

Parabelauslegung im Kompendium der Gleichnisse Jesu

Reflexion der Methodenschritte
und exemplarische Exegese von Joh 3,29 f.

Uta Poplutz

*„Das Kunstwerk erlaubt sich also,
das Gewohnte zu verfremden.
Dabei ist vorausgesetzt,
daß der Täuschungseffekt der Verfremdung
nicht den Charakter eines Gaukelspiels hat,
sondern den von Offenbarung annimmt.“¹*

1. Hinführung

Das *Kompendium der Gleichnisse Jesu*² hat es sich zum Ziel gesetzt, in einem einzigen Band eine Auslegung aller Parabeln³ anzubieten, die im Zuge der christlichen Überlieferung traditionellerweise Jesus zugeschrieben wurden. Dazu zählen nicht nur die gängigen Parabeln der synoptischen Tradition, die einem beim Stichwort „Gleichnisse Jesu“ wohl als erstes in den Sinn kommen, sondern auch die johanneischen Paroimiai,⁴ die Parabeln der apokryphen Schriften (etwa aus dem Thomasevangelium) sowie die weit ver-

¹ W. HARNISCH, Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung, UTB 1343, Göttingen 1985, 11 f.

² R. ZIMMERMANN u.a. (Hgg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007.

³ Zum Parabel-Begriff vgl. R. ZIMMERMANN, Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung zum Kompendium, in: ders. (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu (s. Anm. 2), 3–46, hier: 25–28.

⁴ Vgl. dazu U. POPLUTZ, Paroimia und Parabolē. Gleichniskonzepte bei Johannes und Markus, in: J. Frey/J.G. van der Watt/R. Zimmermann (Hgg.), Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language, WUNT 200, Tübingen 2006, 103–120, sowie R. HIRSCH-LUIPOLD, Klartext in Bildern. ἀληθινός κτλ., παρομία – παροησία, σημεῖον als Signalwörter für eine bildhafte Darstellungsform im Johannesevangelium, in: Frey/van der Watt/Zimmermann, a.a.O., 61–102.

streuten, zumeist unzusammenhängend überlieferten *Agrapha*.⁵ Insgesamt umfasst das Kompendium so die stattliche Zahl von 104 Parabeln, die übersetzt, eingeleitet und ausgelegt werden.

Mehr als vierzig Neutestamentlerinnen und Neutestamentler haben sich an diesem Großprojekt beteiligt. Das bedeutet, dass nicht nur verschiedene Prämissen und wissenschaftliche Standpunkte, sondern auch divergierende methodische Herangehensweisen, die die einzelnen Exegetinnen und Exegeten in ihrer Arbeit bevorzugen, zusammentrafen und auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden mussten. Um eine formale Einheitlichkeit der Einzelauslegungen zu garantieren, die dennoch genügend Spielraum für individuellen Stil und inhaltliche Schwerpunktsetzungen lässt, haben sich die Kompendiumsmitarbeiterinnen und -mitarbeiter im Rahmen zweier Tagungen⁶ auf einen gemeinsamen Leitfaden geeinigt, anhand dessen die in Form und Inhalt recht unterschiedlichen Parabeltexte auszulegen waren.

Der folgende Beitrag will diesen Leitfaden und seine Legitimation vorstellen und anhand eines kurzen Parabeltextes aus dem Johannesevangelium exemplifizieren, wie sich eine Einzelexegese im Kompendium konkret darstellt. Indem in der vorliegenden Reflexion die Vorgaben des Leitfadens auf eine Parabel angewendet werden, die nicht im Munde Jesu, sondern im Munde Johannes des Täufers begegnet und deshalb nicht im Kompendium der Gleichnisse *Jesu* erscheint, lässt sich zugleich aufzeigen, dass sich die methodische Herangehensweise problemlos auf alle urchristlichen Parabeltexte übertragen lässt und keineswegs auf die die Tradition beherrschenden, aber sie nicht ausschließlich ausmachenden Jesus-Parabeln beschränkt ist.

2. Die einzelnen Auslegungsschritte – eine Reflexion

2.1 Überschrift

Jede Parabel wurde von den jeweils verantwortlichen Bearbeiterinnen und Bearbeitern mit einer neuen innovativen Überschrift versehen. Die Aufgabe einer Überschrift ist es, in wenigen treffenden Worten die Kernaussage des jeweils nachfolgenden Textes auf den Punkt zu bringen, um so bei den Rezipientinnen und Rezipienten das Interesse für die weitere Lektüre

⁵ Vgl. dazu die Anmerkungen von T. NICKLAS, Zur Problematik der so genannten „*Agrapha*“ – eine Thesenreihe, RB 113 (2006), 78–93. Eine ins Deutsche übersetzte Sammlung und damit einen guten Zugriff auf die *Agrapha* bieten K. BERGER/C. NORD, Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt a. M. 2005, 1114–1202.

⁶ Die Tagungen fanden unter der Federführung von Ruben Zimmermann am 5./6.10.2005 und 21./22.2.2007 in Bielefeld statt. Dort wurden neben formkritischen Fragestellungen vor allem die Methodik der Gleichnisauslegung und ihre praktische Durchführung im Kompendium diskutiert.

zu wecken.⁷ Obwohl der Text des Neuen Testaments ohne Gliederungen und Zwischenüberschriften überliefert ist, sind die meisten Parabeln unter einem sog. „klassischen“ Titel bekannt, der ihnen irgendwann im Laufe der Tradition – etwa durch die Lutherbibel oder die Standardwerke von Adolf Jülicher und Joachim Jeremias⁸ – zugekommen ist.

Eine gute Überschrift ist jedoch eine große Kunst und immer auch Ausdruck einer bestimmten Fokussierung bzw. Interpretation. So kann ein Titel die Pointe einer Parabel gekonnt auf den Punkt bringen, aber ebenso gut eine Fehlinterpretation einleiten, die den Erzählhorizont nicht adäquat erfasst oder von vornherein einseitig verengt. Dieser Gefahr sind gewiss auch die neuen Überschriften ausgesetzt, die für das Kompendium der Gleichnisse Jesu gewählt wurden. Aber durch die Applizierung innovativer, mehr oder weniger poetischer, in jedem Fall aber kreativer Überschriften kommt mit dem Moment der Verfremdung ein sinnstiftender Prozess in Gang, der als ästhetische Erfahrung zu klassifizieren ist, die der Erfahrende – in diesem Fall die Leserin und der Leser – wesentlich mitvollziehen muss.⁹ Daraus ergibt sich eine Dynamik, die der bleibenden Aktualität der überlieferten Texte, die niemals endgültig abstrakt-begrifflich ausgelotet werden können, gerecht wird. Und das ist unabhängig davon, wie gelungen die jeweiligen Parabelüberschriften in der subjektiven Wahrnehmung des Einzelnen sein mögen. Eine fremde Überschrift, die über einen vertrauten Text gesetzt wird, provoziert: Weil sie überraschend ist, weil sie Irritationen auslösen kann, weil sie Vertrautes in Fremdheit wendet. In jedem Fall ist sie eine Einladung, sich auf das Proben und Erfahren von Sinn einzulassen. Mit der Überschrift soll ein kreativer Prozess in Gang gesetzt werden, der ähnlich wie eine Metapher zur Sprache bringt, was bis dahin noch nicht gesagt und – so mag man optimistisch hinzufügen – was bis dahin vielleicht auch noch nicht verstanden worden ist.¹⁰

2.2 Übersetzung

Die jeweils älteste Fassung des auszulegenden Parabeltextes wurde von den Autorinnen und Autoren ins Deutsche übersetzt. Die meisten Texte liegen in

⁷ Vgl. dazu die v.a. für Journalistinnen und Journalisten konzipierte Monographie W. SCHNEIDER/D. ESSLINGER, *Die Überschrift. Sachzwänge, Fallstricke, Versuchungen, Rezepte*, München 2007.

⁸ A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu, Teile I–II*, Ausgabe in einem Band, Tübingen 1910; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1998 (1947).

⁹ In diesem Sinne formuliert J. ANDEREGG, *Sprache und Verwandlung. Zur literarischen Ästhetik*, Göttingen 1985, 32, diese Möglichkeit: „Wer sich auf poetische Sprache einläßt, wird Zeuge einer Verwandlung, partizipiert an einem Verwandlungsprozeß. Nicht mit einem bestimmten Sein wird er konfrontiert, wohl aber erfährt er ein Werden.“

¹⁰ Vgl. dazu die grundlegenden Überlegungen bei U. POPLUTZ, *Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmetaphorik bei Paulus*, HBS 43, Freiburg, Br. u.a. 2004, 17–29.

