeden Menschen bestimmte Aufgaben bereithält, statt „Müßiggang und Langeweile“⁵⁷⁰. Diese Erkenntnis hat eine ekklesiologische Konsequenz zur Folge: Auch die christliche Gemeinde solle Aufgaben für ihre Mitglieder bereithalten.⁵⁷¹

Im *dritten Teil* seines Predigtvorschlages geht es um die alle „Lohn-Leistung-Verhältnisse“ übersteigende Güte Gottes. Im Anschluss an den Rechtsphilosophen Gustav Radbruch betont Löwe die Notwendigkeit von Güte und Gnade für menschliches Leben.⁵⁷²

Der *Schluss*teil des Predigtvorschlages versetzt den Prediger und seine Gemeinde in die Position der Langzeitarbeiter, also in die Position der „Leistungsstarken und Frommen“⁵⁷³. Sie bekommen Gelegenheit, sich an der den Kurzzeitarbeitern, also den „Schwachen und religiös wenig Begabten“, erwiesenen Güte zu freuen und sich in die „Solidarität der auf Gott Angewiesenen“, also aller Menschen, zu stellen.⁵⁷⁴

Zweifellos sind in Löwes Predigthilfe wichtige Inhalte des Predigttextes angesprochen, z.B. der Gedanke der Angewiesenheit aller auf Gottes Gnade, die ihrerseits eine grundlegende Solidaritätsbeziehung eröffnet. Andererseits provoziert die Predigthilfe – auch abgesehen vom Verzicht auf eine Angabe zum zugrundeliegenden Textbestand – kritische

⁵⁶⁸ Eine weitere Abgrenzung gegenüber Jülicher besteht darin, dass Löwe sich von dessen striktem Verbot der Allegorisierung löst und den für manche Begriffe voraussetzenden Traditionszusammenhang berücksichtigt haben will, wie z.B. „[die Rede] vom Weinberg und seinem Besitzer“, die zur Zeit Jesu unmittelbar den Gedanken an Israel und seinen Gott hervorgerufen habe. LÖWE GPM 1997, 115.

⁵⁶⁹ LÖWE GPM 51 (1996/97), 118.

⁵⁷⁰ LÖWE GPM 51 (1996/97), 118.

⁵⁷¹ Vgl. LÖWE GPM 51 (1996/97), 118.

⁵⁷² Vgl. LÖWE GPM 51 (1996/97), 118.

⁵⁷³ LÖWE GPM 51 (1996/97), 119.

⁵⁷⁴ LÖWE GPM 51 (1996/97), 119.

Rückfragen. Diese Rückfragen hängen letztlich alle mit Löwes literarischer Einschätzung von V1b-7 zusammen, also mit seiner Auffassung, dass der extravagante Erzählzug der mehrfach wiederholten Anwerbung eine eigenständige Aussage transportiere, nämlich die, dass Gott seinen Menschen nützliches Leben und erfüllte Zeit eröffnen will. Denn durch die oben angestellte Analyse lässt sich die gestaffelte Anwerbungsaktivität leichter erklären als Erzählzug, der die dargestellte Durchbrechung des Lohn-Leistungs-Prinzips am Ende lediglich vorbereitet und unterstreicht.⁵⁷⁵

Die hier besprochene Predigthilfe enthält eine literarische Einschätzung mit bedenklichen Konsequenzen: *Erstens* wirkt sie sich auf die Geschlossenheit des Predigtvorschlags aus. Löwes Vorschlag geht im zweiten Teil auf den extravaganten Erzählzug ein und gewinnt ihm einen ekklesiologischen Sinn ab: Die Gemeinde soll ihre Glieder „nicht als Objekte“ behandeln, sondern für alle Glieder Aufgaben bereithalten.⁵⁷⁶ Tatsächlich wirkt dieser Gedanke im Rahmen des Predigtvorschlags wie ein Fremdkörper, bei dem die Hörenden in einer völlig anderen Rolle angesprochen werden als im Rest der vorgeschlagenen Predigt. *Zweitens* trägt die literarische Einschätzung dieses Erzählzuges erheblich zur Entschärfung des Irritationsschubs der Parabel bei. Löwes Interpretation zielt schwerpunktmäßig eben nicht auf den Störeffekt, der sich aus dem Entlohnungsverhalten des Weinbergbesitzers ergibt, auf die Irritation, die die Gottesherrschaft auslöst, und auf die Entlarvung des „bösen Auges“ vor dem Hintergrund des „Gut-Seins“ des Weinbergbesitzers. Die Irritation und der Kontrast werden „abgefedert“ zugunsten der eher beruhigenden Auskunft einer das Lohn-Leistungs-Prinzip übersteigenden Güte Gottes, die ein sinnvolles und erfülltes Leben aller Menschen im Auge hat. Vor dem Hintergrund dieser Abschwächung von Irritation und Kontrast ist es auch nicht verwunderlich, dass Löwe die abschließende Auseinandersetzung zwischen Langzeitarbeitern und Weinbergbesitzer (V11-15) kaum berücksichtigt.

4.2.1.2 Ernst Öffner/Frank Seifert (PrSt(S) 1997)

Der *Aufriss* der Predigthilfe folgt dem bereits in Kapitel 4.1 dieser Arbeit vorgestellten Raster, das der Redaktionskreis der Predigtstudien für die Predigthilfen festgelegt hat.⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ Wie bereits in Kapitel 3.3.1.4 entfaltet, dienen solche Erzählzüge der Ökonomie der Darstellung. Sie sind dem Schlusskonflikt funktional zugeordnet.

⁵⁷⁶ LÖWE GPM 51 (1996/97), 118.

⁵⁷⁷ S.o. Kapitel 4.1.2.

Hinsichtlich des in der Predigthilfe zugrunde gelegten Textbestandes ist anzumerken, dass Referent A (Ernst Öffner) und Referent B (Frank Seifert) von Mt 20,1a-16a ausgehen.⁵⁷⁸

Die Referenten nehmen Bezug auf „Gottes Welt“⁵⁷⁹ bzw. das „Reich Gottes“⁵⁸⁰ und beziehen V1a dann selbstverständlich in die Überlegungen ein.

Öffner weist explizit auf eine der Mt-Fassung vorausliegende, der ältesten Jesustradition zugehörige Fassung der Parabel hin, die lediglich V1-15 umfasste.⁵⁸¹ Diese ältere Fassung der Parabel spreche in einen Konflikt hinein, in der „Erste“ – identifiziert als Pharisäer – sich darüber beklagen, dass Jesus sie mit „Sündern und Zöllnern“ gleichstelle.⁵⁸² Eine anders gelagerte Konfliktsituation innerhalb der matthäischen Gemeinde, in der „Erste“ durch eine „innergemeindliche religiöse Privilegiensucht“ charakterisiert werden, habe die redaktionelle Bearbeitung der Parabel durch den Evangelisten (V16a) evoziert. Matthäus deute durch das angefügte Logion zu den „Letzten und Ersten“ (V16a) die Möglichkeit eines Platzwechsels von „Ersten und Letzten“ an und formuliere eine „Warnung“, die er an die „Ersten“ richte.⁵⁸³

Die Einbeziehung von V16a wirkt sich auf die der Predigthilfe zugrundeliegende exegetisch-literarische Sicht der Parabel aus. Kennzeichnend dafür ist ein eigentümliches Schwanken zwischen dem (für V1-15 primär charakteristischen) zeitlichen Verständnis von Ersten und Letzten und dem (für V16a charakteristischen) qualitativen Verständnis von Ersten und Letzten.⁵⁸⁴ Entsprechend wird auch in beiden Beiträgen nicht recht deutlich, ob es den Autoren primär um Gleichstellung von Ersten und Letzten (so innerhalb von V1-15) oder um Platztausch (V16a) geht. So formuliert Öffner bei seinen Überlegungen zum „Sitz im Leben“ der Erzählung“ einerseits: „Die den ganzen Tag gearbeitet [...] haben, werden beim Lohn denen gleichgestellt, die nur eine Stunde vor Arbeitsende gedungen wurden.“⁵⁸⁵ Andererseits greift er bei den „Merkposten aus der Exegese für die Predigt“⁵⁸⁶ aber eine Formulierung Moltmanns auf und bezieht die Parabel auf „jene[s] ,Spiel der Gnade, in dem der Verlierer gewinnt und der Verlorene gerettet wird, die

⁵⁷⁸ Zitation des Logions (V16a) und Betonung seiner prominenten Stellung, ÖFFNER/SEIFERT PrStd(S) 1997, 141, 147.

⁵⁷⁹ ÖFFNER/SEIFERT PrStd(S) I.1 (1996/97), 141.

⁵⁸⁰ ÖFFNER/SEIFERT PrStd(S) I.1 (1996/97), 146.

⁵⁸¹ Vgl. ÖFFNER/SEIFERT PrStd(S) I.1 (1996/97), 142.

⁵⁸² Vgl. ÖFFNER/SEIFERT PrStd(S) I.1 (1996/97), 142.

⁵⁸³ Vgl. ÖFFNER/SEIFERT PrStd(S) I.1 (1996/97), 142.

⁵⁸⁴ Vgl. ÖFFNER/SEIFERT PrStd(S) I.1 (1996/97), 141.

⁵⁸⁵ ÖFFNER/SEIFERT PrStd(S) I.1 (1996/97), 141.

⁵⁸⁶ ÖFFNER/SEIFERT PrStd(S) I.1 (1996/97), 143 f.

Armen satt werden und die Reichen leer ausgehen‘.⁵⁸⁷ Mit der Einbeziehung von V16a verbindet sich unter exegetisch-literarischem Gesichtspunkt noch eine weitere Konsequenz: Das in V11-15 wiedergegebene Gespräch und der darin angezeigte Konflikt zwischen Langzeitarbeitern und Weinbergbesitzer wird in beiden Teilen der Predigthilfe kaum berücksichtigt.

Im Blick auf die inhaltlichen Aussagen gehen beide Referenten von folgenden Schwerpunkten aus:

Besonderes Gewicht liegt auf der ‚Güte Gottes‘, die in das Bild vom ‚Wärmestrom‘⁵⁸⁸ gekleidet zum Ausdruck bringt, dass bei Gott ‚Gnade vor Recht‘⁵⁸⁹ ergeht. Gottes Handeln orientiert sich nach Öffner nicht an der normativen Sichtweise einer Leistungsgerechtigkeit, vielmehr lässt sich Gottes Handeln von der Frage nach der Bedürftigkeit von Menschen leiten und eben dem, ‚was die Arbeiter zum Leben brauchen‘⁵⁹⁰. Diesen Bedarf sieht Seifert nicht in einer gerechten Neuverteilung von Gütern, sondern in der Zuteilung von abstrakten Werten wie ‚Liebe, Annahme, ein offenes Ohr (sprich mit ihm!), und am Ende das Himmelreich. [...] Wenn du’s brauchst, gehört auch ein kritisches Feedback von deinem Gott dazu‘.⁵⁹¹ Und diese Botschaft soll eine Gesellschaft ‚wärmend‘ erreichen, ‚die das brauchen kann‘.⁵⁹² Gott distanziert sich also nach Öffner/Seifert von Prinzipien der Leistungsgerechtigkeit und gibt der Maxime der Bedarfsgerechtigkeit den Vorzug.⁵⁹³

Auch nehmen beide Referenten das Verhalten der Menschen untereinander unter verschiedenen Perspektiven in den Blick, nämlich unter sozial-ökonomischer und unter religiöser Perspektive. Die Parabel setzt in der Interpretation dieser Predigthilfe dem ökonomischen, leistungsbezogenen Entlohnungsdenken ein Weltverständnis von ‚sozialer Gerechtigkeit‘ entgegen: ‚Allen steht das zu, was sie zum Leben brauchen.‘⁵⁹⁴ Ebenso stellt sie dem religiösen Leistungsdruck die Vorstellung eines ‚maßlos in seiner Güte agierenden Gott[es]‘, einer ‚zuvorkommenden Gnade‘, einer ‚Lebens-Gabe Gottes‘, die Menschen durch das Zeichen der Taufe erfahren können, gegenüber.⁵⁹⁵ Damit wird in der

⁵⁸⁷ ÖFFNER/SEIFERT PrSt(S) I.1 (1996/97), 144.

⁵⁸⁸ ÖFFNER/SEIFERT PrSt(S) I.1 (1996/97), 140.146.148.

⁵⁸⁹ ÖFFNER/SEIFERT PrSt(S) I.1 (1996/97), 140.141.

⁵⁹⁰ ÖFFNER/SEIFERT PrSt(S) I.1 (1996/97), 143.

⁵⁹¹ ÖFFNER/SEIFERT PrSt(S) I.1 (1996/97), 149.

⁵⁹² ÖFFNER/SEIFERT PrSt(S) I.1 (1996/97), 149.

⁵⁹³ Vgl. ÖFFNER/SEIFERT PrSt(S) I.1 (1996/97), 149.

⁵⁹⁴ ÖFFNER/SEIFERT PrSt(S) I.1 (1996/97), 146.

⁵⁹⁵ ÖFFNER/SEIFERT PrSt(S) I.1 (1996/97), 143.

Sicht dieser Predigthilfe dem Leistungsgedanken nicht widersprochen, wohl aber werde ihm seine „antisoziale, neidende, dem anderen das Gute nicht gönnende Spitze“⁵⁹⁶ genommen.

Beide Referenten gestatten sich (ganz im Sinne des Programms von Ernst Lange) neben ihrem Konsens auch eine feine Differenz : Seifert nimmt die Möglichkeit an, dass sich die Rezipienten in der Parabel nicht nur mit den Langzeitarbeitern – wie Öffner vorschlägt⁵⁹⁷ – identifizieren können, sondern eine wechselseitige Identifikation zwischen Ersten und Letzten vornehmen, da beide Erlebnishorizonte in der Regel zu den Erfahrungen eines Menschenlebens gehören.⁵⁹⁸ Öffner dagegen will nicht nur persönliche, sondern auch gesellschaftliche Konflikte aufspüren, wenn „Letzte“ und „Erste“ aufeinandertreffen.⁵⁹⁹

Die Predigthilfe fordert zu folgenden kritischen Anmerkungen heraus:

Beide Referenten berücksichtigen – wie schon notiert – kaum den Schlussmonolog des Weinbergbesitzers in der Parabel (V13-15). Betrachtet man im biblischen Text V14 (θέλω δὲ τούτῳ τῷ ἐσχάτῳ δοῦναι ὡς καὶ σοί [Ich will diesem Letzten geben wie dir]), so ist – wie schon gezeigt⁶⁰⁰ – auffällig, dass in diesem Satz ein direktes Objekt des Gebens weggefallen ist. Durch das Fehlen des direkten Objektes wird die Aufmerksamkeit nicht auf das zu Verteilende gelenkt, sondern auf die Selbstcharakterisierung des Weinbergbesitzers. Durch die weitgehende Ausblendung von V11-15 in der Predigthilfe kommt dieser inhaltlich wichtige Punkt nicht zum Zuge. Es wird nicht deutlich gemacht, dass sich der Weinbergbesitzer gerade nicht auf ein ihm übergeordnetes Prinzip (etwa das der Bedarfsgerechtigkeit) verpflichtet, sondern dass er sein Geber-Sein in den Mittelpunkt stellt, und nicht ein – auch unabhängig von ihm einzusehendes – Prinzip. Ebenfalls schon notiert wurde das (von den Autoren nicht weiter kommentierte) Schwanken zwischen dem auf V1-15 und dem auf V16a basierenden Verständnis von den Letzten und Ersten. Dieses Schwanken führt zu inhaltlichen Unklarheiten in Seiferts Verständnis von „Erste[n] und Letzte[n]“. Er sieht in den „Ersten“ diejenigen, die „vor anderen“ sind, die „benedet“ werden, die „glauben“ und mit „freundlichen Augen“ sehen. „Letzte“ dagegen erscheinen als die, die „hinter anderen“ sind, als „Neider“, „Suchende“ und die mit dem

⁵⁹⁶ ÖFFNER/SEIFERT PrSt(S) I.1 (1996/97), 143.

⁵⁹⁷ Vgl. ÖFFNER/SEIFERT PrSt(S) I.1 (1996/97), 141.

⁵⁹⁸ Vgl. ÖFFNER/SEIFERT PrSt(S) I.1 (1996/97), 147.

⁵⁹⁹ Vgl. ÖFFNER/SEIFERT PrSt(S) I.1 (1996/97), 144.

⁶⁰⁰ S.o. Kapitel 3.3.1.4.1.

„scheelem Blick“⁶⁰¹. Diese Identifikationen stehen jedoch teilweise im Widerspruch zu den Aussagen der Parabel. Dort sind die „Ersten“ ja gerade nicht die Beneideten (V15) und die „Letzten“ nicht jene mit dem „scheelen Blick“.

Beide Punkte tragen dazu bei, dass in der Predigthilfe das eigentliche Ärgernis der Parabel – der Weinbergbesitzer verhält sich quer zum Lohn-Leistungs-Prinzip und beruft sich dabei keineswegs auf ein „besseres“ Prinzip – an den Rand gedrängt wird.

4.2.1.3 Lothar Grigat (DtPfrbl 1996)

Lothar Grigat gliedert seine Predigthilfe – bedingt durch den vom Pfarrerblatt vorgegebenen Umfang⁶⁰² – in fünf kurze Teile: Im ersten Teil interpretiert er die Stellung des Sonntags Septuagesimae, dem dieser Perikopentext zugeordnet ist, zwischen Epiphania und Passionszeit als Übergang von „Jesus im Licht“ zu „Jesus im Dunkel“.⁶⁰³ Der zweite Teil geht auf zwei Möglichkeiten der Interpretation von Mt 20,1-16a ein. Im dritten Teil erfolgt eine Bestimmung des sozialen Hintergrundes zur Predigtzeit. Der vierte Teil bestimmt Grundgedanken und Intentionen der Predigt. Im abschließenden fünften Teil schließlich wird das Thema des Gottesdienstes festgelegt („Gottes neue Gerechtigkeit“), und es werden Vorschläge zu Lesungen und Liedern formuliert.

Bezogen auf den Textbestand integriert Grigat mit dem Hinweis auf das „Reich Gottes“ (Gleichnis vom Reich Gottes) V1a in seine Überlegungen⁶⁰⁴; das Logion von den „Ersten und Letzten“ (Mt 19,30; 20,16a) wird in den von ihm erwogenen Interpretationsmöglichkeiten zwar erwähnt, aber es bleibt im vorgeschlagenen Predigtentwurf eine Marginalie.

Aus exegetischer Perspektive sind für Grigat zwei Möglichkeiten der Interpretation der Parabel denkbar: Zum einen lasse sich auf der Ebene der matthäischen Kompositionsarbeit unter Einbeziehung des Logions (V16a) eine eschatologisch-ekklesiologische Ausrichtung der Parabel erkennen. Zum anderen bestehe die Möglichkeit, nicht beim Logion (V16a) anzusetzen, sondern bei der „Güte Gottes“, also beim Weinbergbesitzer der Erzählung, der auch die Letzten voll auszahlt. Grigat entscheidet sich für die zweite

⁶⁰¹ Vgl. ÖFFNER/SEIFERT PrSt(S) I.1 (1996/97), 148.

⁶⁰² Der empfohlene Umfang eines Predigtimpulses beträgt ca. 3.800 Zeichen. Das ergibt sich aus den für Autorinnen und Autoren bestimmten Hinweisen, die mir freundlicherweise vom derzeitigen Schriftleiter, Herrn PD Dr. Peter Haigis, zur Verfügung gestellt wurden.

⁶⁰³ GRIGAT DtPfrbl 96 (1996), 671.

⁶⁰⁴ GRIGAT DtPfrbl 96 (1996), 671.

Möglichkeit, weil sie mehr in die „Wirklichkeit des Lebens“⁶⁰⁵ der Predigthörer hineinspreche. Denn es werde in der Parabel die „Güte Gottes“, bei der die Interpretation ansetzt, „sofort auch in den Konsequenzen für das Leben der Menschen miteinander“ erörtert. Diese Darstellung läuft auf die Kritik an einem „unbarmherzige[n], unsolidarische[n] Verhalten“ hinaus.⁶⁰⁶ Genau hier liegt für Grigat auch der Schlüssel zum Gegenstand der metaphorischen Gleichnisaussage: „[W]o etwas in Gang kommt, was dem Lebensrecht von Menschen mehr gerecht wird als Leistung-Lohn-Aufrechnung, wo Solidarität begründet wird, da bricht Gottes Reich an, da finden wir seine Spuren.“⁶⁰⁷ Die Gleichstellung der Arbeiter in der Parabel stellt auch eine Anfrage an die Rezipierenden, an ihre Verhältnisbestimmung „von Arbeit, von Besitz und de[n] Umgang mit selbstverständlichen Lebensrechten“⁶⁰⁸.

Inhaltlich möchte Grigat die Parabel verstanden wissen als eine „Utopie“, die in die ganz konkrete soziale Arbeitswirklichkeit heute hineinwirken soll. Von daher ist das Interesse Grigats an der expliziten Reflexion des wirtschaftlichen Hintergrundes zur Predigtzeit zu verstehen.⁶⁰⁹ Das „fremde Recht“ des Weinbergbesitzers stellt Grigat im Unterschied zum Lohn-Leistungs-Prinzip als „neue irdische Rechtsordnung“ heraus, nämlich als Bedarfsgerechtigkeit. Das Reich Gottes brauche die Menschen, die sich in der wirtschaftlichen Welt für das Anbrechen des Reiches engagierten und entsprechende Zeichen setzten. Somit sollte die Predigt nach Grigat an die Predigthörerinnen und -hörer appellieren, ihre eigene Einstellung zu Arbeit und Geld zu reflektieren und unbarmherzigen und unsozialen Verhältnissen im Arbeitsalltag konkrete Veränderungsschritte entgegenzusetzen. Als mögliche Ansätze dafür werden die „Teilung von Arbeit“ oder die Einführung einer „Grundrente“⁶¹⁰ genannt. Solche konkreten Schritte mögen, so der Autor, in der Gesellschaft als „Sprengsatz“⁶¹¹ empfunden werden und ebenso auf Widerstand stoßen wie damals Jesu Botschaft. Die dritte Leidensankündigung (V17) im direkten Anschluss an die Parabel entspreche einem Hinweis auf den Weg in die Nachfolge Jesu.

Der vorliegende Predigtimpuls provoziert zu kritischen Anschlussüberlegungen. Einerseits erscheint es eindrucksvoll, dass hier eine Interpretation sehr konkret auf den sozialökonomischen Hintergrund bezogen wird, vor dem auch die Parabelerzählung selbst

⁶⁰⁵ GRIGAT DtPfrbl 96 (1996), 671.

⁶⁰⁶ GRIGAT DtPfrbl 96 (1996), 671.

⁶⁰⁷ GRIGAT DtPfrbl 96 (1996), 671.

⁶⁰⁸ GRIGAT DtPfrbl 96 (1996), 672.

⁶⁰⁹ Vgl. GRIGAT DtPfrbl 96 (1996), 671.

⁶¹⁰ GRIGAT DtPfrbl 96 (1996), 672.

⁶¹¹ GRIGAT DtPfrbl 96 (1996), 672.

spielt; auch weist Grigat auf den Widerstand hin, auf den die Hörenden treffen werden, wenn sie sich der Parabel entsprechend in ihrer eigenen Wirklichkeit für Solidarität und Barmherzigkeit engagieren. Andererseits liegt den Überlegungen zum Text eine eigentümliche Verkürzung⁶¹² zugrunde: Grigat sieht die Güte Gottes in ihren Konsequenzen für zwischenmenschliches Zusammenleben, in ihrem unmittelbaren Bezug auf Barmherzigkeit und Solidarität in der alltäglichen Lebenswelt dargestellt. Bei dieser Sicht können zwei wesentliche Gesichtspunkte der Parabel nicht zum Zuge kommen:

1. Die Parabelerzählung betont den Kontrast zwischen Kurzzeitarbeitern, die weit mehr bekommen, als ihnen zusteht, und den Langzeitarbeitern, die so viel bekommen, wie ihnen zusteht. Sie schwenkt ein auf die Perspektive der Langzeitarbeiter und stellt die Rezipierenden auf deren Standpunkt. Auf diese Weise nimmt die Erzählung die Verärgerung der Letzteren ernst und schreibt ihnen erst ganz am Ende und vor dem Hintergrund des „Gut-Seins“ des Weinbergbesitzers das „böse Auge“ zu. Das heißt, es geht hier nicht um offenkundigen Solidaritätsmangel oder Unbarmherzigkeit, sondern das eigentlich „normale“ Verhalten der Langzeitarbeiter wird erst vom anomalen Verhalten des Weinbergbesitzers her als unbarmherzig entdeckt.

2. Die verkürzende Textwahrnehmung, die die erzählte Handlung (V1-10) und das erzählte Gespräch (V11-15) zusammenzieht, hat zur Folge, dass Grigat dem Lohn-Leistungs-Prinzip nicht die Person des Weinbergbesitzers und sein provozierend unerwartetes Verhalten gegenüberstellt, sondern die „Devise ‚Lohn nach Bedarf‘“⁶¹³, die zumindest nicht so fremd ist, dass sie nicht auch unabhängig von der Güte Gottes gedacht werden könnte.

Zusammenfassend kann man festhalten: Grigat bemüht sich in seinem Impuls um eine nachvollziehbare und konkrete sozialetische Interpretation, die durchaus auch Bezug zum Text von Mt 20,1-15 hat. Allerdings werden darüber hinaus bestimmte wichtige Merkmale des Textes (die Perspektivität der Erzählung, das Gewicht der abschließenden Selbstdarstellung des Weinbergbesitzers [V13-15]) nicht ausgewertet.

4.2.1.4 Lothar Vosberg (GPM 2003)

⁶¹² Diese Verkürzung kann natürlich mit der schon erwähnten vorgegebenen Kürze des Predigtimpulses zusammenhängen.

⁶¹³ GRIGAT DtPfrbl 96 (1996), 672.

Vosberg entwickelt seine Predigthilfe in zwei Schritten: Der erste geht vom zunächst nachvollziehbaren Protest der Langzeitarbeiter aus, der zweite vom Verhalten des Weinbergbesitzers. Am Ende des zweiten Schritts werden zentrale Predigtgedanken bestimmt.⁶¹⁴

Vosberg bestimmt den Umfang des Textbestandes dahingehend, dass er den Text als „Gleichnis vom Himmelreich“⁶¹⁵ auffasst, geht aber auf die durch die matthäische Redaktion geformte Rahmung der Parabel (V19,30; V20,16) bewusst nicht ein, „um die eigenständige Aussage des Gleichnisses (V1a-15) zu predigen“⁶¹⁶.

Unter exegetisch-literarischem Gesichtspunkt verbindet Vosberg die Parabel ganz mit dem Wirken und der Verkündigung Jesu. Er setzt die Parabel unmittelbar in den Kontext jener Jesuserzählungen der Evangelien, die von der Hinwendung Jesu zu Sündern und Außenseitern erzählen.⁶¹⁷ In diesem Zusammenhang werden die Langzeitarbeiter – ähnlich wie bei Joachim Jeremias⁶¹⁸ – mit den strenggläubigen Juden⁶¹⁹, den „Frommen“, die das „Joch der Thora tragen aus Freude am Gesetz“⁶²⁰, identifiziert. Ihr Protest gegen die Gleichstellung wird als nachvollziehbar dargestellt.⁶²¹ Ihnen, die „des Tages Last und Hitze getragen haben“, gelte das Werben des Weinbergbesitzers um „Verständnis für seine Gütigkeit“.⁶²² Die Kurzzeitarbeiter dagegen werden – wiederum wie bei Joachim Jeremias – den „unter die Räuber des Reichtums [und] unter die Räder des Lebens“⁶²³ Geratenen angenähert, die Jesus bereitwillig „ihre Haustür [öffnen]“.⁶²⁴

Vosberg identifiziert die Güte des Weinbergbesitzers in der Parabel mit dem „Gütigsein des Jesus Christus“, wie es durch diese und viele weitere Erzählungen in den Evangelien „erlebbar“ werde.⁶²⁵

Unter inhaltlichem Aspekt steht für Vosberg eindeutig der Gedanke der Güte des Weinbergbesitzers im Mittelpunkt bzw. der Gedanke der durch Jesus Christus erfahrbaren Güte Gottes. Entsprechend hebt die so anvisierte Predigt auf folgende Punkte ab: erstens auf die Beförderung eines gütigen Verhaltens der Hörerinnen und Hörer, zweitens auf die

⁶¹⁴ Vgl. VOSBERG GPM 57 (2002/03), 138.

⁶¹⁵ VOSBERG GPM 57 (2002/03), 138.

⁶¹⁶ VOSBERG GPM 57 (2002/03), 135.

⁶¹⁷ Vgl. VOSBERG GPM 57 (2002/03), 135.

⁶¹⁸ S.o. Kapitel 3.3.2.2.

⁶¹⁹ Vgl. VOSBERG GPM 57 (2002/03), 136.

⁶²⁰ VOSBERG GPM 57 (2002/03), 137.

⁶²¹ Vgl. VOSBERG GPM 57 (2002/03), 137.

⁶²² VOSBERG GPM 57 (2002/03), 137.

⁶²³ VOSBERG GPM 57 (2002/03), 135.

⁶²⁴ VOSBERG GPM 57 (2002/03), 136.

⁶²⁵ VOSBERG GPM 57 (2002/03), 137.

Stärkung ihrer Mitfreude über die Güte, die anderen widerfährt, und drittens auf die Einsicht in die eigene Angewiesenheit auf Gottes Güte.

Ein kritischer Rückblick auf diese Predigthilfe führt zu folgenden Beobachtungen: Vosberg geht nicht in erster Linie von der Analyse des individuellen Textes Mt 20,1-15 aus, sondern sieht die Parabel im Zusammenhang mit vielen anderen Erzählungen und Gleichnissen der Evangelien, in denen er ebenfalls schwerpunktmäßig die Botschaft von der Güte Gottes ausmacht, z.B. in der Parabel über den verlorenen Sohn (Lk 15,11-32).⁶²⁶ Dieser Umgang mit dem Text lässt die individuelle Dimension der Parabel von den Arbeitern im Weinberg“ (Mt 20,1-15) mit ihren Besonderheiten in den Hintergrund treten. Auf diese Weise bleibt unberücksichtigt, dass etwa die Parabel vom verlorenen Sohn formale und inhaltliche Merkmale hat, welche die Parabel von den Arbeitern im Weinberg nicht aufweist, und umgekehrt.

