

# Basileia Gottes und die Gleichnisreden Jesu

## Ein Versuch der Verhältnisbestimmung

Nozomu HIROISHI

### 0. Problemstellung und These

Bekanntlich sind *nicht* alle Gleichnisreden Jesu bei den Synoptikern sowie im Thomasevangelium mit der *Basileia-Einleitungsformel* udgl versehen, die zumeist so lautet: ‘Die Königsherrschaft Gottes (bzw der Himmel, des Vaters) ist gleich wie (bzw gleicht) ...’.

Die Basileia-Formel ist zwar bei einigen kleinen Gleichnisreden Jesu wohl ursprünglich (Mk 4,26; 4,30 [EvThom 20: ‘das Königreich der Himmel’]; Q: Lk 13,18f par.20f par; vgl auch Lk 14,15par [fehlt EvThom 64]; 19,11par; Mt-S 13,44 [EvThom 109: ‘das Königreich’]; 13,45f [EvThom 76: ‘das Königreich des Vaters’]; 13,47 [EvThom 8: ‘der Mensch’]), bei einigen großen Gleichnisreden aus dem matthäischen Sondergut (13,24ff [EvThom 57: ‘das Königreich des Vaters’]; 18,23ff; 20,1ff; 25,1ff) aber mit einiger Wahrscheinlichkeit redaktionell (es gibt dort aber auch Gleichnisreden ohne diese Einleitungsformel, vgl Mt 21,28ff; 25,14ff.31ff)<sup>1</sup>. Die Formel fehlt in den zwei erzählerischen Gleichnisreden aus dem Markusevangelium (Mk 4,3ff parr [so auch EvThom 9]; 12,1ff parr [so auch EvThom 65]) und insbesondere in denjenigen aus dem lukanischen Sondergut ganz (Lk 7,41f; 10,36ff; 12,16ff [so auch EvThom 63]; 13,6ff; 15,11ff; 16,1ff.19ff; 18,2ff.10ff). Die ‘Wer unter euch’-Gleichnisse haben sie nie (Lk 11,5ff; 14,28ff.30ff; 15,4ff par [so auch Mt 18,12ff; anders EvThom 107: ‘das Königreich’]; 15,8ff; 17,7ff). Die zwei Agrapha-Gleichnisse aus dem Thomasevangelium haben die Formel, freilich mit dem charakteristischen Ausdruck ‘das Königreich des

---

Die Sekundärliteratur wird in Anmerkungen in abgekürzter Form zitiert und in der Liste ganz hinten des Artikels vollständig aufgeführt.

<sup>1</sup> Zum Befund im Matthäusevangelium vgl Luz, Mt II 367f: »Unsere These lautet, daß der Evangelist für die große Anzahl von expliziten Himmelreichgleichnissen verantwortlich ist. [...] Mt hat die Tendenz, Gleichnisse sooft wie möglich als ‘Himmelreichgleichnisse’ zu bezeichnen«. Dafür sprechen nach Luz 1. der sprachlich matthäische Charakter der Formel (vgl τῶν οὐρανῶν anstelle von τοῦ θεοῦ), 2. die inhaltliche Entsprechung zwischen dem jeweiligen Gleichnisinhalt und dem matthäischen Verständnis des Himmelreichs, nämlich die Zukünftigkeit des Reichs, die thematische Kombination von Leben/Heil und Tod/Gericht und das betonte Moment des Handelns. — Zum inhaltlichen Zusammenhang mit der matthäischen Ekklesiologie vgl Roloff, Kirchenverständnis.

Vaters' (EvThom 97; 98). Zu den auffälligen Abweichungen gehören solche Einleitungsformeln, in denen andere Ausdrücke an die Stelle von 'Basileia' treten: 'diese Generation' (Lk 7,31par), die (Nicht-)Täter 'meiner Worte' Jesu (Lk 6,48.49par), 'ihr' (s. die 'Jünger Jesu', Lk 12,36) oder sogar 'Schriftgelehrter' (Mt 13,52)<sup>2</sup>. — Damit stellt sich etwas überraschend heraus, daß es innerhalb der synoptischen Tradition lediglich ein einziges Gleichnis gibt, dessen Basileia-Einleitungsformel von den zwei voneinander unabhängigen Quellenschichten bezeugt ist, nämlich das Senfkornleichnis (Mk 4,30 und Q [Lk 13,18f par Mt 13,31f]).

Angesichts dieses Befundes scheint mir die folgende *historische Annahme* zutreffend zu sein: Die Basileia-Einleitungsformel mit ihrem nicht genuin christo-, sondern vielmehr theo-logischen Bezug kann dem historischen Jesus als Gleichnissprecher kaum gänzlich abgesprochen werden<sup>3</sup>, aber Jesus konnte wohl manchmal auch ohne sie in sein 'Reden in Gleichnissen' einsteigen<sup>4</sup>.

Mit dieser historischen Annahme stellt sich aber unmittelbar *eine sachkritische Frage*, nämlich *ob und inwieweit die Basileia und die Gleichnis-*

---

<sup>2</sup> Zu Mk 13,34 (ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος ...) vgl V33 'wann die Zeit da ist'.

<sup>3</sup> Damit gegen *Harnisch*, Gleichniserzählungen 174-176, der den Basileia-Bezug in der Gleichnisüberlieferung Jesu pauschal auf die spätere christliche Rezeption zurückführt; auch gegen *Vouga*, Jesus 82, der überhaupt bestreitet, daß Jesus das Gottesreich verkündete (zur Kritik vgl *Lindemann*, Sämann 115 Anm 4). Gegen solche Hypothesen ist zurück zu fragen: Wenn nicht von Jesus, woher denn sonst ist die große Verbreitung des Begriffs in allen synoptischen Quellenschichten zu erklären? Die Ansage der nahen Basileia macht sehr wohl den Kern der Gottesverkündigung Jesu aus (vgl zB *Merklein*, Botschaft 17-26; *Becker*, Jesus 122-124; vorsichtiger *Meier*, Marginal Jew II 237-239, dort 237f: »That the kingdom of God was at least a significant component of Jesus' message is clear simply from the number and spread of occurrences of the phrase in the sayings of Jesus«). — Daß der primär theo-logische Bezug der Gleichniseinleitung (nicht: die Basileia Christi) in der nachösterlichen Gleichnisüberlieferung nicht etwa allmählich zurückging (vgl aber Lk-S), sondern gerade umgekehrt stark zugenommen hat (vgl Mt-S), liegt daran, daß die Gleichnisreden Jesu einen geeigneten Ort darstellten, den Gott Jesu im nachösterlichen Sinnhorizont christologisch neu zu interpretieren. In diese Richtung geht auch das Votum von *Karrer*, Jesus Christus 223: »Jesu Reden und Wirken im Angesicht der Gottesherrschaft zu erschließen, ist von vornherein ein christologisches Thema« (original ganz kursiv).

<sup>4</sup> Vgl das vorsichtiger Urteil bei *Kloppenborg*, Jesus 289: »[I]t does not seem likely that the kingdom formula was original to every parable even if it is securely attested in the case of the Mustard Seed and the Leaven. This does not mean that other (or all?) parables were not in some way about the kingdom at the stage of their earliest oral performance. But it does imply that this connection with the kingdom would have had to be part of the larger linguistic framework of oral performance. At any rate [...], most of this framework, if it ever existed, has been lost«.

*reden Jesu überhaupt zusammengehören können.*

Aus der neueren Gleichnisforschung seien drei (bzw vier) typische Positionen zum Verhältnis der Basileia und der Gleichnisreden Jesu genannt:

1. Die erste Position behauptet, daß alle Gleichnisreden Jesu, also auch solche ohne die Basileia-Einleitungsformel, konsequent die Basileia thematisieren. *Hans Weder* (1978, 4. Auflage 1990) repräsentiert diese Position mit seiner metaphorischen Prädikationstheorie, derzufolge die Basileia den konstanten und konstitutiven Aussagegegenstand, also *den Referenten* aller Gleichnisse Jesu bildet: »In den meisten Fällen ist der Bezug zum Gottesreich mit der *Einleitungsformel* sichergestellt, in einigen andern beginnt die Erzählung ohne Einleitung oder das Gleichnis hat die Frageform. Aber auch in diesen Fällen ist die Gottesherrschaft (bzw Gott in Aktion) das, was das Gleichnis abbilden will«<sup>5</sup>.