Griechisch vor, jedoch gibt es auch koptische (Nag Hammadi Codices) oder arabische und syrische Überlieferungen (Agrapha). Die Übersetzung soll die Parabel nicht glätten, sondern die Sprachkraft des Urtextes zum Klingen bringen – auch und gerade in seiner Sperrigkeit.

Sprache lebt von Übersetzung,¹¹ mehr noch: Sprache *ist* immer schon Übersetzung, da sie ein Ereignis oder eine Erfahrung in einen anderen ‚Aggregatzustand‘ oder ein neues Struktursystem überträgt – durch mündliche Formulierung oder schriftliche Fixierung. So verstanden, eignet Sprache grundlegend metaphorische Qualität.¹² Das bedeutet zugleich, dass Sprache stets Interpretation ist. Denn das, was über die Wirklichkeit bzw. deren Erfahrung formuliert wird, ist unabdingbar als *Deutung* einer Wirklichkeit einzuordnen, welche nicht absolut ist, sondern auch ganz anders ins Wort gebracht werden könnte.¹³

Sollen nun poetische Texte wie die Parabeln von einer Sprache in eine andere übersetzt werden, zeigt sich die Herausforderung in doppelter Hinsicht. Nicht nur ist der Bedeutungshintergrund und das Bildfeld der jeweiligen Parabel adäquat zu erfassen, sondern die Erzählung muss zugleich neu kodiert, das heißt im Rahmen der Syntax und Semantik einer kulturell in einem ganz anderen Kontext gewachsenen Sprache – im vorliegenden Fall dem Deutschen – ausgedrückt werden. So wird der Text im Akt des Übersetzens von einer Sprache in eine andere als Kommunikationsgeschehen neu erfahrbar.¹⁴ In seiner Endgestalt stellt der Text eine eigene Wirklichkeit dar, die von den Leserinnen und Lesern als solche wahrgenommen wird, aber – und dessen muss man sich bewusst sein – mit dem Original nicht mehr identisch ist.

Übersetzen bedeutet, eine neue Text-Wirklichkeit zu schaffen, den Herkunftstext in der eigenen Sprache zu konstruieren. [...] Der Sinn des Textes steht für die Dauer der Übersetzung in Frage. Ihre Endgestalt ist wie ein wieder zusammengesetzter Sinn. Deshalb gleichen Übersetzungen eines Textes sich nicht.¹⁵

¹¹ Vgl. G. SÖHNGEN, Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache, Freiburg, Br./München 1962, 57.

¹² Vgl. die Grundbedeutung von griech. μεταφέρειν, die H. G. LIDDELL/R. SCOTT, A Greek-English Lexicon. With a revised Supplement, Oxford 1996, 1118, angeben mit: „carry across, transfer; change, alter“. Vgl. auch die grundlegenden Überlegungen zur Metaphorizität von G. LAKOFF/M. JOHNSON, Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern, Heidelberg 32003.

¹³ Vgl. N. GOODMAN, Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie, Frankfurt a.M. 51997, 20: „[...] Rezeption und Interpretation lassen sich als Vorgänge nicht trennen; sie sind vollständig voneinander abhängig.“

¹⁴ Nimmt man das klassische Kommunikationsmodell, etwa Bühlers Organon-Modell (s.u. Anm. 25), müsste man die Übersetzerin oder den Übersetzer quasi zwischen Verfasser (Sender) und Leser (Empfänger) schalten; damit nimmt der Übersetzer/die Übersetzerin die Funktion des ursprünglichen Verfassers ein, während der ursprüngliche Verfasser zur „Informationsquelle“ wird.

¹⁵ E. REINMUTH, Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments, Göttingen 2002, 43.

Ziel des *Kompodiums der Gleichnisse* Jesu ist es somit, die Parabeln in eine verständliche und zeitgemäße Sprache zu übertragen, ohne sie zu verflachen. Der Verwendung inklusiver Sprache wird bei diesem Übersetzungsvorgang besondere Bedeutung zugemessen,¹⁶ d. h. frauendiskriminierende oder antijudaistische Stereotypen werden bewusst vermieden. Bei all dem ist jedoch der Grundsatz leitend, dass die in den Parabeln gespiegelten sozio-kulturellen Verhältnisse nicht verfremdet, sondern möglichst wirklichkeitsgetreu wiedergegeben werden: Wenn in einer Passage ausschließlich Männer gemeint sind, muss dies auch in der Übersetzung zum Tragen kommen.¹⁷

Übersetzen ist ein kreativer Vorgang, der Spielräume lässt. Übersetzen basiert auf dem eigenen Verstehen, dem eigenen Sprachgefühl, aber auch auf bestimmten Voraussetzungen und Interpretationen, die sich die jeweilige Übersetzerin und der jeweilige Übersetzer im Laufe ihrer eigenen Geschichte angeeignet haben. In praktischer Hinsicht bedeutet dies für das Kompendium, dass man je nach hermeneutischer Grundentscheidung eine möglichst nah am Urtext orientierte Sprache wählen oder aber versuchen kann, in etwas größerer Freiheit das anvisierte Bedeutungsspektrum bzw. den lebensweltlichen Hintergrund mit zu übertragen.¹⁸ Die Offenheit, dies verantwortet, jedoch mit durchaus unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen anzugehen, prägt die Übersetzungen des Kompendiums.

Einen Aspekt darf man dabei jedoch niemals aus den Augen verlieren: Übersetzen ist Interpretation. Es gibt keine ‚neutrale‘, ‚objektive‘ oder ‚wörtliche‘ Übersetzung, und so wird es niemals das letzte Wort in dieser Sache geben. „Sprache schafft immer zugleich Verstehen und Nichtverstehen, sie verbindet und trennt.“¹⁹ Ein übersetzter Text spiegelt zwangsläufig das jeweilige Zeit- und Weltverständnis der Übersetzerin und des Übersetzers. Und somit wird es eine abschließende Übertragung der überkommenen Texte nicht geben. Weil Sprache sich ändert. Weil Verstehen sich ändert.

¹⁶ Vgl. ZIMMERMANN, Gleichnisse Jesu (s. Anm. 3), 34.

¹⁷ Dabei ist die Partizipation von Frauen in den Lebensbereichen der antiken Gesellschaft besonders sorgfältig in die Analyse einzubeziehen, um vor leichtfertigen Fehlannahmen zu bewahren; hilfreich hierzu etwa T. SPÄTH/B. WAGNER-HASEL (Hgg.), *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Stuttgart 2000; J.F. GARDNER, *Frauen im antiken Rom. Familie, Alltag, Recht*, München 1995 mit zahlreichen weiteren Literaturangaben.

¹⁸ Letzteres ist etwa das Anliegen der jüngst veröffentlichten „Bibel in gerechter Sprache“ (2006).

¹⁹ G. EBELING, *Wort Gottes und Sprache*, in: M. Kaempfert (Hg.), *Probleme der religiösen Sprache*, WdF 442, Darmstadt 1983, 77.

2.3 Sprachlich-narrative Analyse (Bildlichkeit)

In den vergangenen Jahrzehnten sind in der Exegese vermehrt narratologische und linguistische Analyseverfahren an die neutestamentlichen Texte herangetragen worden.²⁰ Diese literaturwissenschaftlich orientierten Methoden ermöglichen es, die Texte als Erzählungen wahr- und ernst zu nehmen, anstatt sie auf einen herausdestillierbaren Inhalt zu reduzieren. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass Erzählungen eben erst in ihrem Darstellungsmodus *als* Erzählungen ihr volles Sinnpotential entfalten.

Die sprachlich-narrative Analyse lenkt das Augenmerk somit auf die formale Gestaltung der Parabeln und analysiert ihren narrativen und metaphorischen Gehalt. Zunächst wird die auszulegende Parabel in den jeweiligen Mikro- und Makrokontext eingeordnet und in ihrem Überlieferungszusammenhang dargestellt. Dieser Kontext kann für das Verständnis wegweisend sein. Denn die Parabeln verfügen als wörtliche Rede Jesu nicht nur über einen eigenen Plot, sondern sind – sofern sie nicht im Kontext einer reinen Logiensammlung begegnen – in den Handlungsverlauf der Rahmenerzählung eingebettet.

Innerhalb der sprachlich-narrativen Analyse finden vor allen Dingen die beiden Aspekte der Narrativität und der Metaphorizität besondere Beachtung.