Da der „signifikante Einzelfall der Parabel“⁶²⁷ von Vosberg nicht wahrgenommen wird, bleibt die Erzähldynamik unberücksichtigt, eine Dynamik, die die Parabel auf den Kontrast zwischen „Gut“ und „Böse“ und die Doppelfrage (V15) als offenen Schluss zulaufen lässt. Stattdessen setzt Vosberg den inhaltlichen Fokus ganz auf den dogmatisch abstrakten Gedanken der Güte Gottes und interpretiert die Parabel geradezu als dessen Ausgestaltung.

Die Konsequenz dieses nivellierenden Vorgehens zeigt sich in der geringen Beachtung des Konfliktpotentials der Parabel. Das Handeln des Weinbergbesitzers gegen das Lohn-Leistungs-Prinzip, das im Text stark betont ist, wird zu Beginn der Predigthilfe zwar kurz angerissen⁶²⁸, aber in der Fortsetzung nicht weiter berücksichtigt. Dieses von Gott evozierte „Chaos in der Menschenwelt“⁶²⁹ geht in der Darstellung der Güte Gottes geradezu unter. Auch der Konflikt zwischen den Langzeitarbeitern und den Kurzarbeitern, der im „bösen Auge“ seinen Ausdruck findet, bekommt bei Vosberg kein besonderes Gewicht.

Die genannten Probleme der Predigthilfe, die Nivellierung des Textes und des in ihm enthaltenen Kontrastes und Konfliktpotentials, schlagen sich am Ende der Predigthilfe in der folgenden Formulierung nieder: „Jesus erzählt dieses Gleichnis vom Himmelreich, damit es das Herz öffnet, um die Güte Gottes in ihm zu begreifen, und damit sich unser Herz öffnet zum Gütigsein und zur Mitfreude über die Güte Gottes im Leben des

⁶²⁶ Vgl. VOSBERG GPM 57 (2002/03), 135.

⁶²⁷ S. o. Kapitel 3.1.

⁶²⁸ Vgl. VOSBERG GPM 57 (2002/03), 135; 136.

⁶²⁹ VOSBERG GPM 57 (2002/03), 135.

Menschen neben uns und wir uns sagen: Ich bin der, der in der zwölften Stunde in den [!] Weinberg noch Arbeit bekam und habe die volle Güte Gottes erhalten – ,ohn mein Verdienst und Würdigkeit [...]‘.⁶³⁰ Hier wird den Rezipienten zunächst die „Mitfreude über die Güte Gottes im Leben des Menschen neben uns“ nahegelegt, sie werden also in der Position der Langzeitarbeiter angesprochen. Die Fortsetzung desselben Satzes hebt demgegenüber auf den ganz unverdienten Empfang der „volle[n] Güte Gottes“ ab, womit die Rezipierenden in der Position der Kurzzeitarbeiter angesprochen werden. Dieser in der Predigthilfe völlig unvermittelte Wechsel zur Position derer, die nichts vorzuweisen haben, bestätigt, dass Vosberg letztlich die Parabel auf den dogmatischen Gedanken des *sola gratia* zuschneiden möchte. Durch solche Einengung auf einen einzigen dogmatischen Gedanken wird der Hörer bzw. die Hörerin an einer wirklichen Auseinandersetzung mit dem Text und den von ihm aufgeworfenen Fragen geradezu gehindert.

4.2.1.5 Helmut Umbach/Jürgen Gohde (PrSt(S) 2003)

Die folgenden Bemerkungen zur Predigthilfe der Predigtstudien 2003 beziehen sich schwerpunktmäßig stärker auf den Beitrag von Referent A (Helmut Umbach), den Verfasser des stärker exegetisch orientierten Teils der Predigthilfe, als auf den Beitrag von Referent B (Jürgen Gohde), der weithin zustimmend – auf dem Part von Referent A aufbaut.

Auf die redaktionelle Bearbeitung der Parabel (Mt 19,30; 20,16) und die damit verbundene Sinnverschiebung von Ersten und Letzten in V16 als Drohung in Form einer „Gerichtsaussage an die Gemeinde“⁶³¹ wird hingewiesen, im weiteren Verlauf spielt sie für die Interpretation der Parabel aber keine Rolle mehr. Da in der Predigthilfe die Verse 16a und 1a als redaktionell angesehen werden, ergeben sich als zugrundeliegender Textbestand die Verse 1b-15.

Auf der exegetisch-literarischen Ebene orientiert sich die Bearbeitung von Referent A in allen wesentlichen Punkten an der Arbeit von Wolfgang Harnisch. Umbach sieht die Parabel als „Bühnenstück“⁶³², das in der Schlusszene, insbesondere in der Schlussfrage (V15), gipfelt. Die Parabel knüpft zunächst an die vertraute Alltagswelt der Rezipierenden an und erzeugt bei ihnen die Erwartung, „dass die unterschiedliche Arbeitsleistung

⁶³⁰ VOSBERG GPM 57 (2002/03), 138.

⁶³¹ UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 172.

⁶³² UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 171.

am Ende eine angemessene Berücksichtigung finden wird (V1b-7)⁶³³. In der anschließenden Auszahlungsszene (V8-10) wird diese Erwartung enttäuscht. Die Schlusszene (V11-15) enthält den Konflikt zwischen Langzeitarbeiter und Weinbergbesitzer. In ihrem Verlauf wird der „Kläger zum Beklagten“⁶³⁴.

Innerhalb dieser Schlusszene nimmt Umbach wiederum eine Wende an: In V14a sieht er den Abbruch der Kommunikation ausgedrückt (Nimm das Deine und geh!), während V15b für ihn ein Werben um das Verständnis des Weggeschickten darstellt.⁶³⁵

Für Umbach/Gohde ergeben sich auf der inhaltlichen Ebene folgende Konsequenzen für die Interpretation der Parabel: Erstens erschließt die Parabel die Güte Gottes, die allen Menschen die „Gabe des Lebens“ zuspricht.⁶³⁶ In der so erschlossenen Gemeinschaft bleibe demnach niemand ohne Lebenschancen.⁶³⁷ Diese Güte vermittele sich nicht aufgrund der Erfahrung alltäglicher Wirklichkeit. Vielmehr „störe“ die Parabel die alltägliche Erfahrung, widerspreche ihr und lade dazu ein, „im Akt des *Glaubens*“⁶³⁸ den Raum der Güte Gottes zu betreten.⁶³⁹ Zweitens betonen Referent A und Referent B, dass die Güte Gottes nicht mit einem Prinzip zu verwechseln sei, sondern an die Person Jesu gebunden bleibe.⁶⁴⁰ Im Gegensatz dazu sehen die Referenten drittens das „böse Auge“ (den Neid) als die „zerstörerische Macht“⁶⁴¹, die sich hinter dem Gerechtigkeitsprinzip von Lohn und Leistung verstecken könne.⁶⁴² Daher stehe im Mittelpunkt der Parabel nicht nur die Güte Gottes, sondern auch die Möglichkeit der Rezipienten, die „Wirklichkeit in diesem Licht der Güte Gottes wahr[zunehmen]“.⁶⁴³ So gesehen wirbt die Metapher des „Auges“ für eine „neue Sichtweise des Herzens“⁶⁴⁴, damit diese die „neue Wirklichkeit mit dem Herzen der Liebe“ wahrnehmen können.

Beim kritischen Rückblick auf die Predigthilfe ist die von Umbach/Gohde betonte Abgrenzung der Güte (des Weinbergbesitzers bzw. Gottes) gegen ein „Prinzip“ zunächst positiv hervorzuheben. Diese Abgrenzung wird in der Auslegung oft übersehen, ist aber

⁶³³ UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 172.

⁶³⁴ UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 173.

⁶³⁵ Vgl. UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 173.

⁶³⁶ UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 176.

⁶³⁷ Vgl. UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 176.

⁶³⁸ UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 173.

⁶³⁹ Vgl. UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 176; 179.

⁶⁴⁰ Vgl. UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 173; 174.

⁶⁴¹ UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 178.

⁶⁴² Vgl. UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 174; 179.

⁶⁴³ UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 174.

⁶⁴⁴ UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 173.

tatsächlich vom Text selbst – besonders von der Selbstdarstellung des Weinbergbesitzers in V13-15 – gefordert.

Problematisch erscheint demgegenüber die in der Predigthilfe vorgenommene, starke Betonung der werbenden Funktion, die die in der Parabel ja ebenfalls realisierte kritisch-aufdeckende Funktion eher in den Hintergrund treten lässt. Diese Betonung der positiv werbenden Ausrichtung der Parabel basiert bei den Textbearbeitern vor allem auf der Annahme einer Wende innerhalb der Schlusszene, nach der der Weinbergbesitzer den zunächst fortgeschickten Langzeitarbeiter zurückgewinnen will. Auf diese Weise kommt nicht zur Geltung, dass die letzten Worte des Weinbergbesitzers (V14b-15), die sich tatsächlich an die Rezipierenden der Parabel wenden, auf beides ausgerichtet sind: zum einen darauf, die Rezipierenden, sofern und soweit sie an der Position der Langzeitarbeiter festhalten, des „bösen Auges“ zu überführen, und zugleich darauf, sie zum Aufgeben dieser „unmöglichen“ Position zu bewegen.

Möglicherweise hängt ein weiterer Punkt, hinsichtlich dessen die Predigthilfe zur Rückfrage herausfordert, mit dieser Untergewichtung der kritisch-aufdeckenden Funktion der Parabel zusammen. Umbach/Gohde beschreiben nur sehr unbestimmt, was die Parabel eigentlich bewirken will, und benutzen dabei auffallend viele abstrakte und metaphorische Umschreibungen: Die Rezipierenden sollen eine „neue Sichtweise des Herzens“⁶⁴⁵ ausbilden, die „neue Wirklichkeit mit dem Herzen der Liebe“⁶⁴⁶ wahrnehmen, „sich zu einer entsprechenden Antwort herausgefordert sehen“⁶⁴⁷, „in einen Raum der Güte [eintreten], [...] aus Betroffenen zu Beteiligten [werden]“⁶⁴⁸ und „mit ihrem Leben darauf antworten“⁶⁴⁹; es gehe um ein „Sichfallenlassen in Aufschwungkräfte“⁶⁵⁰. Die Hörerin und der Hörer, die sich auf die Parabel einlassen, sollen dadurch eine Veränderung und Weitung ihres Wirklichkeits- und Existenzverständnisses erfahren. Dafür spricht auch der Text der Parabel selbst, der sich am Ende ja unmittelbar an die Rezipierenden richtet und sie herausfordert. Undeutlich bleibt in der Predigthilfe aber, wie sich nun dieses neue Wirklichkeits- und Existenzverständnis auf die „alte“ Wirklichkeit und die weiterhin darin befindliche Existenz des Hörers auswirken soll. Tatsächlich fordert der Text der Parabel die Rezipierenden dazu heraus, auch diesen Punkt zu bedenken, da andernfalls die

⁶⁴⁵ UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 173.

⁶⁴⁶ UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 173.

⁶⁴⁷ UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 173.

⁶⁴⁸ UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 179.

⁶⁴⁹ UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 173.

⁶⁵⁰ UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 174: UMBACH/GOHDE nehmen hier eine Formulierung von Peter Sloterdijk auf.

Beschreibung der nach dem Lohn-Leistungs-Prinzip funktionierenden und durch das Verhalten des Weinbergbesitzers gestörten Alltagswirklichkeit keine Funktion hätte. Allenfalls könnte man auf der Linie eines Ansatzes wie dem vorliegenden argumentieren, dass die Rezipierenden, die durch die Parabel zu einer neuen Sichtweise, zur Wahrnehmung einer neuen Dimension gelangt sind, selbst wissen, wie sie sich nun auch in ihrer Alltagswelt neu orientieren können. Ob die Predigthilfe wirklich so zu verstehen ist, ist schwer zu entscheiden.

Gohde versucht in seinen abschließenden Predigthinweisen über die abstrakte Auslegung der Perikope hinauszugehen, indem er drei Fragen formuliert: „Was würde fehlen, wenn diese Geschichte nicht in der Bibel stünde?“⁶⁵¹ „Was geschieht, wenn die Letzten in die Hände der Ersten fallen? Und damit verbunden: Wie ist möglich, dass sich der Neid der Gerechtigkeit bemächtigt und damit die Grundlagen eines Zusammenlebens von Menschen gefährdet?“⁶⁵² Den Abschluss bildet der Verweis auf einen Liedvers, in dem die „Weite der Güte als Chance“⁶⁵³ ausgedrückt wird. Diese Hinweise für die Predigt deuten an, dass Gohde bei einer allgemeinen Auslegung nicht stehen bleiben will. Doch diese Schritte sind nicht vorbereitet oder gar ausgeführt.

4.2.1.6 Klaus Müller (DtPfrbl 2003)

Müller entfaltet seinen Predigtimpuls in fünf Schritten. Dabei nimmt er seinen Ausgangspunkt im Logion 4Esr 5,42, das ihn mit der Gegenüberstellung von „Ersten“ und „Letzten“ an Mt 20,16a erinnert⁶⁵⁴: „Einem Kreis will ich mein Gericht vergleichen. Wie es für die Letzten keine Verzögerung, so gibt es für die Früheren keine Verfrühung.“⁶⁵⁵

Die fünf Interpretationsschritte versuchen weitgehend, das aus 4Esr 5,42 entnommene Bild des „Kreises“ bzw. des „Reigens“ für die Auslegung von Mt 20,1-16 fruchtbar zu machen.

⁶⁵¹ UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 179.

⁶⁵² UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 180.

⁶⁵³ UMBACH/GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03), 180.

⁶⁵⁴ Darauf hatte übrigens schon JEREMIAS (Gleichnisse 1998, 32) hingewiesen.

⁶⁵⁵ Übersetzung nach SCHREINER 4Buch Esra 1981, 329. Müller (DtPfrbl 1 [2003], 27) allerdings übersetzt 4Esra 5,42 so: „Ich mache mein Gericht einem Reigen gleich. Die Letzten sind darin nicht zurück, die Ersten nicht voran.“ Der Wechsel zwischen den Bildern des Kreises und des Reigens ist für Müllers Auslegung konstitutiv.

Müllers Interpretation liegt der Textbestand von 20,1a-16 zugrunde. Assoziative Gedanken zum Himmelreich⁶⁵⁶ legen die Einbeziehung von V1a nahe. Das Verhältnis von V16 zum Vorangehenden wird nicht problematisiert.

Entscheidend für Müllers exegetisch-literarisches Vorgehen ist die Entscheidung, 4Esr 5,42 mit dem Bild vom „Reigen“ als textexternen Schlüssel zu verwenden.

Auf der inhaltlichen Ebene wird hat diese Entscheidung folgende Konsequenzen:

1. Die Anwerbungsgänge des Weinbergbesitzers bezieht Müller auf den „Gott, der Kreise zieht“⁶⁵⁷. Er stiftet den Reigen, indem er sich auf andere Menschen zubewegt und sie hereinholt „in seinen Kreis“, dessen „Mittelpunkt“ er selbst ist.⁶⁵⁸

2. Der Reigen entsteht, indem unterschiedliche Menschen von unterschiedlichen Standorten geholt werden und nun im Kreis alle dieselbe Entfernung, das gleiche Verhältnis zum Mittelpunkt haben.⁶⁵⁹

3. Dieses gleiche Verhältnis wird gestiftet durch „die Gleichheit dessen, was Gott allen zugedacht hat. Im Gleichnis gesprochen, ist es der eine Denar“.⁶⁶⁰ Der eine Denar bildet gleichsam den Radius des Kreises, er steht für das allen von Gott geschenkte Leben.⁶⁶¹

4. Im vierten Schritt fügt Müller einen Hinweis ein, den er „unterwegs“ findet⁶⁶², nämlich den Hinweis auf den biblisch oft belegten Zusammenhang von Gerechtigkeit und Güte Gottes.⁶⁶³ „Gott lässt seine Gerechtigkeit durch Güte bestimmt sein. Was für das Leben gut ist, ist Gott recht. Gott ergreift Partei für das Leben – offenen Auges, mit offenem Herzen und offener Hand.“⁶⁶⁴

5. Der fünfte Schritt enthält einen Appell, sich auf den Reigen – statt auf „himmlische und irdische Hierarchie“, auf „Pyramiden“ in „Kirche und Welt“⁶⁶⁵ – einzulassen. „Im Reigen sind die Letzten nicht zurück und die Ersten nicht voran.“⁶⁶⁶

Zu dieser Predigthilfe ergeben sich kritische Rückfragen. Sie stehen im Zusammenhang mit dem Bild des Reigens als textexternem Schlüssel, der die Parabel in mehrfacher Hinsicht gerade nicht aufschließt:

⁶⁵⁶ Z.B. „[...] gleicht einem Reigen“; „[...]“, wenn Gott zur Herrschaft kommt“, MÜLLER DtPfrbl 2003, 27.

⁶⁵⁷ MÜLLER DtPfrbl 103 (2003), 27.

⁶⁵⁸ MÜLLER DtPfrbl 103 (2003), 27. An dieser Stelle zeigt sich, wie Müller mit den beiden Übersetzungen „Kreis“ und „Reigen“ (s.o. Anm. 656) spielt: Der Gott der Kreise zieht, stiftet den Reigen.

⁶⁵⁹ Vgl. MÜLLER DtPfrbl 103 (2003), 27.

⁶⁶⁰ MÜLLER DtPfrbl 103 (2003), 27.

⁶⁶¹ Vgl. MÜLLER DtPfrbl 103 (2003), 27.

⁶⁶² MÜLLER DtPfrbl 103 (2003), 27.

⁶⁶³ Vgl. MÜLLER DtPfrbl 103 (2003), 27.

⁶⁶⁴ MÜLLER DtPfrbl 103 (2003), 27.

⁶⁶⁵ MÜLLER DtPfrbl 103 (2003), 27.

⁶⁶⁶ MÜLLER DtPfrbl 103 (2003), 27.

Eine erstes Problem ergibt sich dadurch, dass Müller über V16, der einen Rangwechsel zwischen Letzten und Ersten ausdrückt, zu 4Esra 5,42 gelangt, wo es um die Aufhebung des Unterschieds von Ersten und Letzten, also um etwas ganz anderes, geht. Von diesem Gedanken der Aufhebung des Unterschieds her erschließt sich Müller Mt 20,1-16 als „Genese eines Reigens im Namen Gottes“, bei dem die „Letzten nicht zurück und Ersten nicht voran sind“⁶⁶⁷. Der Schluss des Parabeltextes in V16 stützt dieses Verständnis aber gerade nicht.

Ein zweites Problem ergibt sich aus V11-15. Die gleiche Gabe an alle, also der eine Denar, erzeugt einen Konflikt, der den gesamten Text durchwirkt: Der Langzeitarbeiter, der gegen dieselbe Entlohnung für alle protestiert, wird zum Sympathisanten der Rezipierenden, die die Sicht des Langzeitarbeiters teilen. Der radikale Kontrast zwischen dem Weinbergbesitzer und dem Langzeitarbeiter, mit dem die Parabel schließt, wird in Müllers Auslegung nicht angesprochen.

Ein weiteres Problem ergibt sich dadurch, dass die Parabel bei der Darstellung der Anwerbungsstunden die unterschiedlichen Arbeitsanfänge herausstellt. In Müllers Interpretation wird dem Skandal von disproportionaler Entlohnung keine Bedeutung zugemessen. Wichtig ist allein der eine Denar, der zwischen Weinbergbesitzer und allen Arbeitern ein gleiches Verhältnis stiftet. Die Erzählinstanz allerdings legt es – wie in dieser Arbeit gezeigt – den Rezipierenden zunächst nahe, sich mit dem Lohn-Leistungs-Prinzip zu identifizieren. Sie legt es also geradezu darauf an, die Rezipierenden am Ende zu irritieren. Hinzu kommt, dass die zeitlich voneinander abgesetzten Gänge des Weinbergbesitzers in erster Linie eine erzählökonomische Funktion für die gesamte Parabel haben und kaum geeignet sind für die Darstellung des Gottes, „der Kreise zieht“.

Zusammenfassend ist festzuhalten: Die Predigthilfe bringt die grundlegende Irritation, die sich aus dem Verhalten des Weinbergbesitzers ergibt, nicht zur Sprache und übergeht den aus diesem Verhalten folgenden Konflikt zwischen Langzeitarbeitern und Weinbergbesitzer. Folglich kann dann auch die Entdeckung des „bösen Auges“ bei dem mit dem Langzeitarbeiter sympathisierenden Hörer und Hörerinnen keine Rolle spielen. Das harmonische Bild eines Reigens, das über V16 und dann über 4Esr 5,42 gewonnen wurde, deckt das Irritations- und Konfliktpotential der Parabel gleichsam zu.

⁶⁶⁷ MÜLLER DtPfrbl 103 (2003), 27.

4.2.1.7 Daniel Dietzfelbinger (GPM 2009)

Die Predigthilfe ist in fünf Schritte gegliedert. Sie beginnt mit der Inszenierung eines Settings des Lokaljournalismus: Eine Pressemitteilung macht vertraut mit der Problematik eines Weinbergbesitzers, der Arbeitern trotz unterschiedlicher Arbeitszeiten denselben Lohn ausgezahlt hat (1). Sodann recherchiert ein Journalist 2009 in dem durch dieses Geschehen aufgetragenen Weindorf. Er interviewt einen Vertreter des Arbeitgeberverbandes und einen Gewerkschaftssekretär (2). In den anschließenden hermeneutischen Erwägungen wird der inhaltliche Schwerpunkt der Parabel und die eigentliche Herausforderung für die Predigt bestimmt (3). Sodann erfolgen einige exegetische Bemerkungen (4). Im abschließenden Teil finden sich Hinweise zur Verortung der Predigt im Kirchenjahr, zur Verbindung mit dem Wochenspruch und zur Präsentation des Predigttextes (5). Nach Dietzfelbinger bedarf es zum Verständnis der Parabel des redaktionell angefügten Schlusslogions durch den Evangelisten (V16a) nicht.⁶⁶⁸ Allerdings bezieht er das „Himmelreich“ in seine Überlegungen mit ein.⁶⁶⁹ Den Textbestand, welcher der Predigthilfe zugrunde liegt, bilden also die Verse 1a-15.

In seiner exegetisch-literarischen Darstellung vergleicht Dietzfelbinger – wie viele andere Exegeten – die Textkomposition mit der eines Dramas.⁶⁷⁰ Ungewöhnlich erscheint seine Bestimmung von V13 als „Höhepunkt“ sowie besonders die Bewertung von V14-15 als „Ausklang“.⁶⁷¹ Die Darstellungsweise wird als „erstaunlich dicht“⁶⁷² beschrieben. Der Autor führt es auf die Kürze des Textes zurück, dass viele Fragen offenbleiben.⁶⁷³

Der Irritationscharakter der Parabel ist der in dieser Predigthilfe entscheidende *Inhalt*. Dietzfelbinger hält den Text geradezu für einen „Sprengsatz“.⁶⁷⁴ Die Parabel sprengt demnach die ökonomischen Alltagserfahrungen von Leistung und Gegenleistung. Das

⁶⁶⁸ Vgl. DIETZFELBINGER GPM 63 (2008/09), 133. Dietzfelbinger verweist darauf, dass der Evangelist das „Sondergutgleichnis“ (V1-15) durch das Hinzufügen des redaktionellen Logions interpretiert und „stimmig“ in seinen Kontext eingebunden habe. Vgl. DIETZFELBINGER GPM 63 (2008/09), 134.

⁶⁶⁹ Z.B. „Wie kann man darlegen, dass die ‚Gerechtigkeit Gottes‘ im Himmelreich eine andere ist als in den alltäglichen Gegebenheiten, in denen sich die menschliche Vorstellung von ‚Gerechtigkeit‘ bildet“, DIETZFELBINGER GPM 63 (2008/09), 133.

⁶⁷⁰ Vgl. DIETZFELBINGER GPM 63 (2008/09), 132.

⁶⁷¹ DIETZFELBINGER GPM 63 (2008/09), 133. Dietzfelbinger (GPM 63 [2008/09], 133 Anm. 4) verweist bei seinen Hinweisen zum Aufbau zwar auf LUZ EKK1/3 2016, 139ff, seine Einordnung von V13 und V14f findet sich bei Luz aber nicht.

⁶⁷² DIETZFELBINGER GPM 63 (2008/09), 133.

⁶⁷³ Vgl. DIETZFELBINGER GPM 63 (2008/09), 133. Diese offenen Fragen beziehen sich vor allem auf die von anderen Exegeten wie z.B. AVEMARIE (Jedem das Seine 2007, 463) als extravagant eingeordnete Erzählzüge in V1-10.

⁶⁷⁴ DIETZFELBINGER GPM 63 (2008/09), 132.

„Himmelreich“ werde in einen radikalen Kontrast zu der nach Leistungskategorien geregelten Alltagswirklichkeit der Rezipienten gestellt. „[D]ie ‚Gerechtigkeit Gottes‘ im Himmelreich“ sei eine ganz andere „als in den alltäglichen Gegebenheiten, in denen sich die menschliche Vorstellung von ‚Gerechtigkeit‘ bildet“.⁶⁷⁵ Gottes Gerechtigkeit sei entscheidend bestimmt von Barmherzigkeit (vgl. Wochenspruch Dan 9,18).⁶⁷⁶ Die Parabel illustriere die Überzeugung, „dass das Himmelreich nicht mit menschlichen Leistungskategorien zu fassen ist“⁶⁷⁷. Das Himmelreich bleibe also eine transzendente Größe. Auch wenn es im Rahmen der Alltagswelt Beispiele für Verhaltensweisen gebe, die das Lohn-Leistungs-Denken übersteigen, z.B. das selbstlose Engagement für Schwächere, „ist es noch einmal ein gewaltiger Sprung hin zu dem Gott, der alle menschlichen Kategorien sprengt“⁶⁷⁸.

Die zeitliche Verortung der Perikope im Kirchenjahr gibt Dietzfelbinger Anlass, ein Grundsatzthema des Glaubens, „nämlich die Frage nach dem Himmelreich, speziell Gottes Gerechtigkeit“⁶⁷⁹ zu reflektieren. Die Predigt könne bei der Alltagswirklichkeit der Rezipierenden einen Anknüpfungspunkt suchen: „Man findet zu jeder Zeit Debatten über gerechte Entlohnung, über Leistungsprinzip, aktuell über Mindestlohn oder Grundrente.“⁶⁸⁰ Von hier aus wäre dann zu zeigen, „wie fremd die menschlichen Vorstellungen von Leistung und Gerechtigkeit [für] Gottes Wirken sind“⁶⁸¹. Statt einer Textverlesung vor der Predigt sei zu erwägen, die Parabel in verteilten Rollen vorzulesen. Der so vorgelegte Parabeltext könne dadurch einen Überraschungseffekt bei den Hörerinnen und Hörern erzeugen, „obwohl oder gerade weil sie die Geschichte vermutlich schon kennen“.⁶⁸²

Eine kritische Würdigung der Predigthilfe wird zunächst begrüßen, wie hier mit dem Irritationsmoment des Textes umgegangen wird. Die Fremdheitsbeziehung zwischen Gottes Gerechtigkeit und den die Alltagswirklichkeit regulierenden menschlichen Gerechtigkeitsvorstellungen wird in aller Deutlichkeit unterstrichen. Durch seine Übertragung in ein journalistisches Setting und seine fiktiven Zusatzfiguren (Arbeitgebervertreter, Gewerkschafter als Interviewpartner) zeigt Dietzfelbinger: Es gibt wirklich niemanden, der

⁶⁷⁵ DIETZFELBINGER GPM 63 (2008/09), 132.

⁶⁷⁶ Vgl. DIETZFELBINGER GPM 63 (2008/09), 134.

⁶⁷⁷ DIETZFELBINGER GPM 63 (2008/09), 133.

⁶⁷⁸ DIETZFELBINGER GPM 63 (2008/09), 133.

⁶⁷⁹ DIETZFELBINGER GPM 63 (2008/09), 134.

⁶⁸⁰ DIETZFELBINGER GPM 63 (2008/09), 132.

⁶⁸¹ DIETZFELBINGER GPM 63 (2008/09), 132.

⁶⁸² DIETZFELBINGER GPM 63 (2008/09), 134.

das Handeln des Weinbergbesitzers sinnvoll finden und plausibel machen kann. Es ist tatsächlich nur Störung. Entsprechend traut der Autor es dem Text selbst zu, überraschend auf die Rezipierenden einzuwirken.

Kritische Rückfragen an die Predigthilfe können vor allem an den Vergleich mit dem Drama, also an die Schwergewichtung der Handlung und die geringe Gewichtung des an die Rezipierenden gerichteten Schlusswortes des Weinbergbesitzers in V15 als „Ausklang“, anknüpfen. Der Erzählcharakter des Textes (einschließlich Erzählinstanz und Leselenkung) wird bei Dietzfelbinger kaum beachtet. Er interpretiert das erzählte Geschehen gleichsam „von außen“, im distanzierten Sehakt (wie der Zuschauer, der den interagierenden Personen auf der Bühne gegenüber sitzt). Dabei kann nicht realisiert werden, dass die Erzählinstanz die Rezipierenden zunächst in die Rolle des Langzeitarbeiters drängt und sie am Ende in dieser Rolle anredet. Dietzfelbinger begibt sich nicht in diese Rolle des Angeredeten hinein. Durch diese Wendung an den Rezipienten am Schluss bekommt die Parabel aber auch eine „subjektive“ Ebene. In Frage steht eben nicht *nur* das System des alltäglichen menschlichen Zusammenlebens mit den Gerechtigkeitsvorstellungen, die dieses regulieren, in seinem Kontrast zur Gerechtigkeit Gottes. In Frage steht vielmehr auch jeder Hörer bzw. jede Hörerin. Er bzw. sie wird am Ende direkt angesprochen und gefragt, wer er bzw. sie ist – ob das eigene „Auge böse“ ist in Anbetracht des Himmelreichs, welches das für die menschliche Gesellschaft entscheidende Lohn-Leistungs-Prinzip sprengt. Weil Dietzfelbinger die subjektive Ausrichtung von V15 nicht zur Geltung bringt, kann er über die Betonung der völligen Fremdheit von Alltagswirklichkeit und „Himmelreich“ nicht hinausgelangen. Wenn man dagegen die Parabel stärker als Erzählung liest, die sich am Ende direkt an die Rezipierenden richtet, kann man fragen, ob die kritische Entdeckung des je eigenen „bösen Auges“ nicht auch zu Auswirkungen in der Alltagswelt führen kann.