2. Die zweite Position behauptet demgegenüber, die Basileia sei weder das einzige noch das zentrale Thema der Gleichnisreden Jesu, sondern *ein Thema* unter anderen. So äußert *Ulrich Luz* (1990) gegen die sozusagen vergrundsätzliche Tendenz der ersten Position folgendes: »Die Zahl der expliziten Βασιλεία-Gleichnisse der vormt Jesusüberlieferung ist vermutlich klein gewesen. Es ist problematisch, die Gleichnisse Jesu unbesehen zum Schlüssel von Jesu Gottesreichverständnis zu machen und vice versa, wie dies insbesondere in der durch C.H.Dodd und E.Jüngel bestimmten Forschung geschieht«<sup>6</sup>. *Gerd Theißen* (1996) plädiert sogar für die weitgehende Trennung der Gleichnisreden Jesu von der Basileia-Thematik: »Viele Gleichnisanfänge sind sekundär. [...] Die These, daß alle Gleichnisse von der Gottesherrschaft handeln, wurde durch diese sekundären Einleitungen gefördert. [...] Die ursprüngliche Thematik der Gleichnisse ist das ganze menschliche Leben vor Gott«<sup>7</sup>. Die Basileia selbst ist nach *Theißen* ein *Bildfeld*, ein religionsgeschichtlich gewachsener nachexilisch-frühjüdischer Vorstellungskomplex aus Königsmetaphorik und Apokalyptik<sup>8</sup>.

3. Die dritte Position vermittelt die ersten beiden, sofern sie die ganze Verkündigungstätigkeit Jesu als von der Basileia bestimmt erachtet, so daß diese auch in seinen Gleichnisreden direkt als *Aussagegegenstand* bzw *Thema* oder indirekt als *Kontext* zum Ausdruck kommt. So sagt *Jürgen Becker* (1995): »Jesu Gleichnisreden und Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft gehören [...] zusammen. [...] Dies darf man jedoch nicht exklusiv verstehen, indem man die Gattung der Gleichnisrede zu dem Medium schlechthin macht, in dem sich Gottesherrschaft am angemessensten zur Geltung bringt. [...] Es wäre zum anderen ein Mißverständnis, würden alle Gleichnisse Jesu nur und im engeren Sinn als exklusive Auslegung des Gottesreiches verstanden. [...] Wie jedoch die Ansage

---

<sup>5</sup> *Weder*, Gleichnisse 60. Vgl *ders*, Hermeneutik (1986) 184: »Gewiß gibt es manche Gleichnisse, wo dieses Thema nicht ausdrücklich genannt ist. Aber auch dort ist deutlich, daß Jesus Gott zur Sprache bringen will. [...] Die Gleichnisse Jesu sind insofern Gottesreichsgleichnisse, als in ihnen die Gottesherrschaft als Thema erscheint«.

<sup>6</sup> *Luz*, Mt II 368 (mit Verweis auf *Dodd*, Parables; *Jüngel*, Paulus 135-139).

<sup>7</sup> *Theißen/Merz*, Jesus 297.

<sup>8</sup> Vgl *Theißen/Merz*, Jesus 226-231.

der nahen Gottesherrschaft im engeren und weiteren Sinn die gesamte Verkündigung Jesu und das Verhalten Jesu bestimmt, so erhalten auch die Gleichnisreden von ihr her ihre besondere Ausrichtung, und ohne Zweifel lassen viele Gleichnisreden die Nähe der Gottesherrschaft im bestechenden Glanz aufstrahlen<sup>9</sup>.

4. Die vierte Position, die älteren Datums als die drei oben genannten Positionen ist, ist mit der Kontextthese von *Becker* insofern verwandt, als sie *die Nähe der Basileia als den realen Grund für die Gleichnisreden Jesu* hält. *Ernst Fuchs* (1971) unterscheidet nämlich zwei Arten der Unterscheidung von Gott und Mensch voneinander. Die eine Art setzt Gottes Ferne zu den Menschen voraus: »Das 'Gleichnis' soll Fernes verdeutlichen und Unfaßbares näherbringen als Behelf für unzureichende Kenntnis«. In der anderen, von *Fuchs* selbst favorisierten Art aber »wird Gottes Nähe derart vorausgesetzt, daß der Mensch nur im Gleichnis Gott erfassen kann, weil Gott uns so nahe ist, daß er uns verbrennt. Das Gleichnis, die indirekte Rede, ist dann deshalb notwendig, weil die Sache selber nicht zu fern, sondern zu nahe ist, so daß sie deshalb nicht direkt ausgesprochen werden kann. [...] Die Grundfrage stellt sich dann nicht mehr so: Wie werde ich des fernem Gottes als näheren gewiß? sondern: Wie werde ich des nahen so inne, daß er mich nicht verbrennt, sondern daß seine Gegenwart für mich heilsam ist?«<sup>10</sup>

*Kurz:* Als jedenfalls ausgeschlossen gilt die Annahme, wonach Jesus die Basileia *ausschließlich* in seinen Gleichnissen thematisiert hätte. Abgesehen von *Beckers* Verständnis der Basileia als kontextbestimmender Größe und von *Fuchs'* Verständnis von ihr als Realgrund der Gleichnisreden Jesu ist aber allen anderen unterschiedlichen Meinungen zum Status des Ausdrucks 'Basileia' doch eines gemeinsam: Er fungiere als singulärer Terminus, der für etwas Partikuläres steht und dieses herausstellt und identifiziert, damit die Hörer wissen, wovon der Sprecher spricht. Sogar *Wolfgang Harnisch* (1985, 2. Auflage 1990) teilt diese Sicht, sofern er die Benennung der Basileia am Gleichnisanfang als ästhetisch unzulässige Vorwegnahme der *Referenz* kritisiert<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> *Becker*, Jesus 179. — Eine mit der Kontext-These von *Becker* vergleichbare Sicht ist vertreten von *Luz*, Art βασιλεία, in: EWNT I (1980, 2. Auflage 1992) 481-491, dort 483f: Jesus gehe es »um ein *Leben aus dem Anbruch des RG* [sc des Reiches Gottes] *hier und jetzt*«, und deshalb haben auch die vielen Gleichnisse, die ohne Basileia-Angabe sind, »mit dem RG insofern zu tun [...], als sie zu einem Leben aus seiner Wirklichkeit führen oder die Gottesliebe konkretisieren wollen«. Vgl auch *Merklein*, Jesu Botschaft 73: »Die ganze Verkündigung Jesu ist Geschehensereignis der Gottesherrschaft [...]. Es ist daher auch kein Zufall, daß Jesus mit Vorliebe in Gleichnissen verkündet. Denn die Gleichnisse vermögen mehr als jede lehrsatzhafte Aussage *über* die Gottesherrschaft den Hörer in das Geschehen der Gottesherrschaft zu verwickeln«.

<sup>10</sup> *Fuchs*, Jesus 22f (zu Mt 20,1ff). — Ähnlich *Jüngel*, Paulus 168f (mit Verweis auf *Fuchs*, Bemerkungen 140): »Die Nähe der Gottesherrschaft ist so nah, daß sie der Sprachform des Gleichnisses bedarf, um überhaupt so zur Sprache zu kommen, daß der Mensch sich auf sie einzustellen vermag. Dann helfen die Gleichnisse Jesu, die nahe Zukunft der Gottesherrschaft nicht als etwas noch Ausstehendes, sondern als eine in die Gegenwart eindringende Macht zu verstehen und derselben zu entsprechen«.

<sup>11</sup> Vgl *Harnisch*, Gleichniserzählungen 174-176.312-314.

Im Gegensatz zur Meinung vieler Exegeten schlage ich vor, den Ausdruck 'Basileia', so wie er von Jesus als Gleichnissprecher verwendet ist, nicht als Designator zur Identifikation eines wie auch immer verstandenen spezifischen Aussagegegenstandes (Individuum, Begriff, Ideenkomplex, Realität usw), sondern als *symbolische Bezeichnung der semantischen Regel* zu verstehen, welche die transformative Vermittlung von Erfahrung via Erfahrungsmuster regelt und zugleich in ihr selbst zum Ausdruck kommt<sup>12</sup>. Mit anderen Worten: *Gegenstand* der Gleichnisreden Jesu sind lebensweltliche Erfahrungen, der Ausdruck 'die Basileia Gottes' hingegen steht für die Art und Weise, wie diese Erfahrungen neu interpretiert werden<sup>13</sup>. Mit seinen Gleichnissen antwortet Jesus also nicht auf die objektbezogene Frage, wie die Basileia beschaffen sei, wo sie sei oder wann sie komme, sondern auf die sinnbezogene Frage, was der Ausdruck 'Gott in seinem königlichen Handeln' heiße, und zwar indem er verschiedene Erfahrungsformen nennt, mithilfe derer lebensweltliche Erfahrungen neu interpretiert werden, so daß darin die Basileia als Kraft Gottes zum Ausdruck kommt, die den Bezug des Menschen auf Gott, Welt und sich selbst erneuert.