Die *Narrativität*, ein Gattungsmerkmal der Parabel,²¹ wird durch die Beschreibung des Raum-Zeit-Kontinuums, der auftretenden Figuren sowie des Handlungsverlaufs erfasst. Der Minimalplot einer Parabel ist dreistufig angelegt²² und lässt sich im Ansatz auch bei ganz kurzen Sequenzen herausarbeiten.²³ Ziel der Analyse ist es, den Verlauf der Parabelerzählung genau zu erfassen und das Gestaltungsprinzip nachzuvollziehen. Denn als poetische Erzählungen unterliegen die Parabeln dem Gesetz der Gestaltung, das immer eine bestimmte Sicht vermittelt und für die Rezeption dieser Sichtweise im Sinne eines engagierten Anliegens plädiert.²⁴ Jede Erzählung zielt

²⁰ Vgl. dazu die zusammenfassenden Darstellungen D. MARGUERAT/Y. BOURQUIN, *How to Read Bible Stories. An Introduction to Narrative Criticism*, London 1999; J.L. RESSEGUIE, *Narrative Criticism of the New Testament. An Introduction*, Grand Rapids 2005. Eine Anwendung auf antike Texte generell hat T.A. SCHMITZ, *Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung*, Darmstadt 2006 vorgelegt.

²¹ Vgl. R. ZYMNER, Art. Parabel, HWR VI (2003), 502–514, bes. 502.

²² Bereits Aristoteles postuliert diese dreigliedrige Struktur. Ein guter Plot muss drei Merkmale aufweisen: Er bildet ein *Ganzes* (Anfang – Mitte – Ende; Poet. 7,1450 b 26–34), er stellt eine *Einheit* dar (Poet. 8,1451 a 30–35) und weist die besondere *Qualität* einer kausal verbundenen Kette von Ereignissen auf (Konflikt – Umschwung – Lösung; Poet. 18,1455 b 24–29; auch 10,1452 a 18–21).

²³ Zur Kürze als weiteres Kennzeichen einer Parabel vgl. J.D. CROSSAN, *Cliffs of Fall. Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*, New York 1980, 2–5.

²⁴ So schon Quint. *Inst.* IV 1,5: Die Zuhörerinnen und Zuhörer einer Rede sollen gleich zu Beginn, im Exordium, wohlwollend (*benevolus*), gespannt (*attentus*) und aufnahmebereit (*docilis*) gemacht werden, damit sie „bei den übrigen Teilen der Rede leichter für uns gewon-

auf Wirkung. Und somit enthält jede Erzählung ein suggestives Moment. Anders gewendet: Erzählungen sind nicht als Wiedergabe des Faktischen organisiert, sondern ‚dramatisieren‘. Wer erzählt, stellt etwas dar.²⁵ Die Rezipientinnen und Rezipienten wiederum sind zum Mitvollzug dieser Darstellung eingeladen und aufgefordert.

Das ist möglich durch den dramatischen Gestus, der dem Erzählen eignet. Erzähler lassen Figuren auftreten, miteinander in Dialog kommen und in ein dynamisches Zwischenspiel eintreten, das zu einer Entwicklung und zu einem Abschluss führt.²⁶

Diese Dramatik aufzudecken und zu beschreiben, ist eine Hauptaufgabe der sprachlich-narrativen Analyse.

Die zweite Aufgabe ist die Untersuchung der *Metaphorizität*.²⁷ Implizite oder explizite Transfersignale zeigen an, dass die Bedeutung des Erzählten vom Wortlaut des Textes zu unterscheiden ist. Und so werden in einer Parabel Elemente der Erfahrungswelt oftmals auf überraschende Weise neu arrangiert.²⁸

Im Gewand einer Alltagsgeschichte daherkommend, besitzt sie die Kraft, den Hörer vom altbekannt Alltäglichen abzulenken. Sie läßt ihn etwas ganz und gar Ungewöhnliches wahrnehmen, das den Zusammenhang des Gewohnten überholt.²⁹

Die Leserin und der Leser müssen einen Transfer vollziehen, um die Parabel zu verstehen. Die Metaphorizität, die in den auszulegenden Parabeln nicht mithilfe einer bestimmten Metaphertheorie analysiert, sondern aus unterschiedlichen Perspektiven in den Blick genommen wird, berührt zugleich

nen“ werden können. Vgl. zur Thematik aus erzählpsychologischer Sicht die anregenden Ausführungen von B. BOOTHE/A. VON WYL/R. WEPFER, Erzähldynamik und Psychodynamik, in: M. Neumann (Hg.), *Erzählte Identitäten. Ein interdisziplinäres Symposium, Reihe Kulte – Kulturen, München 2000, 59–76. C. LUGOWSKI, Die Form der Individualität im Roman (1932), mit einer Einl. von H. Schlaffer, stw 151, Frankfurt a.M. 1976, 10, formuliert: „Die Welt, die sich in einer Dichtung auftut, ‚ist‘ nicht im schlichten Sinne, sondern sie ist *gemacht*. Damit stellt sie sich dem schlicht Seienden als etwas Künstliches gegenüber.“*

²⁵ Vgl. dazu den grundlegenden Entwurf von Karl Bühler zur „Darstellungsfunktion der Sprache“: K. BÜHLER, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart 1965; DERS., *Axiomatik der Sprachwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1969. Dazu M. WINTERMANTEL, *Sprachereignis als soziale Handlung*, in: C.F. Graumann/T. Herrmann (Hgg.), *Karl Bühlers Axiomatik. Fünfzig Jahre Axiomatik der Sprachwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1984, 201–216. Vgl. auch T. SÖDING, *Lehre in Vollmacht. Jesu Wunder und Gleichnisse im Evangelium der Gottesherrschaft*, *Communio* 36 (2007), 3–17, bes. 11.

²⁶ BOOTHE/VON WYL/WEPFER, *Erzähldynamik* (s. Anm. 24), 60.

²⁷ Vgl. dazu etwa die beiden – unglücklicherweise gleich betitelten – Monographien von H. WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen 1990 sowie H.-J. MEURER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricœurs Hermeneutik der Gleichniserzählungen Jesu im Horizont des Symbols ‚Gottesherrschaft/Reich Gottes‘*, BBB 111, Bodenheim 1997. Grundlegend immer noch P. RICŒUR/E. JÜNGEL, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, EvTh.S, München 1974.

²⁸ Vgl. HARNISCH, *Gleichniserzählungen* (s. Anm. 1), 11.

²⁹ HARNISCH, *Gleichniserzählungen* (s. Anm. 1), 12.

rezeptionsästhetische Gesichtspunkte. Wenn man fragt, wo eine Parabel eine überraschende Wendung nimmt, die nicht nur die Hörerinnen und Hörer der erzählten Welt, sondern auch die heutigen Leserinnen und Leser irritiert, dann treten die Rezipienten als „aktives Prinzip der Interpretation“³⁰ in das metaphorische Geschehen ein. Denn der Sinn eines Parabeltextes ist keineswegs ein absolut vorgegebenes Element, das von Expertinnen und Experten ein für alle Mal bestimmt werden kann, sondern entsteht erst im Zusammenspiel zwischen der *intentio lectoris*³¹ und der Rezeption durch die Leserin und den Leser. Wird die Metaphorizität nicht mitvollzogen, kann der Text sein volles Sinnpotential nicht entfalten.

Die Metaphorizität ist die eigentliche Stärke fiktionaler Texte: Fiktionale Erzählungen sind keine textuelle Kopie der realen Welt bzw. der geschehenen Geschichte, sondern eine eigene Welt mit eigenen Spielregeln.³² Das bedeutet zugleich, dass sie mehr vermögen als ein vordergründiger, auf den ersten Blick objektiv erscheinender Tatsachenbericht: Erzählungen stellen Gegenwärtigkeit her. Damit haben sie eine wichtige Funktion für die Erzeugung von Kohärenz: „Geschichten helfen uns, die Welt und unseren Ort darin zu bestimmen, ob wir darin als Figuren, als ErzählerInnen oder als mehr oder minder identifiziert Lesende vorkommen.“³³ Diese Spielregeln versucht die sprachlich-narrative Analyse aufzudecken.

2.4 Sozialgeschichtliche Analyse (Bildspendender Bereich)

Der in den Parabeln angelegte metaphorische Prozess, der den Übergang von der ersten zur zweiten Verstehensebene, also „von der Logik des Alltags zur Logik des ‚Reiches Gottes‘“³⁴ markiert, setzt voraus, dass die Rezipientinnen und Rezipienten die Lebenswelt, die sich in den Parabeln widerspiegelt, kennen. Die verschiedenen Realien zu untersuchen und vorzustellen wird im sozialgeschichtlichen Analyseschritt angegangen.³⁵ Dies ist umso notwendi-

³⁰ U. ECO, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München 1998, 64; wegweisend zu diesem Thema die Studie von E. FREUND, *The Return of the Reader. Reader-Response Criticism*, London/New York 1985.