4.2.1.8 Wilfried Engemann/Karl-Heinrich Bieritz (PrSt(S) 2009)

Als Referent A ist Wilfried Engemann verantwortlich für den stärker exegetisch orientierten Teil der Predigthilfe, Karl-Heinrich Bieritz gestaltet in der Rolle von Referent B die vorgelegten Impulse von Engemann kreativ aus.

Engemann/Bieritz beziehen sich in ihrer Predigthilfe auf den Textbestand Mt 20,1a-15. Die Referenten nehmen an mehreren Stellen Bezug auf das Himmelreich⁶⁸³, jedoch an keiner Stelle zum Rangwechsel von Ersten und Letzten (V16a).

Die exegetisch-literarische Behandlung der Parabel steht in dieser Predigthilfe unter dem Vorzeichen der folgenden hermeneutischen Vorüberlegung: Ausgeschlossen wird eine Auslegung, die nach Engemann in der Tradition der evangelischen Theologie fest verankert ist und die die unverdiente Güte des großzügig schenkenden Gottes mit dem sündigen Menschen, der auf diese Güte angewiesen ist, konfrontiert. Nach Engemann kann eine solche Auslegung gegenwärtig nicht mehr als „beglückend“ bzw. als Botschaft des Evangeliums verstanden werden.⁶⁸⁴ Eher fühlten gegenwärtige Predigthörer sich davon abgestoßen und in ihrem Selbstverständnis nicht ernst genommen. Vor diesem Hintergrund hebt sich die in der Predigthilfe vertretene Auslegung ab und kommt zu folgender Einsicht: Es geht um die „Gott zu verdankende[...] Diskontinuität zwischen der Geschichte und dem Geschick eines Menschen *bis jetzt* [...] und ihrer Fortsetzung *in die Zukunft hinein*“⁶⁸⁵. Diese von Gott gesetzte Diskontinuität durch die Missachtung der Lohn-Leistungs-Proportionalität bewirke die „Frustration“ der Langzeitarbeiter (V12b).⁶⁸⁶ Tatsächlich geht aber in dieser Auslegung die gesetzte Diskontinuität auf ein grundsätzliches positives Interesse Gottes am Menschen zurück. Dieses positive Interesse komme erstens in der Anrede „Freund“ (ἑταῖρε V13) – als Ausdruck „enttäuschte[r] Zuneigung“⁶⁸⁷ – zum Tragen und zweitens in der eigensinnigen Hinwendung zu den Letzten (θέλω δέ V14b).⁶⁸⁸ Der Schwerpunkt der Predigthilfe auf der inhaltlichen Ebene dürfte über das Bild der „Himmelreichsmark“ zu erschließen sein. Engemann/Bieritz lösen den Denar vom Gedanken der Vergütung für zuvor erbrachte Leistung ab und deuten ihn stattdessen als eine Art „Gutschein zum Leben“, also auf Zukunft hin. Diese „Hoffnungswährung“ bürge dafür, dass Gott für jeden Menschen eine solche Zukunft in Aussicht stellt, die nicht einfach Verlängerung des Vergangenen ist.⁶⁸⁹

⁶⁸³ Z.B. „Himmelreichsmark“, „Die Geschichte handelt vom Himmelreich. Wo immer auch dieses merkwürdige Land samt seiner lustigen Wirtschaft einen Ort haben mag“, ENGEMANN/BIERITZ PrSt(S) 2009, 150.

⁶⁸⁴ Vgl. ENGEMANN/BIERITZ PrSt(S) I.1 (2008/09) 144.

⁶⁸⁵ ENGEMANN/BIERITZ PrSt(S) I.1 (2008/09) 145.

⁶⁸⁶ Vgl. ENGEMANN/BIERITZ PrSt(S) I.1 (2008/09) 145.

⁶⁸⁷ Vgl. ENGEMANN/BIERITZ PrSt(S) I.1 (2008/09), 145. Engemann/Bieritz gehen – anders als die in dieser Arbeit vorgeschlagene Exegese – also von einem positiv-freundschaftlich konnotierten Sinn der Anrede Freund (ἑταῖρε V13) aus, vgl. demgegenüber die Argumente für einen ironisch-distanzierten Sinn in Kapitel 3.3.1.4.1.

⁶⁸⁸ ENGEMANN/BIERITZ PrSt(S) I.1 (2008/09), 145.

⁶⁸⁹ Vgl. ENGEMANN/BIERITZ PrSt(S) I.1 (2008/09), 145.150.

Eine weitere inhaltliche Erwägung der Predigthilfe gilt der Identifikation sowohl mit den Rollen der Langzeitarbeiter wie auch mit den Rollen der Kurzzeitarbeiter. In der Sicht dieser Predigthilfe gehören die Erfahrungshorizonte beider Gruppen zum Leben eines jeden Menschen dazu. „Es gibt in unserem Leben manches an Erfahrungen [...], die wir anderen voraus haben [...]. Ebenso kennen wir dramatische Geschichten und Momente [...] des Zu-spät-gewesen-Seins.“⁶⁹⁰

Ein kritischer Rückblick auf die Predigthilfe zeigt zunächst, dass auch Bieritz zutreffend von einer an die Rezipierenden gerichteten Schlussfrage ausgeht. „Wie wollt ihr’s haben? Wie soll es weitergehen?“⁶⁹¹ Darin liegt eine gewisse Entsprechung zu der in dieser Arbeit vorgeschlagenen Deutung des Parabelschlusses, nach der am Ende die Hörerin bzw. der Hörer selbst in Frage steht.

Demgegenüber erscheinen drei andere Punkte in der Predigthilfe problematisch, die sich bei näherer Betrachtung sämtlich als Konsequenzen der vorab beschlossenen Auslegungsvoraussetzung zeigen. (1) Wenn es allgemein um die „Gott zu verdankende[...] Diskontinuität zwischen der Geschichte und dem Geschick eines Menschen [...] und ihrer Fortsetzung *in die Zukunft hinein*“⁶⁹² ginge, dann läge es nahe, mit Engemann/Bieritz den Rezipierenden die Perspektive von Langzeitarbeitern *und* Kurzzeitarbeitern anzubieten. Tatsächlich drängt aber die Erzählinstanz die Rezipierenden dazu, zunächst den Standpunkt der Langzeitarbeiter zu teilen⁶⁹³, um sie am Ende mit der Entdeckung ihres „bösen Auges“ kritisch zu überraschen. Genau diese kritische Entdeckung wird den Rezipierenden in der Auslegung dieser Predigthilfe erspart. (2) Zugleich wird mit der Zusammenfassung von Langzeitarbeiter- und Kurzzeitarbeiterperspektive für die Rezipierenden verdrängt, dass das „böse Auge“ den Langzeitarbeiter bzw. die Rezipierenden in einen Doppelkontrast rückt, nämlich zum Kurzzeitarbeiter einerseits und zum Weinbergbesitzer andererseits. (3) Vor allem trägt die in der Auslegung der Predigthilfe vorgenommene Ablösung des Denars vom Lohn-Leistungs-Zusammenhang zur Minderung des kritischen Potentials der Parabel bei: In Frage steht und durchbrochen wird jetzt nicht mehr ein Prinzip, das menschliches Zusammenleben grundlegend regelt, sondern in Frage steht und unterbrochen wird allgemeiner die Geschichte eines jeden Menschen.

Insgesamt wird die Parabel durch die in der Predigthilfe vorgeschlagene Auslegung ein Stück weit entkonkretisiert und entproblematisiert.

⁶⁹⁰ ENGEMANN/BIERITZ PrSt(S) I.1 (2008/09), 146.

⁶⁹¹ ENGEMANN/BIERITZ PrSt(S) I.1 (2008/09), 151.

⁶⁹² ENGEMANN/BIERITZ PrSt(S) I.1 (2008/09), 145.

⁶⁹³ S. dazu o. Kapitel 3.3.1.3.

4.2.1.9 Siegfried Sunnus (DtPfrbl 2009)

Siegfried Sunnus konzipiert seinen konzentriert und knapp für das DtPfrbl verfassten Predigtimpuls in fünf Abschnitten, von denen der letzte einen eschatologischen Ausblick enthält.

Sunnus bezieht V16a nicht in seine Überlegungen ein. V1a spielt mit der Erwähnung des „Himmelreiches“ bzw. des „Reiches Gottes“ demgegenüber eine umso größere Rolle.

Der Gegensatz zwischen Reich Gottes und Menschenreich bildet das Vorzeichen, unter dem Sunnus die Parabel auf der exegetisch-literarischen Ebene wahrnimmt.⁶⁹⁴ Gottes Reich ist nach Sunnus der Herrschaftsbereich Gottes, es ist der Gültigkeitsbereich seines Willens, der sich auf ein „Lebensrecht für alle“⁶⁹⁵ richtet. Im Menschenreich dagegen gelten irdische Gesetze, dort herrschen die Mächtigen, dort werden leistungsbedingte Unterschiede betont. Nach Sunnus zeigt die Parabel, was geschieht, wenn die auf Leben für alle gerichtete Güte in die Menschenherrschaft einbricht; sie löst zerstörerische Reaktionen wie Neid und Zorn aus. Die beiden entgegengesetzten Bereiche werden mit Hilfe der Parabel gekennzeichnet: der eine Denar als Lebensermöglichung für alle (Reich Gottes), das Bestehen auf den leistungsbedingten Unterschieden und Neiden als Reaktion auf Güte (Menschenreich).⁶⁹⁶

Inhaltlich will der Predigtimpuls zum einen dazu anregen, die Unterscheidung der beiden Bereiche wahrzunehmen. Denn der „Herrschaftsbereich der Menschen“ ist gekennzeichnet durch „Bosheit, Dummheit, Verbrechen und Krieg“⁶⁹⁷; er lässt sich nicht durch menschliche Anstrengung in das Reich Gottes verwandeln. Das bedeutet aber nicht, dass die Gottesherrschaft für den Bereich der Menschenherrschaft gleichgültig wäre. Darum will dieser Predigtimpuls zum anderen dazu anregen, *im* Menschenreich nach dem auf Leben für alle gerichteten Willen Gottes zu fragen und sich von ihm leiten zu lassen. „Wir sind noch nicht, was wir sein sollen, nämlich Menschen, die sich von Gottes Willen in Dienst nehmen lassen – und wenn es zur ‚letzten Stunde‘ wäre: Lebensrecht für alle, in dieser Zeit und für die Ewigkeit!“⁶⁹⁸

⁶⁹⁴ Vgl. SUNNUS DtPfrbl 109 (2009), 27.

⁶⁹⁵ SUNNUS DtPfrbl 109 (2009), 27.

⁶⁹⁶ Vgl. SUNNUS DtPfrbl 109 (2009), 27.

⁶⁹⁷ SUNNUS DtPfrbl 109 (2009), 27.

⁶⁹⁸ SUNNUS DtPfrbl 109 (2009), 27.

Kritisch zu würdigen ist, dass Sunnus den Gegensatz zwischen Gottesherrschaft bzw. Gottes Willen und menschlicher Realität nicht verharmlost. Darin liegt ein wichtiges Merkmal dieses Predigtimpulses. Freilich wird hier die menschliche Wirklichkeit sehr viel abstrakter gezeichnet als in der Parabel selbst, die mit dem Lohn-Leistungs-Denken ein grundsätzliches, aber doch bestimmtes Prinzip des Zusammenlebens anvisiert. Diese Abstraktion könnte damit zusammenhängen, dass der kurze Impuls die Narrativität des Predigttextes nicht berücksichtigt. Dies wiederum hat zur Folge, dass auch die Leselenkung und die überraschende Entdeckung des „bösen Auges“ am Schluss nicht wahrgenommen wird.

Wiederum andererseits erscheint es bemerkenswert, dass Sunnus in seinen Überlegungen der Frage nach dem im Predigttext (V14) betonten Willen Gottes eine wichtige Funktion beimisst und so nicht beim kontaktlosen Nebeneinander von „Menschenreich“ und „Gottesreich“ stehen bleibt.

4.2.1.10 Ferenc Herzig (GPM 2015)

Herzig gliedert seine Ausführungen in fünf verschiedene Abschnitte. Davon nehmen die beiden ersten stärker Bezug auf den Predigttext, die beiden letzten Abschnitte richten sich auf die aktuellen Herausforderungen der Predigt und auf deren mögliche Pointe. Der mittlere Abschnitt bezieht sich primär auf V16.

Der der Predigthilfe zugrunde liegende Textbestand umfasst die Verse 1a-15. Herzig bezieht explizit den einleitenden Hinweis auf das „Himmelreich“ als Gegenstand der Parabelerzählung (V1a) mit ein. Demgegenüber wird V16, dessen inhaltliche Spannung zur vorangehenden Parabel betont und der matthäischen Redaktion zugeschrieben wird, bei der Auslegung nicht beachtet.⁶⁹⁹

Bei der exegetisch-literarischen Behandlung des Predigttextes, lässt sich Herzig ausführlich auf den Text, insbesondere auf V1-8, ein.⁷⁰⁰ Ein besonderes Merkmal seines Umgangs mit der Parabel dürfte im folgenden Punkt liegen: Herzig nimmt weniger die Ebene der Erzählung, also die Erzählinstanz und deren Perspektive, in den Blick, sondern mehr die Ebene der erzählten Inhalte. Das lässt sich am Beispiel seiner Behandlung der Figur des Weinbergbesitzers, besonders in V1-8, zeigen. Mehrere Textelemente, die in vielen

⁶⁹⁹ Vgl. HERZIG GPM 69 (2012/13), 130.

⁷⁰⁰ Vgl. HERZIG GPM 69 (2012/13), 127f. 129.

anderen Auslegungen und auch in dieser Arbeit als „extravagante“ Erzählzüge verstanden werden, schreibt Herzig der Kauzigkeit des Weinbergbesitzers zu; d.h. die Charakteristika, die andere Ausleger auf die Darstellungsebene beziehen⁷⁰¹, gelten bei Herzig als Merkmale einer dargestellten Figur. Besonders gut greifbar wird diese Eigenart von Herzigs methodischem Zugriff bei seiner Auswertung des Verhaltens des Weinbergbesitzers gegenüber den verschiedenen angeworbenen Gruppen. In der oben vorgeschlagenen Exegese wurden die zeitlich getakteten Anwerbungsrounden als Erzählzug gewertet, durch den der Erzähler die Rezipierenden auf das Lohn-Leistungs-Prinzip einstellt. Anders schließt Herzig aus dem Anwerbungsverhalten direkt: „Es ist ein eigentümlicher, ein kauziger Mann, [...]“⁷⁰²

Unter inhaltlichem Aspekt bestimmt Herzig „eine Pointe“⁷⁰³ der Parabel, ausgehend von der Erwähnung des „Gut-Seins“ des Weinbergbesitzers in V15a: „Gut‘ ist der Herr jesuanischer Gleichnisse, ist Gott in ethischer Singularität, weil er in seiner Autonomie jedem Menschen gegenüber mit Blick auf das sozial bestimmte individuelle Bedürfnis indiskutabel das Lebensnotwendige zuweist.“⁷⁰⁴ Damit setzt sich Herzig von der vor allem in der lutherischen Tradition geläufigen Auslegung ab, die der Parabel allzu selbstverständlich die Überschrift „vom gütigen Hausherrn“⁷⁰⁵ zuordnet. Im Verlauf von Herzigs Ausführungen deuten sich zwei verschiedene Einwände gegen diese traditionelle Auslegung an. Der erste Einwand ist ein eher exegetischer: Im ersten Teil des Gleichnisses wird der Weinbergbesitzer nach Herzig nicht als gütig oder barmherzig gezeigt, sondern als „[e]igenartig, kauzig“⁷⁰⁶ und allenfalls „in begrenztem Rahmen wohlthätig“⁷⁰⁷. Der zweite Einwand liegt eher auf homiletischer Ebene: Mit dem Stichwort „Güte“ verbindet sich leicht der Gedanke an eine herablassende „Willkür-,Güte“, die die Selbstachtung des Empfangenden schmälert. Dieser Art von „Güte“ stellt Herzig das ethisch singuläre und autonome Gut-Sein Gottes gegenüber, das er in V15a angesprochen sieht.⁷⁰⁸

⁷⁰¹ Vgl. AVEMARIE Jedem das Seine 2007, 462.

⁷⁰² HERZIG GPM 69 (2014/15), 127.

⁷⁰³ Die Hervorhebung des unbestimmten Artikels in Herzigs Text (GPM 2015, 133) dürfte andeuten, dass Herzig weitere Pointen sieht. Diese werden von ihm jedoch nicht benannt.

⁷⁰⁴ HERZIG GPM 69 (2014/15), 133.

⁷⁰⁵ HERZIG GPM 69 (2014/15), 128f.

⁷⁰⁶ HERZIG GPM 69 (2014/15), 128.

⁷⁰⁷ So formuliert HERZIG (GPM 69 [2014/15], 129) im Anschluss an SCHOTTROFF Gleichnisse Jesu 2005, 277.

⁷⁰⁸ Vgl. HERZIG GPM 69 (2014/15), 133.

In der Richtung solchen „anererkennungsvolle[n] ‚Gut‘-Sein[s]“⁷⁰⁹ möchte Herzig in der Predigt ethische Konsequenzen angesprochen sehen, deren Tendenz sich durch das Stichwort der „Befähigungsgerechtigkeit“⁷¹⁰ kennzeichnen lässt.

Abschließend verweist Herzig (wohl im Blick auf die Beschwerde der Langzeitarbeiter) auf die Möglichkeit, dass das Gefühl der Ungerechtigkeit umschlagen kann „in die hoffnungsvolle Dankbarkeit, dass nicht alles mit nach menschlichem Ermessen vermeintlich rechten Dingen zugehen muss, damit Gerechtigkeit erfahrbar wird“.⁷¹¹

Kritisch zu würdigen ist zunächst, dass Herzig mit der Hervorhebung des absoluten „Gut-Seins“ Gottes einen Punkt anspricht, der auch im Parabel-Text ein besonderes Gewicht hat.

Allerdings stellt sich das Problem, dass Herzig bei seiner Textanalyse die Erzählebene weitgehend ausblendet und sehr ausführlich den vermuteten Persönlichkeitsmerkmalen des Weinbergbesitzers nachgeht. Diese Personencharakterisierung verbindet Herzig in einer nicht ganz klaren Weise mit dem Gegensatz von herablassender Willkür-Güte und anererkennungsvollem Gut-Sein. Tatsächlich ist aber der Erzählung selbst ein Interesse an diesem Gegensatz nicht zu entnehmen. So findet sich kein Textsignal dafür, dass sich der Weinbergbesitzer in seinem Verhalten von kauzigem Despotismus und begrenzter Wohltätigkeit zu anererkennungsvollem Gut-Sein entwickelt. Im Text selbst wird das Anverhaltensverhalten des Weinbergbesitzers nicht kritisch beleuchtet und vor allem wird in V15 nicht betont, dass das Gut-Sein des Weinbergbesitzers das zentrale Moment der Anerkennung enthält.⁷¹²

Durch die verhältnismäßig geringe Gewichtung der Auseinandersetzung im Redeteil in V12-15 ergibt sich eine starke Abschwächung der kritischen (und das „böse Auge“ aufdeckenden) Wendung an die Rezipierenden und der sie herausfordernden Frage.

Insgesamt bringt die Predigthilfe das dem Text eigene Irritationspotential nur zurückhaltend zur Geltung. Dies könnte mit der folgenden Eigenart in der Vorgehensweise zu tun haben: Herzigs Lektüre lässt sich nicht steuern von der Erzählinstanz, die die Rezipierenden zunächst auf den Standpunkt der Langzeitarbeiter stellen möchte. Sein Interesse konzentriert sich allein auf den Weinbergbesitzer; er wird von Herzig in einer weit über das

⁷⁰⁹ HERZIG GPM 69 (2014/15), 132.

⁷¹⁰ HERZIG GPM 69 (2014/15), 132 im Anschluss an DABROCK Befähigungsgerechtigkeit 2012, 189-196.

⁷¹¹ HERZIG GPM 69 (2014/15), 133.

⁷¹² An dieser Stelle fließt bei Herzig eine ähnliche Vorentscheidung ein wie in der Predigthilfe von Engemann und Bieritz.

Erzählte hinausgehenden Weise charakterisiert. Demgegenüber finden diejenigen anti-thetischen Relationen, die durch die Erzählinstanz betont werden (z.B. Lohn-Leistungs-Prinzip versus Entlohnung durch den Weinbergbesitzer; „böses Auge“ versus „Gut-Sein“), weniger Interesse als der Gegensatz, der eingetragen wird, um den nach Herzog entscheidenden Gedanken zu profilieren (Willkür-Güte versus anerkennungsvolles Gut-Sein).

4.2.1.11 Wibke Janssen/Henning Theurich (PrSt(S) 2015)

Während Referentin A (Wibke Janssen) sich auf die Erarbeitung der Texthermeneutik von Mt 20,1-15 mit einer Eröffnung, Erschließung des Textes, einem inhaltlichen Impuls und einem Werkstück für die Predigt konzentriert, richten sich die Überlegungen von Referent B (Henning Theurich) konkret auf die Situationshermeneutik der Predigt. Dabei nehmen beide Referenten auch unterschiedliche Akzentuierungen des Textes vor.

Die Rahmung durch das Logion in V16a bildet für beide Referenten einen wichtigen Schlüssel zur Interpretation der Parabel.⁷¹³ Der Textbestand ist daher Mt 20,1-16a. Außerdem nimmt Janssen Bezug auf den liturgischen Rahmen des Sonntags Septuagesimae, der für die Interpretation der Parabel bestimmend ist.

Auf der exegetisch-literarischen Ebene fungiert V16a für beide Referenten nicht als Pointe der Erzählung⁷¹⁴, sondern sie sehen den Vers im Zusammenhang mit dem Logion in V1 als Rahmung. Diese Rahmung bilde ein „Fenster zum Himmelreich“, durch das die Parabelerzählung geschaut werden könne. Janssen stellt außerdem die Parabel in bestimmte Bezüge zu ihrem matthäischen Kontext. Dieser Kontext bildet für Janssen „die Frage nach dem richtigen und dem ewigen Leben“. Diese Frage tritt nach Janssen besonders klar hervor in der Perikope vom reichen Jüngling (Mt 19,16-26), der dritten Leidensankündigung (Mt 20,17-19) und der Diskussion mit der Mutter der Zebedaiden (Mt 20,20-23) und deren Anspruch um Vorrangplätze im Himmelreich.⁷¹⁵

Auf der inhaltlichen Ebene folgt für Janssen aus diesen Kontextbezügen: Die Parabel steht in einem „ethisch-eschatologisch profilierten Umfeld“.⁷¹⁶ Das entspreche der „inneren Ausrichtung“ der Parabel. Sie thematisiere einerseits, wer in „das Reich der Himmel

⁷¹³ Vgl. JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 136, 137, 138, 139.

⁷¹⁴ Vgl. JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 137, 139.

⁷¹⁵ Vgl. JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 137.

⁷¹⁶ JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 137.

kommt“, und andererseits schlieÙe sie „Lohn nach Verdienst“ aus.⁷¹⁷ Daher seien alle Rezipierenden konfrontiert mit „der Entscheidung, das Leben auf das eröffnete Heilsangebot auszurichten oder nicht“.⁷¹⁸ In Anlehnung an einen allgemeinen Beitrag zu Gleichnissen Jesu von Kurt Erlemann macht Janssen auf die Spannung zwischen präsentischem und futurischem Charakter der Gottesherrschaft und die damit verbundenen Handlungskonsequenzen für die christliche Gemeinde aufmerksam: Die Gottesherrschaft schaffe eine neue Zeitordnung. Die „Gottesherrschaft hat unwiderruflich begonnen“.⁷¹⁹ Die Gemeinde beginne schon jetzt, in den Vorstellungen der Gottesherrschaft zu leben, verbunden mit sehnllichem Warten auf die „Heilszeit“⁷²⁰. Das Rechnen in Zeiteinheiten werde obsolet. Die Erzählabsicht des Textes zielt nach Janssen inhaltlich auf die Entscheidung, sich auf das Heilsangebot einzulassen und sein Leben danach auszurichten.⁷²¹ Daher müssen sich die Rezipierenden (die matthäische wie heutige Gemeinden) der Frage stellen: Will ich mein Leben bestimmen lassen von einer am Himmelreich orientierten, zeitlich unberechenbaren Existenz, oder will ich das Angebot ausschlagen? Halte ich ein Leben in vagen Zukunftsversprechen aus und durch, um des Heils teilhaftig zu werden, oder traue ich dem Heilsversprechen nicht? Daher ereigne sich Gottesherrschaft in zwei Dimensionen, die nicht voneinander getrennt werden können: „Der Hausherr steht zugleich für den autonomen, ‚unberechenbar‘ rettenden Gott und als Beispiel für erwartete Nachfolgepraxis. Rechtfertigung *sola gratia* (eschatologisch) und Würdigung von Nachfolgearbeit (ethisch) sind zu unterscheiden, aber keine Alternative“.⁷²²

In Bezug auf die Form der Predigt schlägt Janssen folgende Gliederung in drei Schritten vor: Erstens soll unter der Überschrift „Stundenlohn“ die leicht verfremdende Erzählung von den Erfahrungen je eines Arbeiters der ersten und der letzten Stunde die Predigt eröffnen. Sodann kann unter der Überschrift „Wem die Stunde schlägt“ die Beschreibung des Weinbergs als arbeitsreiches Feld mit besonderer Bedeutung und damit die Eröffnung des präsentisch-eschatologischen Horizontes („Gott als Hausherr braucht uns“, „[w]as dabei für uns herausspringt, ist unberechenbar“)⁷²³ erfolgen. Der dritte Schritt unter der Überschrift „Dem Glücklichen schlägt keine Stunde“ beschließt die Predigt und entfaltet

⁷¹⁷ JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 137.

⁷¹⁸ Zitat ERLEMANN bei JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 136.

⁷¹⁹ JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 137.

⁷²⁰ Vgl. Vgl. JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 137 im Rückgriff auf ERLEMANN.

⁷²¹ JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 138.

⁷²² JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 138.

⁷²³ JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 138.

die Verheißung, dass im Weinberg zu finden ist, was jeder braucht, um „glücklich‘ (ewig, sinnvoll)“⁷²⁴ zu leben.

Theurich versucht der Parabel eher einen eschatologischen („Was dürfen wir hoffen?“) als einen ethischen Sinn („Was sollen wir tun?“) abzugewinnen.⁷²⁵

Der Autor legt den Schwerpunkt der Parabel auf die Güte Gottes: Der Angst der Menschen, in diesem Leben zu kurz zu kommen, setze die Parabel die Güte Gottes entgegen. Mit seiner Güte zeige Gott den Hoffenden, dass keiner leer ausgehe. So zieht Theurich das Fazit: „Bei Gott kommt keiner zu kurz. [...] Ein Fenster zum Himmelreich öffnet sich, Wunder der Güte, Gottes Lohn – geschenkt.“⁷²⁶ Theurich nimmt das für die Alltagswirklichkeit und die Gottesherrschaft stehende Bild vom „Fenster zum Himmelreich“ auf. Dadurch werde ein „überraschendes und unberechenbares ‚Wunder der Güte‘“ deutlich. Dieses „Wunder der Güte“ ermögliche eine andere Lebensweise und eine andere Zeitordnung.⁷²⁷ Es werde wahrnehmbar, was Menschen im Alltag an überraschender und unerwarteter Güte zufalle.⁷²⁸ Um diese Situation zu veranschaulichen, schlägt Theurich für das Ende der Predigt eine Erzählung vor. Sie handelt von einer Busfahrt, bei der die Letzten gar nichts mehr bezahlen müssen. Diese Erzählung solle dann erfolgen, „wenn die Gemeinde schon ins Fenster zum Himmelreich geblickt hat“.⁷²⁹

Bei einem kritischen Rückblick auf die Predigthilfe ist zunächst Theurichs Metapher „Fenster zum Himmel“ zu würdigen. Die Metapher lässt beides assoziieren: eine gegenüber der alltäglichen Arbeitswelt fremde Wirklichkeit und eine neue und ungewohnte Perspektive. Fragen könnte man jedoch, ob die Metapher vom Erzählinhalt der Parabel her noch weiter gefüllt werden könnte, um die Assoziation nicht ins Leere laufen zu lassen.

Ein grundsätzliches Problem beider Teile der Predigthilfe stellt ihre Distanz zur individuellen literarischen Struktur der Parabel dar. So kommen z.B. mit der Betonung von Gottes Güte nur die Kurzeitarbeiter in den Blick. Damit entfällt die Frage nach der Beschwerde der Langzeitarbeiter, der Replik des Weinbergbesitzers und seiner Zuschreibung des „bösen Auges“; im Prinzip bleibt der zweite Teil der Parabel daher unberücksichtigt.

⁷²⁴ JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 138.

⁷²⁵ JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 139.

⁷²⁶ JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 141.

⁷²⁷ Vgl. JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 140.

⁷²⁸ Vgl. JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 141.

⁷²⁹ JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 141.