Um diese Ansicht zu präzisieren und zu plausibilisieren, setze ich mich im folgenden mit der Gleichnistheorie von *Hans Weder*, so wie sie hauptsächlich in seinem Gleichnisbuch (1978, 4. Auflage 1990) vertreten worden ist, ausführlich auseinander. Dabei werde ich seiner Theorie zuerst zwei grundverschiedene Modelle entnehmen und ihre jeweiligen inhaltlichen Bestimmungen auf meine Weise explizieren und kritisieren, um schließlich im Anschluß daran mein eigenes Modell etwas genauer zu konturieren.

---

<sup>12</sup> Ein gewisser Vorläufer für dieses Verständnis ist der 'Qualifier'-Begriff von I.T.Ramsey in dessen Rezeption durch *Ricoeur*, *Biblical Hermeneutics* 118-122.123-126 (deutsch 248-332.334-336): Die Basileia qualifiziere die Gleichnisse als Modell zu einer Neubeschreibung der Wirklichkeit und verleihe ihnen die innere Struktur.

<sup>13</sup> Eine faktisch gleiche Ansicht wird vertreten von *Raguse*, *Figürlich leben* 36f (mit Verweis auf *Jünger*, Paulus 135): Im Gleichnis komme »das Gottesreich damit gleichnishaft zur Sprache [...], daß es Gleichnis für die Welt wird. Durch die Predigt Jesu ist eine neue Möglichkeit, die Welt zu sehen, zur Sprache gekommen. [...] Das Gleichnis vom Reiche Gottes *geschieht*, indem Menschen *mit* dem Gleichnis im Bezug auf die Welt leben«.

## 1. Modell 1: Singuläre metaphorische Prädikation Gottes

Die von ihm so genannte »metaphorische Grundform« der Gleichnisreden Jesu bringt *Hans Weder* — wenn ich sie etwas umständlich umschreiben darf — auf die folgende Formel:

<Basileia als Gott in Aktion (Subjekt) — Vergleichswort (Kopula) — weltliche Gleichnisbilder (Prädikate)><sup>14</sup>.

Die Grundannahme von *Weder* besteht offenkundig darin, daß *allen* Gleichnisreden Jesu die logisch-semantiche Form der *prädikativen Aussage* zugrunde liege<sup>15</sup>. Diese Annahme schließt er aus der grammatisch-syntaktischen Form vieler Basileia-Einleitungsformeln:

In den Synoptikern erscheint der Ausdruck ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (bzw τῶν οὐρανῶν) am Gleichnisanfang in der Regel mit den Wörtern vom ὁμοι- Stamm kombiniert: πῶς ὁμοιωσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν; ὡς ... (Mk 4,30f); τίνι ὁμοιωσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; ὁμοία ἐστὶν ... (Lk 13,20f; vgl V18f); ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ... (Mt 13,31.33.44.45.47); ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ ... (Mt 13,24; 18,23; 22,2); ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ... (Mt 25,1); vgl auch οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ὡς ... (Mk 4,26)<sup>16</sup>. Das Wort βασιλεία erscheint also grammatisch entweder als Objekt des transitiven Verbs 'Vergleichen' oder (zumeist) als Subjekt des intransitiven Verbs

---

<sup>14</sup> Vgl *Weder*, Gleichnisse 60f (er selbst sagt: »Basileia - K - Gleichniserzählung«; original ganz kursiv). Sonst vgl *ders*, Hermeneutik (1986) 183f (mit dem Zitat von *Ricoeur*, *Biblical Hermeneutics* 77 [deutsch 285]: »Metaphor depends on a semantics of the sentence before it concerns a semantics of the word. Metaphor is only meaningful in a statement; it is a phenomenon of predication«).

<sup>15</sup> Zur Grundstruktur der prädikativen Aussagen über Gott vgl *Dalferth*, Rede 565: »Wenn jemand sagt 'Gott ist F' und dabei 'Gott' als Designator und 'F' als Prädikator verwendet, dann ist seine Äußerung wahr dann und nur dann, wenn er (1) mit 'Gott' auf einen Gegenstand identifizierend Bezug genommen hat, und wenn (2) dieser Gegenstand die Eigenschaft (im weitesten Sinn) besitzt, die mit 'F' prädiziert wird«.

<sup>16</sup> *Carson*, ὁμοιος 279 behauptet, daß die nur bei Mt bezeugte Tempusdifferenzierung *real-temporal* mit dem jeweiligen Gleichnisinhalt korreliert: Das Futur (ὁμοιωθήσεται in Mt 7,24.26; 25,1) sei verwendet »exclusively in connection with the kingdom at its consummation«, der Aorist (ὡμοιώθη in Mt 13,24; 18,23; 22,2) hingegen in bezug auf die Basileia, so wie sie »has (already) become like this« (ebd) und schließlich das Präsens (ὁμοία ἐστὶν in Mt 13,31.33.44.45.47; 20,1) zur zeitinvarianten Beschreibung ihrer generellen Aspekte (aaO 280). Diese Deutung scheidet jedoch daran, daß vielen Gleichnisreden Jesu die zeitliche Mehrdimensionalität von Anfang an eigen ist.

‘Gleichen’<sup>17</sup>.

Die prädikative Aussageform als Modell zur Interpretation der parabolischen Metaphorik Jesu ist aber bei *Weder* in drei Hinsichten inhaltlich näher bestimmt. Zur Erläuterung dieser Bestimmungen macht er auf die sachliche Parallelität zu einem ebenfalls prädikativen Satz aufmerksam: ‘Achill ist ein Löwe’<sup>18</sup>.

1. *Gott ist der singuläre Gegenstand der Prädikationen.* — Wie der Ausdruck ‘Achill’ als Designator Achill als den spezifischen Aussagegegenstand identifiziert, so identifiziere der Ausdruck ‘die Basileia Gottes’ Gott selbst als den singulären Gegenstand der Prädikation: »Die Gleichnisse Jesu sind *Gottesreichsgleichnisse*, sie bilden das Gottesreich ab. [...] An der Stelle von *S* [sc Subjekt] in der Metapher steht [...] im Gleichnis Jesu die *Gottes-herrschaft*«<sup>19</sup>. Der Ausdruck ‘die Basileia Gottes’ bedeutet nach *Weder* »Gott in Aktion« bzw »Gott in seiner Herrschaft, beziehungsweise Gott, der in die Nähe kommt«<sup>20</sup>. Gott ist demnach *als Agent eines Handelns* der singuläre Gegenstand der Prädikation.

Gegen diese Auffassung des Aussagegegenstandes spricht aber mE dreierlei: (1) Obwohl in letzter Zeit wiederholt darauf hingewiesen wurde, daß die nachexilisch-frühjüdische Metaphorik über das Königtum Gottes zur Zeit Jesu bereits eine relativ konsistente Semantik entwickelt hatte<sup>21</sup>, kann der als ‘König’ identifizierte Gott Israels kaum der eindeutig identifizierte Referent aller Gleichnisprädikationen sein, weil die von Jesus aufgegriffenen Bildfelder dafür faktisch viel zu vielfältig sind (vgl zB die Bildfelder aus dem Familien-

---

<sup>17</sup> Mit *Carson*, ὅμοιος 278f ist das Passiv von ὁμοιόω als Deponens mit ‘gleichen’ und nicht mit ‘gleich gemacht werden’ bzw ‘verglichen werden’ zu übersetzen (vgl Mt 6,8; Act 14,11; Röm 9,29 [Jes 1,9 LXX]; Hebr 2,17).

<sup>18</sup> Vgl *Weder*, Gleichnisse 60 (vgl Aristoteles, Rhetorik 1406 b 21f ὡς δὲ λέων ἐπόρουσεν [als Vergleich εἰκῶν] oder λέων ἐπόρευσε [als Metapher μεταφορά]; diff Homer, Ilias XX 164).

<sup>19</sup> *Weder*, Gleichnisse 60.

<sup>20</sup> *Weder*, Gleichnisse 60; *ders*, Hermeneutik 184.