³¹ Dazu U. ECO, *Die Grenzen der Interpretation*, München 1999, 27–55.

³² Vgl. A. LEINHÄUPL-WILKE, *Rettendes Wissen im Johannesevangelium. Ein Zugang über die narrativen Rahmenteile* (1,19–2,12 – 20,1–21,25), NTA NF 45, Münster 2003, 10; G. LOHFINK, *Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien*, StZ 192 (1974), 521–532, bes. 531. *Fiktional* ist jedoch nicht zu verwechseln mit *fiktiv*! Vgl. zu diesem Themenkomplex bes. K. BACKHAUS/G. HÄFNER, *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese*, BThSt 86, Neukirchen-Vluyn 2007.

³³ I. MÜLLNER, *Zeit, Raum, Figuren, Blick. Hermeneutische und methodische Grundlagen der Analyse biblischer Erzähltexte*, Protokolle zur Bibel 15 (2006), 1–24, 2.

³⁴ Vgl. MEURER, *Gleichnisse* (s. Anm. 27), 29.

³⁵ Vgl. dazu die theoretischen Reflexionen von G. THEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, WUNT 19, Tübingen 1989, 3–76; B.J. MALINA, *Sozialwissenschaftliche Methodik in der historischen Jesusforschung*, in: W. Stegemann/B.J. Malina/G. Theissen (Hgg.),

ger, als es sich bei den Parabeltexten um antike Texte handelt, die in einem gänzlich anderen Kulturkreis beheimatet sind und sich den heutigen Leserinnen und Lesern nicht mehr zwangsläufig von selbst erschließen.

Wer ist ein Zöllner bzw. Steuerpächter (τελώνης) und welche Art von Abgaben treibt er ein? In wessen Dienst steht er, wie sieht seine Arbeit aus, wie ist sein Ansehen in der Bevölkerung, welche Handlungsspielräume erlaubt ihm die Ausübung seines Berufs? Lässt sich aus der Kenntnis seiner Lebenswirklichkeit im Galiläa der Zeitenwende vielleicht erklären, warum ihn in der Episode Lk 18,9–14 ein derart schlechtes Gewissen plagt, dass er sich selbst als Sünder tituliert (Lk 18,13)? Ergibt sich diese Einsicht aus seiner Kennzeichnung als „Zöllner“, so dass sie sich zwar nicht uns, aber jeder zeitgenössischen Leserin und jedem Leser automatisch erschließen musste?³⁶

Welchen Gegenwert hat eine Drachme und was bedeutet es für eine Frau, sie verloren zu haben (vgl. Lk 15,8–10)? Geht es um sprichwörtliche ‚Peanuts‘, so dass die übergroße Freude über das Wiederfinden der Münze eine maßlose Übertreibung darstellt, die durch das Moment der Verfremdung auf eine ganz andere Botschaft aufmerksam macht? Handelt es sich beim Gegenwert einer Drachme schlicht um die finanziellen Mittel für das tägliche Brot? Oder ist mit dem Verlust der Münze gar die private Insolvenz der Frau vorprogrammiert? Welche familiäre und gesellschaftliche Stellung hat die Frau eigentlich? Darf sie frei mit Finanzmitteln umgehen? Handelt es sich um Haushaltsgeld oder um selbstverdienten Lohn? Verliert sie vielleicht etwas, was ihr gar nicht gehört hat?³⁷ Viele Szenarien sind denkbar. Und so ist es unerlässlich, diese und ähnliche Fragen zu klären, um die möglichen historischen Zusammenhänge zu verstehen. Denn die Extravaganz und Brisanz, die eine Parabel auszeichnen, gehen verloren, wenn der Bildhintergrund nicht ermittelt wird. Und so müssen einzelne Begriffe, aber auch die Komplexität eines ganzen Bildfeldes im jeweiligen historischen Kontext untersucht werden.

Dazu werden vor allen Dingen die verschiedenen literarischen, numismatischen und archäologischen Quellen herangezogen. Die zu klärenden Bereiche sind so weit und bunt gespannt wie die Erzählungen der Parabeln selbst: Familie, Beruf, Wirtschaft, Sport, gesellschaftliche und soziale Gegebenheiten, Naturphänomene und Alltagserfahrungen – alles kommt je nach Situierung gleichermaßen in den Blick.

Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 11–22. Für die konkrete exegetische Arbeit ist auf die mehrbändige Kommentarreihe „Social-Science Commentary“ hinzuweisen.

³⁶ Vgl. dazu etwa die Ausführungen zum Abgabewesen im Land Israel bei E.W. STEGEMANN/W. STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart u. a. 21995, 108–114.

³⁷ Vgl. dazu L. SCHOTTROFF, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 21996, 138–151.

Zu beachten bleibt jedoch, dass die reale Lebenswelt nur aus den verschiedenen Einzelquellen erschlossen werden kann. Wie bereits oben erwähnt, ist auch hier die Mitarbeit der Leserin und des Lesers bewusst eingefordert: Gerade aufgrund der dargebotenen Zusammenschau der Quellen können die Leserin und der Leser den metaphorischen Transfer auf der Basis des dargebotenen Materials auch ganz anders vollziehen, als es etwa die Auslegerin oder der Ausleger der Parabel vorschlagen. Das *Kompendium der Gleichnisse Jesu* stellt sich einmal mehr nicht als abrufbares Endprodukt, sondern als ein Instrument für die eigene biblische Arbeit vor.

2.5 Analyse des Bedeutungshintergrunds (Bildfeldtradition)

Mit der Untersuchung des Bedeutungshintergrundes wird, anders als in der sozialgeschichtlichen Analyse, die Frage nach der Kombination zweier Motiv- oder Sinnbereiche zu einem festen Bildfeld in der paganen und biblischen Traditionsgeschichte aufgeworfen. Der religiöse Kontext einer Parabel ist durch Schriftzitate oder Anspielungen sowie durch geprägte Metaphern und Symbole erkennbar. Es gibt Motive bzw. ganze Motivbündel, die auch ohne explizite Transfersignale auf der Textebene innerhalb der jüdisch-christlichen Sprachgemeinschaft des 1. Jh.n. Chr. als Motive mit „Tiefensinn“ verstanden werden mussten und durch die Verwendung in der Kommunikationsgemeinschaft eine bestimmte Bedeutungszuschreibung erhalten haben. Man denke diesbezüglich – um nur ein Beispiel zu nennen – etwa an den „Weinberg“, der durch alt- und zwischentestamentliche Belege als feste Metapher für das Volk Israel steht (vgl. Jes 27,2–4; LibAnt 12,8; 18,10 u. ö.; 4 Esr 5,23)³⁸ und diesen Bedeutungshintergrund auch ohne explizite Nennung in die Parabeln mit hineinträgt, in denen er genannt wird (etwa Joh 15,1–8; Mk 12,1–9; Mt 20,1–16; 21,28; Lk 13,6).

Die verschiedenen metaphorischen Wendungen, die aus demselben Assoziationskomplex stammen und das „metaphorische Netzwerk“ (J.G. van der Watt)³⁹ bzw. den Bildzusammenhang erzeugen, werden in diesem Analyseschritt aus den Parabeln erhoben und in ihrem traditionellen Verwendungszusammenhang erläutert. Dies ist deswegen sinnvoll, weil begründet davon ausgegangen werden kann, dass die traditionellen Konventionen in den Sprachgebrauch der Parabeln hineinspielen und dessen Verstehenshorizont maßgeblich bestimmen. Dahinter steht die Einsicht, dass viele verwendete Bildfelder keine Neubildungen sind, sondern bereits eine mehr oder

³⁸ Gott hat diesen Weinberg bzw. Weinstock gepflanzt (etwa Jer 2,21; Jes 5,1–7; Ps 80,9–20) und gepflegt (etwa Jes 27,2–4; Hos 10,1) und erwartet Frucht von ihm, die dieser jedoch allzu oft nicht oder nicht in der gewünschten Qualität bringt (Jes 5,2–4). Aus diesem Grund empfängt der Weinstock Tadel und die Androhung der Vernichtung bzw. des Gerichts (Jes 5,5–30; 27,2–4; Jer 6,9; Ez 15,1–8; 19,10–14).