Besonders deutlich zeigt sich die Distanz zum Predigttext bei Janssens Zitation von Erlemann. Janssens Auslegung von Mt 20,1-16a besteht zu einem wesentlichen Teil aus grundsätzlichen Überlegungen Erlemanns zur „Theologie der Gleichnisse“. Das heißt, das Spezifische des Predigttextes als eines individuellen Gattungsexemplars kann auf diese Weise nicht zur Sprache kommen.

Mit dem Desinteresse an der literarischen Gestalt von Mt 20 verbindet sich in beiden Beiträgen ein starkes Interesse an der literarischen Ausgestaltung der eigenen Beiträge bzw. an der geplanten Predigt. Dafür sprechen die Wortspiele und Assoziationen, z.B. die „Stunde“ bei Janssen. Die Referentin erklärt nicht, wie sie von der Stundenzählung in der Parabel zur „neue[n] Zeitordnung“ kommt, „die den (Arbeits-)Alltag, alle Tage und jeden Tag bis zum letzten und jüngsten umfasst“.⁷³⁰ Auch die Verbindung des getakteten Zeitschemas mit den „Horen“ bei Theurich trägt inhaltlich wenig zur Verdeutlichung bei und hat eine eher dekorative Funktion. In diesem Zusammenhang ist auch die mehr oder weniger assoziative Vorgehensweise in beiden Teilen der Predigthilfe zu erwähnen sowie die Tendenz zur schnellen Verwendung systematisch-theologischer Kategorien (z.B. *vita contemplativa*, *vita activa*, *sola gratia*, präsentische Eschatologie).

Das inhaltliche Hauptproblem der Predigthilfe, die im Prinzip nur den ersten Teil von Mt 20,1-15 berücksichtigt, dürfte in der Nivellierung des dem Predigttext eigenen Irritationsgehaltes liegen. Der Satz: „Gerechtigkeit ist nicht, wenn alle das Gleiche kriegen“⁷³¹, wird gleich zu Beginn als eine (von der Arbeitswelt abgelöste) von Kindheit an bekannte Einsicht erwähnt.

4.2.1.12 Ursula Bürger (DtPfrbl 2014)

Ursula Bürger gliedert ihren knappen Predigtimpuls im Deutschen Pfarrerblatt geschuldeten Predigtimpuls in drei Abschnitte: Methodischen Hinweisen zur Gleichnisauslegung folgt die Erarbeitung des Spezifischen der Botschaft Jesu als eines begnadeten Gleichniserzählers. Der Beitrag schließt mit einer Zusammenfassung der Botschaft Jesu, so wie sie Bürger in diesem Gleichnis ausgedrückt sieht.

Bürger erläutert nicht, ob sie V16 in die Argumentation einbeziehen will oder nicht. Sie schwankt hinsichtlich des Textbestandes, der zugrunde gelegt werden soll. Einerseits

⁷³⁰ JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 138.

⁷³¹ JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/2015), 136.

scheint eine Auslegung auf der Jesusebene angestrebt zu sein (Jesus als Gleichniserzähler)⁷³². Andererseits wird darauf verwiesen, dass auf der matthäischen Ebene die Jünger angeredet sind⁷³³ (Mt 20,1-16). Daraus folgt dann, dass das Gleichnis „Innerkirchliches“ anspricht: diejenigen, die schon lange im „Weinberg des Herrn“ arbeiten, und diejenigen, die erst spät die große Güte des Weinbergbesitzers erfahren.⁷³⁴

Exegetisch folgt Bürger der Auslegung von Joachim Jeremias.⁷³⁵ Sie setzt die Parabel als zweigipflig voraus: Der erste Gipfel kulminiert im Anheuern und Auszahlen der Arbeiter, der zweite in der Empörung der Ersten. Der zweite Gipfel hat in Anlehnung an Jeremias bei Bürger Rechtfertigungsfunktion: „Jesus rechtfertigt hier seine Frohe Botschaft für alle Menschen mit dem Hinweis auf die große Güte Gottes, der allen den gleichen Lohn zahlt [...]“⁷³⁶ Bürger bringt einzelne Worte der Parabel (z.B. Weinberg)⁷³⁷ mit dem Metaphernschatz des Judentums in Verbindung. Abgesehen davon führt sie in diesem Zusammenhang einen „König“ ein, der in der Parabel so nicht vorkommt.

Inhaltlich kommt Bürger im Blick auf die Erzählabsicht des Textes und die Absicht der geplanten Predigt zu dem Ergebnis: „Jesus will wohl sagen, es gibt Alternativen des Heils. Und sie werden oft von denen ergriffen, die nach menschlichem Urteil Verlierer und Versager sind. So ist in diesem Gleichnis Zuspruch, Evangelium und Warnung zugleich enthalten.“⁷³⁸

Die Predigthilfe verdichtet den Inhalt der Parabel auf zwei entgegengesetzte Begriffe: „Zuspruch (Evangelium) und Warnung“. Die Parabel ist Zuspruch, insofern sie von Jesu Hinwendung zu den Letzten der Gesellschaft zeugt.⁷³⁹ Wenn Jesus den Letzten sagt, „nicht wie sie sterben, sondern wie sie leben sollen“⁷⁴⁰, kommt Jesu fürsorgliche Vision für die gesellschaftlich „Letzten“ bzw. Menschen mit Existenzangst, z.B. mit Angst vor Arbeitslosigkeit, zum Ausdruck. Sie sollen unter gerechten Bedingungen leben und ein auskömmliches Leben haben können. Darüber hinaus warnt die Parabel „vor Neid, vor der Aufkündigung der Solidarität der ‚Ersten‘“⁷⁴¹.

⁷³² Vgl. BÜRGER DtPfrBl 114 (2014), 699.

⁷³³ Vgl. BÜRGER DtPfrBl 114 (2014), 699.

⁷³⁴ Vgl. BÜRGER DtPfrBl 114 (2014), 699.

⁷³⁵ Vgl. BÜRGER DtPfrBl 114 (2014), 699.

⁷³⁶ BÜRGER DtPfrBl 114 (2014), 699.

⁷³⁷ Vgl. BÜRGER DtPfrBl 114 (2014), 699.

⁷³⁸ BÜRGER DtPfrBl 114 (2014), 699.

⁷³⁹ Vgl. BÜRGER DtPfrBl 114 (2014), 699.

⁷⁴⁰ BÜRGER DtPfrBl 114 (2014), 699.

⁷⁴¹ BÜRGER DtPfrBl 114 (2014), 699.

Im kritischen Rückblick ist festzuhalten, dass sich die Predigthilfe auf den individuellen Text und dessen literarische Struktur nicht wirklich einlässt. Wesentliche Textdaten werden nicht angesprochen. So wird beispielsweise die Leselenkung durch die Erzählinstanz, die den Leser die „Güte“ Gottes als Verstoß gegen ein grundlegendes Prinzip wahrnehmen lässt, nicht berücksichtigt. Dies entspricht der exegetischen Entscheidung, die Parabel in Anlehnung an Jeremias Auslegungsmodell als Rechtfertigung der Frohbotschaft einzuordnen. Daher spielt weder das Fortschicken des Langzeitarbeiters eine wichtige Rolle noch der abschließende Redebeitrag des Weinbergbesitzers, der in den Kontrast „böses Auge“ – „Gut-Sein“ mündet.

Bürgers Vorgehensweise führt zu sehr allgemeinen Interpretationsaussagen, wie: „Jesu fürsorgliche Visionen vom Leben“⁷⁴² oder „Jesus rechtfertigt hier seine Frohe Botschaft für alle Menschen mit dem Hinweis auf die große Güte Gottes, der allen den gleichen Lohn zahlt: ein auskömmliches Leben – dem Hinweis auf einen gütigen Gott, der auch Verlierern und Versagern Leben, das sich so nennen kann, gibt“⁷⁴³. Diese allgemeinen Aussagen lassen sich vom Text her zwar nicht widerlegen; weil sie aber andererseits mit gleichem Recht auf viele andere Texte der Jesustradition anwendbar wären, erscheinen sie für die Interpretation dieses speziellen Textes nicht sehr aufschlussreich.

4.2.2 Rückblick auf die analysierten Predigthilfen und Anschlussüberlegungen zu Mt 20,1-15 im Rahmen der Predigtvorbereitung

4.2.2.1 Rückblick auf die analysierten Predigthilfen

Nachdem die exegetisch-literarischen und die inhaltlichen Analysen der Predigthilfen durchgeführt wurden, sind nun zusammenfassend folgende Beobachtungen festzuhalten:

- (1) Fast alle Predigthilfen gehen vom Textbestand des isolierten (vornatthäischen) Textes (Mt 20,1-15) aus. Damit wird die Sinnrichtung der Parabel auf das Thema der „Gleichstellung“ der Arbeiter gelenkt und nicht auf den eschatologischen Rangwechsel von Ersten und Letzten (V16a). Ausnahmen allerdings bilden Öffner/Seifert (PrSt(S) 1997), die durch die Einbeziehung von V16a in ein

⁷⁴² BÜRGER DtPfrBl 114 (2014), 699.

⁷⁴³ BÜRGER DtPfrBl 114 (2014), 699.

eigentümliches Schwanken geraten zwischen der für die Erzählung in V1-15 primär charakteristischen „Gleichstellung“ von Ersten und Letzten und dem in V16a zum Ausdruck gebrachten „Rangwechsel“. Auch Müller (DtPfrBl 2003) bezieht das Logion in V16a in seine Überlegungen mit ein, interpretiert den Vers aber in der Sinnrichtung von V1-15 als „Gleichstellung“ von Ersten und Letzten. Janssen/Theurich (PrSt(S) 2015) sehen durch V16a den eschatologischen Horizont in der Parabel eröffnet.

- (2) Die Verbindung zwischen den analysierten Predigthilfen und der neueren exegetischen Forschung ist nicht besonders stark ausgeprägt. So beziehen sich einige Referenten auf vorwiegend ältere Beiträge zur Gleichnisforschung wie den von Joachim Jeremias (Löwe GPM 1997, Vosberg GPM 2003, Bürger DtPfrBl 2014), den von Wolfgang Harnisch (Umbach/Gohde PrSt(S) 2003) und den von Luise Schottroff (Öffner/Seiffert PrSt(S) 1997, Herzig GPM 2015.). Selten finden sich auch Abgrenzungen, z.B. zum Konzept von Adolf Jülicher (Löwe GPM 1997) und dem von Günther Bornkamm (Engemann/Bieritz PrSt(S) 2009).
- (3) Die Wahrnehmung des Predigttextes fällt in den meisten Predigthilfen eher partiell, wenig intensiv und nicht sehr kritisch aus. Mehrfach wird der Schlüssel zur Parabel von vornherein von außen gesucht. So nimmt z.B. Grigat (DtPfrBl 1996) Bezug auf die liturgische Einordnung des Sonntags Septuagesimae und legt den Fokus auf Jesu Weg zum Kreuz, der dann für die weitere Interpretation der Parabel eine Rolle spielt. Vosberg (GPM 2003) geht in seiner Predigthilfe von thematisch ähnlichen Jesuserzählungen und Gleichnissen aus. Er ordnet den Predigttext diesen zu und geht auf dessen Individualität nicht näher ein. Müller (DtPfrBl 2003) setzt bei einem Text ein, den er mit den Stichworten „Erste“ und „Letzte“ assoziiert: 4Esr 5,42. Er entnimmt diesem Text ein Motiv (Reigen) und verwendet dieses Motiv als Schlüssel für die Interpretation des Predigttextes. Außerdem entscheiden Engemann/Bieritz (PrSt(S) 2009) sich *vor* ihrer Auslegung des Textes gegen eine bestimmte Auslegung, und zwar primär aus homiletischen Gründen. Ähnlich verfährt auch Herzig (GPM 2015), der einen im Text so nicht enthaltenen Gegensatz (Güte versus Willkür-Güte) in die Textaussage einträgt. Auf diese Weise wird vorab entschieden, was der Text jedenfalls nicht besagen soll (Güte, die auf Abhängigkeit festlegt; „Willkür-Güte“).

In den meisten Predigthilfen wird der Handlungsteil (V1-10) stärker wahrgenommen als der Gesprächsteil (V11-15). In dieser Hinsicht bilden Umbach/Gohde (PrSt(S) 2003) eine Ausnahme; sie schließen sich der Analyse von Harnisch und der darin enthaltenen Konzentration auf V11-15 an.

Die Leselenkung durch die Erzählinstanz bleibt in aller Regel unbeachtet. Daher wird meistens nicht deutlich, dass am Ende die Hörerin bzw. der Hörer selbst in Frage steht. Besonders klar wird dieser Sachverhalt bei Predigthilfen, die sich auf die Auslegung der Kurzzeitarbeiter konzentrieren und die der Langzeitarbeiter damit kombinieren. Ebenso wie Engemann/Bieritz (PrSt(S) 2009) legt auch Seifert (Referent B PrSt(S) 1997) Wert auf die wechselseitige Identifikation von Ersten und Letzten. Ausnahmen in dieser Hinsicht bilden solche Predigthilfen, die dem Parabelschluss einen Impuls oder eine Frage an die Predigthörer entnehmen: So fragt z.B. Öffner (Referent A 1997), ob die neidischen Jünger damals und heute sich haben überzeugen lassen. Grigat (DtPfrBl 1996) sieht die Rezipienten der Parabel herausgefordert, ihr Verständnis von Arbeit und Besitz sowie den Umgang mit selbstverständlichen Lebensrechten zu überdenken. Besonders Umbach/Gohde (PrSt(S) 2003) entnehmen den Worten des Weinbergbesitzers im Parabelschluss einen Appell an die Rezipierenden, eine neue Sichtweise zu entfalten. Insgesamt werden in den Predigthilfen erstaunlich wenig Fragen an den Text gestellt, so dass Übersetzungs- und Interpretationsentscheidungen vergleichsweise wenig problemorientiert getroffen werden. Die im Gegenwartsdeutsch ungebrauchliche Metapher „böses Auge“ wird oft fraglos übersetzt mit „scheel“ oder „neidisch“ blicken (Vosberg GPM 2003, Löwe GPM 1997; Öffner/Seifert PrSt(S) 1997; Umbach/Gohde PrSt 2003, Sunnus DtPfrBl 2009). Eine Ausnahme bildet Herzig (GPM 2015) mit der Übersetzung „geldgierig“. In anderen Predigthilfen findet das „böse Auge“ gar keine Berücksichtigung (Grigat DtPfrbl 1996, Dietzfelbinger GPM 2009, Engemann/Bieritz 2009, Janssen/Theurich PrSt(S) 2009). Die sperrige Wendung „Gut-Sein“ wird meistens mit „Güte“ wiedergegeben. Anders spricht Herzig (GPM 2015) vom „anerkennungsvolle[n] ‚Gut‘-Sein“. Auch die Frage, an wen sich die Schlussworte des Weinbergbesitzers eigentlich wenden, wird selten diskutiert. Nur Umbach/Gohde (PrSt(S) 2003) beschäftigen sich mit dieser Frage und kommen zu dem Ergebnis, dass sich V15 an die Rezipierenden richtet.

- (4) Mit der geringen Gewichtung des Gesprächsteils und außerdem mit der Nichtbeachtung der Leselenkung, also mit exegetisch-literarischen Entscheidungen, hängt inhaltlich eine Nivellierung des Irritationsgehalts zusammen. Das vorliegende Irritationspotential tritt oft zugunsten einer positiv werbenden Funktion des Weinbergbesitzers in den Hintergrund. Eine Ausnahme bildet Dietzfelbinger (GPM 2015), der die radikale Fremdheitsbeziehung zwischen Gottes Gerechtigkeit und den die Alltagswirklichkeit regulierenden menschlichen Gerechtigkeitsvorstellungen unterstreicht und deren fatale Auswirkungen auf das soziale Miteinander skizziert.
- (5) Oft wird das Handeln des Weinbergbesitzers auf ein Prinzip zurückgeführt. Zum Beispiel wird der Kontrast zwischen „Bedarfsgerechtigkeit“, „Befähigungsgerechtigkeit“ versus Leistungsgerechtigkeit geltend gemacht. Dieser Kontrast findet sich z.B. bei Öffner/Seifert (PrSt(S) 1997), Grigat (DtPfrBl 1996), Herzig (GPM 2015). Ähnlich interpretieren auch Janssen/Theurich (PrSt(S) 2015) und Bürger (DtPfrBl 2014). Nicht beachtet wird dabei, dass die Selbstcharakterisierung des Weinbergbesitzers zunehmend vom erzählten Geschehen abstrahiert und auf die absolute Stellung eines Souveräns zuläuft. Zwei Predigthilfen heben sich allerdings unter diesem Gesichtspunkt ab: Umbach/Gohde (PrSt(S) 2003) deuten die Güte Gottes nicht als ein neues Prinzip, sondern sehen sie an die Person Jesu gebunden. Auch Dietzfelbinger (GPM 2015) arbeitet heraus, dass die Güte Gottes eine transzendente Größe und nicht mit menschlichen Kategorien zu fassen ist.
- (6) Das „böse Auge“ wird inhaltlich nicht entfaltet. Eine Ausnahme bildet Umbach/Gohde (PrSt(S) 2003).

4.2.2.2 Impulse aus den Überlegungen zu Mt 20,1-15 für die Predigtarbeit

Nach der Exegese und der kritischen Analyse der Predigthilfen zu Mt 20,1-15 haben sich verschiedene Gesichtspunkte ergeben, die oft unbeachtet bleiben, die aber für die Aussage- und Wirkabsicht von Mt 20,1-15 zentral sind und zur inhaltlichen Substanz einer auf diesen Text bezogenen Predigt beitragen können. Diese Gesichtspunkte sollen im Folgenden als Predigtimpulse von Seiten des Textes knapp skizziert werden.

(1) Der Predigttext ist eine Parabel. Die Erzählung als ganze (V1b-15) fungiert also als Aussage zum „Gegenstand“ Gottesherrschaft in V1a. Diese Grundstruktur allein ist bemerkenswert: Anstelle einer Definition steht hier eine Narration. Es wird nicht abstrakt beschrieben, welche Merkmale Gottesherrschaft ausmachen, sondern es wird ein Ereignis erzählt, durch das ein Grundprinzip gesellschaftlichen Zusammenlebens – die Lohn-Leistungs-Gerechtigkeit – grundlegend gestört wird. Dieser „Störfall“ wird kontrovers besprochen.

Aus dieser Grundstruktur des Textes lässt sich für die Predigt ein inhaltlicher Impuls ableiten: Das Sich-Eineinlassen auf die Gottesherrschaft impliziert die Bereitschaft, das gesellschaftlich scheinbar unverbrüchlich Gültige und auch Plausible in Frage gestellt zu sehen.

(2) Eine Eigentümlichkeit der Gottesherrschaftsparabel liegt darin, dass ihr „Gegenstand“, die Gottesherrschaft, selbst eine Metapher ist. Diese Metapher ist ihrerseits auf einen Gegenstand zu beziehen. Dieser Gegenstand wiederum liegt im Glauben der Rezipierenden; er lässt sich nicht abseits davon aufweisen und wahrnehmen.

Für die Predigt ergibt sich daraus: Die Hörerin bzw. der Hörer (und eben auch die Predigtperson) selbst ist gefragt, die Erzählung mit der eigenen Einstellung zur Gottesherrschaft in Kontakt zu bringen bzw. umgekehrt die eigene Einstellung zur Gottesherrschaft vom Richtungssinn der Erzählung her zu überdenken.

(3) Die metaphorische Erzählung ist kompliziert gebaut: Zunächst stellt die Erzählinstanz die Rezipierenden auf den Standpunkt des Vertreters der gültigen und durch das Ereignis verletzten Ordnung. Dann verlässt sie gleitend das erzählte Ereignis. Erst die Selbstdarstellung des Handlungssouveräns führt in eine kritisch entlarvende Anfrage an die Rezipierenden, die indirekt zur (Neu-)Positionierung aufgefordert werden.

Aus dieser Erzähldynamik lässt sich für die Predigt ein weiterer inhaltlicher Impuls ableiten: Das Sich-Einlassen auf die Gottesherrschaft impliziert eine Irritation ganz „normaler“ Ausrichtung und Sichtweise der Rezipierenden, ohne ein plausibles Alternativprinzip zu liefern, das dann als neue Norm handhabbar und durchsetzbar wäre. Statt eines Prinzips wird den Rezipierenden die Bindung an den Handlungssouverän angeboten.

- (4) Die metaphorische Erzählung enthält selbst eine „untote Metapher“: das „böse Auge“. Der Versuch, die Metapher vor dem Hintergrund ihrer Verwendung in anderen Kontexten zu verlebendigen, lässt ein erhebliches Bedeutungspotential erkennen.
Für die Predigt ließe sich möglicherweise das „böse Auge“ als Gegenmetapher zur Gottesherrschaft entfalten.
- (5) Die Parabel schließt mit den an den Rezipienten gerichteten Worten dessen, der absolutes „Gut-Sein“ für sich beansprucht und der für alle ein Geber sein will. Demnach könnte die Predigt klarstellen: Ein Sich-Einlassen auf die Gottesherrschaft meint nicht die Bindung an ein neues Prinzip, sondern die immer neu zu stellende Frage: Welche Sichtweise, welches Verhalten entspricht dem Richtungssinn nach dem Willen Gottes, der Geber für alle sein will und sich selbst das absolute „Gut-Sein“ vorbehält?

4.3 Rückblick auf konzeptionelle homiletische Äußerungen und Predigthilfen aus der Zeit von 1997 bis 2015

Das vorangehende Kapitel hat sich mit der übergreifenden Frage beschäftigt, wie der Predigttext in der Predigt bzw. bei der Predigtvorbereitung genutzt wird. Diese Frage war sowohl bei der Behandlung von konzeptionellen homiletischen Äußerungen (4.1) leitend als auch bei der Analyse verschiedener Predigthilfen zu Mt 20,1ff (4.2). Im nun folgenden Unterkapitel (4.3) sollen abschließend drei Tendenzen benannt werden, hinsichtlich derer viele Predigthilfen den zuvor behandelten konzeptionellen Äußerungen entsprechen. Eine erste Tendenz der neueren konzeptionellen Äußerungen liegt darin, der Analyse der literarischen Gestaltung des Predigttextes und seiner Gattung im Rahmen der Predigtvorbereitung kein besonders großes Gewicht beizumessen. Zwar wird in der Regel auf die Notwendigkeit einer historisch-kritischen Analyse in eng begrenztem Rahmen hingewiesen⁷⁴⁴, jedoch wird nicht entfaltet, worin diese historisch-kritische Analyse eigentlich

⁷⁴⁴ Vgl. z.B. ENGEMANN Semiotischer Essay PrSt(S) III.1 (1992/1993), 13.

besteht und inwiefern sie eine literarische Analyse enthält oder voraussetzt.⁷⁴⁵ Diese Tendenz zeigte sich auch bei der Analyse der Predigthilfen. Zwar werden in der Regel bestimmte Detailsichten aus der neutestamentlichen Forschung aufgegriffen (z.B. redaktionelle Herkunft von V16a, ursprüngliche Selbstständigkeit von V[1a]1b-15, der Wert eines Denars usw.). Letztlich aber wird der literarischen Gestaltung des Textes und seiner Gattungszugehörigkeit wenig Aufmerksamkeit geschenkt.

Eine weitere Tendenz in den konzeptionellen Äußerungen lag in der hohen Kreativitätserwartung an die Predigtperson. Die „Lust am Text“ gilt dabei als Prämisse für die „Lust am Predigen“.⁷⁴⁶ In der Konsequenz verlagert sich das Interesse auf die literarische Gestaltung der Predigt, die ästhetischen Kriterien zu genügen hat. Dieser konzeptionell geforderten ästhetischen Gestaltung durch die Predigtperson wird in mehreren Predigthilfen entsprochen und vorgearbeitet durch eine betont originelle, bildliche und um Kreativität bemühte Sprache. In dieser bildlichen Sprache bleibt zwangsläufig vieles offen; die Konturen der Rezeption des Bibeltextes durch die Verfasserin bzw. den Verfasser der Predigthilfe sind oft nicht mehr greifbar.

Schließlich wird in den neueren konzeptionellen Darlegungen oft gefordert, eine Kontextualisierung des Predigttextes auf unterschiedlichen Ebenen („innerbiblische Vernetzungen“, „wirkungsgeschichtliche Fluchtlinien“⁷⁴⁷ und „interreligiöse“ Zusammenhänge⁷⁴⁸) vorzunehmen. Solche Kontextualisierungen werden in einigen Predigthilfen durchgeführt. Sie erscheinen jedoch nicht immer aufschlussreich für das Verständnis des Textes. Die Verortung in der Jesusverkündigung (Vosberg) trägt eher zur Nivellierung der individuellen Merkmale der Parabel bei. Die Kontextualisierung mit einer Textstelle aus einer frühjüdischen Apokalypse als Schlüssel zur Parabel (Müller) stellt den Text unter eine ihm fremde Perspektive. Auch der Blick auf die Hörerinnen und Hörer und deren (vermeintliche) Verstehensmöglichkeiten (Engemann/Bieritz) impliziert eine inhaltliche Vorentscheidung, die ihrerseits die Wahrnehmung der Kontraststruktur der Parabel verhindert. Diese Einwände richten sich nicht gegen Kontextualisierung, lassen aber fragen: In welcher Funktion soll die Kontextualisierung vorgenommen werden? Soll sie den

⁷⁴⁵ Zum Problem der historisch-kritischen Methode und ihrer Anwendung vgl. REICHERT *Offene Fragen* 2001, Spalte 993-1006.

⁷⁴⁶ DEEG/NICOL *Schwelle GPM* 62 (2007/08), 6.

⁷⁴⁷ DEEG/NICOL *Schwelle GPM* 62 (2007/08), 4.

⁷⁴⁸ DEEG/NICOL *Schwelle GPM* 62 (2007/08), 3.

auszulegenden Text an den jeweiligen Kontext anpassen oder dient sie der Profilierung seiner Individualität?

5. Textwahrnehmung bei der Predigtvorbereitung im Dialog mit aktuellen homiletischen Entwürfen

Die vorangehenden Kapitel dieser Arbeit haben sich mit einem konkreten Perikopentext, nämlich mit Mt 20,1-15, auseinandergesetzt und dessen Potential für die Predigt ausgeleuchtet. Dabei hat sich gezeigt, dass dieses Potential erheblich mehr inhaltlich relevante Züge enthält, als es sich nach der Lektüre der meisten Predigthilfen vermuten ließ. Insofern ist nicht nur deutlich geworden, dass die Predigtvorbereitung auf den exegetischen Blick der Predigtperson im Sinne einer (selbst-)kritischen Vergewisserung angewiesen ist – darauf hat Jan-Dirk Döhling zu Recht aufmerksam gemacht⁷⁴⁹ –, sondern zugleich auch, dass dieser exegetische Blick die inhaltliche Substanz der Predigt erheblich bereichern kann.

Im folgenden Kapitel werden die exegetisch-homiletischen Überlegungen zu Mt 20,1-16a in einen größeren Rahmen gestellt. In einem ersten Schritt soll skizziert werden, welche Rolle der biblische (Predigt-)Text für die Predigt nach den aktuellen homiletischen Gesamtentwürfen von Martin Nicol, Wilhelm Gräb und Wilfried Engemann spielt. Der zweite Schritt bezieht sich auf die methodischen Konsequenzen, die in der jeweiligen Homiletik mit der vorgeschlagenen Verortung verbunden werden. Im abschließenden dritten Schritt erfolgt eine Auswertung der Auseinandersetzung mit den drei Entwürfen auf der Grundlage der Behandlung von Mt 20,1-16a in dieser Arbeit.

5.1 Der biblische Text und seine Bedeutung für die Predigt nach den homiletischen Entwürfen von Nicol, Gräb und Engemann

Die Entwürfe⁷⁵⁰ von Martin Nicol (2005), Wilhelm Gräb (2013) und Wilfried Engemann (2011) unterscheiden sich zunächst in ihrem Format: Während Nicol programmatisch, knapp und zugespitzt die Grundlinien, Praxis und Didaktik einer „Dramaturgische[n] Homiletik“⁷⁵¹ skizziert, bietet Gräb eine systematisierte „Predigtlehre“, die zu einer

⁷⁴⁹ S.o. Kapitel 4.1.

⁷⁵⁰ Die Entwürfe werden auf der Grundlage ihrer letzten Auflagen skizziert. Zweifellos könnten noch weitere homiletische Entwürfe, z.B. der von Albrecht GRÖZINGER (Homiletik 2008) herangezogen werden. An dieser Stelle schien es aber sinnvoll, sich auf drei Entwürfe zu konzentrieren, die in der Frage nach der Textwahrnehmung im Rahmen der Predigtvorbereitung zu deutlich unterschiedenen Positionen neigen.

⁷⁵¹ So der Untertitel der Arbeit von NICOL Homiletik 2005.

Predigt anleiten soll, in der „die biblische Heilsbotschaft zur heilsamen religiösen Rede“⁷⁵² wird. Engemanns Werk schließlich stellt eine „Einführung in die Homiletik“ dar, in der die fachwissenschaftlichen Diskurse ausführlich berücksichtigt und ins Verhältnis zu Engemanns eigener Position gesetzt werden.

Die unterschiedlich angelegten Arbeiten stimmen tendenziell im folgenden Punkt überein: Sie alle haben den traditionellen Weg „vom Text zur Predigt“ hinter sich gelassen. Damit haben sich die Autoren auch verabschiedet vom traditionellen linearen Zweischritt in der Predigtvorbereitung, der der exegetischen Erklärung des Bibeltextes (*explicatio*) die Anwendung auf die gegenwärtige Situation (*applicatio*) folgen lässt.⁷⁵³ Entsprechend ist der biblische Text keine Größe, die zunächst unabhängig von der geplanten Predigt anzugehen wäre.

Trotz dieser Übereinstimmung in der Abgrenzung zeichnen sich im Blick auf die Verortung des biblischen Textes in der Predigtvorbereitung Unterschiede ab, die mit der Gesamttendenz des jeweiligen Entwurfs zu tun haben.