<sup>21</sup> Ihre Hauptmerkmale sind: die Zionstheologie des davidisch-salomonischen Israels, die Restitution Israels, die Herrschaft Israels über die Heiden, die Umkehr einiger Heiden zum Gott Israels, die universale Herrschaft Gottes über die Himmelswelt und die ganze Schöpfung sowie letztlich über das Endgericht usw. Hierzu vgl zB *Becker*, Jesus 100-121; *Beasley-Murray*, Jesus 3-68; *Camponovo*, Königtum; *Meier*, Marginal Jew II 237-288; *Theißen/Merz*, Jesus 226f; *Merklein*, Einzigkeit 14-19; *Wolter*, ‘Was heisset ...’ 8-12; *ders*, ‘Reich Gottes’ 544-547; *O’Neill*, Kingdom; *Meurer*, Gleichnisse 399-531. — *Weder* selbst berücksichtigt dieses Moment nicht.

bzw Arbeitsleben oder aus den verschiedenen Artefakten [Schatz, Sauerteig, Saatgut, Fischnetz usw])<sup>22</sup>. (2) Die Identifikation eines handelnden Individuums kann wohl nur narrativ vorgenommen werden, also dadurch, daß man es in die (realen oder fiktiven) raumzeitlichen Relationen zu den anderen Dingen sowie Agenten setzt und diese Relationen in ein kohärentes Handlungsschema integriert. Aber Gott wird in den Gleichnisreden Jesu gerade nicht als ein Akteur eingeführt. Jesus geht es also jedenfalls nicht darum, Gott auf diese Weise als ein ganz bestimmtes agierendes Individuum sprachlich identifizierbar zu machen<sup>23</sup>. (3) Eine erste Vertrautheit mit dem Gegenstand muß natürlich seiner Prädikation vorausgehen. Aber in den Gleichnisreden Jesu werde die Vertrautheit mit Gott — so nach *Weder* selbst — *erst* durch die weltlichen Prädikate metaphorisch hergestellt, damit die qualitative Differenz Gottes zur Welt aufrechterhalten bleibe<sup>24</sup>. Der Ausdruck ‘die Basileia Gottes’ kann demnach per definitionem nicht als Designator Gottes fungieren, weil Gott damit noch nicht

---

<sup>22</sup> Damit insbesondere gegen *Meurer*, Gleichnisse 734, der behauptet, die Gleichniserzählungen Jesu seien als Teil-Metaphern der Basis-Metapher ‘Gott ist König’ zu verstehen, die ihrerseits dem Symbol ‘Gottesherrschaft/Reich Gottes’ zugrunde liege. — In diesem Zusammenhang hält *Merklein*, Einzigkeit 19-27 zwar das israelitische und besonders in der nachexilischen Zeit stark betonte Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes Israels für das sachliche Grundanliegen der Basileia-Verkündigung Jesu und somit auch für den theologischen Möglichkeitsgrund seiner eschatologischen Gegenwartsaussagen, sieht jedoch in seiner paradigmatischen Durchmusterung der synoptischen Jesusüberlieferung von den Gleichnisreden Jesu (vorläufig?) ganz ab. *Merkleins* seltsames Schweigen zu den Gleichnissen Jesu hängt mE letztlich damit zusammen, daß die Basileia Gottes bei Jesus, wenn auch nicht völlig, so doch ziemlich anders konnotiert ist als die nachexilisch-frühjüdische Königsmetaphorik. Vgl dazu *Scott*, Hear 58 (zu den Basileia- Worten Jesu allgemein): »Recent scholarship has tried without noticeable success to code the symbol [sc ‘die Basileia Gottes’] by historical backgrounding in order to control its meaning. That it is ‘preached’, ‘announced’, and ‘revealed’, and that it ‘comes’, indicate that its structural network is incongruent with kingship, since these are not terms identified with kings«.

<sup>23</sup> Einige Figuren, von denen man gerne sagt, sie stünden für Gott (vgl vor allem die Vater/Herr/König-Figuren), sind zumindest nicht in dem Sinne allegorische Chiffren für Gott, daß Gott durch sie in menschlicher Verkleidung auftreten würde.

<sup>24</sup> Vgl *Weder*, Gleichnisse 82 (mit Hinweis auf *Jüngel*, Wahrheit 148: »Gott muß erst bekannt gemacht werden, um sinnvolles Subjekt der für ihn einzig angemessenen metaphorischen Prädikation werden zu können. Solches Bekanntmachen, das immer die Differenz von Gott und Welt mitsagen müßte, kann aber wiederum nur in metaphorischer Rede geschehen, so daß wir in einen Zirkel geraten würden«). Vgl auch *Weder*, Hermeneutik 200.

vertraut gemacht wird<sup>25</sup>. Der Gebrauch des Wortes ‘Basileia Gottes’ ist also kaum identisch mit dem des Wortes ‘Achill’.

2. *Die Gleichnisreden Jesu stellen als metaphorische Rede von Gott eine kosmomorphe Prädikation Gottes dar.* — Im Satz ‘Achill ist ein Löwe’ wird Achill ein ungewöhnliches Prädikat ‘(ist ein) Löwe’ zugeschrieben. Der Satz stellt somit eine leo-morphe Rede von Achill dar. Ähnliches gilt nach *Weder* auch für die Gleichnisreden Jesu als theologische Metaphern, denn: »Während die Metaphern Weltliches dem Weltlichen präzisieren, präzisieren die Gleichnisse Jesu Weltliches Gott«<sup>26</sup>. Sie stellen somit eine metaphorische ‘Abbildung’ der Gottesherrschaft<sup>27</sup>, genauer eine *kosmomorphe Rede von Gott* dar: »Wird die Basileia nun in den Gleichnissen Jesu mit der erzählten *Welt* metaphorisch in Zusammenhang gebracht, so hebt sich dadurch das wörtliche Verständnis dieses Wortes [sc ‘Basileia’] auf, indem die strenge Jenseitigkeit des Gottesreiches in seine *Nähe zur Welt*, und zwar zur weltlich verstandenen Welt, verwandelt wird. Die Basileia wird jetzt *kosmomorph* verstanden«<sup>28</sup>.

Gegen dieses Prädikationsverständnis spricht aber dreierlei: (1) Wenn der Ausdruck ‘die Basileia Gottes’ faktisch *nicht* als Designator Gottes fungiert

---

<sup>25</sup> Hierzu vgl aber *Jüngel*, Wahrheit 148: »Der christliche Glaube lebt denn auch von der Erfahrung, daß Gott sich selbst bekannt gemacht, daß er Vertrautheit mit sich hergestellt hat. Daß diese Erfahrung mit der logisch einzigen Möglichkeit, jenen Zirkel vermeiden zu können, zusammenfällt, spricht zumindest nicht gegen sie«. Aber diese Sicht, Jesu Gleichnisreden als *Selbstprädikation Gottes* durch Jesus zu halten, ist zugegebenermaßen erst im nachösterlichen, christologisch bestimmten Sinnhorizont wirklich sinnvoll (so auch *Weder*, Gleichnisse 83: ‘Jesus ist Christus’ als Grundmetapher; vgl auch *ders*, Hermeneutik 229). Wenn aber die Basileia-Formel *nur noch* in diesem christologischen Sinne interpretierbar wäre, so müßte man ihre Historizität prinzipiell in Frage stellen, was aber der Intention von *Weders* Prädikationstheorie zuwiderläuft. Dementsprechend sieht *Weder*, Gleichnisse 84 immerhin eine ‘indirekte’ Vertrautheit mit Gott dadurch hergestellt, »daß das Gleichnis sie [sc die Basileia] *in die Nähe* zu seiner [sc des Hörers] Welt rückt. Er lernt zunächst die Folgen jener Nähe kennen aus der Art, wie das Gleichnis über die Welt erzählt«. Doch solange Jesu Gleichnisse als *Folgen* der Basileia aufgefaßt werden, bleibt der unüberwindbare Hiatus zwischen dem Ereignis der Nähe Gottes und dem Redeereignis Jesu bestehen.

<sup>26</sup> *Weder*, Gleichnisse 62.

<sup>27</sup> Die semantische Inkompatibilität besteht darin: »In Wirklichkeit ist die Welt kein Prädikat der Gottesherrschaft, sondern nur Prädikat ihrer selbst« (*Weder*, Gleichnisse 78; so auch *ders*, Hermeneutik 189). — Zur ‘Abbildung’ der Basileia vgl *ders*, Gleichnisse 60.68.98.

<sup>28</sup> *Weder*, Gleichnisse 77f. Vgl *ders*, Hermeneutik 196: Die Basileia »gewinnt weltliche Konkretheit«.