³⁹ J. G. VAN DER WATT, „Metaphorik“ in Joh 15,1–8, BZ 38 (1994), 67–80, hier: 77.

weniger lange Geschichte aufweisen. Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass es sich um sog. „tote Metaphern“⁴⁰ handelt, die bei den Rezipientinnen und Rezipienten keinen kreativen Verstehensprozess mehr in Gang setzen können. Im Gegenteil: Gerade ein bekanntes, traditionelles Bildfeld kann durch die Neukontextualisierung vor dem Hintergrund des althergebrachten Verständnisses theologisch aufschlussreich sein und ein innovatives Potential entfalten, das erst durch und in der Abweichung entsteht.⁴¹

Methodisch sind in diesem Auslegungsschritt die Verstehensvoraussetzungen zu eruieren, die sich aus dem jüdisch-christlichen Milieu ergeben, in dem die Parabeln zu verorten sind. Dabei wird versucht, Sprachkonventionen aus der urchristlichen Literatur, aber auch aus jüdischen Traditionsbereichen (Altes Testament, frühjüdisches und rabbinisches Schrifttum) sowie der griechischen Umwelt einzuholen.⁴²

2.6 Zusammenfassende Auslegung (Deutungshorizonte)

Die zusammenfassende Auslegung bündelt die in den methodischen Einzelschritten gewonnenen Ergebnisse und zeigt verschiedene Deutungshorizonte auf. Bewusst verfolgt das Kompendium die Zielsetzung, Verstehensangebote und keine endgültigen Auslegungen anzubieten, da die Parabeln als poetische Erzählungen der Rezeption eines ästhetischen Kunstwerks ähneln und nicht dem analytischen Verständnis abstrakt-begrifflicher Sprache, die in der ihr eigenen Definitionslogik als richtig oder falsch zu entschlüsseln wäre. Die hermeneutische Grundannahme des Kompendiums lautet, dass es keine endgültig zu fixierende Interpretation, sondern nur interpretative „Horizonte“ geben kann, die einen verantworteten Rahmen aufzeigen, innerhalb dessen sich eine Auslegung bewegt. ‚Verantwortet‘ ist dieser Rahmen, weil er die literarischen und historischen Beobachtungen, die aus den vorhergehenden Analyseschritten resultieren, aufnimmt und so das dialektische Verhältnis von *intentio operis* und *intentio lectoris* wahrht.⁴³

⁴⁰ F.E. SPARSHOTT, „As“, or the Limits of Metaphor, *New Literary History* 6/1 (1974), 75–94, hier: 84: „A language is nothing but a necropolis for dead metaphors.“ Dazu POPLUTZ, *Athlet* (s. Anm. 10), 26 f.

⁴¹ Im Falle des Weinstockmotivs zeigt sich so beispielsweise in Joh 15,1–8 eine Indienstamme für die Christologie: Das normalerweise für ein Kollektiv, nämlich Israel, verwendete Bild, wird individualisiert und auf Christus, den „wahren Weinstock“, bezogen. Vgl. dazu die Auslegung im Kompendium: U. POPLUTZ, *Eine fruchtbare Allianz (Weinstock, Winzer und Reben)* – Joh 15,1–8, in: Zimmermann (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (s. Anm. 2), 828–839, 832 f.

⁴² Vgl. ZIMMERMANN, *Gleichnisse Jesu* (s. Anm. 3), 41.

⁴³ U. ECO, *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*, München 1996, 71 f.: „Dabei stellt sich jedoch folgendes Problem: Auch wenn man wissen mag, was ‚Leserintention‘ bedeuten soll, läßt sich kaum abstrakt definieren, was mit ‚Textintention‘ gemeint sein könnte [...]. Von einer Textintention kann man daher nur infolge einer Unterstellung seitens des Lesers sprechen. Die Initiative des Lesers liegt demnach vor allem darin, über die Textintention zu mutmaßen.“

Auch in einer dezidiert rezeptionsästhetischen Sicht gibt es Kriterien, die die Interpretation einschränken, gibt es „Grenzen der Interpretation“⁴⁴. Sachlich falsche oder dem Text nicht angemessene Deutungen können und müssen vermieden werden.

Indem der Leserin und dem Leser des Kompendiums mehrere Deutungsvarianten vorgeschlagen werden, öffnen sich die Parabeln zugleich für einen expliziten Gegenwartsbezug, der die Textwelt mit der Lebenswelt der Adressatinnen und Adressaten verbindet. Besonders für biblische Texte gilt, dass sie eine theologische Bedeutung für aktuelle Lebensfragen beinhalten und sich auf diese Weise auch für eine individuelle Interpretation öffnen. Die angebotenen Deutungsvarianten sind somit theologisch ausgerichtet, dies jedoch in aller den Parabeln eigenen Offenheit. Als Auslegerinnen und Ausleger treten damit alle, die diese Texte interpretieren, in ihre Wirkungsgeschichte ein.⁴⁵

2.7 Aspekte der Parallelüberlieferung und Wirkungsgeschichte

Diese Wirkungsgeschichte setzt jedoch nicht erst mit den aktuellen Leserinnen und Lesern ein, sondern ist bereits innerneutestamentlich zu verorten. In einem letzten Analyseschritt wird somit ein Überblick über die Rezeption, Umformung und Interpretation der einzelnen Parabeln vorgestellt, um zu zeigen, wie das jeweilige Sinnpotential einer Parabel im Laufe der Geschichte entfaltet, weiterentwickelt und in neuen Kontexten zur Geltung gebracht wurde. Zu Grunde gelegt wird dabei die Zwei-Quellen-Theorie. Das bedeutet, dass die Wirkungsgeschichte bereits mit der Übernahme der Parabeln aus dem Markusevangelium und der Logienquelle Q in das Matthäus- und Lukasevangelium einsetzt. Indem die Evangelisten die Parabeln kontextuell in ihre je unterschiedlich „eingefärbten“ Erzählungen der Geschichte Jesu einfügen, zeigt sich ein erster Interpretationsvorgang, der auch dann zu beobachten ist, wenn die Evangelisten nicht explizit redigierend in die Texte eingreifen, sondern sie einfach nur im Wortlaut übernehmen (Parallelüberlieferung). Ändern sie jedoch einzelne Details und fügen darüber hinaus Kommentierungen oder Einleitungen hinzu, kann man nachvollziehen, wie die Texte verstanden und für die aktuellen Fragestellungen der jeweiligen Gemeinden in Dienst genommen wurden. Gerade anhand dieses vielfältigen Rezeptions- oder Relecturevorgangs lässt sich das große Sinnpotential aufzeigen, das die bildhafte Rede der Parabeln in sich birgt.

⁴⁴ Vgl. ECO, Grenzen der Interpretation (s. Anm. 31); DERS., Zwischen Autor und Text (s. Anm. 43), 50: „Wenn es etwas zu interpretieren gibt, muß sich die Interpretation auf etwas beziehen, das irgendwo vorhanden ist und in gewissem Maße respektiert wird.“

⁴⁵ Vgl. W. FENSKE, Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments. Ein Proseminar, Gütersloh 1999, 163.

Dasselbe lässt sich dann auch über die Evangelien hinaus für die weiteren neutestamentlichen und apokryphen Schriften untersuchen und auf die Rezeption der Parabeln bei den Kirchenvätern oder anderen christlichen Schriftstellerinnen und Schriftstellern ausweiten. Wo es angezeigt ist, lohnt sich auch ein Blick in außerchristliche Bereiche: Die Wirkungsgeschichte einzelner Parabeln, ihre Interpretation und Verfremdung, kann man anhand einschlägiger Beispiele aus Literatur, Musik oder Kunst nachvollziehen. Hier zeigen sich oftmals recht kreative Verschiebungen, Ausdeutungen oder Neukontextualisierungen, die – vielleicht stärker noch als die Parabeltexte selbst – die Wahrnehmung heutiger Rezipientinnen und Rezipienten beeinflusst haben.

3. Exemplarische Exegese von Joh 3,29 f. oder: Geteilte Freude ist vielfache Freude

Im Folgenden wird entsprechend den Richtlinien des *Kompendiums der Gleichnisse Jesu* eine Auslegung von Joh 3,29 f. vorgestellt. Wie im Kompendium selbst wird dabei auf weiterführende Hinweise in einem Anmerkungsapparat verzichtet; anders als im Kompendium werden jedoch aus Gründen der Einheitlichkeit des vorliegenden Sammelbandes die Literaturangaben nicht im Haupttext, sondern in Fußnoten präsentiert. Für eine Parabel dieser Größenordnung sind im Kompendium ungefähr fünf bis sechs Seiten reserviert. Dies soll auch bei der folgenden Auslegung eingehalten werden.