5.1.1 Der biblische Text im Rahmen einer dramaturgisch-ästhetischen Homiletik (Nicol)

Nicols „dramaturgische Homiletik“ wirbt für eine Predigt, die eine „gestaltete Bewegung“⁷⁵⁴ darstellt, die – einem Erzeugnis der Musik-, Theater- oder Filmkunst vergleichbar – bei ihrer Rezeption zum „Ereignis“ wird. Eine solche Predigt orientiert sich nicht am Muster eines Vortrags, in dem Aussagen „über“ bestimmte Sachverhalte formuliert werden. Vielmehr geht es darum, die Hörenden durch Imagination⁷⁵⁵ in eine Bewegung hineinzunehmen, in der sie selbst Erfahrungen machen können. Eine solche dramaturgische Homiletik ist zugleich eine ästhetische Homiletik, d.h., sie lässt keine Trennung zwischen Form und Inhalt der Predigt zu. „Ästhetische Homiletik geht davon aus, dass es keinen Inhalt gibt, von der Art, dass er sich zusammenfassen und dann in Form packen ließe.“⁷⁵⁶

⁷⁵² GRÄB Predigtlehre 2013, 11.

⁷⁵³ Zu früheren Ansätzen, die diesen Zweischritt vermeiden, z.B. zu der von Rudolf Bultmann ausgearbeiteten existentialen Interpretation (s. dazu grundlegend: BULTMANN Das Problem der Hermeneutik [1950] 1965, 211-235), vgl. SCHWIER Theologie und Bibel 2007, 279 (speziell zu Bultmanns Ansatz: 260-263).

⁷⁵⁴ NICOL Homiletik 2005, 75.

⁷⁵⁵ Vgl. NICOL Homiletik 2005, 67.

⁷⁵⁶ NICOL Homiletik 2005, 33.

Im Rahmen dieser dramaturgisch-ästhetischen Konzeption bilden die biblischen Texte den „Stoff, der für die Kanzelperformance [...] ausgearbeitet und inszeniert werden soll“⁷⁵⁷. Im Anschluss an die neue Homiletik in den USA möchte Nicol die biblischen Texte „weniger historisch im Sinn antiker literarischer Zeugnisse“, sondern mehr „ästhetisch im Sinn von sprachlichen Gestaltungen“ betrachtet wissen.⁷⁵⁸ Nicol geht davon aus, dass die biblischen Texte ein „dramatische[s] Potenzial“⁷⁵⁹ besitzen. „Greifbar wird dieses Potenzial in Form von spezifischen Spannungen. Sie stecken im Bibeltext selbst (intratextuell) wie im Wechselspiel des Textes mit Kontexten aller Art (intertextuell).“⁷⁶⁰ Die dramaturgisch-homiletische Konzeption der Predigt als einem (Kunst-)Ereignis legt es für Nicol nahe, den biblischen Text mit der Partitur eines Musikstücks zu vergleichen und die Predigt mit dessen Aufführung. „Nicht die musikwissenschaftliche Analyse, sondern das Spielen und Aufführen einer Sonate bedeutet ihre eigentliche Interpretation.“⁷⁶¹ Dem Ereignischarakter der Predigt entspricht nach Nicol deren mündlicher Stil. Damit verbindet er die „bibelwissenschaftliche Entdeckung“, dass die biblischen Texte lediglich „den schriftlichen Niederschlag mündlicher Kommunikation darstellen“⁷⁶². Für ihn sind die Texte „verschriftete Gestalt in einem lebendigen Prozess mündlicher Textproduktion“. Im Ereignis der Predigt werde „gleichsam das Standbild des Textes wieder in die bewegten Bilder einer Inszenierung verwandelt“⁷⁶³. Die Perspektive, unter der nach Nicol der biblische Text zum Zuge kommt, deutet sich in der Überschrift seiner Ausführungen zur Hermeneutik an: „Im Ereignis den Text entdecken.“⁷⁶⁴ Nicols Erläuterung dieser Formel zeigt, dass sie mit einer komplizierten Unterscheidung, nämlich der zwischen „geistgewirkte[m] Verstehen biblischer Worte, Bilder und Geschichten“ einerseits und der Rückfrage „nach der Textgestalt in der Bibel“⁷⁶⁵ andererseits, zusammenhängt.⁷⁶⁶

⁷⁵⁷ NICOL Homiletik 2005, 86.

⁷⁵⁸ NICOL Homiletik 2005, 34.

⁷⁵⁹ NICOL Homiletik 2005, 75.

⁷⁶⁰ NICOL Homiletik 2005, 75.

⁷⁶¹ NICOL Homiletik 2005, 57.

⁷⁶² NICOL Homiletik 2005, 52. NICOL differenziert nicht zwischen solchen Texten, die wahrscheinlich auf eine mündliche Vorform zurück gehen (z.B. viele synoptische Gleichnisse), und solchen Texten, die von Beginn an weithin eine schriftliche Form hatten (z.B. die Paulusbriefe).

⁷⁶³ NICOL Homiletik 2005, 59.

⁷⁶⁴ NICOL Homiletik 2005, 56 (im Original hervorgehoben).

⁷⁶⁵ NICOL Homiletik 2005, 59.

⁷⁶⁶ Kompliziert erscheint diese Unterscheidung deshalb, weil die dabei vorausgesetzte Möglichkeit eines Verstehens ohne Wahrnehmung der Textgestalt der Worte, Bilder und Geschichten kaum denkbar ist.

5.1.2 Der biblische Text im Rahmen einer Homiletik mit religiös-kulturellem Schwerpunkt (Gräb)

Gräbs Homiletik richtet sich auf eine Predigt als „religiöse Rede“⁷⁶⁷, die „überzeugend“⁷⁶⁸ und „lebensdienlich“⁷⁶⁹ auf die Hörenden einwirken soll. Diese Wirkung kann nach Gräb die Predigt dann erreichen, wenn sie den Hörenden Antwortmöglichkeiten auf ihre „religiöse[n] Sinnfragen“⁷⁷⁰ bietet, ihnen die „eigenen Erfahrungen als (implizit) religiöse verständlich macht“⁷⁷¹ und ihnen entsprechend eine neue Selbstdeutung ermöglicht und sie dazu anregt. Dabei greift die Predigt auf das in der biblischen Botschaft enthaltene Deutungspotential zurück. Religiöse Rede will demnach die Hörenden als Subjekte ihrer Selbstdeutung ansprechen und dazu motivieren, bei der Rezeption die eigene Existenz, die eigenen Erfahrungen in Kontakt mit dem von der Predigt gebotenen Deutungspotential zu bringen. Die religiöse Rede orientiert sich dann weniger am kirchlichen als vielmehr am kulturellen Kontext der religiösen Gegenwartslage der Menschen, um sich ihren Sinnfragen zu nähern. Die Intention religiöser Rede ist nach Gräb, den Hörenden gleichsam bei der „religiöse[n] Selbstdeutung“⁷⁷² bzw. der „heilsamen Lebensdeutung“⁷⁷³ „behilflich“⁷⁷⁴ zu sein.

Damit ist im Prinzip schon die Funktion umrissen, die nach Gräb den biblischen Texten im Blick auf die Predigt zukommt: Diese sind von der Predigtperson als „Ausdruck deutenden Sich-Verhaltens der biblischen Menschen zu den religiösen Grunderfahrungen des Lebens“⁷⁷⁵ zu lesen. Damit ihr Deutungspotential und ihre Sinn erschließende Kraft auch die Gegenwart erreicht, müssen die biblischen Texte „auch *selbst* als religiöse Texte“, d.h. als „symbolische Artikulation religiöser Erfahrung“⁷⁷⁶, interpretiert werden. Auf diese Weise können sie „das symbolische Material zur religiösen Deutung auch unseres Lebens“⁷⁷⁷ werden. Das bedeutet zugleich: Die Predigtperson darf nicht nur die Frage stellen, was der Text *ihr selbst* sagt. Sie hat vielmehr nach Gräb immer auch auf das „sich im

⁷⁶⁷ GRÄB Predigtlehre 2013, 10.

⁷⁶⁸ GRÄB Predigtlehre 2013, 42.

⁷⁶⁹ GRÄB Predigtlehre 2013, 42.

⁷⁷⁰ GRÄB Predigtlehre 2013, 39.

⁷⁷¹ GRÄB Predigtlehre 2013, 52.

⁷⁷² GRÄB Predigtlehre 2013, 39.

⁷⁷³ GRÄB Predigtlehre 2013, 12.

⁷⁷⁴ GRÄB Predigtlehre 2013, 51.

⁷⁷⁵ GRÄB Predigtlehre 2013, 53.

⁷⁷⁶ GRÄB Predigtlehre 2013, 54.

⁷⁷⁷ GRÄB Predigtlehre 2013, 55.

Text aussprechende religiöse Erfahrungssubjekt⁷⁷⁸ zu achten. Dessen religiöse Lebensdeutung kann der Prediger zur christlichen Botschaft an die Hörer werden lassen.⁷⁷⁹

5.1.3 Der biblische Text im Rahmen einer Homiletik mit semiotischem Schwerpunkt (Engemann)

Die semiotisch argumentierende Homiletik Engemanns zielt auf eine Predigt als ein „Mitteilungs-, Partizipations- und Integrationsgeschehen, in dessen Verlauf nicht nur etwas für Menschen, sondern vor allem *mit* ihnen und zu ihren Gunsten geschieht“⁷⁸⁰. Engemanns Betonung der Mitarbeit der Hörenden hängt mit seinem Verständnis der Predigt als „offene[m] Kunstwerk“⁷⁸¹ zusammen. Das „offene Kunstwerk“ ist keine in sich abgeschlossene Größe, sondern es bekommt erst dann einen Sinn, wenn es von einer Person rezipiert wird, wenn die sprachlichen Zeichen, die im Werk gesetzt sind, von dieser rezipierenden Person auf ihre Wirklichkeit bezogen werden. Nach Engemann zielt also die Predigt darauf, dass sich die Hörenden in der Auseinandersetzung mit dem Gehörten ihren eigenen Predigt-„Text“ bilden: ihr jeweiliges „Auredit“. Dieses Auredit beruht für Engemann nicht auf Willkür: „Es geht um eine Predigt, die den Hörenden bestimmte Verstehensmöglichkeiten verweigert und andere vorschlägt, um eine Predigt, die – gehalten zwischen Sinnverweigerung und Sinngenerierung – den Hörer zu je konkreter Sinnbildung anleitet.“⁷⁸² Für die Hörenden gilt es dann, dieses Auredit in ihren Lebenszusammenhängen auszuprobieren.

Im Blick auf die Rolle des Textes für die Predigt ist für Engemann die Formulierung „Predigen *mit einem Text*“⁷⁸³ entscheidend. Es geht also nicht darum, *einen Text* zu predigen, und auch nicht darum, *über einen Text* zu predigen. Solches „Predigen mit“ hat nach Engemann folgenden Sinn: Der biblische Text bildet eine „Ressource“⁷⁸⁴, eine literarische „Quelle“⁷⁸⁵ der Predigt. Bei der Predigtarbeit nimmt die Predigtperson auf den Text Bezug, indem sie sich mit ihm auseinandersetzt, ihn interpretiert und „zu einer

⁷⁷⁸ GRÄB Predigtlehre 2013, 56.

⁷⁷⁹ Vgl. GRÄB Predigtlehre 2013, 56.

⁷⁸⁰ ENGEMANN Homiletik 2011, XXII.

⁷⁸¹ ENGEMANN Homiletik 2011, 195.

⁷⁸² ENGEMANN Homiletik 2011, 199.

⁷⁸³ ENGEMANN Homiletik 2011, 88 (Hervorhebung von mir, B. K.).

⁷⁸⁴ ENGEMANN Homiletik 2011, 43.

⁷⁸⁵ ENGEMANN Homiletik 2011, 5.

entschiedenen Deutung des Textes“ vordringt⁷⁸⁶. Die Predigt, das Zeugnis der Predigtperson, folgt also ihrer Interpretation des Textes, des Zeugnisses der Schrift. Dieser Vorgang, bei dem eine Quelle interpretiert und das Ergebnis als Botschaft weitergegeben wird, findet nach Engemann seine Entsprechung am Anfang des Predigt- bzw. Traditionsprozesses und am Ende. Am Anfang steht der Autor des biblischen Textes, der eine ihm selbst vorausliegende Quelle (z.B. mündliche oder schriftliche Überlieferung oder andere „Formen der ‚Offenbarung‘“⁷⁸⁷) interpretiert und dann die Botschaft in Form des Bibeltextes weitergibt. Am Ende steht die Person, die die vorgetragene Predigt gehört hat, sie interpretiert und auf dieser Basis ihre Botschaft, ihr Auredit, bildet. Im Predigtprozess geht es nach Engemann also nicht einfach um eine ungebrochene und zustimmende Weitergabe von Aussagen des biblischen Textes, sondern vielmehr um die „*inhaltliche Kontinuität*“ zwischen einem Stück biblischer Überlieferung und einer zeitgenössischen Kommunikation des Evangeliums⁷⁸⁸.

5.2 Zur Wahrnehmung des biblischen Textes bei der Predigtvorbereitung nach den homiletischen Entwürfen von Nicol, Gräßl und Engemann

Unter der Perspektive der Wahrnehmung des biblischen Textes stimmen alle drei homiletischen Entwürfe überein in der Abgrenzung gegenüber einer historisierend-objektivierenden Behandlung des biblischen Textes, die von der aktuellen Predigtsituation absieht, die die historische Distanz zum Text betont und bei der das Subjekt der Predigtperson keine Rolle zu spielen scheint. Alle drei homiletischen Entwürfe gehen vielmehr davon aus, dass die Behandlung des Textes in der Predigtvorbereitung von Anfang an eingebunden sein muss in die Erkundung seiner aktuellen und situativen Relevanz für die Hörenden und deren Aufgabe, einen Sinn zu generieren.

Im Einzelnen lassen sich jedoch Unterschiede im Profil der jeweiligen Hinweise zur Textwahrnehmung feststellen, die durch den jeweiligen Ansatz bedingt sind.

⁷⁸⁶ ENGEMANN Homiletik 2011, 199.

⁷⁸⁷ ENGEMANN Homiletik 2011, 4.

⁷⁸⁸ ENGEMANN Homiletik 2011, 88.

5.2.1 Zur Wahrnehmung des biblischen Textes nach Nicol

Nach Nicol ist die Predigt „gestaltete Bewegung“. Einer solchen Predigt entspricht es, wenn die Predigtperson die Spannungen erkundet, die entweder im Bibeltext selbst stecken oder „im Wechselspiel des Textes mit anderen Kontexten aller Art“⁷⁸⁹. Der Ausdruck „Spannungen“ hat bei Nicol eine große Bedeutungsbandbreite; er versteht darunter z.B. „Brüche“⁷⁹⁰, „Widersprüche“⁷⁹¹, „Polaritäten“⁷⁹², „Spannungsfelder“⁷⁹³ und „Spannungsbögen“⁷⁹⁴. Solche Spannungen können sich nach Nicol bei ganz unterschiedlichen Zugangsweisen zum Text auftun, sie alle haben eine potentielle Relevanz für die dramaturgische Erkundung, sie lassen sich aber nicht auf eine lineare Abfolge festlegen.⁷⁹⁵ Solche potentiell relevanten Zugangsweisen sind etwa folgende: Die Predigtperson kann sich selbst ganz in das Spannungsfeld des biblischen Textes hineinbegeben.⁷⁹⁶ Ebenso kann sie die im Bibelwort selbst angelegte Dramatik entdecken, und zwar nicht nur in narrativen Texten.⁷⁹⁷ Spannungen können auch dann ausgemacht werden, wenn der biblische Text unter dem Gesichtspunkt seines liturgischen Ortes und in Bezug auf die anderen liturgischen Texte des Gottesdienstes gesehen wird.⁷⁹⁸ Überdies lässt sich der Text in Beziehung setzen zu den Spuren, die er in Theater, Literatur, bildender Kunst, Musik und Film⁷⁹⁹ oder auch in alltäglichen Zeugnissen aus dem Bereich der Spiritualität oder Unterhaltung⁸⁰⁰ hinterlassen hat. Eine weitere Zugangsweise nimmt ihren Weg über die Dogmatik, die den Text unter den Gesichtspunkt der in ihm enthaltenen Polaritäten stellt.⁸⁰¹ Schließlich kann der Zugang zum Bibeltext auch über die Auseinandersetzung mit anderen Predigten, also mit anderen Kanzelinszenierungen dieses Textes, erfolgen.⁸⁰² Zu den genannten Zugangsweisen ist nach Nicol auch die Exegese zu rechnen. Auch sie soll, wie die anderen Teilschritte, dramaturgisch relevante Spannungen aufzeigen.⁸⁰³ Für

⁷⁸⁹ NICOL Homiletik 2005, 75.

⁷⁹⁰ NICOL Homiletik 2005, 78.

⁷⁹¹ NICOL Homiletik 2005, 78.

⁷⁹² NICOL Homiletik 2005, 78.

⁷⁹³ NICOL Homiletik 2005, 77.

⁷⁹⁴ NICOL Homiletik 2005, 77.

⁷⁹⁵ Vgl. NICOL Homiletik 2005, 78.

⁷⁹⁶ Vgl. NICOL Homiletik 2005, 80.

⁷⁹⁷ Vgl. NICOL Homiletik 2005, 81ff.

⁷⁹⁸ Vgl. NICOL Homiletik 2005, 84ff.

⁷⁹⁹ Vgl. NICOL Homiletik 2005, 89ff.

⁸⁰⁰ Vgl. NICOL Homiletik 2005, 92ff.

⁸⁰¹ Vgl. NICOL Homiletik 2005, 94ff.

⁸⁰² Vgl. NICOL Homiletik 2005, 100f.

⁸⁰³ Vgl. NICOL Homiletik 2005, 86.

Nicol zielt die Exegese also nicht auf historische Erkenntnisse und auch nicht auf die geschichtsbezogene Feststellung von „Bedeutung“ oder „Sinn“ des Textes.⁸⁰⁴ Nicol deutet vielmehr an, dass neben der Erforschung von intertextuellen Bezügen zu biblischer und außerbiblischer Literatur auch die Schritte der „klassischen“ Exegese durchaus fruchtbar gemacht werden können, um das Spannungsgefüge eines Textes aufzudecken. Dabei denkt er etwa an folgende Zuordnungen: Sozialgeschichte – Problemlagen im frühen Christentum; Literarkritik – Spannungen zwischen verschiedenen literarischen Schichten eines Textes; Redaktionsgeschichte – Neubearbeitung eines vorausliegenden Textes; Traditionsgeschichte – unterschiedliche Arrangements von Motiven und Themen in verschiedenen Traditionssträngen; Formgeschichte – Funktion und sprachliche Gestalt des Textes.⁸⁰⁵ Nicols Hinweise auf die Erforschung von Spannungen im Erzählduktus einer Geschichte und Spannungen im Beziehungsgefüge von Gestalten oder Bildern⁸⁰⁶ scheinen darauf hinzudeuten, dass er auch synchrone literarische Zugänge zum Text nicht ausschließen möchte.

5.2.2 Zur Wahrnehmung des biblischen Textes nach Gräb

Gräb sieht im Bibeltext den „lebendige[n] Wurzelgrund“⁸⁰⁷ der Predigt. Einer solchen Predigt entspricht es, wenn die Predigtperson „religiöse[...] Sinnfragen“ bzw. „Lebensfragen“ an den Text heranträgt in der Erwartung, dem Text ein „aktuell überzeugendes Lebensdeutungsangebot“⁸⁰⁸ entnehmen zu können. Dabei bildet der Bibeltext einen „symbolischen Ausdruck der christlich-religiösen Sinnerfahrung“⁸⁰⁹, dem die Predigtperson im Hinblick auf die Hörenden ein „Angebot zur Deutung ihres Lebens“⁸¹⁰ abzugewinnen hat.

Die Überlegungen, die für die Vorgehensweise bei der Bibelwahrnehmung relevant werden können, entwickelt Gräb nach einem Durchgang durch die einschlägigen hermeneutischen Entwürfe von Rudolf Bultmann, Umberto Eco, Richard Rorty und Paul Ricœur. Er geht von Bultmanns Konzept der existentialen Interpretation aus und entnimmt ihm,

⁸⁰⁴ Vgl. NICOL Homiletik 2005, 86.

⁸⁰⁵ Vgl. NICOL Homiletik 2005, 86.

⁸⁰⁶ Vgl. NICOL Homiletik 2005, 87.

⁸⁰⁷ GRÄB Predigtlehre 2013, 53.

⁸⁰⁸ GRÄB Predigtlehre 2013, 54.

⁸⁰⁹ GRÄB Predigtlehre 2013, 54.

⁸¹⁰ GRÄB Predigtlehre 2013, 83.

dass das Verstehen des biblischen Textes notwendig die Frage der auslegenden Person nach der eigenen Existenz voraussetzt, wobei er jedoch Bultmanns Festlegung auf Kategorien der philosophischen Daseinsanalyse kritisch in Frage stellt.⁸¹¹ Gräß betrachtet auch die Auseinandersetzung zwischen Eco, der sich auf die dem Text innewohnende Strategie (*intentio operis*) fokussiert und darüber die empirischen Personen, die den Text lesen, in eine Randstellung bringt⁸¹², und Rorty, der sich im Gegensatz dazu ganz auf den Gebrauch des Textes durch die empirischen Personen konzentriert.⁸¹³ Gräß versucht hier, eine Mittelposition einzunehmen und bezieht sich dabei auf Ricœur. Demnach gehe es zwar auch darum, die „objektive Sinnintention“⁸¹⁴ des Textes zu erfassen, primär aber sei zu klären, „wo der Text uns heute in unserer religiösen, privaten und politischen Existenz erreicht“⁸¹⁵. Entsprechend legen sich zwei Schritte im Verfahren einer biblischen Hermeneutik nahe: 1. eine „strukturelle bzw. grammatische Interpretation“⁸¹⁶, die die Textformen (z.B. Erzähltexte, Weissagungstexte, Gleichnisse, liedhafte Texte usw.) erfasst, und 2. die „Entfaltung der ‚Sache‘ des Textes“⁸¹⁷, um derentwillen die auslegende Person in ihrer Subjektivität und mit ihren existentiell religiösen Fragen versuchen muss, „sich in der fremden Sinnwelt des Textes einzuwohnen“⁸¹⁸. Gräß sieht den ersten Schritt nicht nur auf die literarische Struktur des Textes bezogen, sondern auch auf seine „historische Verortung[...]“⁸¹⁹. Das entspricht der zuvor von ihm geäußerten Überlegung, nach der die historische Kritik der Texte eine konstruktive Rolle bei der Interpretation spielt.⁸²⁰

5.2.3 Zur Wahrnehmung des biblischen Textes nach Engemann

Für Engemanns semiotisch orientierte Homiletik sind biblische Texte insofern offene Texte, als sie die Mitarbeit der Leserin bzw. des Lesers verlangen. Dies schlägt sich in den von ihm vorgeschlagenen Arbeitsschritten für die Textwahrnehmung deutlich nieder.⁸²¹

⁸¹¹ Vgl. GRÄB Predigtlehre 2013, 126f.

⁸¹² Vgl. GRÄB Predigtlehre 2013, 127.

⁸¹³ Vgl. GRÄB Predigtlehre 2013, 131.

⁸¹⁴ GRÄB Predigtlehre 2013, 133.

⁸¹⁵ GRÄB Predigtlehre 2013, 134.

⁸¹⁶ GRÄB Predigtlehre 2013, 138.

⁸¹⁷ GRÄB Predigtlehre 2013, 139.

⁸¹⁸ GRÄB Predigtlehre 2013, 139.

⁸¹⁹ GRÄB Predigtlehre 2013, 139.

⁸²⁰ Vgl. GRÄB Predigtlehre 2013, 98.

⁸²¹ Vgl. ENGEMANN Homiletik 2011, 136f.

Engemann nimmt dabei fünf Schritte in den Blick, die jeweils einen Schwerpunkt setzen, sich zum Teil überschneiden können und deren Abfolge nicht immer einzuhalten ist.⁸²²

Die beiden ersten Schritte zielen darauf, die kreative Mitarbeit der auslegenden Person in Gang zu bringen. Der erste Schritt besteht in einer „*Wiederholte[n] Lektüre des Textes*“⁸²³. Bei diesem mehrmaligen Lesen des Textes kann und soll sich der Leser bzw. die Leserin von ganz einfachen, sozusagen naiven Fragen leiten lassen: „Ich frage den Text, was er zu sagen hat, warum und wozu ich das wissen sollte, was er mir erzählt“.⁸²⁴

Der zweite Schritt gilt der „*Übernahme der von den Textwelten geforderten Lese-Rollen*“⁸²⁵. Dieser Arbeitsschritt wird nur verständlich vor dem Hintergrund des von Engemann vorgeschlagenen Textmodells, das innerhalb eines Textes drei verschiedene Ebenen mit jeweils korrespondierenden Autor- und Leseinstanzen voneinander unterscheidet: Die vom impliziten Autor dargestellte Welt wird in der Rolle des impliziten Lesers wahrgenommen. Die vom Erzähler erzählte Welt wird in der Rolle des fiktiven Lesers wahrgenommen. Die vom Beobachter beobachtete, zitierte Welt wird in der Rolle des Lesers als Zeugen wahrgenommen. Dieses Textmodell lässt einige Fragen offen.⁸²⁶ Worauf es bei diesem Arbeitsschritt aber ankommt, kann wie folgt zusammengefasst werden: Die lesende bzw. auslegende Person soll sich selbst in den Text hineinbegeben. Sie soll ihn möglichst differenziert von mehreren innertextuellen Standpunkten aus erkunden, zu sich selbst in Beziehung setzen und das, was vom Text offengelassen wird, mit eigenen Beobachtungen, Erfahrungen füllen.

Den dritten Schritt stellt Engemann unter die Überschrift „*Historisch-kritische Exegese oder andere wissenschaftliche Formen der Erschließung des Textes*“⁸²⁷. Bei den anderen Formen wissenschaftlicher Erschließung des Textes denkt Engemann wohl an neuere Formen der Exegese (wie z.B. psychologische Exegese); auf jeden Fall sind Verfahrensweisen gemeint, die auf „wissenschaftlich erhebbaren Daten“⁸²⁸ beruhen. Dieser dritte Schritt hat eine Doppelfunktion. Er soll zum einen das Textverständnis in bestimmten

⁸²² Vgl. ENGEMANN Homiletik 2011, 135.

⁸²³ ENGEMANN Homiletik 2011, 136.

⁸²⁴ ENGEMANN Homiletik 2011, 136.

⁸²⁵ ENGEMANN Homiletik 2011, 136.

⁸²⁶ Man könnte z.B. fragen, ob es tatsächlich sinnvoll ist, eine „zitierte Welt“ als eigenständige Ebene von dargestellter und erzählter Welt zu unterscheiden, ebenso könnte man fragen, ob die Unterscheidung einer Erzählebene auch dann hilfreich ist, wenn es sich bei dem zu erkundenden Text nicht um einen Erzähltext handelt (zu ENGEMANN Homiletik 2011, 123, Anm. 329).

⁸²⁷ ENGEMANN Homiletik 2011, 136.

⁸²⁸ ENGEMANN Homiletik 2011, 137.

Bereichen vertiefen und erweitern, und er soll zum anderen schon in Betracht gezogene Überlegungen anhand von objektiv erhebbaren Textdaten korrigieren.

Im vierten Schritt „*Sondierung der Interpretationsrichtungen*“⁸²⁹ erfolgt ein Rückblick auf die Textdeutungen, die durch die vorangehenden Schritte angebahnt worden sind und sich als plausibel und vertretbar erwiesen haben. An dieser Stelle soll zugunsten einer dieser Deutungen ein „temporäre[r] Fokus“⁸³⁰ gesetzt werden.⁸³¹ Dieser Fokus kann in Sätzen wie „In diesem Text wird erzählt, dass ...“, „Der Text handelt von der Erfahrung, dass ...“, „Die Lektüre dieses Textes konfrontiert mit der Einsicht, dass ...“⁸³² formuliert werden.

Der fünfte Schritt „*Sondierung der Analogien*“⁸³³ zielt ebenfalls auf einen kritisch reflektierenden Rückblick. Nach Engemann haben sich bei der Textwahrnehmung von Beginn an für die lesende bzw. auslegende Person Analogien zwischen Elementen des Textes und eigener, gegenwärtiger Lebenswirklichkeit eingestellt. Diese Analogien sind im letzten Schritt zu sondieren, und zwar unter dem Gesichtspunkt ihrer Relevanz für die Wirklichkeit derer, die die Predigt hören.

5.3 Zur Einbindung von „Exegese“ in den drei homiletischen Entwürfen – kritische Anmerkungen

In diesem letzten Unterkapitel werden die einschlägigen Hinweise der Homiletiken von Nicol, Gräß und Engemann unter einem speziellen Gesichtspunkt gebündelt und mit Konsequenzen, die sich in der vorliegenden Arbeit ergeben haben, weiterführend verknüpft.

5.3.1 Die Einbindung einer objektivierenden Komponente in die Textwahrnehmung bei Nicol, Gräß und Engemann

Wie bereits dargelegt, stimmen Nicol, Gräß und Engemann in ihrer Abgrenzung gegen eine objektivierende und vom Predigtvorhaben abgelöste Textwahrnehmung überein. Es

⁸²⁹ ENGEMANN Homiletik 2011, 137.

⁸³⁰ ENGEMANN Homiletik 2011, 137.

⁸³¹ Vgl. ENGEMANN Homiletik 2011, 137: Engemann gibt nicht an, unter welchen Kriterien diese Entscheidung erfolgen soll.

⁸³² ENGEMANN Homiletik 2011, 137.

⁸³³ ENGEMANN Homiletik 2011, 137.

zeigte sich aber, dass doch andererseits keiner der drei Entwürfe vorschlägt, auf eine solche objektivierende, „exegetische“⁸³⁴ Komponente in der Textwahrnehmung völlig zu verzichten. Mit dem Ausdruck „objektivierende Komponente“ ist gemeint: eine eher analytische Betrachtungsweise, bei der die auslegende Person bewusst distanziert dem Text gegenübersteht und Beobachtungen anstellt, die für jede andere Person, die den Text liest, prinzipiell nachvollziehbar sind, bei der sie sich also als „Exegetin“ bzw. als „Exeget“ verhält. Diese objektivierende – und in diesem Sinn „wissenschaftliche“ – Komponente hat jedoch in den drei Entwürfen ein jeweils unterschiedliches Profil und Gewicht sowie eine unterschiedliche Funktion.