(vgl oben Punkt 1), so ist es unangemessen, von einer wie auch immer bestimmten Prädikation *Gottes* (genitivus objectivus) zu sprechen und die semantische Inkompatibilität zwischen Gott als dem Prädikationsgegenstand und den Weltphänomenen als dessen Prädikatoren aufzusuchen. (2) Daß die parabolische Metaphorik Jesu faktisch auch ohne die Basileia-Angabe wirkt, erklärt sich am einfachsten daraus, daß seine Gleichnisreden von vornherein keine prädikativen Aussagen *über* Gott machen. Auch beim Achill-Satz ist es nicht die prädikative Aussageform selbst — der Satz kann ja schlicht heißen, daß es einen Löwen Namens Achill gibt —, sondern vielmehr unser von irgendwo her erworbenes Wissen darum, daß Achill ein Mensch ist, und unsere Konvention, daß ein Mensch im Regelfall nicht als Tier klassifiziert wird, was uns dazu veranlaßt, den Satz metaphorisch und dh als eine leo-morphe Rede von Achill zu verstehen. Mit anderen Worten: Als semantisches Phänomen hängt die parabolische Metaphorik Jesu nicht von der prädikativen Aussageform ab. (3) Die Gleichnisbilder sind wesentlich komplexer und reicher an Konnotationen als der Ausdruck ‘ist ein Löwe’. Auch *Weder* stellt fest, daß Jesu Gleichnisse viele habitualisierte und von Anfang an theologisch konnotierte Einzelmetaphern sowie Erzählzüge enthalten<sup>29</sup>. Es ist darum eine unzulässige Reduktion, die Gleichnisbilder pauschal als ‘kosmomorph’ zu charakterisieren. Den Gleichnisbildern sind sozusagen *auch* theomorphe Züge eigen.

3. *Die Gleichnisreden Jesu implizieren sekundär eine theomorphe Rede von der Welt.* — Wenn man den Achill-Satz fortsetzt (so zB ‘Achill ist ein Löwe, der schnell läuft und tapfer ist ...’), wird die Beschreibung des Löwen bald achill-morphe Züge annehmen — denn man wird ja dazu die Eigenschaften Achills dauernd berücksichtigen —, so daß der Löwe schließlich zu ‘achillieren’ beginnt<sup>30</sup>. Ebenso implizieren nach *Weder* die weltlichen Prädikationen Gottes eine *theomorphe Rede von der Welt*: »Die Metapher spricht nicht nur dem Subjekt mehr zu, als dieses in Wirklichkeit ist, sondern auch dem *Prädikat*. Dementsprechend sagt das Basileia-Gleichnis auch über die *Welt* mehr, als diese in Wirklichkeit ist. [...] Indem [...] im Gleichnis das Weltliche auf die Gottesherrschaft ‘übertragen’ wird, wird die Welt *theomorph* verstanden. Dieses neue Verständnis äußert sich darin, daß die Natur als *Schöpfung* und der

---

<sup>29</sup> Vgl *Weder*, Gleichnisse 70: Die Vater/König/Hausherr-Figuren verweisen metaphorisch auf Gott; das Anstellen von Arbeitern im Weinberg (vgl Mt 20,1ff) zB sei Metapher für die Inanspruchnahme des Menschen durch Gott usw.

<sup>30</sup> Vgl *Weder*, Gleichnisse 78 Anm 71 (mit Verweis auf *Jüngel*, Wahrheit 135 Anm 84): Der Satz: ‘Der Mensch ist ein Fels’, stelle primär eine petro-morphe Rede vom Menschen dar, impliziere aber sekundär eine anthropo-morphe Rede vom Fels.

Mensch als *Gottes Ebenbild angesprochen wird*<sup>31</sup>. Die sogenannten außergewöhnlichen Züge in manchen Gleichnisreden Jesu sind nach *Weder* Signale für diese Art der Rede von der Welt<sup>32</sup>.

Dagegen spricht aber dreierlei: (1) Wenn der Ausdruck 'Basileia' *nicht* als Designator zur Identifikation Gottes fungiert und wenn die semantische Spannung *nicht* von der prädikativen Aussageform abhängt (vgl. oben Punkt 1 und 2), so verliert die Behauptung, daß die Rede von der Welt gegenüber der Rede von Gott sekundär sei, ihre Evidenz. Jesu Konzentration auf die lebensweltliche Erfahrung spricht im Gegenteil dafür, daß die Rede von der Welt, im Sinne von Erfahrung, von vornherein zentral ist. (2) *Weder* schreibt der Welt den Parameter 'wirklich' dann zu, wenn es um die kosmomorphe Klassifizierung Gottes als Schöpfer der Welt geht, den anderen Parameter 'wahr' aber dann, wenn es um die theomorphe Klassifizierung der Welt als Schöpfung Gottes geht. Wie kann dann der sachlich absurde Schluß vermieden werden, daß die außergewöhnlichen Züge zur Klassifikation der Welt als Schöpfung dienen, nicht aber zu derjenigen Gottes als Schöpfer?<sup>33</sup> (3) Solange die semantisch wechselseitige Übertragung auf die prädikative Aussageform festgelegt bleibt, kann dieses Phänomen nicht anders denn als Folge eines sekundären Funktionsaustausches von Designator und Prädikator verstanden werden. Damit ist jedoch der Rahmen einer singulären Prädikation bereits gesprengt. Denn man hat jetzt mit einer anderen logisch-semantischen Aussageform zu tun,

---

<sup>31</sup> *Weder*, Gleichnisse 78. — Vgl. *ders.*, Hermeneutik 196: »Das weltliche Geschehen erhält sozusagen eine göttliche Gestalt. [...] Das Weltgeschehen wird vom Gleichnis zum Sprechen gebracht, indem es in seiner Bedeutsamkeit auf Gott hin entdeckt wird«.

<sup>32</sup> Vgl. *Weder*, Gleichnisse 67: Daß »die im Gleichnis *erzählte* Welt nicht mit der *vorfindlichen* Welt übereinstimmt, daß also die Erzählung *unrealistisch* ist«, kommt von daher, daß wie in der Metapher, so auch im Gleichnis »die vertraute Bedeutung zerstört bzw. die herrschende Sprachtradition aufgebrochen wird«. Diese »Elemente des *Fiktionalen*, die sich *notwendig* aus dem metaphorischen Bezug der *erzählten Welt* auf die *Gottesherrschaft* ergeben«, werden vom rein realistischen Verständnis verkannt (vgl. *Jülicher*, *Dodd* oder *Jeremias*). Vgl. *Weder*, Hermeneutik 197: »Ihre [sc. der Gleichnisreden Jesu] Fiktionalität ist ein Fingerzeig auf das theomorphe Verständnis der Welt«.

<sup>33</sup> Damit hängt die Kritik von *Harnisch*, Gleichniserzählungen 171 aufs engste zusammen: »Spannungsvoll sind die Relationen zwischen dem 'wirklichen Gott' und der 'wahren Welt' sowie zwischen dem 'wahren Gott' und der 'wirklichen Welt'. Die Behauptung einer metaphorischen Spannung läßt sich also nur aufrechterhalten, sofern die Pole der Korrelation wechselseitig durch unterschiedliche Größen besetzt werden — ein Verfahren, das willkürlich anmutet, weil es den vorgegebenen Aussagezusammenhang teilweise abblenden und eine vom tatsächlich Gesagten abstrahierte Beziehung konstruieren muß«.

nämlich mit einer relationalen Aussage über Gott und Welt als zwei verschiedene Gegenstände (vgl unten 2).

*Kurz:* Die metaphorische Prädikationstheorie von *Weder* ist, so wie sie mit den von mir oben kritisierten inhaltlichen Bestimmungen vertreten wird nicht überzeugend und kann daher in der vorliegenden Form nicht übernommen werden. Alle Schwierigkeiten sind mE letztlich darauf zurückzuführen, daß *Weder* die logisch-semantische Form aller Gleichnisreden Jesu von der grammatisch-syntaktischen Form vieler Basileia-Einleitungsformeln ableitet und faktisch mit dieser gleichsetzt. Meine Differenzpunkte sind also die folgenden: 1. Gott kommt *nicht* als der Prädikationsgegenstand zur Sprache, weil der Ausdruck 'die Basileia Gottes' nicht als Designator fungiert. 2. Die theo- und die kosmomorphe Wahrnehmung sind *nicht* im Sinne des Designator-Prädikator-Verhältnisses an die prädikative Aussageform gebunden, weil die Metaphorik als semantisches Phänomen nicht von der jeweiligen Aussageform abhängt. 3. In der Gleichnisverkündigung Jesu ist die theologische Auswertung der lebensweltlichen Erfahrung *kein* sekundärer Nebenaspekt der Gottesprädikation, weil diese Auffassung der Grundausrichtung seiner Gleichnisreden widerspricht.