3.1 Übersetzung

(29) Wer die Braut hat, ist Bräutigam.

Der Freund des Bräutigams aber, der dasteht und ihn hört, freut sich mit Freude über die Stimme des Bräutigams. Diese meine Freude ist nun erfüllt.

(30) Jener muss wachsen, ich aber abnehmen.

3.2 Sprachlich-narrative Analyse (Bildlichkeit)

Das Wort vom Freund des Bräutigams ist eingebettet in die letzte Rede Johannes des Täufers vor seiner Gefangennahme (Joh 3,22–36). Die Rede thematisiert in Fortführung von Joh 1,19–34 die Zeugenrolle des Täufers (Joh 3,22–30), die er für den Bezeugten Jesus (Joh 3,31–36) ausübt.

Johannes positioniert sich mithilfe des Logions in Bezug zu Jesus, dessen Jünger für eine gewisse Übergangszeit ebenfalls in Judäa taufte (Joh 3,22; 4,1–3). Dabei nimmt er die Rolle eines Lehrenden, eines Rabbis ein (Joh 1,49), der einem von seinen Jüngern vorgebrachten Sachverhalt – in diesem Fall die Tatsache, dass Jesus einen größeren Zulauf hat als Johannes und damit als

Konkurrent eingeordnet werden könnte (Joh 3,26) – durch eine kleine Parabel „mit allegorischen Zügen“⁴⁶ eine tiefere Deutung und Dimension verleiht. Terminologisch knüpft der Täufer mit der Parabel an das Thema des ersten Zeichens Jesu bei der Hochzeit zu Kana an (Joh 2,1–11): Während dort die Braut, die neben dem Bräutigam Hauptperson des Festes ist, keine Erwähnung findet, wird sie in Joh 3,29 indirekt als notwendige Determinante für den Bräutigam-Status ihres Mannes genannt. Hier wie dort betritt sie jedoch als Figur nicht die Bühne der erzählten Welt.

So setzt das Logion mit einem Definitionssatz ein, der einen gängigen Sachverhalt konstatiert und in formaler Hinsicht eine klassische Parabelöffnung darstellt: Erst die Braut macht den Bräutigam zum Bräutigam. Mittelpunkt der Szene ist jedoch nicht der Bräutigam, sondern sein Freund, um dessen Aktion (dabeistehen, hören) und Reaktion (mitfreuen) sich die Pointe des Logions dreht. Auf der terminologischen Ebene komplettieren die genannten Figuren Bräutigam, Braut und Freund des Bräutigams zusammen mit der Freude das hochzeitliche Ensemble:⁴⁷ Der Freund des Bräutigams, der als Brautbegleiter und Zeuge anwesend ist, wird ganz und gar von der tiefen, anteilnehmenden Festfreude erfüllt, die sich für ihn durch das Hören der Stimme des Freundes ereignet. Die Intensität dieser Freude wird durch einen dem hebräischen *infinitivus absolutus* nachempfundenen Septuagintismus formuliert (vgl. Jes 61,10: שׂוֹפְרֵי שׂוֹפֵר – *śôš 'āśîš*), der deswegen in der Übersetzung mit „freuen mit Freude“ wiedergegeben wurde, aber auch einfach mit „sich ganz besonders freuen“ übersetzt werden kann.⁴⁸

Die Erzählperspektive ändert sich durch den Wechsel von der dritten Person Singular zur ersten Person Singular: Durch diesen Wechsel identifiziert sich Johannes der Täufer („diese *meine* Freude“) mit dem Freund des Bräutigams. Kontextuell legt es sich nahe, dass dann der „Bräutigam“ metaphorisch auf Jesus bzw. den Messias verweist.

Der Schlusssatz (Joh 3,30) verlässt den Bildbereich der Hochzeit und formuliert auf der Metaebene die Konsequenz, die Johannes der Täufer zieht: Seine Rolle ist erfüllt, er tritt zurück, während Jesus ins Zentrum rückt. Möglicherweise kommt hier die Metapher eines zu- und abnehmenden Gestirns ins Spiel – etwa Mond oder Sonne –, welches dann als Variation der das Johannesevangelium durchziehenden Licht- und Finsternisthematik zu lesen wäre. So wird an anderer Stelle Johannes der Täufer als „Leuchte“ bezeichnet (*λύχνος* – *lychnos*, Joh 5,35), wohingegen Jesus das Licht der Welt ist (*φῶς τοῦ κόσμου* – *phōs tou kosmou*, Joh 8,12). Dem würde bezüglich

⁴⁶ R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium, HThK IV/1, Freiburg, Br. u.a. 1979, 453.

⁴⁷ Vgl. H. THYEN, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen 2005, 230.

⁴⁸ Vgl. F. BLASS/A. DEBRUNNER, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, F. Rehkopf (Red.), Göttingen 171990, § 198,6.

des Verhältnisses das Bild von auf- und niedergehenden Himmelskörpern korrespondieren.

3.3 Sozialgeschichtliche Analyse (Bildspendender Bereich)

Bis heute spricht der Volksmund bei einer Hochzeit vom „schönsten Tag des Lebens“: Festfreude und das Beisammensein mit Freunden und Verwandten sind fest eingetragene Assoziationen. Das galt auch für die Hochzeitsfeiern des antiken Judentums, die – wie im gesamten Orient üblich – keine privaten Feiern zweier Einzelpersonen, sondern eine öffentliche Angelegenheit zweier Familien waren und mit einer zum Teil beträchtlichen Anzahl von Gästen durchgeführt wurden (vgl. 1 Makk 9,39; Mk 2,19; Mt 22,2–4). Eine jüdische Hochzeit folgt dabei speziellen Regeln und bestimmt Rollen, die für das Verständnis der Parabel entscheidend sind.⁴⁹

Für die Auslegung sind drei Begriffe in ihren sozialgeschichtlichen und historischen Kontext einzuordnen: Wer ist der „Freund des Bräutigams“, was ist mit der „Stimme des Bräutigams“ gemeint und wie ist die „große Freude“ des Freundes zu verstehen?

Der Freund des Bräutigams

Der Freund des Bräutigams ist kein beliebiger Gefährte, sondern ein institutionalisierter und mit bestimmten Aufgaben bedachter „Hochzeitsbeistand“ oder „Brautbegleiter“ (שׁוֹפְרָיִם – *schôschbîn*, Sanh 3,5; Ri 14,11.20; 15,2.5). Nach einer in drei Varianten überlieferten Baraita (= außerkanonisches Rechtsmaterial) bestellte man in Judäa im Unterschied zu Galiläa bei einer Heirat gewöhnlich zwei Hochzeitsbeistände (שׁוֹפְרָיִים – *schôschbînîn*, tKet 1,4; ExR 41; Bill. I 45 f.500–502), einen für den Bräutigam und einen für die Braut: Sie überprüften das Paar beim Eintritt unter den Baldachin, verwalteten den Ehevertrag und vermittelten bei Eheschwierigkeiten. In der Hochzeitsnacht schliefen sie im selben Haus wie das Brautpaar. Damit konnten sie später als Zeugen für eine mögliche Jungfernschaftsklage herangezogen werden (vgl. ExR 206; 46,1; NumR 1,184 a).⁵⁰ Während des Festes war der Brautbegleiter auch für die Freude und die Belustigung von Paar und Gästen zuständig (vgl. bBer 6 b).⁵¹

⁴⁹ Vgl. dazu M. L. COLOE, Witness and Friend. Symbolism associated with John the Baptist, in: J. Frey/J. G. van der Watt/R. Zimmermann (Hgg.), Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language, WUNT 200, Tübingen 2006, 319–332, hier: 324–326; B. J. MALINA/R. L. ROHRBAUGH, Social-Science Commentary on the Gospel of John, Minneapolis 1998, 70–72.

⁵⁰ Vgl. K. WENGST, Das Johannesevangelium, ThKNT IV/1, Stuttgart 2004, 155.

⁵¹ Vgl. M. ZIMMERMANN/R. ZIMMERMANN, Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29). Deflorations- oder Christuszeuge?, ZNW 90 (1999), 123–130, hier: 124.