Nicol misst der objektivierenden Komponente in der Textwahrnehmung nur ein geringes Gewicht zu. Zwar rechnet er „Exegese“⁸³⁵ zu den Möglichkeiten dramaturgischer Erkundung der Bibel und bezieht sich dabei ausdrücklich auf „klassische und neuere Methoden der Exegese“⁸³⁶ bzw. auf die „historische Erkundung der Bibel“⁸³⁷. Der historischen Erkundung sind die oben erwähnten Arbeitsschritte⁸³⁸ zuzurechnen. Dieser objektivierende Textzugang wird von *Nicol* aber ausschließlich auf eine der Predigtinszenierung dienende Funktion festgelegt. Exegese hat für *Nicol* den Zweck, jene Spannungen aufzuweisen, die zum Inszenierungspotential der Predigt gehören.

Im Vergleich zu *Nicol* dürfte – zumindest auf den ersten Blick – der objektivierenden Komponente in der Textwahrnehmung nach *Gräb* erheblich mehr Gewicht einzuräumen sein. Zum einen betont er die Bedeutung der historisch-kritischen Methode: Diese stellt sich nach *Gräb* einer dogmatisierend-zeitlosen Auslegung entgegen und fordert dazu auf, „die biblischen Texte als Gedanken [zu] lesen, die sich Menschen angesichts ihrer geschichtlichen Erfahrungen in der Reflexion von Gottes Macht, seinem Wesen und seinem Wirken gemacht haben“⁸³⁹. Insofern entspreche sie konstruktiv der für die Predigt entscheidenden Frage nach dem auch noch heute bedeutsamen „religiösen Sinngehalt der biblischen Texte“⁸⁴⁰. Konstruktiv wirke sich die historisch-kritische Methode aber auch in solchen Fällen aus, in denen der biblische Text „gerade keine Anchlüsse an die

⁸³⁴ Die Anführungszeichen sind deshalb gesetzt, weil kein einheitliches Verständnis des Ausdrucks „Exegese“ vorausgesetzt werden kann.

⁸³⁵ NICOL Homiletik 2005, 86.

⁸³⁶ NICOL Homiletik 2005, 87. Dabei erläutert *Nicol* nicht im Einzelnen, welche neueren Methoden gemeint sind, offenkundig gehört aber zumindest die psychologische Auslegung hinzu (vgl. NICOL Homiletik 2005, 61).

⁸³⁷ NICOL Homiletik 2005, 87.

⁸³⁸ S.o. Kapitel 5.1.1.

⁸³⁹ GRÄB Predigtlehre 2013, 98.

⁸⁴⁰ GRÄB Predigtlehre 2013, 139.

Religionskultur der Gegenwart erkennen“ lasse⁸⁴¹, sondern durch seine Fremdheit die auslegende Person „auf neue Gedanken“ bringe.⁸⁴² Zum andern betont Gräb das Gewicht einer „strukture[n] Analyse“, einer „grammatische[n] Interpretation“⁸⁴³, die im Sinne eines ersten Auslegungsschrittes die unterschiedlichen Textformen (z.B. Erzähltexte, Weissagungstexte, Gleichnisse, liedhafte Texte) festzustellen und die damit verbundenen Sinngehalte herauszuarbeiten habe.⁸⁴⁴ Zweierlei bleibt in Gräbs Ausführungen undeutlich: Offen bleibt zum einen, wie sich die beiden eher objektivierenden Komponenten der Auslegung – nämlich die historisch-kritische Methode und die grammatisch-strukturelle Analyse – zueinander verhalten und wie sie konkret im Arbeitsprozess auf Gräbs zweiten (und wesentlichen) Schritt der Textauslegung, der das religiöse Potential der Texte für die Predigt erhebt, zu beziehen sind. Zum andern erläutert Gräb nicht im Einzelnen, was er genauer unter „historisch-kritischer Methode“ versteht und welchen Fragen die grammatisch-strukturelle Analyse nachzugehen hat, außer der Frage nach der Gattungszuordnung.

Wie bereits erwähnt⁸⁴⁵, entwirft Engemann ein Modell der Textwahrnehmung in fünf Schritten. Die objektivierende Komponente der Textwahrnehmung legt Engemann in den dritten Schritt: „*Historisch-kritische Exegese oder andere wissenschaftliche Formen der Erschließung des Textes*“⁸⁴⁶. Dieser Schritt bezieht sich zurück auf die beiden vorangehenden Schritte, in denen sich die auslegende Person selbst dem Text annähert. In Bezug auf diese vorangehenden Schritte bildet der dritte Schritt ein kritisches Korrektiv; er klärt, inwiefern Überlegungen, die in den beiden vorangehenden Schritten angestellt wurden, „den wissenschaftlich erhebbaren Daten zur Erschließung der Bedeutung des Textes gänzlich zuwiderlaufen oder zumindest nicht mit ihnen konvergieren“⁸⁴⁷. Außerdem hat dieser Schritt die Funktion, bisherige Überlegungen zum Text partiell zu vertiefen und neue Interpretationsaspekte zu gewinnen. Insofern stellt dieser dritte Schritt sicher, dass sich der anschließende vierte und fünfte Schritt, die der Sondierung von Interpretationsrichtungen und Analogien dienen, nur mit solchen Textdeutungen beschäftigen, die „zu den Bedingungen des Textes möglich, exegetisch plausibel, wahrscheinlich sowie dem

⁸⁴¹ GRÄB Predigtlehre 2013, 119.

⁸⁴² GRÄB Predigtlehre 2013, 119.

⁸⁴³ GRÄB Predigtlehre 2013, 139.

⁸⁴⁴ Vgl. GRÄB Predigtlehre 2013, 138.

⁸⁴⁵ S.o. Kapitel 5.2.3.

⁸⁴⁶ ENGEMANN Homiletik 2011, 136.

⁸⁴⁷ ENGEMANN Homiletik 2011, 137.

Text theologisch angemessen sind.“⁸⁴⁸ Engemann konzentriert so die objektivierende Komponente der Textwahrnehmung auf den dritten Schritt, der seinerseits klärt, was denn eigentlich die „Bedingungen des Textes“ sind.

Im Vergleich zu Nicol und Gräb wird bei Engemann also sehr viel deutlicher gekennzeichnet, welche Funktion der objektivierenden „exegetischen“ Komponente bei der Textwahrnehmung zukommt: Sie gewährleistet, dass die Wahrnehmung nicht einfach am Text vorbeiläuft. Für die konkrete Durchführung dieses Schrittes werden von Engemann an späterer Stelle seines Werkes gezielte Impulsfragen entwickelt, die sich sowohl auf die historische Situation des Textes beziehen als auch auf seine semantische und pragmatische Struktur.⁸⁴⁹ Diese Fragestellungen können und wollen nach Engemann die exegetische Erkundung des Textes jedoch nicht ausschöpfen; sie sind vielmehr als Aufforderung und Anregung „zur Formulierung eigener Fragen“⁸⁵⁰ gemeint. Letztlich bleibt also auch bei diesem Entwurf die Frage nach der Struktur der exegetischen Bemühung um den Text offen.

5.3.2 Zur Schlüsselfunktion der synchronen literarischen Analyse

Im Rückblick auf die drei homiletischen Entwürfe und die kritischen Überlegungen dazu sind zunächst einige Konsequenzen festzuhalten.

Anders als es Nicol vorschlägt, ist der Predigttext als literarische Größe zu würdigen. Seine Schriftlichkeit ist kein bedauerlicher Umstand, der ihm seine Lebendigkeit nähme, sondern Schriftlichkeit ist der einzige Modus, in dem der Text zugänglich ist. Sie gehört zur Form, die sich – wie Nicol selbst im Hinblick auf die Predigt betont – nicht vom Inhalt trennen lässt. Außerdem ist dem zeitlichen Abstand zum Predigttext Rechnung zu tragen; in ihm kommen – wie Gräb zu Recht betont – religiöse Erfahrungen von Menschen unter anderen historisch-kulturellen Bedingungen zur Sprache. Nach Gräb sind daher in einem ersten Schritt der Interpretation neben grammatisch-strukturellen auch historisch-kritische Erwägungen anzustellen. Die entscheidende Frage, *wie* diese eher objektivierende historische und literarische Betrachtung des Predigttextes in den Gesamtvorgang der

⁸⁴⁸ ENGEMANN Homiletik 2011, 137.

⁸⁴⁹ Vgl. ENGEMANN Homiletik 2011, 494-497.

⁸⁵⁰ ENGEMANN Homiletik 2011, 489.

Interpretation einzuordnen sei, bleibt bei Gräß jedoch offen. In diesem Punkt kann auf die weiterführenden Überlegungen Engemanns zurückgegriffen werden: Engemann räumt der objektivierenden, „wissenschaftlichen“ Textwahrnehmung, die historisch-kritisch und strukturell-analytisch⁸⁵¹ verfährt, einen eigenen Arbeitsschritt mitten in der Texterschließung ein. Diesem Arbeitsschritt weist Engemann eine Funktion zu; er dient als Korrektiv und/oder Vertiefung zu den beiden vorangehenden und den beiden folgenden Arbeitsschritten, in denen sich die auslegende Person subjektiv an den Text angenähert hat und diesen auf die eigene Wirklichkeit bezieht. Engemann gelingt es also, die objektivierende Betrachtung des Textes mit der subjektiven Textwahrnehmung zu verschränken. Auf diese Weise wird gewährleistet, dass die Konstruktion der auslegenden Person den Text nicht einfach verfehlt. Offen bleibt jedoch auch bei Engemann eine konkrete methodische Fassung des objektivierenden dritten Schrittes der Texterschließung. Es wird nicht deutlich, welche Verfahren zu den „anderen *wissenschaftliche[n] Formen*“⁸⁵² der Texterschließung gehören, welche Verfahren die historisch-kritische Exegese umfasst und wie sich diese Verfahren zueinander verhalten.

Der Blick auf die drei Entwürfe unter dem Gesichtspunkt der Textwahrnehmung hat gezeigt: Die analytische, objektivierende, „exegetische“ Betrachtung des Textes hat in allen drei Entwürfen eine deutlich untergeordnete, dienende Funktion. Sie dient der Erhebung von Spannungen, die für die Kanzelinszenierung nützlich sein können (Nicol). Sie bildet eine Vorstufe zu jenem Schritt, der das religiöse Potential des biblischen Textes erhebt (Gräß). Sie dient bei der subjektiven Aneignung durch die Predigtperson als kritisches Korrektiv bzw. zur Vertiefung (Engemann).

Außerdem ist deutlich geworden: In allen drei Entwürfen wird vorausgesetzt, dass die objektivierende „exegetische“ Betrachtung des Textes ihrerseits ein Bündel von Arbeitsschritten umfasst. Offen bleibt aber durchweg, wie diese einzelnen Arbeitsschritte – also die Fragestellungen klassischer und neuerer Exegese – aufeinander zu beziehen sind. Zu dieser letzteren Frage seien an dieser Stelle drei Leitgesichtspunkte festgehalten, die sich in der vorliegenden Arbeit zu Mt 20,1-16a als hilfreich gezeigt haben.

⁸⁵¹ ENGEMANN spricht von „historisch-kritischer Exegese oder andere[n] wissenschaftliche[n] Formen der Erschließung des Textes“ (Homiletik 2011, 136), er weist also nicht explizit auf eine strukturelle Analyse hin. Diese dürfte jedoch bei den „*wissenschaftliche[n] Formen*“ der Texterschließung mitgemeint sein.

⁸⁵² ENGEMANN Homiletik 2011, 136.

Der erste Punkt betrifft die Zuordnung der auf die Vorgeschichte des Textes gerichteten Rückfrage, also der historisch-kritischen Arbeit im engeren Sinn. Die Notwendigkeit dieser diachronen Rückfrage ergab sich aus der Feststellung der Spannung zwischen der Erzählung (V1-15), die auf die Gleichstellung von „Ersten und Letzten“ zielt, und dem Logion (V16), das von einem Wechsel der Rangfolge von „Ersten und Letzten“ ausgeht. Aufgrund dieser synchron erkennbaren Spannung wurde auf ein dem Matthäusevangelium vorausliegendes, ursprünglich selbstständiges Traditionsstück geschlossen, das von Matthäus aufgegriffen wurde. Entscheidend ist an dieser Stelle unter methodischen Gesichtspunkten, dass die historisch-kritische Rückfrage in die Vorgeschichte des Textes durch konkrete literarische Beobachtungen auf der Ebene der Synchronie ausgelöst wurde. Eben weil sich bestimmte Beobachtungen auf synchroner Ebene (die unterschiedlichen Bedeutungen von „Ersten und Letzten“) auf dieser Ebene nicht auswerten ließen, liegt eine gezielte Rückfrage auf der Ebene der Diachronie nahe. Selbstverständlich ist mit dem Rückschluss auf eine Vorform des Textes nicht der gesamte Bereich historisch-kritischer Arbeit abgedeckt. Das Beispiel soll lediglich verdeutlichen: Die synchrone Textanalyse kann zur Rückfrage in die Vorgeschichte des Predigttextes auffordern. Gerade im Rahmen der Predigtvorbereitung erscheint es sinnvoll, sich auf solche durch Textbeobachtung ausgelösten Rückfragen zu beschränken, weil deren Beantwortung in aller Regel für die Textauslegung relevant ist.

Der zweite Punkt bezieht sich auf eine andere Rückfrage, die den sprachlich-kulturellen Hintergrund des Textes betrifft. Diese Rückfrage wurde angeregt durch die synchrone Feststellung des „bösen Auges“ (V15) als Metapher, die auf der Beobachtung der semantischen Inkongruenz der beiden Elemente „böse“ und „Auge“ beruht. Bei der Rückfrage zeigte sich die Wortverbindung $\acute{\omicron}\phi\theta\alpha\lambda\mu\acute{\omicron}\varsigma\ \pi\omicron\nu\eta\rho\acute{\omicron}\varsigma$ als eine geläufige und abgeschliffene – also „tote“ – Metapher. Aus deren Interpretation ergab sich ein wichtiger Beitrag zur Erfassung des Sinnpotentials, weil die „wiederbelebte“ Metapher erheblich mehr ausdrückt, als es mit einer deutschen Wiedergabe z.B. durch „Neiden“ erfasst werden kann.⁸⁵³ Außerdem zeigte die Verfestigung der Metapher das zeitgenössische Interesse an der damit angesprochenen Thematik. Auch diese aufschlussreiche Rückfrage in den sprachlich-kulturellen Hintergrund des Textes verdankt sich also nicht einem allgemeinen Interesse an kontextuellen Textbezügen sondern einer präzisen Einzelbeobachtung zum Text auf der Ebene der Synchronie.

⁸⁵³ S.o. Kapitel 3.3.2.3.3; vgl. auch Kapitel 3.3.2.3.4 und Kapitel 3.3.4.

Der dritte Punkt schließlich bezieht sich auf die Rezeption des Textes. Bei der Analyse der literarischen Struktur des Textes und deren Zuordnung zu einem Gattungsmuster zeigte sich, dass in Mt 20,1-15 (wie in jeder Metapher) zwei Ebenen zusammentreffen, die „eigentlich“ nicht zueinander passen: Der Gegenstand ist die „Gottesherrschaft“, und die auf diesen Gegenstand bezogene Aussage ist eine Erzählung von einem Weinbergbesitzer, der seine Arbeiter auf unkonventionelle Weise entlohnt.

Inwiefern die Erzählung vom Gutsbesitzer und seinem seltsamen Entlohnungsverhalten als Aussage zum Thema „Gottesherrschaft“ gelten kann und inwiefern die metaphorisch beschriebene Gottesherrschaft auch die eigene Wirklichkeit betrifft, das soll jeder Leser und jede Leserin selbst herausfinden. Der Anstoß zum Nachdenken darüber – darauf kommt es in diesem Zusammenhang an – ergibt sich jedenfalls aus einer Beobachtung zum Text bzw. genauer zu seiner literarischen Struktur. Diese enthält eine grundlegende „Unbestimmtheit“, die sich ihrerseits als „Appell“ an die Rezipierenden auswirkt.⁸⁵⁴

Am praktischen Beispiel von Mt 20,1-16a ist also unter methodischem Gesichtspunkt deutlich geworden: Gerade die synchrone und textinterne Analyse regt dazu an, *gezielt* und für die Auslegung produktiv auf die Vorgeschichte des Textes, auf seinen sprachlich-kulturellen Kontext und auf die erforderliche Mitarbeit der Rezipierenden zu blicken. Zugleich hat sich erwiesen: Die synchrone literarische Analyse regt nicht nur zu bestimmten Fragestellungen an, sondern sie begleitet die Auslegungsperson bei ihrer weiteren Auseinandersetzung mit dem Text. Der vorschnelle Verzicht auf solche „Begleitung“, also auf eine nur anfängliche partielle Textwahrnehmung, wirkt sich – das hat sich bei der Durchsicht der Predigthilfen mehrfach deutlich ergeben – in einer Nivellierung des den Leser herausfordernden Irritationspotentials von Mt 20,1-15 aus. Die drei herangezogenen homiletischen Entwürfe tendieren in dieselbe Richtung wie die Predigthilfe-Reihen: Sie legen es der Predigtperson nahe, den Predigttext relativ schnell „hinter sich zu lassen“ und von der Rolle der Leserin bzw. des Lesers in die Rolle der kreativen Predigtproduzentin bzw. des kreativen Predigtproduzenten zu wechseln.

⁸⁵⁴ Die zitierten Wendungen beziehen sich auf: ISER Appellstruktur der Texte 1988, 228-252. Für Iser stellt „Unbestimmtheit“ – an anderen Stellen des Aufsatzes spricht er auch vom „Leerstellenbetrag“ (z.B. Iser 236) – deshalb eine Bedingung für die Beteiligung der Rezipierenden dar, weil sie dazu auffordert, das Gelesene mit eigenen Kombinationen, Vermutungen usw. aufzufüllen. Im Wesentlichen steht Romanliteratur vom 18. bis 20. Jahrhundert im Hintergrund von Iser's Konzept. Iser's Gedanke, dass der Text in seiner Unbestimmtheit, in seinen Leerstellen, ein strukturelles Beteiligungsangebot für den Leser bzw. die Leserin enthält, ist jedoch exakt auf die Parabel, die nach Art einer Metapher gebaut ist, anwendbar.

Diese – aus den genannten Gründen problematische – Richtungstendenz bestimmt weiterhin den gegenwärtigen Diskurs im Rahmen der Homiletik. Dennoch sind durchaus auch Positionen zu erkennen, in denen ein anderer Akzent gesetzt wird. So begegnet z.B. folgendes „wünschenswerte[...] pastorale[...] Leitbild“: „die Interpretin der biblischen Tradition in bewusster Zeitgenossenschaft und Solidarität mit den Menschen.“⁸⁵⁵

⁸⁵⁵ SCHWIER Theologie und Bibel 2001, 348f.

6. Text-Irritationen – Rückblick und Ausblick

Die vorliegende Arbeit hatte sich zum Ziel gesetzt, Mt 20,1-15 so auszulegen, dass dabei predigtrelevante Gesichtspunkte ins Blickfeld geraten. Das eigentliche Interesse galt also von vornherein der Frage nach dem Lebensbezug dieses Textes. Diese „interessierte“ Frage impliziert notwendig die Subjektivität der Auslegungs- bzw. der Predigtperson. Mitgestaltet wurde das durchgeführte Auslegungsverfahren aber auch vom auszulegenden Text her. Nur der individuelle Text selbst konnte zeigen, welchen Fragen nachzugehen war, weil sie im Verständnis weiterführen, und welche Fragen auf sich beruhen konnten, weil sie nichts erschließen. Aufgrund dieser Rolle des Textes in einem hermeneutisch konzipierten Verfahren ließ sich der Auslegungsweg in seinen einzelnen Schritten und deren Abfolge nicht *vorab* methodisch vorausplanen. Durch die Verfahrensweise sollten keine Ergebnisse präjudiziert werden, die Auslegung sollte vielmehr intersubjektiv nachvollziehbar und in diesem Sinne exegetisch-wissenschaftlich sein. In diesem Rahmen konnte (und musste) auf bewährte exegetische Arbeitsschritte – wie z.B. die Strukturanalyse oder die Unterscheidung redaktioneller von traditionellen Schichten – ebenso zurückgegriffen werden wie auf neuere Verfahrensweisen und Forschungsperspektiven – wie z.B. die Figurenanalyse als einer Form der narratologischen Analyse, die Metaphernforschung im Zusammenhang der literaturwissenschaftlichen Gattungsfrage oder die kulturwissenschaftliche Rückfrage, die den Text auf bestimmte Ausschnitte seines enzyklopädischen Hintergrundes bezieht.

Im Folgenden wird zunächst auf den Gang der Arbeit und auf ihre Ergebnisse zurückgeblickt. Im Anschluss daran erfolgt eine methodologische Reflexion, die erörtert, ob eine Verallgemeinerung möglich ist.

6.1 Gang der Arbeit

Die Arbeit nimmt ihren Ausgangspunkt bei der Analyse dreier Predigten und einem einschlägigen Auslegungsvorschlag zu Mt 20,1-15(16) unter dem Gesichtspunkt ihrer Textwahrnehmung in **Kapitel 2**. Diese vier Entwürfe stehen repräsentativ für vier Predigttypen: 36 Predigten aus der Zeit nach 1945 können jeweils einem dieser Typen zugeordnet werden. Bei der Analyse der drei repräsentativen Predigten und der einen repräsentativen Auslegung zeigt sich ein nur sehr geringer Überschneidungsgrad zwischen den verschiedenen Textwahrnehmungen. Entsprechend unterschiedlich wird in den vier Typen auch der Lebensbezug des Textes für die Hörenden entfaltet. Bei der genaueren Frage nach

den jeweils vorausgesetzten Auslegungsentscheidungen stellen sich vor allem zwei als besonders wichtig heraus: zum einen die Abgrenzung des Textbestandes und zum anderen die Bestimmung der Binnenstruktur des Predigttextes.

Bei der Erarbeitung eines eigenen Auslegungsvorschlags in **Kapitel 3** werden genau diese beiden Fragen gleich zu Beginn diskutiert. Bei der Abgrenzung wird zugunsten von Mt 20,1-15 entschieden, der Textbestand also auf den wahrscheinlichen Umfang des dem Matthäusevangelium vorausliegenden Traditionsstücks festgelegt⁸⁵⁶. Bei der Frage nach der Binnenstruktur stellt sich heraus: Die Verbindung eines ersten Teils mit Schwerpunkt auf der erzählten Handlung und eines zweiten Teils mit Schwerpunkt auf dem die Handlung deutenden, erzählten Gespräch bildet eine Besonderheit in der literarischen Struktur des Predigttextes.

Diese strukturelle Eigentümlichkeit des Textes führte unmittelbar zur Frage nach der Gattung. Als hilfreich bei der Gattungsfrage zeigte sich ein Modell, in dem die Gattung Parabel durch die beiden Komponenten der Narrativität und der Metaphorizität bestimmt wird. Das Modell ist deshalb hilfreich, weil es den Blick öffnet für das jeweils unterschiedliche Zusammenspiel der beiden Komponenten in den individuellen Gattungsexemplaren. Konkret wird für Mt 20,1-15 ein nahezu gleichgewichtiges Zusammenspiel von Narrativität und Metaphorizität deutlich – im Unterschied z.B. zu Lk 15,11ff, einem anderen Gattungsexemplar, in dem das Moment der Narrativität eindeutig überwiegt.

Die Leitgesichtspunkte für die weitere eigene Auslegung von Mt 20,1-15 lassen sich aus den beiden genannten Komponenten gewinnen. Unter der Perspektive der Narrativität wurden Erzählperspektive und Erzählhaltung untersucht, ergänzt um eine Figurenanalyse. Letztere ergibt keine psychologische Feinzeichnung der Figuren. Vielmehr legt der Text die Langzeitarbeiter als Vertreter eines Prinzips, nämlich des Lohn-Leistung-Prinzips, fest; dabei zeigt der einzige Kommentar der Erzählinstanz in V11 ihre Distanz zu den Langzeitarbeitern. Demgegenüber wird der Weinbergbesitzer als Person herausgestellt, die sich durch kein abstraktes Prinzip gebunden sieht.

Unter dem Gesichtspunkt der Metaphorizität wird deutlich: Die Parabel zielt auf eine (Neu-)Erfahrung von Gottesherrschaft, die quer liegt zu gängiger Wirklichkeitserfahrung und darin unter mehrfachem Aspekt kritische, und dann in der Konsequenz befreiende und gemeinschaftsstiftende Wirkung haben kann. Darüber hinaus eröffnete sich unter

⁸⁵⁶ Selbstverständlich ist auch eine Abgrenzung von Mt 20,1-16a vertretbar. Bei dieser Abgrenzung müsste sich die Auslegung aber auf die Spannung zwischen V1-15 und V16a einlassen.

dem Gesichtspunkt der Metaphorizität noch ein ganz spezieller Sachverhalt: In der insgesamt als Metapher zu begreifenden Parabel wird im Rahmen von wörtlicher Rede eine Einzelmetapher, das „böse Auge“, verwendet. Das „böse Auge“ lässt sich als verfestigte und so kaum mehr bemerkbare („tote“) Metapher nachweisen, deren vielfältiger Bedeutungsgehalt jedoch mit Hilfe anderer Belege erhebbar ist, so dass sich die Metapher „wiederzubeleben“ lässt. Das „böse Auge“ fordert die Auslegung geradezu dazu auf, über den Einzeltext hinaus zu fragen⁸⁵⁷ und in seinen enzyklopädischen Hintergrund vorzustoßen. Diese Rückfrage in den Hintergrund des Textes hinein wird dann über die feste Metapher „böses Auge“ hinaus verbreitert, um so auch jene antiken Konzeptualisierungen von Neid einbeziehen zu können, die sich dieser geläufigen Metapher nicht bedienen. Der verbreiterte Blick in den antiken Kontext und speziell in die wirkungsgeschichtlich wichtige Neid-Konzeption des Aristoteles führt zu einem überraschenden Ergebnis: Die Langzeitarbeiter – vom Weinbergbesitzer mit dem „bösen Auge“ belegt – hätten in der Sicht des Aristoteles besser abgeschnitten: Für Aristoteles wären sie Vertreter der *nemesis* gewesen und hätten damit der Gerechtigkeit als oberstem Prinzip entsprochen. Insofern wirkt die Parabel überaus befremdlich, und zwar nicht nur vom Standpunkt des modernen Lesers aus, sondern ebenso vor ihrem antiken Hintergrund.

Insgesamt lässt sich der Ertrag der Textauslegung zuspitzen auf die Formel: Die Parabel irritiert und befremdet. Sie will nicht ohne weiteres in Lebenserfahrung und Denksystem der antiken oder modernen Rezipierenden eingeschmolzen werden. Ihr befreiendes und gemeinschaftstiftendes Potential ist also nicht abseits ihres Irritationspotentials zugänglich. Damit das Irritationspotential der Parabel zur Geltung kommt und wirksam wird, muss die Parabel selbst als kritisches Gegenüber zu Predigtperson, Predigthörenden und deren Wirklichkeitserfahrung erhalten bleiben.

In **Kapitel 4** werden Predigthilfen zu Mt 20,1-16a aus drei verschiedenen Reihen im Erscheinungszeitraum von 1997 bis 2015 ausgewertet. Um diese Predigthilfen besser verorten zu können, werden vorab die drei Reihen in ihrer jeweiligen Geschichte aufgrund von programmatischen Äußerungen der Herausgeber u.ä. gekennzeichnet. Dabei zeigt sich: Die Reihen sind zwar in sehr unterschiedlichen Situationen und mit ursprünglich unterschiedlichen Schwerpunkten und Zielsetzungen entstanden. Ihre Tendenzen aber haben sich spätestens seit den 1980er Jahren aneinander angenähert: Das Interesse der Predigtperson wird zunehmend auf die Hörerinnen und Hörer der Predigt gelenkt; die

⁸⁵⁷ Ob eine Metapher verfestigt („tot“) ist, kann nicht vom Einzeltext her entschieden werden.

Predigtperson soll sich ihrer Funktion für die Sinnkonstitution der Predigt bewusstwerden und diese in kreativer Weise wahrnehmen. Der biblische Text gerät dabei mehr und mehr in die Rolle eines Impulsgebers.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, dass die untersuchten Predigthilfen zu Mt 20,1-15(16) das Irritationspotential des Textes beinahe durchgehend nivellieren – bis hin zu jener Interpretation, die das Bild des Reigens als Verstehenshilfe vorschlägt und so ganz offenkundig das befreiende und gemeinschaftsstiftende Potential des Textes vorbei an seiner kritischen Grundsatzfrage gewinnen möchte. Konkrete Gründe für dieses Problem liegen in dem wenig ausgeprägten Interesse an der Struktur des Textes, an seinem Verständnis als spezifischem Gattungsexemplar und an der Interpretation der Metapher des „bösen Auges“. Oftmals wird die Einzelmetapher schon in den Übersetzungen nicht mehr als solche wiedergegeben.

Insgesamt ist die Nivellierung des Irritationspotentials in den Predigthilfen zu Mt 20,1-15 aber auch vor dem Hintergrund der aktuellen homiletischen Diskussionslage zu sehen. In **Kapitel 5** wird zusammengefasst, wie die Textwahrnehmung in der Predigtvorbereitung im Rahmen von drei ausgewählten Entwürfen gekennzeichnet wird. Dabei fällt auf, dass sich das Interesse durchweg eher auf die kreativen und ästhetisch-produktiven Fähigkeiten der Predigtperson und weniger auf das Aussagepotential des biblischen Textes bzw. auf die hermeneutischen Fähigkeiten der Predigtperson konzentriert. Das bedeutet für den biblischen Text, dass er als eine Art „Quelle“⁸⁵⁸ gleichsam in die Predigt einfließt, in ihr aufgeht und nicht mehr als ein Gegenüber erkennbar ist, das dann auch zum Widerpart des Predigthörers werden könnte. Dass bei solchem Einfließen in die Produktion des Predigtmanuskripts ein Text wie Mt 20,1-15 sehr leicht um seine fundamental irritierende Wirkung gebracht werden kann⁸⁵⁹, liegt auf der Hand.