## 2. Modell 2: Relationale Aussage über Gott und Welt

Nach *Weder* stellen die Gleichnisreden Jesu, ja (christlich-) theologische Metaphern überhaupt, *Entsprechungen* zwischen Gott und Welt her, indem sie sagen, »was die Welt und Gott im Innersten zusammenhält«<sup>34</sup>. Sofern die Gleichnisreden sowohl von Gott wie auch von der Welt sprechen, sind sie intrinsisch *doppelreferentiell*. Dieses Verständnis tritt in *Weders* Erläuterung der sogenannten metaphorisch verwendeten Kopula 'ist', welche 'ist nicht' und 'ist wie' gleichzeitig implizieren soll<sup>35</sup>, besonders deutlich hervor: »Der meta-

---

<sup>34</sup> *Weder*, Hermeneutik 200 (original kursiv). Vgl auch *ders*, Gleichnisse 81.83. Zum Ausdruck 'im Innersten zusammenhält' vgl *Jüngel*, Wahrheit 123: »In der geglückten Metapher entspricht die Sprache [...] der Entsprechung, die schon immer das Seiende durchwaltet. [...] Jede glückende Metapher müßte eigentlich etwas aufblitzen lassen von der Entsprechung, die die Welt im Innersten zusammenhält« (der zweite Satz ist zitiert in *Weder*, Gleichnisse 81).

<sup>35</sup> Vgl *Ricoeur*, Stellung 54: »Das 'ist' ist gleichzeitig ein wörtliches 'ist nicht' und ein metaphorisches 'ist wie'. [...] Die Ontologie der metaphorischen Aussage ist ganz und gar in dieser Spannung zwischen dem 'ist nicht' und dem 'ist wie' enthalten« (der erste

phorische Charakter der Kopula ('ist') wird in den Gleichnissen so zum Ausdruck gebracht, daß die Basileia *verglichen* wird mit dem, was erzählt wird<sup>36</sup>. Jesu Gleichnisreden sind sodann darauf ausgerichtet, unter Einschluß der vorausgesetzten Unterschiede ('ist nicht') dennoch überraschende Ähnlichkeiten ('ist wie') zwischen Gott und Welt aufzuzeigen. So verstanden stellen seine Gleichnisse allerdings keine singulären Prädikationen mehr dar, sondern zweistellige, oder besser: *relationale Aussagen über Gott und Welt*.

Zugleich muß aber betont werden, daß *Weder* die relationale Aussageform niemals, wie es *Jülicher* getan hat, als *das* Modell zur Interpretation der parabolischen Metaphorik Jesu vorgeschlagen hat. Die Relationstheorie ist bei *Weder* vielmehr seiner Prädikationstheorie *untergeordnet*, allerdings ohne gänzlich verworfen zu werden<sup>37</sup>. Aber gerade diese Inkludierung impliziert mE eine gefährliche Nähe zu *Jülicher*s Konzept vom tertium comparationis, von dem sich *Weder* doch gerade absetzen will.

Der prädikativen und der relationalen Aussage liegt jeweils eine andere Aussageform zugrunde: Eine singuläre *prädikative Aussage* besteht aus dem Designator, der als singulärer Terminus einen bestimmten Gegenstand eindeutig herausstellt und identifiziert, und aus dem Prädikator, der als genereller Terminus dem somit identifizierten Gegenstand Eigenschaft(-en) zuschreibt und ihn dadurch kategorial klassifiziert (zB 'Dieser Apfel ist rot'). Demgegenüber besteht eine zweistellige *relationale Aussage* aus zwei singulären Termini, mithilfe derer zwei individuelle Gegenstände identifiziert werden, und aus dem Relationsausdruck, der Relation(-en) angibt, in der/denen die zwei Individuen zueinander stehen (zB 'Rolf ist der Vater von Kurt')<sup>38</sup>. — Von daher dürfte der Unterschied zwischen *Jülicher*s Vergleichungstheorie und *Weder*s Prädikationstheorie im Unterschied der jeweils zugrunde gelegten Aussageform gesehen werden: *Jülicher*

---

Satz ist zitiert in *Weder*, Gleichnisse 61). Vgl *Weder*, Hermeneutik 197: eigentliches 'ist nicht' und metaphorisches 'ist als' zugleich.

<sup>36</sup> *Weder*, Gleichnisse 61.

<sup>37</sup> Vgl *Weder*, Gleichnisse 61f: Aus dem 'ist wie' könne »nicht geschlossen werden, es handle sich um eine *Vergleichung* im Unterschied zur metaphorischen Prädikation, da ja die Unterscheidung von Metapher und Vergleich selbst nur innerhalb der traditionellen Rhetorik gilt«. — Demgegenüber stellt die Unterscheidung von Metapher und Vergleich für *Harnisch* (vgl *ders*, Gleichniserzählungen 109.173; *ders*, Language; *ders*, Mitte) ein hermeneutisches Entweder-Oder dar: »Was *Weder* im Blick auf die Struktur der Gleichnisse Jesu als metaphorische Prädikation ausgibt, besitzt *de facto* den Charakter vergleichender Rede und will wie diese behandelt sein« (*Harnisch*, Beiträge 375 Anm 37).

<sup>38</sup> Zur relationalen Aussageform vgl *Tugendhat/Wolf*, Propädeutik 81-83, dort 83: »Grammatisch ist 'Rolf ist der Vater von Kurt' gegliedert in 'Rolf' (Subjekt) und 'ist der Vater von Kurt' (Prädikat); semantisch ist der Satz gegliedert in 'ist der Vater von' und {'Rolf' und 'Kurt'}«.

arbeitet mit dem Modell der relationalen Aussageform, wenn er nach dem *tertium comparationis* fragt, das die *eine* Ähnlichkeitsrelation darstellen soll, in welcher ein religiöser Sachverhalt (Sache) und ein profaner Sachverhalt (Bild) zueinander stehen. Als relationale Aussage aufgefaßt, bilden die Gleichnisreden Jesu kaum die Basileia ab, so wie der Satz 'Rolf ist der Vater von Kurt' keine abbildende Schilderung von Rolf darstellt. Sie geben vielmehr die jeweiligen Relationen zwischen der Basileia und der Welt an. Demgegenüber arbeitet *Weder* primär mit dem Modell der prädikativen Aussageform, wenn er von der weltlichen und deshalb semantisch impertinenten Prädikation Gottes spricht (vgl oben 1). Die beiden Modelle überschneiden sich allerdings insofern, als einerseits die Metapher seit Aristoteles unter anderem analogisch und dh relational interpretiert wurde<sup>39</sup> und andererseits die Unterscheidung von Sach- und Bildhälfte *auch* analog zu derjenigen von Designator und Prädikator verstanden werden könnte<sup>40</sup>.

Die relationale Auffassung der Gleichnisreden Jesu als Metaphern hat viele Gemeinsamkeiten mit der sogenannten *Vergleichstheorie* der Metapher, derzufolge eine Metapher auf realer oder gedanklicher Similarität zwischen den zwei in Beziehung gesetzten Entitäten beruhe<sup>41</sup>. Zur kritischen Durchsicht solcher inhaltlichen Bestimmungen, die bei *Weder* für diese Auffassung charakteristisch sind, ziehe ich den bereits erwähnten, typischen Relationssatz heran: 'Rolf ist der Vater von Kurt'. Dieser Satz kann, wie der Achill-Satz, ebenfalls *auch* metaphorisch verstanden werden<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Die Metapher 'Lebensabend' zB ist nach Aristoteles, Poetik 1457 b 16-25 (vgl auch *ders*, Rhetorik 1405 a 10f) aufgrund der relationalen Ähnlichkeit zwischen zwei Relationen gebildet, nämlich zwischen Leben und hohem Alter einerseits und zwischen Tag und Abend andererseits. Die Metapher ist somit im Rekurs auf die Übereinstimmung der Sprache mit der Wirklichkeit und insofern *ontologisch* erklärt.