Die Stimme des Bräutigams

Rückt man nun den Aspekt der Virginitätsbezeugung durch den Freund des Bräutigams ins Zentrum der Auslegung, muss man die beschriebene Szene in der Hochzeitsnacht lokalisieren: Der Brautbegleiter steht vor dem Brautgemach und nimmt als freudigen Zuruf die Stimme des Bräutigams wahr, der die Ehe mit seiner Braut vollzieht und/oder ihm ihre Jungfräulichkeit bestätigt.⁵² In seiner Funktion als Hochzeitsbeistand, aber auch als vertrauter Freund freut er sich darüber mit dem Bräutigam. Das Problem einer solchen Deutung ist, dass sie sich vom Text her nicht eindeutig nahe legt: Weder wird der Ort der Szene näher bestimmt noch muss man das „Dastehen“ allzu wörtlich nehmen: ἴστημι – *histēmi* bezeichnet ohne Präposition häufig die Tatsache der Anwesenheit einer Person im Allgemeinen und muss nicht zwingend als ‚Stehen‘ (vor der Tür) verstanden werden.⁵³ In der Tosephta-Stelle tKet 1,4, auf die für eine solche Deutung Bezug genommen wird, ist zudem nur davon die Rede, dass die Brautbegleiter am gleichen Ort schlafen: „Von ‚Stehen‘ und ‚Hören‘ wird ebenso wenig berichtet wie von der Stimme des Bräutigams.“⁵⁴ Wahrscheinlicher erscheint es somit, dass nach altorientalischer Sitte die Zeichen der Virginität der Braut nicht primär auditiv durch Lauschen vor dem Brautgemach, sondern visuell inspiziert und am nächsten Morgen den Zeugen übergeben wurden. Eine Verengung der Auslegung auf den Aspekt der Jungfräulichkeit wird der Deutung der Passage somit eher nicht gerecht und bringt auch theologisch keinen Gewinn.

Die große Freude

Was genau mit der Stimme des Bräutigams gemeint ist, bleibt somit unklar. In der hebräischen Bibel bezeichnet „Bräutigam“ fast immer den Typus Mensch, der besondere Freude hat.⁵⁵ Und zu einer Hochzeit gehört das Moment der Freude zwingend hinzu, auch und gerade bezogen auf den Hochzeitsbeistand, der die Brautleute zusammenführt und die Zeremonie vorbereitet. Der Aspekt der Vorbereitung unterstreicht inhaltlich die Identifikation Johannes des Täufers mit dem Brautbegleiter: Johannes ist der Zeuge Jesu (Joh 1,7f.34) und bereitet sein Kommen vor (Joh 1,23.30).

Vor dem Hintergrund der Bildfeldtradition des Alten Testaments erschließt sich noch ein weiterer Aspekt: Johannes führt wie der Hochzeitsbeistand Braut und Bräutigam zusammen (vgl. Joh 1,31).

⁵² So etwa J. JEREMIAS, Art. νόμφη, νυμφίος, ThWNT IV (1942), 1092–1099, hier: 1094 mit Bezug auf tKet 1,4 und in der Folge etliche Exegetinnen und Exegeten.

⁵³ Vgl. W. BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. v. K. und B. Aland, Berlin/New York 61988, 775.

⁵⁴ ZIMMERMANN/ZIMMERMANN, Freund des Bräutigams (s. Anm. 51), 125.

⁵⁵ Vgl. E. KUTSCH, Art. יָהוּבָה, ThWAT III (1982), 288–296, hier: 292.

3.4 Analyse des Bedeutungshintergrunds (Bildfeldtradition)

Die Kombination der Bedeutungsfelder ‚Heilszeit‘ und ‚Hochzeit‘ wurde in der alttestamentlichen Tradition zu einem festen Bildfeld geprägt und gehörte schon lange zum Bestand der Enzyklopädie Israels: Das Verhältnis von Bräutigam und Braut steht metaphorisch für die Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk (etwa Jes 62,5: „Und wie der Bräutigam sich an der Braut freut, so wird dein Gott sich an dir [Israel] freuen“; auch Jer 2,2; Ez 16,8; Hos 2,21 u. ö.). Gott und Israel haben miteinander einen „Bund fürs Leben“ geschlossen, der sich nicht nur durch Verbindlichkeit und Exklusivität auszeichnet, sondern auch affektive Elemente wie Liebe und Verehrung beinhaltet.⁵⁶ Besonders im Jeremiabuch begegnet die „Stimme von Braut und Bräutigam“ als stereotype Wendung (Jer 7,34; 16,9; 25,10) für menschlichen „Jubel“ und menschliche „Freude“ (Jer 16,9; 25,10), die im Rahmen von Heils- und Unheilsverheißungen zum Tragen kommt. Sehr eindrücklich ist dies in Jer 33,10–16 (LXX 40,1–13) verwirklicht, einer Sammlung von Sprüchen über die Restitution Israels und Judas, die wohl als Motivhintergrund für Joh 3,29 dienen:⁵⁷ In *verwüstem* Land (Jer 33,10.12) wird die *Stimme* von *Bräutigam* und *Braut*, die *Stimme* von *Jubel* und *Freude* (Jer 33,11) *gehört* werden (Jer 33,10) – und zwar in *allen* Gegenden und *Städten* (Jer 33,10.12). Die Ankündigung eines „Sprosses der Gerechtigkeit“ aus dem Haus David schließt im masoretischen Text die Heilsverheißung des Jeremiabuches ab (Jer 33,15; in der LXX-Version fehlen die Verse 14–26 allerdings).

Vor diesem Motivhintergrund („Wüste“ [vgl. Joh 3,23] – „Stimme“ [vgl. Joh 1,23] – „Braut und Bräutigam“, „Freude“, „hören“ [vgl. 3,29] – „alle“ [vgl. 3,26]) legt es sich nahe, das Hören der Stimme des Bräutigams in Joh 3,29 als Anspielung auf die Erfüllung der jeremianischen Heilsverheißung zu deuten:⁵⁸ Wenn die Stimme des Bräutigams erklingt, erfüllt sich die Hoffnung der Erwählten. Gott hat sie nicht vergessen und wendet ihre Not. Doch wer hört die Stimme? In Joh 3,29 ist es der „Freund des Bräutigams“. Im Johannesevangelium ist das Hören darüber hinaus Kennzeichen und Aufgabe aller Glaubenden, denen aufgrund dieses Glaubensaktes das Leben verheißt wird: „Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben ...“ (Joh 5,24 f.; vgl. 10,3.16.27; 16,13). Das bedeutet: Der Täufer charakterisiert sich in Joh 3,29 unzweideutig als Freund Jesu. Er *hört* als *Freund* des Bräutigams seine Stimme und freut sich mit ihm. Wenn Jesus in den Abschiedsreden (Joh 14–16) seine Jünger als Freunde bezeich-

⁵⁶ Darauf macht besonders A. REINHARTZ, *The ‚bride‘ in John 3.29. A feminist Rereading*, in: M.A. Beavis (Hg.), *The lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom*, BiSe 86, New York 2002, 230–241 (hier 232) aufmerksam.

⁵⁷ Dazu ausführlich zuletzt J. MCWHIRTER, *The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel*, SBL.MS 138, Cambridge 2006, bes. 40–56.

⁵⁸ Vgl. ZIMMERMANN/ZIMMERMANN, *Freund des Bräutigams* (s. Anm. 51), 127.

net (Joh 15,13–15; vgl. auch die Rede vom „Freund“ Lazarus in Joh 11,11, dessen Auferweckung eine Illustration von Joh 5,28 ist), geht die Identifikation sogar noch weiter: Johannes definiert sich als Jesus-Jünger.⁵⁹ Auf der Bildebene erweist er sich als wahrer Freund, indem er nicht die Braut – also das Volk – für sich beansprucht („Wer die Braut hat, ist Bräutigam“), sondern sie dem Bräutigam zuführt und darin seine eschatologisch notwendige (vgl. Joh 3,30: δεῖ – *dei*) Bestimmung erfüllt. Wenn Braut und Bräutigam sich haben, ist der Hochzeitsbeistand überflüssig geworden.