Unter dem speziellen Gesichtspunkt der reduzierten Rolle des biblischen Textes für die Predigt kommt brennglasartig ein allgemeineres Problem der neueren, an ästhetischen und performativen Gesichtspunkten orientierten Homiletik zum Vorschein, das erst kürzlich von Lukas Ohly aus systematisch-theologischer Perspektive angesprochen wurde⁸⁶⁰: Wenn sich das Interesse an der Performanz, am „Predigt ereignis“, verabsolutiert, drohen

⁸⁵⁸ Zu dieser Metapher vgl. ENGEMANNS Skizze (Homiletik 2011, 5): Für den Prediger fungiert der Bibeltext während der vorbereitenden Produktion des Predigtmanuskripts als „Quelle“.

⁸⁵⁹ Schon die matthäische Redaktionsarbeit an der Parabel lief in gewisser Weise auf Entschärfung hinaus.

⁸⁶⁰ OHLY Predigt als Kunst 2020, 17-34.

die Inhalte, die die Predigt als wahr beansprucht, zu verschwinden. Das Verschwinden der Inhalte drängt zum einen zur „Selbstüberschätzung“ der Predigtperson und ihrer kreativen Möglichkeiten⁸⁶¹ und nimmt zum anderen den Hörenden die Möglichkeit zur kritischen Stellungnahme⁸⁶². Mit dieser kritischen Stoßrichtung benennt Ohly mehrere Aspekte, die auch in dieser Arbeit in Kapitel 4 und 5 geltend gemacht werden. Anders als bei Ohly liegt jedoch in dieser Arbeit das Hauptinteresse auf der vorausliegenden Frage, wie sich mögliche Predigtinhalte aus der Auseinandersetzung mit dem biblischen Text für die Predigtperson ergeben. Das Zusammentreffen der an den biblischen Texten interessierten Perspektive dieser Arbeit mit der systematisch-theologischen Perspektive Ohlys im Hinblick auf die neuere Homiletik unterstreicht eine Kooperation zwischen den theologischen Einzeldisziplinen am gemeinsamen Gegenstand „Predigt“ als notwendiges Desiderat. Eine solche Zusammenarbeit kann ihrerseits wichtige Elemente und Verknüpfungen an den Tag bringen und so zum Entwurf einer „konsensfähige[n] theologische[n] Enzyklopädie“⁸⁶³ beitragen.

6.2 Reflexion und Schlussfolgerung

Die Zusammenfassung der eigenen Auslegung im dritten Kapitel dieser Arbeit zeigt, wo die neuralgischen Punkte auf dem Interpretationsweg liegen. Entscheidend ist zunächst die Textabgrenzung nach V15. Der damit festgelegte Textbestand lässt sich als relativ selbstständige Einheit interpretieren, wobei die in V16 anklingende, ethisch-moralische Deutung des Matthäus nicht einzubeziehen war. Ebenso wichtig ist der strukturanalytische Zugriff. Dieser gewährleistet, dass der gesamte Textbestand ohne „heimliche“ Schwerpunktsetzungen in die Auslegung einbezogen und die auf das irritierende Schlusswort des Weinbergbesitzers zielende Dynamik der Textentwicklung durchsichtig wird. Die eigentliche Stoßrichtung des Schlusswortes und der Parabel als ganzer lässt sich in der Figurenanalyse noch deutlicher profilieren: Die Vertreter der Lohn-Leistungs-Gerechtigkeit, die auch den Lohn-Geber an dieses Prinzip binden wollen, werden von diesem in äußerster Distanz von sich selbst gerückt und mit dem „bösen Auge“ belegt. Die Untersuchung der verfestigten Einzelmetapher im Schlusswort gibt schließlich den Blick frei für die gezielte kulturwissenschaftliche Rückfrage. Dabei lässt die Differenz zur

⁸⁶¹ OHLY Predigt als Kunst 2020, 23.

⁸⁶² Vgl. OHLY Predigt als Kunst 2020, 26f.

⁸⁶³ SCHWIER Theologie und Bibel 2007, 279.

aristotelischen Neidkonzeption das kritisch-irritierende Potential der Parabel noch deutlicher hervortreten.

So sicher sich damit im Rückblick Textabgrenzung, Strukturanalyse, Gattungszuordnung mit daraus resultierender Analyse von Narrativität und Metaphorizität sowie die Rückfrage in den kulturell-philosophischen Hintergrund als entscheidende Schritte bei der Auslegung *dieses* Predigttextes erwiesen haben, so wenig lässt sich damit ihre Relevanz für die Auslegung anderer Perikopen schon behaupten.

Zwar kann man auf der Notwendigkeit der Textabgrenzung um der Transparenz willen bestehen – eine Auslegung, die sich auf einen unklaren Textbestand bezieht, ist nicht intersubjektiv nachvollziehbar. Ebenso kann man auf der Notwendigkeit einer Strukturanalyse bestehen, weil diese den Text vor willkürlich-selektiver Wahrnehmung schützt. Schon die Anschlussfrage, in welcher Form die Strukturanalyse vorzunehmen ist, hängt jedoch davon ab, ob der auszulegende Predigttext eine fiktive Erzählung, eine Argumentation, einen Bericht, einen Appell o. ä. darstellt. Dasselbe gilt erst recht für Fragestellungen, die im Rahmen dieser Arbeit gar nicht angesprochen werden, z.B. für die Frage nach dem historischen Gehalt eines Textes, nach Besonderheiten seiner Rezeption, nach besonderen intertextuellen Verknüpfungen, nach sozialgeschichtlichen, religionsgeschichtlichen oder kommunikationspraktischen Bedingungsfaktoren. Alle diese Fragestellungen *können* interpretationsrelevant werden, *müssen* es aber nicht. Inwieweit sie tatsächlich relevant werden, entscheidet sich am jeweiligen Text.

Gerade deshalb wäre es, wie schon einleitend erwähnt, sinnvoll, in weiteren Arbeiten zu anderen Perikopentexten zu prüfen, welche Fragestellungen sich dort jeweils als auslegungsrelevant erweisen, wie diese Fragestellungen ineinandergreifen und so einen nachvollziehbaren Weg der Auslegung des jeweiligen Textes ergeben. Die Verständigung über die methodologische Reflexion faktisch durchgeführter Auslegungen unterschiedlicher Perikopentexte führt möglicherweise zu einem Auslegungsmodell, das praktische Relevanz erlangen kann, weil es schon vom Ansatz her textsensibel, reflektiert und „erfahrungsgesättigt“ ist.

Literatur

Im Folgenden wird nur die tatsächlich verarbeitete und in den Anmerkungen zitierte Literatur zusammengestellt. Die in den Anmerkungen verwendeten Kurztitel sind im folgenden Verzeichnis den jeweiligen bibliografischen Angaben zugeordnet. Die bibliografischen Abkürzungen entsprechen weithin dem Abkürzungsverzeichnis zur Theologischen Realenzyklopädie, zusammengestellt von Siegfried Schwertner, Berlin/Boston ³2014.

Quellen und Übersetzungen (biblische und jüdische Schriften)

BasisBibel. Das Neue Testament, Stuttgart 2012: BasisBibel 2012.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, hg. v. Karl Elliger/Wilhelm Rudolph, Stuttgart ⁵1997.

Biblia Sacra Vulgata: Evangelia – Actus Apostolorum – Epistulae Pauli – Epistulae Catholicae – Apocalypsis – Appendix (Sammlung Tusculum), hg. v. Andreas Beriger/Widuwolfgang Ehlers/Michael Fieger, Berlin/Boston 2018: Vulgata 2018.

Das 4. Buch Esra, hg. v. Josef Schreiner (JSHRZ V/4), Gütersloh 1981.

Die Bibel. Nach Martin Luthers Übersetzung, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland, rev., Stuttgart 2017: Lutherbibel 2017.

Die Bibel. Neue Genfer Übersetzung. Neues Testament mit Psalmen und Sprüchen, Stuttgart 2015: Neue Genfer Übersetzung 2015.

Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz u.a., vollständig durchges. und überarb. Ausgabe, Stuttgart 2016: Einheitsübersetzung 2016.

Elberfelder Bibel. Mit Erklärungen und zahlreichen Fotos zur Welt der Bibel, Witten ³2010: Elberfelder Bibel 2010.

La Bibbia - Nuova Riveduta, übers. von Giovanni Diodati, Ginevra 2006: La Bibbia 2006.

La Bible. Traduction Oecuménique de La Bible. Comprenant l'Ancien et Le Nouveau Testament, Paris ²1985: La Bible 1985.

La Sainte Bible. Trad. en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Paris 1956: La Sainte Bible 1956.

Menge Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, übers. von Hermann Menge, unv. Nachdr., Stuttgart ¹¹1949: Menge Bibel 1949.

Novum Testamentum Graece, hg. v. Barbara Aland/Kurt Aland, begr. von Eberhard Nestle/Erwin Nestle, Stuttgart ²⁸2017: NESTLE/ALAND Novum Testamentum Graece 2017.

Nueva Biblia Española, übers. v. Luis Alonso Schökel/Juan Mateos, Madrid 1977: Nueva Biblia Española 1977.

Sagrada Biblia. Versión Crítica Sobre Los Textos Hebreo Y Griego, por Jose M. Bover/Francisco C. Burgos, Madrid ⁴1957: Sagrada Biblia 1957.

Santa Biblia. Reina-Valera [revisión De] 1995. Bogotá 1995: Santa Biblia 1995.

Schlachter Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, übers. v. Franz E. Schlachter, sprachlich modern. u. n. d. sog. Textus Receptus abgeänd. Neubearbeitung, Genf 2003: Schlachter 2003.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, hg. v. Alfred Rahlfs, Stuttgart ⁹1935: Septuaginta 1935.

Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in der deutschen Übersetzung, hg. von Martin Karrer/Wolfgang Kraus, Stuttgart 2009: Septuaginta Deutsch 2009.

Studienbibel Neues Testament, Basel 2015: Studienbibel Neues Testament 2015.

The Bible, authorized version. Swindon 1994: The Bible 1994.

The Dead Sea Scrolls. 4Q274 - 11Q31 (Bd. 2), Hebräisch/English, ed. Florentino G. Martínez/Eibert J. Tigchelaar, Leiden 1998: Dead Sea Scrolls 1998.

The Holy Bible. Containing the Old and New Testament, New York 1989: Holy Bible 1989.

The Holy Bible. Revised Standard Version. Containing the Old and New Testaments, translated from the Original Tongues, being the Version Set Forth A.D. 1611, revised A.D. 1881 - 1885 and A.D. 1901, compared with the Most Ancient Authorities and Revised A.D. 1952, New York/Toronto/Edinburgh 1953: Holy Bible 1953.

Zürcher Bibel, hg. v. Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Zürich, Zürich 2007: Zürcher Bibel 2007.

Quellen und Übersetzungen (sonstige Schriften)

AISCHYLOS Die Perser. Griechisch/Deutsch, übers. v. Kurt Steinmann (Reclams Universalbibliothek 19467), Stuttgart 2017: AISCHYLOS Perser 2017.

ARISTOTELES Nikomachische Ethik, hg. v. Günther Bien, auf der Grundlage der Übers. von Eugen Rolfes (Philosophische Bibliothek 5), Hamburg ⁴1985: ARISTOTELES Nikomachische Ethik 1985.

ARISTOTELES Nikomachische Ethik, hg. v. Ursula Wolf, Darmstadt ³2013: ARISTOTELES Nikomachische Ethik 2013.

ARISTOTELES Rhetorik, hg. u. übers. v. Franz G. Sievecke, München ⁵1995: ARISTOTELES Rhetorik 1995.

ARISTOTELES Rhetorik, hg. u. übers. v. Christof Rapp, Darmstadt 2002: ARISTOTELES Rhetorik 2002.

ARISTOTELES Rhetorik, hg. u. übers. v. Gernot Krapinger (Reclams Universal-Bibliothek 19397), Ditzingen 2018: ARISTOTELES Rhetorik 2018.

ARISTOTELES Politik, hg. u. übers. v. Eugen Rolfes, mit einer Einleitung von Günther Bien, Hamburg ⁴1981: ARISTOTELES Politik 1981.

EURIPIDES Alkestis. Griechisch/Deutsch, übers. v. Kurt Steinmann (Reclams Universalbibliothek 1337), Stuttgart 1981: EURIPIDES Alkestis 1981.

HERODOT Historien. Griechisch/Deutsch, hg. von Josef Feix 2 Bde., München 1963: HERODOT Historien (1) und (2) 1963.

PINDAR Siegeslieder. Griechisch/Deutsch, hg. von Dieter Bremer, München 1992: PINDAR Siegeslieder 1992.

PLATON Alkibiades II, Hipparchos, Amatores, Theages, Kleitophon, Minos, Epinomis, Briefe, Definitionen, Appendix Platonica (Insel Taschenbuch 1410), Frankfurt a. Main/Leipzig 1991: PLATON Epinomis 1991.

PLATO Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann, Griechischer Text v. Auguste DIÈS. Deutsche Übersetzung v. Friedrich Schleiermacher, Bd. 6, Darmstadt 1970: PLATON Theaitetos 1970.

PLATON Timaios. Kritias. Philebos, Griechischer Text v. Auguste DIÈS. Deutsche Übersetzung v. Friedrich Schleiermacher, Bd. 7, Darmstadt 1972: PLATON Timaios 1972.

Wisdom Texts from Qumran, ed. Daniel J. Harrington (The literature of the Dead Sea scrolls), London u.a. 1996: QUMRAN 1996.

Hilfsmittel und Wörterbücher

BAUER Walter, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. v. Kurt Aland/Barbara Aland, Berlin ⁶1988: BAUER/ALAND Wörterbuch 1988.

BLASS Friedrich/DEBRUNNER Albert, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. von Friedrich Rehkopf, Göttingen ¹⁸2001: BLASS/DEBRUNNER Grammatik 2001.

GESENIUS Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearb. und hg. v. Herbert Donner, Berlin/Heidelberg ¹⁸2012: GESENIUS Handwörterbuch 2012.

INSTITUT FÜR NEUTESTAMENTLICHE TEXTFORSCHUNG UND RECHENZENTRUM DER UNIVERSITÄT MÜNSTER (Hg.), Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Aufl., und zum Greek New Testament, 3rd edition, Berlin/New York ³1987: Konkordanz NTG 1987.

LAUSBERG Heinrich, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart ³1990: LAUSBERG Handbuch 1990.

LIDDELL Henry G./SCOTT Robert, A Greek-English Lexicon. Revised and augmented by H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie, Oxford ⁹1968: LIDDELL/SCOTT/JONES Greek Lexicon 1968.

Predigten

BEINTKER Michael, Die Parabel von der Güte des Hausherrn, in: Ders./Günter Klein/Hinrich Stoevesandt/Michael Trowitzsch (Hg.), Geschenkt Leben. Die Rechtfertigungsbotschaft in Predigten, Leipzig 2002, 64-71: BEINTKER Güte des Hausherrn 2002.

BULTMANN Rudolf, 16. August 1942. Matthäus 20,1-15, in: Ders., Marburger Predigten, Tübingen ²1968, 159-168: BULTMANN Matthäus 1968.

BUKOWSKI Peter, Wider den scheelen Blick. Predigt über Matthäus 20,1-15, in: Silvia Bukowski/Peter Bukowski (Hg.), Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst? Reden von Gott in der Welt, Neukirchen-Vluyn 1998, 132-138: BUKOWSKI Wider den scheelen Blick 1998.

DICKIE Matthew W., Βασκάνια, προβασκάνια and προσβασκάνια, *Glotta* 71.3/4 (1993), 174–177: DICKIE Βασκάνια 1993.

DIETZFELBINGER Christian, Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg als Jesuswort, *EvTh* 43.2 (1983), 126-137: DIETZFELBINGER Arbeiter im Weinberg 1983.

DINKEL Christoph, Verdienst und Gnade. Predigt zu Mt 20,1-15 (Septuagesimae 01.02.2015), in: <https://predigten.evangelisch.de/predigt/verdienst-und-gnade-predigt-zu-matthaeus-201-15-von-christoph-dinkel> (abgerufen 31.07.2019), 1-4: DINKEL Verdienst und Gnade 2015.

DREWERMANN Eugen, Die Arbeiter im Weinberg, in: Ders./Bernd Marz (Hg.), *Wenn der Himmel die Erde berührt. Predigten über die Gleichnisse Jesu*, Düsseldorf 1992, 47-60: DREWERMANN Arbeiter im Weinberg 1992.

EBACH Jürgen H., Predigt zu Matthäus 20,1-16a (Septuagesimae 08.02.2009), in: *Göttinger Predigten im Internet*, hg. v. Thomas Schlag, <http://www.theologie.uzh.ch/predigten/predigt.php?id=1466&kennung=20090208de> (abgerufen 20.02.2020): EBACH Matthäus 2009.

GEFFCKEN Johannes, Βάσκανος δαίμων, in: *Charisteria. Alois Rzach zum achtzigsten Geburtstag dargebracht*, Reichenberg 1930, 36-40: GEFFCKEN Βάσκανος δαίμων 1930.

GENEST Hartmut, Gerechtigkeit, in: Ders., *Christliche Wahrheit. Akademische Predigten*, Aachen 2004, 164-168: GENEST Gerechtigkeit 2004.

GOLDBACH Günter, Die Liebe überwindet unser verständliches Leistungsdenken. Predigt am 26. Januar 1997, in: *PBI* 137.1 (1997), 37-42: GOLDBACH Leistungsdenken 1997.

GOLLWITZER Helmut, Wider die Leistungsgesellschaft. Matthäus 20,1-15, in: Ders., *Veränderung im Diesseits. Politische Predigten*, München 1973, 104-111: GOLLWITZER Wider die Leistungsgesellschaft 1973.

GRÖZINGER Albrecht, Von der Verrücktheit der Güte. Septuagesimae Matthäus 20,1-16a. Gottesdienst am 6. Februar 2003, in: *PBI* 143.2 (2003), 104-108: GRÖZINGER Verrücktheit der Güte 2003.

HÄRLE Wilfried, Gerechtigkeit oder Güte? Predigtreihe „Gerechtigkeit“, in: *Predigtarchiv Sommersemester 2004*, 02.Mai 2004, in: https://www.uni-heidelberg.de/md/theo/universitaetsgottesdienste/040502_haerle.pdf (abgerufen 31.07.2019): HÄRLE Gerechtigkeit oder Güte 2004.

HUBER Wolfgang, Predigt zu Matthäus 20,1-16 im Festgottesdienst anlässlich des

130. Jahresfestes der Karlshöhe unter dem Motto „Arbeit neu begreifen“ (07.05.2006), https://www.ekd.de/060507_huber_karlshoehe.htm (abgerufen 31.07.2019): HUBER Arbeit neu begreifen 2006.

PLATHOW Michael, Predigt zu Matthäus 20,1-16 (Septuagesimae 09.02.2020), in: Göttinger Predigten im Internet, hg. v. Thomas Schlag, <http://www.theologie.uzh.ch/predigten/predigt.php?id=8808&kennung=20200209de>, (abgerufen 20.02.2020): PLATHOW Matthäus 2020.

PREUL Reiner, Mt 20,1-15. Septuagesimae. Predigt zum Semesterschluß am 8. Februar 1998, in: Reiner Schmidt-Rost (Hg.), Predigten aus der Universitätskirche der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel 1992-1999, Kiel 1999, 56-62: Preul Matthäus 1998.

RAD Gerhard von, Mt 20,1-15. 6. Februar 1955. Universitätsgottesdienst Heidelberg, in: Ursula von Rad (Hg.), Predigten, Waltrop ³2001, 71-76: von RAD Matthäus 2001.

RAISER Konrad, Die Logik der Solidarität, in: Ders., Hoffen auf Gerechtigkeit und Versöhnung. Ökumenische Predigten, Stuttgart 2002, 39-44: RAISER Die Logik der Solidarität 2002.

REBER Joachim/TRIPP Wolfgang, Predigt zu Mt 20,1-16. Was steht ihr hier den ganzen Tag herum? 13.01.2005 Jahreseöffnungsgottesdienst beim DCIV Stuttgart, Predigtpreis 2005 für die beste soziale Predigt, in: <https://www.predigtpreis.de/predigt Datenbank/predigt/article/predigt-ueber-matthaeus-20116.html> (abgerufen 31.07.2019), 1-2: REBER/TRIPP Was steht ihr hier den ganzen Tag untätig herum? 2005.

SCHMIDT-ROST Reinhard, Predigt zu Matthäus 20,1-16a (Septuagesimae 09.02.2020), in: Göttinger Predigten im Internet, hg. v. Thomas Schlag, <https://www.theologie.uzh.ch/predigten/predigt.php?id=8807&kennung=20200209de> (abgerufen 20.02.2020): SCHMIDT-ROST Matthäus 2020.

SCHÖNBERG Michael M., Gnädige Vergütung. Mt 20,1-16a, in: Ders., *WortWandel*. Predigten, Stuttgart 1998: SCHÖNBERG Vergütung 1998.

STIERLE Beate, Jeder einen Denar, in: Dies. (Hg.), Feministische Spiritualität und Ökumene. Predigten, Bibelarbeiten und Liturgien, Stuttgart 2002, 111-119: STIERLE Jeder einen Denar 2002.

STÖHR Martin, Das Gottesrecht und die Gerechtigkeit. Septuagesimae. Mt 20,1-16, ZGP 15/1 (1997): STÖHR Gottesrecht 1997.

THEIBEN Gerd, Christen und Moslems oder die Souveränität der Gnade Gottes (Mt 20,1-16), in: Ders., Erlösungsbilder. Predigten und Meditationen von Gerd Theißen, Gütersloh 2002, 82-85: THEIBEN Souveränität der Gnade Gottes 2002.

WARTENBERG-POTTER Bärbel, Ein freigebiger Besitzer und Gottes Gerechtigkeit – Matthäus 20,1-16, in: Marlene Crüsemann/Claudia Janssen/Ulrike Metternich (Hg.), Gott ist anders. Gleichnisse neu gelesen auf der Basis der Auslegung von Luise Schottroff, Gütersloh 2014, 12-19: WARTENBERG-POTTER Freigebiger Besitzer 2014.

WERNER-HOENEN Allison, Die Arbeiter im Weinberg. Predigt über Mt 20,1-16a im Tagungsgottesdienst in Hildesheim, St. Michael, LK 6.1 (2015), 54-56: WERNER-HOENEN Arbeiter im Weinberg 2015.

WIELOCH Roland, Septuagesimae. Matthäus 20,1-16a, in: Lesepredigten, I. Perikopenreihe, 1. Sonntag im Advent bis Ewigkeitssonntag, hg. v. Erhard Domay in Zusammenarbeit mit Beate Stierle, Gütersloh 2002, 83-86: WIELOCH Matthäus 2002.

Predigthilfeliteratur

- | | |
|------------------|--|
| PM 1963 | IWAND Hans Joachim, Predigt-Meditationen, hg. v. Helmut Gollwitzer, Göttingen 1963: IWAND PM 1963. |
| GPM 1 (1946/47) | TRILLHAAS Wolfgang, Einleitung, in: Ders. (Hg.) in Verbindung mit Hans-Joachim Iwand/Jörg Jeremias/Gerhard von Rad/Otto Weber, Göttinger Predigt-Meditationen, 11. Sonntag nach Trinitatis bis Schluß des Kirchenjahres, Göttingen 1946, 3-4: TRILLHAAS GPM 1 (1946/47). |
| GPM 15 (1960/61) | FISCHER Martin, Vorwort, 1-2: FISCHER Vorwort GPM 15 (1960/61). |
| GPM 24 (1969/70) | FISCHER Martin, Vorwort, 1-4: FISCHER Vorwort GPM 24 (1969/70). |
| GPM 37 (1982/83) | FÜRST Walther, Vorwort, 1: FÜRST Vorwort GPM 37 (1982/83). |
| GPM 44 (1989/90) | JÖRNS Klaus-Peter, Vorwort des scheidenden Schriftleiters, 376-380: JÖRNS Vorwort GPM 44 (1989/90). |
| GPM 45 (1990/91) | MERKEL Friedemann, Vorwort, 1-2: MERKEL Vorwort GPM 45 (1990/91). |
| GPM 51 (1996/97) | MÖLLER Christian, Vorwort, 393: MÖLLER Vorwort GPM 51 (1996/97). |
| GPM 51 (1996/97) | LÖWE Hartmut, Septuagesimae – 26.1.1997. Matthäus 20,1-16a, 113-119: LÖWE GPM 51 (1996/97). |

- GPM 56 (2001/02) MÖLLER Christian, Vorwort, 271: MÖLLER Vorwort GPM 56 (2001/02).
- GPM 57 (2002/03) VOSBERG Lothar, Septuagesimä – 16.02.2003. Matthäus 20,1-16a, 135-138: VOSBERG GPM 57 (2002/03).
- GPM 62 (2007/08) DEEG Alexander/NICOL Martin, Vorwort, 1-2: DEEG/NICOL Vorwort GPM 62 (2007/08).
- GPM 62 (2007/08) DEEG Alexander/NICOL Martin, Auf der Schwelle zur Predigt. Was eine Göttinger Predigtmeditation leisten kann, 3-17: DEEG/NICOL Schwelle GPM 62 (2007/08).
- GPM 63 (2008/09) DIETZFELBINGER Daniel, Septuagesimae – 08.02.2009. Mt 20,1-16a: Leistung muss nicht immer lohnen. Eine Meldung und ihre Geschichte, 129-134: DIETZFELBINGER GPM 63 (2008/09).
- GPM 66 (2012) DÖHLING Jan-Dirk, „Ideen mit Hörnern“. Exegetisch-homiletische Reflexionen zum Schreiben, Lesen und Predigen des Gotteswortes, 277-286: DÖHLING Ideen GPM 66 (2012).
- GPM 69 (2014/15) HERZIG Ferenc, Septuagesimae – 1.2.2015. Mt 20,1-16a: Bessere Ungerechtigkeit, 127-133: HERZIG GPM 69 (2014/15).
- PrSt(S) III.1 (1968/69) LANGE Ernst, Brief an einen Prediger, 7-17: LANGE Brief PrSt(S) III.1 (1968/69).
- PrSt(S) III.1 (1992/93) ENGEMANN Wilfried, Semiotischer Essay über die ein oder andere Predigt, 9-24: ENGEMANN Semiotischer Essay PrSt(S) III.1 (1992/1993).
- PrSt(S) I.1 (1996/97) ÖFFNER Ernst/SEIFERT Frank, Septuagesimae (3. Sonntag vor der Passionszeit). Matthäus 20, 1-16a: Gottes Netz bleibt dicht geknüpft, 140-149: ÖFFNER/SEIFERT PrSt(S) I.1 (1996/97).
- PrSt(S) I.1 (2002/03) UMBACH Helmut/GOHDE Jürgen, Septuagesimae (3. Sonntag vor der Passionszeit). Matthäus 20, 1-16: Gleichheitsprinzip und Güte, 171-180: UMBACH/ GOHDE PrSt(S) I.1 (2002/03).
- PrSt(S) I.1 (2008/09) ENGEMANN Wilfried/BIERITZ Karl-Heinrich, Septuagesimae (3. Sonntag vor der Passionszeit). Matthäus 20, 1-16a: Die Geschichte von der Himmelreichsmark, 143-151: ENGEMANN/BIERITZ PrSt(S) I.1 (2008/09).
- PrSt(S) I.1 (2014/15) GRÄB Wilhelm, Homiletischer Essay, 9-13: GRÄB Essay PrSt(S) I.1 (2014/15).

- PrSt(S) I.1 (2014/15) JANSSEN Wiebke/THEURICH Henning, Septuagesimae (3. Sonntag vor der Passionszeit). Matthäus 20, 1-16a: Gotteslohn, 136-142: JANSSEN/THEURICH PrSt(S) I.1 (2014/15).
- DtPfrbl 96 (1996) GRIGAT Lothar, Septuagesimae. 26. Januar 1997. Matthäus 20,1-16a, 671-672: GRIGAT DtPfrBl 96 (1996).
- DtPfrBl 98 (1998) SUNNUS Siegfried, Editorial, 50: SUNNUS Editorial DtPfrBl 98 (1998).
- DtPfrbl 103 (2003) MÜLLER Klaus, Septuagesimä. 16. Februar 2003. Mt 20,1-16, 27: MÜLLER DtPfrBl 103 (2003).
- DtPfrBl 107 (2007) WEBER Editorial, 2-3: WEBER Editorial DtPfrBl 107 (2007).
- DtPfrbl 109 (2009) SUNNUS Siegfried, Septuagesimae. 8. Februar 2009, Matthäus 20,1-16a: Lebensrecht für alle, 27: SUNNUS DtPfrBl 109 (2009).
- DtPfrBl 114 (2014) BÜRGER Ursula, Septuagesimae. 1. Februar 2015, Mt 20,1-16: Wie man leben soll, 699: BÜRGER DtPfrBl 114 (2014).

Weitere exegetische, kulturwissenschaftliche und homiletische Literatur

ALBRIGHT William Foxwell/MANN Christopher S., Matthew, Introduction, Translation, and Notes (AncB), Garden City/New York 1971: ALBRIGHT/MANN Matthew 1971.

AVEMARIE Friedrich, Jedem das Seine? Allen das Volle! Von den Arbeitern im Weinberg Mt 20,1-16, in: ZIMMERMANN Ruben (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 461-472: AVEMARIE Jedem das Seine 2007.

AVEMARIE Friedrich, Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-15). Eine soziale Utopie? EvTh 62.4 (2002), 272-287; ebenso erschienen in: Jörg Frey/Angela Standhartinger (Hg.), Neues Testament und früh-rabbinisches Judentum. Gesammelte Aufsätze (WUNT 316), Tübingen 2013, 453-472: AVEMARIE Gleichnis 2013.