<sup>40</sup> Doch solange *Jülichers* Unterscheidung von Sach- und Bildhälfte *relational*, *Weders* Unterscheidung von Basileia und Gleichnisbildern aber primär *prädikativ* bestimmt ist, sollte man die beiden Ansätze gerade nicht als 'grundsätzlich analog' ansehen wollen (so aber *Dschulnigg*, Gleichnisse 567 Anm 2). So erläutert *Weder*, Wahrheit 152 die Metapher 'Lebensabend' ganz anders als Aristoteles (vgl oben Anm 39): »Das Bild 'Lebensabend' ruft die Wirkung aller Erfahrungen hervor, die der Mensch mit dem Abend schon gemacht hat«. So verstanden liegt uns hier eine Prädikation des Lebens vor, in welcher es als Tag angesehen wird. — Zu *Weders* Nähe und Differenz zu *Jülicher* vgl auch unten Anm 60.

<sup>41</sup> Zur kritischen Besprechung dieser Theorie vgl *Kjærgaard*, Metaphor 65-77.

<sup>42</sup> Der Beispielsatz stammt von *Tugendhat/Wolf*, Propädeutik 82. — Metaphorisches Verständnis liegt dann nahe, wenn es genug Gründe gibt zur Annahme, daß Rolf in Wirklichkeit kein Vater von Kurt im 'wörtlichen' Sinne ist. Rolf kann zB der Fußballtrainer von Kurt sein oder ein Tierzüchter, der einen Hund namens Kurt hat, usw. Hieran zeigt sich nochmals, daß der metaphorische Charakter eines Satzes kaum von seiner Aussageform abhängt.

1. *Gott und Welt sind die zwei Relata der relationalen Aussagen.* — Wie im Rolf-Satz die zwei Ausdrücke ‘Rolf’ und ‘Kurt’ als zwei singuläre Termini die zwei Relata identifizieren, so identifizieren in den Gleichnisreden Jesu ‘die Basileia Gottes’ und die Gleichnisbilder jeweils Gott und die Welt. Was diese jeweils sind, kommt nach *Weder* in ihrem sogenannten ‘wörtlichen’ bzw ‘wirklichen’ Verständnis zum Ausdruck: Die ‘wirkliche Basileia’ sei eine absolut jen seitige bzw zukünftige Größe<sup>43</sup>, die ‘wirkliche Welt’ hingegen eine, die gänzlich aus sich selbst verstanden werde<sup>44</sup> oder in welcher nicht die Gnade und Güte, sondern die Leistung und ausgleichende Gerechtigkeit herrsche<sup>45</sup>. Diese zwei reflexiven Identitäten implizieren aber zugleich die Nichtidentität von Gott und der Welt. Es sind diese Identitätsrelationen, die zusammen die Grundlage für die metaphorische Herstellung von Entsprechungen bilden: »Die weltlich verstandene Welt wird damit zur *Verständnisbedingung des Reiches Gottes*«<sup>46</sup> und vice versa.

Gegen diese Bestimmung der Identitätsrelationen spricht aber dreierlei: (1) Mit dem Ausdruck ‘die Basileia Gottes’ ist zwar soviel deutlich: Diese Herrschaft gehört dem Gott Israels und nicht dem Satan bzw den Menschen zu. Weil aber der Ausdruck am Gleichnisanfang ohne weitere Erläuterung alleine steht, ist er für die Spezifikation eines bestimmten Gotteskonzepts noch viel zu unterbestimmt<sup>47</sup>. (2) Auch die Weltidentität läßt sich nicht auf ein univokes Konzept von *der* Welt bringen, so wie sie ‘in Wirklichkeit’ wäre, weil die Gleichnisbilder zwei unterschiedliche Typen von Erfahrungsmustern gleichzeitig evo-

---

<sup>43</sup> Vgl *Weder*, Gleichnisse 77; *ders*, Hermeneutik 189f.

<sup>44</sup> Vgl *Weder*, Metapher 389: »In der religiösen Metapher haben wir eine Sprachform vor uns, für die die weltlich verstandene Welt kein semantischer Nachteil, sondern vielmehr ein Vorteil ist. [... Diese Sprachform vermag] die Welt dadurch theologisch auszulegen, daß sie *ganz als Welt* verstanden und als so verstandene zugleich in Beziehung zu Gott neu zu verstehen gegeben wird«.

<sup>45</sup> Vgl *Weder*, Gleichnisse 84; *ders*, Hermeneutik 219-221 (mit Verweis auf Mt 20,1ff; 18,23ff; Lk 15,11ff).

<sup>46</sup> *Weder*, Gleichnisse 78. Vgl *ders*, Hermeneutik 187: »Die Wahrheit, welche die Metapher über das Wirkliche zu sagen hat, beruht darauf, daß *die Differenz des Wirklichen zur Wahrheit* aufrecht erhalten bleibt. Die Wahrheit der Metapher lebt sozusagen vom Widerspruch im Namen des Wirklichen«.

<sup>47</sup> So auch nach *Weder*, Metapher 407: Im Unterschied zu den vielen rabbinischen Gleichnissen, die jeweils explizit auf eine bestimmte Schriftstelle bezogen sind, haben Jesu Gleichnisse »gar keine Sachhälfte, die sie veranschaulichen. An der Stelle der Sachhälfte steht vielmehr ein einziges Wort, das Gottesreich (wenn es nicht — wie in einigen Fällen — ganz fehlt)«.

zieren. (3) Die Wahrnehmung der Nichtidentität von Gott und der Welt ist weniger eine Voraussetzung als vielmehr eine Folge. Über die Kombination der zwei herkömmlichen Perspektiven erschließen die Gleichnisreden Jesu eine neue Perspektive, in welcher die Unterscheidung von Welt und Schöpfung auf der Ebene des sprachlichen Verstehens von Erfahrung anders als bisher vorgenommen werden kann<sup>48</sup>.

2. *Die Gleichnisreden sagen aus, wie sich Gott und die Welt zueinander verhalten, indem sie diese beiden in ein (Nicht-)Ähnlichkeitsverhältnis bringen.* — Wie im Rolf-Satz der Relator 'ist Vater von' die (asymmetrische) Relation von Rolf und Kurt angibt, so bringen die Gleichnisreden Jesu über die metaphorische Kopula ('ist') Gott und Welt in eine Relation: »Die semantische Impertinenz der Gleichnisrede Jesu besteht darin, daß er eigentlich Unvereinbares miteinander in Zusammenhang bringt«<sup>49</sup>. Und diese Relation läßt sich sowohl auf Differenzen ('ist nicht') wie auch auf Ähnlichkeiten ('ist wie') hin explizieren<sup>50</sup>. So komme im Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (vgl Mk 4,26 οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ὡς ...) »zum Ausdruck, daß die Gottesherrschaft zwar nicht die Geschichte von der Aussaat ist, daß sie aber dennoch nichts damit völlig Unvergleichbares ist«<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> Dahin tendiert mE *Weder*, Gleichnisse 80 selbst: »Insbesondere in der metaphorischen Aussage ist die Eindeutigkeit als *Ereignis* zu verstehen«. Noch deutlicher vgl *ders*, Hermeneutik 197: »In dem metaphorischen Sinn der Kopula fallen die Nähe und die Differenz der Gottesherrschaft zusammen. Daraus ergibt sich: an der Nähe der Gottesherrschaft wird ihre Differenz zur Welt erst sichtbar«. Oder vgl aaO 221: »Weil [...] die Welterfahrung dermaßen im Horizont der Gotteserfahrung zur Sprache kommt, wird die Unterscheidung von Welt und Gott erst recht vollzogen«.

<sup>49</sup> *Weder*, Hermeneutik 189. Vgl auch *ders*, Metapher 402.

<sup>50</sup> Vgl hierzu jene von *Jeremias*, Gleichnisse 99-102 vorgeschlagene und seither breit akzeptierte Übersetzungsweise der Basileia-Formel: 'Mit der Basileia verhält es sich wie mit der folgenden Erzählung: ...'. Als ausführliche Parallele aus der rabbinischen Literatur ist von *Jeremias*, aaO 99f der folgende Gleichnisanfang genannt: 'Ich will dir ein Gleichnis erzählen. Womit läßt sich die Sache vergleichen? Es verhält sich mit ihr wie mit ...?' (אמשול לך משל למה הרבר דומה ל-) (BerR 61b; vgl *Billerbeck* II 8). — Diese erläuternde Übersetzung hält *Weder* offensichtlich für leicht verträglich mit seiner Prädikationstheorie: »Viele Gleichnisse haben [...] die Grundstruktur der Metapher: Mit der Gottesherrschaft (Subjekt) verhält es sich (Kopula) wie mit der folgenden Geschichte vom Senfkorn (Prädikat)« (*ders*, Metapher 389). Doch dann können die in Klammern gesetzten Begriffe (Subjekt, Kopula und Prädikat) nur grammatisch verstanden werden und verlieren damit die logisch-semantischen Implikationen, die ihnen *Weder* in seiner Prädikationstheorie zuschreibt.