Mit Joh 3,28 („Ich bin nicht der Gesalbte“) klingt zugleich eine christologisch-messianische Dimension an (vgl. Jer 33,15 MT), die die Parabel durch eine Neuakzentuierung der Tradition aufnimmt: Nicht Gott ist der Bräutigam Israels, sondern Jesus. Die enge Verknüpfung einer endzeitlichen Rettergestalt mit dem Hochzeitsbild lässt sich ansatzweise schon in frühen Belegen nachweisen (etwa in Ps 45), erfährt eine explizite Metaphorisierung in späteren rabbinischen Texten (vgl. TgHld; TgJes 61,10), um dann in der urchristlichen Tradition christologisch breit entfaltet zu werden.⁶⁰

In der patristischen Überlieferung wurden die Worte vom „Zunehmen“ (αὐξάνειν – *auxanein*) und „Abnehmen“ (ἐλαττοῦσθαι – *elattousthai*) bedeutsam für die Auslegung der gesamten Passage und mit dem zu- und abnehmenden Sonnenlicht verglichen.⁶¹ Diese Anspielung auf ein Himmelsgestirn könnte durch einen Motivzusammenhang untermauert werden, der ebenfalls in der alttestamentlichen Tradition vorliegt: So ist in Ps 19,6 davon die Rede, dass die Sonne „wie ein Bräutigam aus seinem Gemach hervortritt“ und „sich freut wie ein Held, die Bahn zu durchlaufen.“ Und auch in Jer 25,10 findet sich ein ähnliches Motivbündel: „Stimme der Freude“ – „Stimme des Bräutigams und der Braut“ – „Licht der Lampe“. Neutestamentlich wäre die Gerichtsprophezeiung über den Fall Babylons in Offb 18,22 in Anschlag zu bringen: „Und das Licht einer Lampe wird nie mehr in dir scheinen und die Stimme von Bräutigam und Braut nie mehr in dir gehört werden.“ Wie auch immer man sich hier entscheidet, Johannes ist derjenige, der seine Aufgabe erfüllt hat und von nun an in den Hintergrund tritt. Die Tatsache, dass seine Freude bereits eingetreten und erfüllt ist (Perfekt: οὖν ... πεπλήρωται – *oun ... peplērōtai*), verdeutlicht zudem, dass die eschatologischen Verheißungen in Jesus eingeholt sind und zum gegenwärtig erfahrbaren Ereignis werden.

⁵⁹ Vgl. REINHARTZ, The ‚bride‘ (s. Anm. 56), 240.

⁶⁰ Vgl. dazu ausführlich die Darlegung bei R. ZIMMERMANN, ‚Bräutigam‘ als frühjüdisches Messias-Prädikat? Zur Traditionsgeschichte einer urchristlichen Metapher, BN 103 (2000), 85–100.

⁶¹ Vgl. F.J. MOLONEY, The Gospel of John, Sacra Pagina 4, Collegeville 1998, 110.

3.5 Zusammenfassende Auslegung (Deutungshorizonte)

Die Parabel ist eine Antwort auf die eifersüchtige Anfrage der Johannesjünger, die eine Konkurrenzsituation zu Jesus und seinen Anhängern wittern und diese Situation durch ein klares Wort ihres Meisters lösen wollen. Johannes antwortet, indem er seine Beziehung zu Jesus mit der Beziehung zwischen einem Hochzeitsbegleiter und dem Bräutigam vergleicht. Der Hochzeitsbegleiter, der im jüdischen Eheritual eine prominente Rolle einnimmt, bleibt dem Bräutigam nachgeordnet, denn es ist der Bräutigam, der heiratet, und eben nicht der Trauzeuge. Drei Aspekte rückt der Täufer damit ins rechte Licht:

(1) Der Erfolg, den Jesus und seine Jünger in der kurzen Phase gleichzeitigen Auftretens haben, ist kein Grund zur Klage, sondern zu tiefer, Anteilnehmender Freude, da sich damit das Werk Johannes des Täufers erfüllt und vollendet: Er ist derjenige, der als Zeuge und Wegbereiter diesen Moment vorbereitet hat (Joh 1,31) und so im wahrsten Sinne des Wortes zum „Trauzeugen“ wird. Die Situation ist kein persönliches Scheitern des Täufers, da er weder Konkurrent noch Gegenspieler Jesu ist (Joh 1,8 f.): Von Anfang an sind die jeweiligen Funktionen im Heilsplan Gottes verankert (Joh 3,29). Wer die eigene Rolle ausfüllt und nicht nach etwas strebt, was außerhalb des eigenen Verfügungsbereiches steht, kann die Erfahrung tiefer Freude machen.

(2) Indem Johannes sich mit der Rolle des Brautbegleiters identifiziert, erweist er sich als Trauzeuge, der den Messias-Bräutigam Jesus mit seinem Volk zusammenführt. Diese christologische Implikation, die in der Neuattribution des Verhältnisses von ‚JHWH – Israel‘ zu ‚Jesus – Israel‘ besteht, erweist die nun anbrechende Zeit als eschatologische Heilszeit.

(3) Johannes zeigt sich in der Parabel als wirklicher und vertrauter Freund Jesu und reiht sich damit in den Jüngerkreis ein. Die Näherbestimmung von Jüngerschaft als einer Gemeinschaft von Freunden (Joh 15,13–15; 3 Joh 15) wird auch für die nachösterliche Zeit transparent und ist offen für fortlaufende Aktualisierungen: In diesem Sinne multipliziert sich die Freude von Bräutigam und Hochzeitsbeistand zu einer vielfachen Freude, in die alle einbezogen sind, die sich als Freundinnen und Freunde Jesu angesprochen fühlen.

3.6 Aspekte der Parallelüberlieferung und Wirkungsgeschichte

Dass Johannes der Täufer ganz generell bildliche Sprache verwendet, belegen auch die Synoptiker (etwa Mt 3,10–12).

Ein Hochzeitslogion findet sich in Mk 2,18–20 parr.: Es steht zwar ebenfalls im Kontext der von den Johannesjüngern aufgebrauchten Jesus-Johannes-Konkurrenz, ist hier jedoch an Jesus selbst adressiert: Auf die Frage,

warum die Jünger Jesu im Gegensatz zu den Johannesjüngern nicht fasten, antwortet Jesus mit einem Apophthegma: „Können etwa die „Söhne des Brautgemachs“ (οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος – *hoi huioi tou nymphōnos* = Hochzeitsgäste) fasten, während der Bräutigam bei ihnen ist?“ Festfreude und Fasten passen nicht zusammen, so dass diese rhetorische Frage eindeutig mit Nein zu beantworten ist. Durch die Einfügung von apokalyptischem Vokabular („weggenommen“ – „an jenem Tag“, Mk 2,20) wird der Bräutigam mit Christus identifiziert. Inhaltlich betont Mk 2,19 f. genau wie Joh 3,29, dass mit Jesu Auftreten die Heilszeit angebrochen ist, was Grund zum Feiern und zur Freude ist und im Vergleich zur Wirkzeit des Täufers eine neue Epoche einleitet. Möglicherweise hat der Evangelist des JohEv das Logion aus dieser Tradition übernommen und in einen neuen Kontext gestellt.⁶²

In der urchristlichen Theologie und Kirchengeschichte hat sich die Allegorie von der Kirche als Braut Christi und Christus als dem Bräutigam weiter entfaltet. Anders als in den Evangelien, die die Braut nur marginal erwähnen, ist in den paulinischen und deuteropaulinischen Schriften dezidiert von der Gemeinde als Braut die Rede, die ihrem Bräutigam Christus zugeführt wird (vgl. 2 Kor 11,2; Eph 5,21–32). In der Offenbarung des Johannes begegnet das Bild von der Brautgemeinde in den letzten Kapiteln, die die eschatologische Vollendung schildern: Nicht mehr die irdische Gemeinde, sondern das himmlische Jerusalem ist die „für ihren Mann geschmückte Braut“ (Offb 21,2; 22,17); auf diese Weise wird es mit der „Braut des Lammes“ (21,9) gleichgesetzt.⁶³

3.7 Literatur zum Weiterlesen

- M.L. COLOE, Witness and Friend. Symbolism associated with John the Baptist, in: J. Frey/J.G. van der Watt/R. Zimmermann (Hgg.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language* (WUNT 200), Tübingen 2006, 319–332.
- B.J. MALINA/R.L. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998.
- J. MCWHIRTER, *The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel*, SBL.MS 138, Cambridge 2006.
- A. REINHARTZ, The ‚bride‘ in John 3.29: A feminist Rereading, in: M.A. Beavis (ed.), *The lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom*, The biblical seminar 86, New York 2002, 230–241.
- M. ZIMMERMANN/R. ZIMMERMANN, Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29). Deflorations- oder Christuszeuge? ZNW 90 (1999), 123–130.
- R. ZIMMERMANN, ‚Bräutigam‘ als frühjüdisches Messias-Prädikat? Zur Traditionsgeschichte einer urchristlichen Metapher, BN 103 (2000), 85–100.

⁶² Vgl. C.K. BARRETT, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1956, 186.

⁶³ Vgl. JEREMIAS, ThWNT IV (s. Anm. 52), 1098.