BERGER Klaus, Formen und Gattungen des Neuen Testaments (UTB 2532), Tübingen/Basel 2005: BERGER Formen und Gattungen 2005.

BIEN Günther, Gerechtigkeit bei Aristoteles (V), in: Otfried Höffe (Hg.), Die Nikomachische Ethik (Klassiker Auslegen 2), Berlin 1995, 135-164: BIEN Gerechtigkeit 1995.

BORNKAMM Günther, *Der Lohngedanke im Neuen Testament* (BensH 15), Göttingen 1961: BORNKAMM Lohngedanke 1961.

BREUER Christian, „Und wo blicke können tödten ...“. *Der Malocchio als begehrllicher Augen/Blick*, Berlin 2016: BREUER Malocchio 2016.

BROER Ingo, *Die Gleichnisexegese und die neuere Literaturwissenschaft. Ein Diskussionsbeitrag zur Exegese von Mt 20,1-16*, BN 5 (1978), 13-27: BROER Gleichnisexegese 1978.

BUCHER Anton, *Gleichnisse verstehen lernen. Strukturgenetische Untersuchungen zur Rezeption synoptischer Parabeln* (PTD 5), Freiburg/CH 1990.

BUCHER Anton, *Geiz, Trägheit, Neid & Co. In: Therapie und Seelsorge. Psychologie der 7 Todsünden*, Berlin/Heidelberg 2012: BUCHER Neid 2012.

BULTMANN Rudolf, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. 1-4*, Tübingen 1933ff: BULTMANN GuV.

CARTER Warren, *Parable of the Householder in Matthew 20,1-16*, in: Ders./John Paul HEIL (Hg.), *Matthew's Parables. Audience-oriented Perspectives* (CBQMS 30), Washington D.C. 1998, 124-146: CARTER Parable of the Householder 1998.

CHUANG Ching-Ho, *Neid und Eifersucht aus kulturpsychologischer Perspektive*, in: Tillmann F. Kreuzer/Kathrin Weber (Hg.), *Invidia – Eifersucht und Neid in Kultur und Literatur*, Gießen 2011, 31-59.

CONRAD Ruth, *Weil wir etwas wollen. Plädoyer für eine Predigt mit Absicht und Inhalt* (EKGP 2), Neukirchen-Vluyn 2014: CONRAD Weil wir etwas wollen 2014.

CORNELIUS Anna, *Der auferstandene Jesus als erzählte Figur im Matthäus- und Lukas-evangelium* (NET), Tübingen 2016: CORNELIUS Der auferstandene Jesus 2016.

DABROCK Peter, *Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive*, Gütersloh 2012: DABROCK Befähigungsgerechtigkeit 2012.

DAVIES William D./ALLISON Dale C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew* (ICC), Bd. 3: *Commentary to Matthew XIX-XXVIII* Edinburgh 1997: DAVIES/ALLISON Matthew 1997.

DEMMERLING Christoph/LANDWEER Helge, *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart/Weimar 2007: DEMMERLING/LANDWEER Gefühle 2007.

DIBELIUS Martin, Die Formgeschichte des Evangeliums, hg. v. Günther Bornkamm, mit e. Nachtr. v. Gerhard Iber, Berlin ⁵1966: DIBELIUS Formgeschichte 1966.

DUNDES Alan, The Evil Eye. A Casebook, Madison Wisc. 1992: DUNDES Evil Eye 1992.

EBNER Martin/HEININGER Bernhard, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB 2677), Paderborn ⁴2018: EBNER/HEININGER Exegese 2018.

EDER Jens, Imaginative Nähe zu Figuren, in montage AV. Zeitschrift für Theorie und Geschichte audiovisueller Kommunikation 15.2 (2006), 135-160, online: <http://dx.doi.org/10.25969/mediarep/256>. (abgerufen 25.05.2018): EDER Imaginative Nähe 2006.

EDER Jens, Was sind Figuren. Ein Beitrag zur interdisziplinären Fiktionstheorie, https://www.academia.edu/1842288/Was_sind_Figuren_Ein_Beitrag_zur_interdisziplin%C3%A4ren_Fiktionstheorie._Paderborn_Mentis_2008 (abgerufen 31.07.2020): EDER Was sind Figuren 2008.

EDER Jens, Die Figur im Film. Grundlagen der Figurenanalyse, Schüren ²2014: EDER Figur 2014.

EICHHOLZ Georg, Gleichnisse der Evangelien. Form, Überlieferung, Auslegung, Neukirchen-Vluyn ⁴1984: EICHHOLZ Gleichnisse 1984.

ELLIOTT, John H., Matthew 20,1-15, A Parable of Invidious Comparison and Evil Eye Accusation, BTB 22.2 (1992), 52-65: ELLIOTT Matthew 1992.

ELLIOTT John H., Beware the Evil Eye. The Evil Eye in the Bible and the Ancient World (Bd.1-4, 2015-2017):

- Bd. 1: Introduction, Mesopotamia, and Egypt, Eugene, OR, 2015: ELLIOTT Evil Eye (1) 2015.
- Bd. 2: Greece and Rome, Eugene, OR, 2016: ELLIOTT Evil Eye (2) 2016.
- Bd. 3: The Evil Eye in the Bible and Related Sources, Eugene, OR, 2016: ELLIOTT Evil Eye (3) 2016.
- Bd. 4: Postbiblical Israel and Early Christianity through late Antiquity, Eugene, OR, 2017: ELLIOTT Evil Eye (4) 2017.

ELSNER Samuel/LANGBECKER Emanuel Christian Gottlob (Hg.), Geistlicher Liederschatz. Sammlung der vorzüglichsten geistlichen Lieder für Kirche, Schule und Haus und alle Lebensverhältnisse, Berlin (1778) ⁵1853: ELSNER/LANGBECKER Liederschatz 1853.

ENGEMANN Wilfried, Semiotischer Essay über die eine oder andere Predigt, in: Predigtstudien für das Kirchenjahr 1992/1993, Perikopenreihe III – Erster Halbband, hg. von Peter KRUSCHE, Dietrich RÖSSLER und Roman ROESSLER, Stuttgart 1992, 9-24: ENGEMANN Semiotischer Essay, PrSt(S) III.1 (1992/93).

ENGEMANN Wilfried, Einführung in die Homiletik (UTB 2128), Tübingen/Basel 2011: ENGEMANN Homiletik 2011.

ENGEMANN Wilfried, Worin besteht die Autorität der „Heiligen Schrift“? Anmerkungen zum Umgang mit der Bibel im Gottesdienst, in: ZThK 111/11 (2014), 103-126: ENGEMANN Autorität 2014.

ERLEMANN Kurt, Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen, Basel 1999: ERLEMANN Gleichnisauslegung 1999.

FIEDLER Peter, Das Matthäusevangelium (ThKNT 1), Leipzig 2006: FIEDLER Matthäus 2006.

FINNERN Sönke, Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28, Tübingen 2010: FINNERN Narratologie 2010.

FOCKE Ingo/PIOCH Eckehard/SCHULZE Sylvia (Hg.), Neid zwischen Sehnsucht und Zerstörung, Stuttgart 2017: FOCKE/PIOCH/SCHULZE Neid 2017.

FOSTER George M., The Anatomy of Envy. A Study of Symbolic Behavior, Current Anthropology 13.2 (1972), 165-202: FOSTER Envy 1972.

FOSTER Robert, Why on Earth Use „Kingdom of Heaven“? Matthew's Terminology Revisited, NTS 48.4 (2002), 487-499: FOSTER Why on Earth 2002.

FRANCE Richard, The Gospel of Matthew (NICNT), Grand Rapids, Mich. u.a. 2008, 746-752: FRANCE Matthew 2008.

FREY Jörg, „Himmels-Botschaft“. Kerygma und Metaphorizität der neutestamentlichen Rede vom „Himmel“, in: Martin Ebner/Jörg Frey/Ottmar Fuchs, Der Himmel, Neukirchen-Vluyn 2005, 189-223: FREY Himmels-Botschaft 2005.

FRIEDEMANN Käte, Die Rolle des Erzählers in der Epik (UntersNSprLitg. 1910), Repr. Darmstadt 1965: FRIEDEMANN Erzähler 1965.

FRIEDRICH Alexander, Spannungen, Brüche und Nähte im Gewebe der Sprache: Untote Metaphern als philosophisches und methodisches Problem, in: Marie Lessing/Dorothee Wiesler (Hg.), Zugänge zu Metaphern – Übergänge durch Metaphern. Kontrastierung

aktueller disziplinärer Perspektiven, München/Paderborn 2013, 29-42: FRIEDRICH Untote Metaphern 2013.

FUCHS Ernst, Die der Theologie durch die historisch-kritische Methode auferlegte Besinnung, EvTh 18.6 (1958), 256-268: FUCHS Theologie 1958.

GENETTE Gérard, Die Erzählung, Paderborn ³2010: GENETTE Erzählung ³2010.

GOLLWITZER Helmut, Vorwort, in: IWAND Hans Joachim, Predigt-Meditationen, hg. v. Helmut Gollwitzer, Göttingen 1963, 8-10: GOLLWITZER Vorwort 1963.

GOLLWITZER Helmut, Veränderung im Diesseits. Politische Predigten, München 1973: GOLLWITZER Veränderung im Diesseits 1973.

GOLLWITZER Helmut, Skizzen eines Lebens. Aus verstreuten Selbstzeugnissen gefunden und verbunden von Friedrich-Wilhelm Marquardt/Wolfgang Brinkel/Manfred Weber (Hg.), Gütersloh 1998: GOLLWITZER/MARQUARDT Skizzen 1998.

GRÄB Wilhelm, Predigtlehre. Über religiöse Rede, Göttingen 2013: GRÄB Predigtlehre 2013.

GRÖZINGER Albrecht, Homiletik (Lehrbuch Praktische Theologie 2), Gütersloh 2008: GRÖZINGER Homiletik 2008.

GUNDRY Robert H., Matthew. A commentary on his handbook for a mixed church under persecution, Grand Rapids Mich. 1994: GUNDRY Matthew 1994.

GUTTENBERGER ORTWEIN Gudrun, Status und Statusverzicht im Neuen Testament und seiner Umwelt (NTOA 39), Fribourg 1999: GUTTENBERGER ORTWEIN Status und Statusverzicht 1999.

HAGNER Donald A., Matthew 14-28 (WBC 33B), Dallas (TX) 1995: HAGNER Matthew 1995.

HARNISCH Wolfgang, Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung, Göttingen ⁴2001: HARNISCH Gleichniserzählungen 2001.

HAUBL Rolf, Neidisch sind immer nur die anderen. Über die Unfähigkeit, zufrieden zu sein, München ²2018: HAUBL Neidisch 2018.

HAUSCHILDT Eberhard, 5. Predigten, in: Christoph Landmesser (Hg.), Bultmann Handbuch (HDTh) Tübingen 2017, 199-205: HAUSCHILDT Predigten 2017.

HAUSCHILD Thomas, Der böse Blick. Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen, Berlin ²1982: HAUSCHILD Der böse Blick 1982.

HEININGER Bernhard, Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas (NTA 24), Münster 1991: HEININGER Metaphorik 1991.

HERZFELD Michael, Meaning and Morality. A Semiotic approach to the Evil Eye in a Greek village, in: American Ethnologist 8 (1981), 560-574: HERZFELD Meaning and Morality 1981.

HERZOG William R., The Parable of the Laborers in the Vineyard (Matt. 20:1-16), in: Parables as subversive speech. Jesus as pedagogue of the oppressed, Louisville, Ky. 1994, 79- 97: HERZOG Parable 1994.

HEZSER Catherine, Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1-16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse (NTOA 15), Göttingen 1990: HEZSER Lohnmetaphorik 1990.

HOFFMANN Christine W., Homiletik und Exegese. Konzepte von Rechtfertigung in der evangelischen Predigtpraxis der Gegenwart (APrTh 75), Leipzig 2019: HOFFMANN Homiletik 2019.

HOFFMANN Paul/HEIL Christoph (Hg.), Die Spruchquelle Q. Studienausgabe. Griechisch und Deutsch. Griechischer Text nach der „Critical Edition of Q“ des International Q Project, Darmstadt ²2002: HOFFMANN/HEIL Spruchquelle Q 2002.

ISER Wolfgang, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München ⁴1994: ISER Akt des Lesens 1994.

ISER Wolfgang, Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa, Konstanz (1970) ⁴1974; ebenso in: Rainer Warning (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München ³1988, 228-252: ISER Appellstruktur der Texte 1988.

JAHN Otto, Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten, Leipzig 1855: JAHN Aberglauben 1855.

JANNIDIS Fotis, Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie (Narratologia 3), Berlin 2004: JANNIDIS Figur 2004.

JEREMIAS Joachim, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen ¹¹1998: JEREMIAS Gleichnisse 1998.

JÜLICHER Adolf, Vom gleichen Lohn für verschiedene Arbeit, Mt 20,1-16, in: Ders., Die Gleichnisreden Jesu. Zwei Teile in einem Band, Darmstadt 1963: JÜLICHER Vom gleichen Lohn 1963.

JÜNGEL Eberhard, Paulus und Jesus. Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung d. Christologie (HUTh 2), Tübingen ⁶1986: JÜNGEL Paulus und Jesus 1986.

KAST Verena, Neid und Eifersucht. Die Herausforderung durch unangenehme Gefühle, München 2002: KAST Neid und Eifersucht 2002.

KASTER Robert A., Invidia, νέμεσις, φθόνος, and the Roman emotional economy, in: David Konstan/N. Keith Rutter (Hg.): Envy, spite and jealousy. The rivalrous emotions in ancient Greece (Edinburgh Leventis Studies 2), Edinburgh 2003, 253-276: KASTER Invidia 2003.

KERN Otto, Die Religion der Griechen. Bd. 2: Die Hochblüte bis zum Ausgange des 5. Jahrhunderts, Berlin 1935: KERN Religion der Griechen 1935.

KLAUK Tobias/KÖPPE Tilmann, Telling vs. Showing in: Peter Hühn (Hg.), The living Handbook of Narratology, Berlin ²2014, 846-853: KLAUK/KÖPPE Telling vs. Showing 2014.

KLEIN Melanie, Envy and gratitude and other works 1946-1963 (The International Psycho-Analytical Library 104), London 1975: KLEIN Envy 1975.

KLOSTERMANN Erich, Das Matthäusevangelium (HNT4) Tübingen ²1927: KLOSTERMANN Matthäusevangelium 1927.

KONDOLEON Christine, The Lost Ancient City; [published on the Occasion of the Exhibition Antioch - the Lost Ancient City, Worcester Art Museum, Worcester, Massachusetts, October 7, 2000 - February 4, 2001, the Cleveland Museum of Art, Cleveland, Ohio, March 18 - June 3, 2001, The Baltimore Museum of Art, Baltimore, Maryland, September 16 - December 30, 2001], Princeton 2000: KONDOLEON Antioch 2000.

KONRADT Matthias, Matthäus und Markus. Überlegungen zur matthäischen Stellung zum Markusevangelium, in: Petra von Gemünden (Hg.), Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft. Festschrift für Gerd Theißen zum 70. Geburtstag (NTOA 100), Göttingen 2013, 211-235: KONRADT Matthäus und Markus 2013.

KONRADT Matthias, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1), Göttingen 2015: KONRADT Matthäus 2015.

KUNZ Ralph, „Über das Leben des Hörers reden“ oder: Lebenswelt als Deutungshorizont der Predigt, in: Thomas Klie/Martina Kumlehn/Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.), *Lebenswissenschaft Praktische Theologie?!*, Berlin/New York 2011, 223-252: KUNZ *Über das Leben des Hörers reden* 2011.

LABAHN Michael, *Das Reich Gottes und seine performativen Abbildungen. Gleichnisse, Parabeln und Bilder als Handlungsmodelle im Dokument Q*, in: Ruben Zimmermann unter Mitarb. von Gabi Kern (Hg.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, Tübingen 2008, 259-282: LABAHN *Reich Gottes* 2008.

LANGE Ernst, *Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit*, in: Ders./Peter Krusche/Dietrich Rössler (Hg.), *Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit. Bericht von einer homiletischen Arbeitstagung September 1967 – Esslingen (PrSt(S).B 1)*, Stuttgart 1968, 11-46: LANGE *Predigtarbeit* 1967.

LANGE Ernst, *Briefe 1942-1974*, hg. v. Martin Bröking-Bortfeldt, Christian Gößinger, Markus Ramm u. Mitarb. v. Gerhard Altenburg, Peter Cornehl und Wolfgang Grünberg, Vorwort v. Wolfgang Huber, Berlin 2011: LANGE *Briefe* 2011.

LATTIMORE Richmond, *Themes in Greek and Latin Epitaphs (Illionois Studies in Language and Literature Vol XXVIII)*, Urbana Il. 1942: LATTIMORE *Greek and Latin Epitaphs* 1942.

LINDEMANN Andreas, *Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes*, TRE 15 (1986), 196-218: LINDEMANN *Herrschaft Gottes* 1986.

Lust und Laster. Die sieben Todsünden von Dürer bis Naumann. Katalog zur Ausstellung, Kunstmuseum Bern/Paul Klee Museum (Hg.), Bern 2010.

LUZ Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus. Bd. 1: Mt 1-7 (EKKI/1)*, Zürich u.a. ⁵2002: LUZ *EKK1/1* 2002.

LUZ Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus. Bd. 3: Mt 18-25 (EKK 1/3)*, Zürich u.a. ³2016: LUZ *EKK1/3* 2016.

MALINA Bruce J., *Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten*, Berlin ²1993: MALINA *Welt des Neuen Testaments* 1993.

MALONEY Clarence (Hg.), *The Evil Eye*, New York 1976: MALONEY *Evil Eye* 1976.

MEISEN Karl, *Der böse Blick und anderer Schadenzauber. Glaube und Brauch der alten Völker und in frühchristlicher Zeit*, RJVK 1 (1950), 144-177: MEISEN *Böser Blick* 1950.

MILOBENSKI Ernst, *Der Neid in der griechischen Philosophie* (KPS 29), Wiesbaden 1964: MILOBENSKI Neid 1964.

NICOL Martin, *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, Göttingen ²2005: NICOL Homiletik 2005.

NOLLAND John, *The Gospel of Matthew. A commentary on the Greek text* (NIGTC), Grand Rapids, Mich. u.a. 2008: NOLLAND Matthew 2008.

NÜNNING Ansgar, *Grundzüge eines kommunikationstheoretischen Modells der erzählerischen Vermittlung. Die Funktion der Erzählinstanz in den Romanen George Eliots* (Horizonte 2), Trier 1989: NÜNNING Grundzüge 1989.

NUSSER Karl-Heinz, Art. Neid, *HWPh* 6 (1984), 695-706: NUSSER Neid 1984.

NUSSER Karl-Heinz, Art. Neid, *TRE* 24 (1994), 246-254: NUSSER Neid 1994.

OBERDORFER Bernd, *Gott im Himmel? Der Himmel als religiöser Imaginationsraum*, in: Harald Lesch/Bernd Oberdorfer/Stephanie Waldow (Hg.), *Der Himmel als transkultureller ethischer Raum. Himmelskonstellationen im Spannungsfeld von Literatur und Wissen*, Göttingen 2016, 3-34: OBERDORFER Gott im Himmel 2016.

OHLY Lukas, *Predigt als Kunst und Dramaturgische Homiletik. Bedenken aus systematisch-theologischer Perspektive*, *THLZ* 145 (2020), Spalte 17-34: OHLY Predigt als Kunst 2020.

OTTMANN Henning, Art. Mesotes, *HWPh* Bd. 5 (1980), 1159-1161: OTTMANN Mesotes 1980.

PARIS Rainer, *Neid. Von der Macht eines versteckten Gefühls*, Waltrop 2010: PARIS Neid 2010.

PETERSEN Norman R., *Point of view in Mark's Narrative*, in: Eduard W. Beardslee (Hg.), *The Poetics of Faith. Essays Offered to Amos Niven Wilder. Part 1: Rhetoric, Eschatology and Ethics in the New Testament* (Semeia 12), Missoula, Mont. 1978, 97-121: PETERSEN Point of view 1978.

PFISTER Manfred, *Das Drama. Theorie und Analysen*, München ¹¹2001: PFISTER Drama 2001.

PIEPER Irene, *Überlegungen zu den individuellen Voraussetzungen der Wiederbelebung untoter Metaphern*, in: Marie Lessing/Dorothee Wieser (Hg.), *Zugänge zu Metaphern – Übergänge durch Metaphern. Kontrastierung aktueller disziplinärer Perspektiven*, München/Paderborn 2013, 43-48: PIEPER Individuelle Voraussetzungen 2013.

RAKOCZY Thomas, Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter. Eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur (Classica Monacensia 13), Tübingen 1996: RAKOCZY Böser Blick 1996.

RASCHZOK Klaus, Nordamerikanische Liturgische Theologie. Einführender Tagungsbericht, in: Christian Fechtner/Stephan Goldschmidt/Thomas Klie/Michael Meyer-Blanck/Klaus Raschzok/Marcel Sass/Helmut Schwier/Ulrike Wagner-Rau/Ulrich Wüstenberg, LK 6.1 (2015): RASCHZOK Nordamerikanische Liturgische Theologie 2015.

RAWLS John, Eine Theorie der Gerechtigkeit, übers. von Hermann Vetter, Frankfurt 2017: RAWLS Theorie der Gerechtigkeit 2017.

REICHERT Angelika, Offene Fragen zur Auslegung neutestamentlicher Texte im Spiegel neuerer Methodenbücher, ThLZ 126 (2001), Spalte 993-1006: REICHERT Offene Fragen 2001.

RENGSTORF Karl Heinrich, Art. ἔταῖρος ThWNT II (1935), 697-699, RENGSTORF ἔταῖρος 1935.

RICKES Joachim, Die Kunst des poetischen Lesens – Plädoyer für eine neue Interpretationskunst, in: Volker Ladenthin/Joachim Rickes (Hg.), Sprachferne und Textnähe. Über das Unbehagen an der gegenwärtigen Lektürepraxis in Schule und Hochschule, Würzburg 2004, 97-125: RICKES Kunst des poetischen Lesens 2004.

RINOFNER-KREIDL Sonja, Neid und Ressentiment, Zur Phänomenologie negativer sozialer Gefühle, in: Karl Mertens (Hg.), Die Dimension des Sozialen. Neue philosophische Zugänge zu Fühlen, Wollen und Handeln, Berlin 2014, 103-126: RINOFNER-KREIDL Neid 2014.

ROTH Michael, Sport und Alltag. Ethische Überlegungen zum Leistungsprinzip, in: Deutsches Pfarrerblatt 111 (2011), 424-426: ROTH Sport und Alltag 2011.

ROTH Michael/VOLP Ulrich, Leistung und Erfolg in Sport, Kirche und Gesellschaft, in: Dies., Gut, besser, am besten. Ethische, theologische und historische Reflexionen zu Leistung und Erfolg in Sport, Kirche und Gesellschaft (Theologie – Kultur – Hermeneutik 20), Leipzig 2016, 9-12: ROTH/VOLP Leistung 2016.

SCHAUPP Manfred, Invidia. Eine Begriffsuntersuchung, Freiburg i.Br. 1962: SCHAUPP Invidia 1962.

SCHLEIERMACHER Friedrich D. E., Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (Sämtliche Werke I/13), hg. v. Jacob Frerichs, Berlin 1850: SCHLEIERMACHER Praktische Theologie 1850.

SCHMID Wolf, Elemente der Narratologie (De Gruyter Studium), Berlin ³2014:
SCHMID Narratologie 2014.

SCHMIDT Karl Ludwig, Art. βασιλεύς-βασιλεία, ThWNT Bd.1, Stuttgart 1933, 579-592: SCHMIDT βασιλεύς-βασιλεία 1933.

SCHOECK Helmut, Der Neid und die Gesellschaft, Frankfurt a. M./Berlin ⁵1997:
SCHOECK Neid 1997.

SCHOTTROFF Luise, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005: SCHOTTROFF Gleichnisse Jesu 2005.

SCHWIER Helmut, Praktische Theologie und Bibel, in: Christian Grethlein/Helmut Schwier (Hg.), Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte (APrTh 33), Leipzig 2007, 237-285: SCHWIER Theologie und Bibel 2007.

SCHWIER Helmut, Praktische Theologie und Bibel. Die Rolle von Bibel und Exegese in der derzeitigen Standortbestimmung der Praktischen Theologie, EvTh 61/5 (2001), 340-353: SCHWIER Theologie und Bibel 2001.

SELIGMANN Siegfried, Der Böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker (2 Bde.), Berlin 1910: SELIGMANN Der Böse Blick (1) und (2) 1910.

SELLIN Gerhard, Allegorie und Gleichnis. Zur Formenlehre der synoptischen Gleichnisse, ZThK 75.3 (1978), 281–335; ebenfalls erschienen in: Dieter Sänger (Hg.), Allegorie-Metapher-Mythos-Schrift. Beiträge zur religiösen Sprache im Neuen Testament und in seiner Umwelt (NTOA 90), Göttingen 2011, 141-189: SELLIN Allegorie und Gleichnis 1978.

STEGEMANN Wolfgang, Jesu Verkündigung des Reiches Gottes als soziale Heterotopie. Reich Gottes oder Königsherrschaft Gottes (Semantik), in: Klaus Neumann (Hg.), Streitbare Exegesen. Sozialgeschichtliche, kulturanthropologische und ideologiekritische Lektüren neutestamentlicher Texte, Stuttgart 2016, 87-102: STEGEMANN Jesu Verkündigung 2016.

STEIN Stephan, Textgliederung. Einheitenbildung im geschriebenen und gesprochenen Deutsch. Theorie und Empirie (SLG 69), Berlin, New York 2003: STEIN Textgliederung 2003.

STEINLEIN Walter, Φθόνος und verwandte Begriffe in der älteren griechischen Literatur, Erlangen 1941: STEINLEIN Φθόνος 1941.

STRACK Hermann L./BILLERBECK Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd.1: Das Evangelium nach Matthäus. Erläutert aus Talmud und Midrasch, München ¹⁰1994: STRACK/BILLERBECK Matthäus 1994.

STRUBE Sonja A., Bibelverständnis zwischen Alltag und Wissenschaft. Eine empirisch-exegetische Studie auf der Basis von Joh 11,1-46 (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 34), Berlin 2009: STRUBE Bibelverständnis 2009.

THEIßEN Gerd, Exegese und Homiletik. Neue Textmodelle als Impuls für neue Predigten, in: Uta Pohl-Patalong/Frank Muchlinsky (Hg.), Predigen im Plural, Hamburg 2001, 55-67: THEIßEN Exegese und Homiletik 2001.

THEIßEN Gerd/MERZ Annette, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ⁴2011: THEIßEN/MERZ Der historische Jesus 2011.

THEOBALD Michael, Die Arbeiter im Weinberg (Mt 20,1-16). Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit und Rede von Gott, in: Dietmar Mieth (Hg.), Christliche Sozialethik im Anspruch der Zukunft (TBKS 41), Fribourg 1992, 107-127: THEOBALD Arbeiter im Weinberg 1992.

THÖNE Yvonne, Wie eine Bärin ihre Kinder beraubt (Hos 13,8). Handlungsfelder tierlicher Gottesfigurationen, in: Ilse Müllner/Ute E. Eisen (Hg.), Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen, Freiburg 2016, 238-268: THÖNE Bärin 2016.

TILLICH Paul, Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit (Stundenbücher 9), Hamburg 1964: TILLICH Dimension 1964.

TUCHMANN Jules, Art. La Fascination, in: Ders., Mélusine 2-10 (1884-1901): TUCHMANN Fascination 1884-1901.

URBAN Christina, Die Rolle der Familienmitglieder, in: Klaus Scherberich (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur, Familie-Gesellschaft-Wirtschaft, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 2005, 17-21: URBAN Rolle der Familienmitglieder 2005.

VIA Dan Otto, Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existenziale Dimension (BEvTh 57), München 1970: VIA Gleichnisse 1970.

VENRELL FERRAN Ingrid, Über den Neid. Eine phänomenologische Untersuchung, DZPhil 54.1 (2006), 43-68: VENRELL FERRAN Neid 2006.

WEDER Hans, Die Parabel von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16), in: Ders., Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen (FRLANT 120), Göttingen ³1984, 218-230: WEDER Parabel 1984.

WEDER Hans, Neutestamentliche Hermeneutik (ZGB), Zürich 1986: WEDER Neutestamentliche Hermeneutik 1986.

WEIMAR Klaus, Enzyklopädie der Literaturwissenschaft (UTB 1034), Tübingen ²1993: WEIMAR Enzyklopädie 1993.

WEINRICH Harald, Sprache in Texten, Stuttgart 1976: WEINRICH Sprache 1976.

WEISSENRIEDER Annette/HESS Diana, Kritische Paraphrase bei Gerhard von Rad. Exegese und Predigt in forschungsgeschichtlichem Kontext, in: J. Wallace Alston/Christian Möller/Helmut Schwier (Hg.), Die Predigt des Alten Testaments. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971), Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001 (ATM), Münster 2003, 29-41: WEISSENRIEDER/HESS Kritische Paraphrase 2003.

WAGENER Frederik, Figuren als Handlungsmodelle. Simon Petrus, die samaritanische Frau, Judas und Thomas als Zugänge zu einer narrativen Ethik des Johannesevangeliums (WUNT 2.408), Tübingen 2015: WAGENER Figuren 2015.

YAMASAKI Gary, Watching a biblical narrative. Point of view in biblical exegesis, New York 2008: YAMASAKI Watching 2008.

ZIMMERMANN Ruben, Metaphertheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch, ThZ 56.2 (2000), 108-133: ZIMMERMANN Metaphertheorie 2000.

ZIMMERMANN Ruben, Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung zum Kompendium, in: Ders. (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 3-46: ZIMMERMANN Gleichnisse Jesu 2007.

ZWICK Reinhold, Die Gleichniserzählung als Szenario. Dargestellt am Beispiel der „Arbeiter im Weinberg“ (Mt 20,1-15), BN 64 (1992), 53-92: ZWICK Szenario 1992.