<sup>51</sup> *Weder*, Metapher 400 (original teilweise kursiv). Dabei kommt nach ihm die *Nichtidentität* im »Abstand zwischen der Überfülle des Fruchtbringens im Gleichnis und

Die Schwierigkeiten ergeben sich jedoch daraus, daß *Weder* daraufhingtendiert, die über die Erfahrungsinterpretation *sprachlich* nahegelegte Artikulation von ‘Gott’ und ‘Welt’ letztlich über das alte Postulat der *ontologischen* Rechtfertigung der Sprachverwendung im Rekurs auf die Übereinstimmung mit der Realität (*adaequatio intellectus ad rem*) zu begründen: (1) Aber wie *Weder* selbst konstatiert, kann eine vorgegebene ontologische Stimmigkeit in den Dingen der Welt<sup>52</sup> kaum ein hinreichendes Kriterium für die Bildung glückender theologischer Metaphern sein, wenn der qualitative Unterschied Gottes zur Welt und dessen Souveränität, sich frei zur Welt in Beziehung zu setzen, aufrechterhalten bleiben sollen<sup>53</sup>. (2) Ein Vergleich verlangt einen Standpunkt, der sowohl vom *comparandum* (Sache) wie auch vom *comparans* (Bild) unabhängig ist und uns gerade dadurch erlaubt, ein mögliches *tertium comparationis* (Vergleichspunkt) ausfindig zu machen. Demgegenüber kennt Jesus in seiner Konzentration auf die Lebenswelt faktisch gar keine Perspektive, in welcher Gott und die Welt miteinander verglichen werden könnten. Eine solche, sowohl von Gott wie auch von der Welt unabhängige Perspektive käme faktisch einer totalen Perspektivitätslosigkeit gleich<sup>54</sup>. (3) *Weder* schließt sich an die These von *Paul Ricoeur* an, daß die geglückten Metaphern »mehr eine

---

dem kargen Ertrag wirklicher Äcker, die nur entfernt an die Fülle der Frucht erinnern«, die *Ähnlichkeit* hingegen in der »Tatsache, daß die wirklichen Äcker immerhin zu erinnern vermögen an die Überfülle des Fruchtbringens«, zur Geltung (aaO 388f).

<sup>52</sup> Die ‘analogische’ Bildung der Metaphern im Sinne von Aristoteles (vgl oben Anm 39) ist nach *Weder*, Gleichnisse 81 wenigstens für das Glücken von vielen weltlichen Metaphern immer noch ausschlaggebend (so auch *ders*, Hermeneutik 193). Wozu aber dieses Verständnis führt, sagt *Weinrich*, *Metaphora* 308 deutlich: »Die alte Metaphorik war davon überzeugt, daß die Metaphern der Sprache Analogie, Korrespondenzen und Ähnlichkeiten abbilden, die in der Seinsordnung oder in unserem Denken vorgegeben sind. Das *tertium comparationis* ist gegeben, und die Sprache gibt mit der Metapher nur den mehr oder weniger schönen Wortleib hinzu«.

<sup>53</sup> So *Weder*, Hermeneutik 200.

<sup>54</sup> Selbstverständlich ist dies nicht die Position von *Weder*. Das Problem ergibt sich dennoch aus seinem äquivoken Wortgebrauch von ‘Entsprechen’ und ‘Vergleich’. In der theologischen Hermeneutik wird das Wort ‘Entsprechen’ in einem ganz anderen Sinne als ‘Vergleich’ verwendet, so zB bei *Jüngel*, *Gott* 308: »Eine [...] menschliche Rede von Gott, die diesen selbst zur Sprache kommen läßt, nennen wir: *Gott entsprechend*« (kursiv von mir). Dem Satz läßt sich entnehmen, daß Gott nicht als etwas in meiner Perspektive erscheint, sondern mein Ich in seiner (so ausdrücklich *Jüngel*, *Paulus* 187 in Anlehnung an E. Fuchs). Diese Pointe wird aber leicht verwischt, wenn man vom ‘Vergleich’ zwischen Gott und Weltphänomenen spricht.

Ähnlichkeit stiften, als daß sie sie nachzeichnen«<sup>55</sup>, was allerdings nach *Weder* »keine Abweichung vom Grundsatz der analogischen Bildung der Metapher« bedeuten soll<sup>56</sup>. *Weders* Festhalten an der Analogie verstehe ich so, daß jede geglückte theologische Metapher axiomatisch — über die *sprachliche* Neustiftung von Ähnlichkeit hinaus — eine neue *ontologische* Stimmigkeit zwischen Gott und Welt schaffe<sup>57</sup>. Das würde allerdings zur chaotischen Inflation von Ontologien sowie Weltversionen führen. Denn so gäbe es genau so viele Wirklichkeiten wie Gleichnisreden Jesu als Metaphern. Lassen sich solche fragmentarischen, pluralischen Weltversionen allenfalls erschöpfend ineinander übersetzen? Oder kann man sie in einer Totalontologie konvergieren lassen?

3. *Die Gleichnisreden Jesu geben uns neue Entsprechungen zwischen Gott und der Welt zu entdecken.* — Während im Rolf-Satz die Relation von Rolf und Kurt durch den Relator 'ist der Vater von', ob wörtlich oder metaphorisch, explizit angegeben ist, ist in den Gleichnisreden Jesu die Relation zwischen Gott und der Welt dank der metaphorischen Qualität der Kopula ('ist [nicht/wie]') wesentlich offener gehalten. Diese von Jesus implizit gesetzte Relation ist deshalb darauf angewiesen, von den Rezipienten je und dann *entdeckt* (nicht: konstruiert) und dh faktisch *mehrfach* artikuliert zu werden: »Es

---

<sup>55</sup> *Ricoeur*, Stellung 48 (zitiert in *Weder*, Gleichnisse 81). Vgl auch *Weder*, Gleichnisse 76: »Sache der Sprache ist nicht nur die Mimesis des Seienden, sondern auch dessen Poiesis« (original ganz kursiv); *ders*, Hermeneutik 193f. Vgl auch *Weinrich*, Metaphora 309: Metaphern sind »demiurgische Werkzeuge« zur Stiftung neuer Analogie, Korrespondenzen und Ähnlichkeiten.

<sup>56</sup> *Weder*, Gleichnisse 81. — *Ricoeurs* Prädikationstheorie der Metapher ist allerdings gerade als Alternative zur traditionellen analogischen Substitutions- sowie Vergleichstheorie vorgeschlagen worden.

<sup>57</sup> Dahingehend *Jüngel*, Wahrheit 144: »Die geglückte Metapher, deren Eindeutigkeit schärfer und treffender sein kann, als uns lieb ist, kann und braucht sich nicht zu beweisen. Sie hat axiomatische Kraft und axiomatische Würde«. — *Weder*, Gleichnisse 76 spricht von der Erneuerung von 'Sinn' und 'Bedeutung' in den Metaphern, indem er auf *Ricoeur*, Stellung 49-54 rekurriert, der dort vorschlägt, die *Frege'sche* Unterscheidung von *Sinn* (dh die Art des Gegebenseins in einem sprachlichen Ausdruck) und *Bedeutung* (dh der damit bezeichnete Gegenstand; vgl *Frege*, Sinn und Bedeutung) auf jede Rede und damit auch auf die metaphorische Rede auszudehnen. Dies läuft darauf hinaus zu sagen: Die geglückten Metaphern schaffen durch die Erneuerung von 'Sinn' auch ihre 'Bedeutung' neu und beschreiben sie zugleich. Damit ist aber die 'Bedeutung', völlig anders als bei *Frege*, faktisch zu einer Funktion von 'Sinn' gemacht (so auch die Kritik von *Kjærgaard*, Metaphor 82f). Oder geht der Vorschlag von *Ricoeur* letztlich dahin, daß ein 'Zeichen' sowohl 'Sinn' als auch 'Bedeutung' hervorbringe? Dem würde ich zustimmen. Aber dann ist auf der anderen Seite *Weders* Anschluß an *Ricoeur* unglücklich.

handelt sich um *Entsprechungen* zwischen der Gottesherrschaft und der Welt, welche gänzlich auf das Konto eines Stifters gehen, auf das Konto des Stifters Jesus«<sup>58</sup>. Man darf sich sodann Jesu Gleichnisse wie einen heuristischen Apparat vorstellen, mithilfe dessen wir prinzipiell unendlich viele Entsprechungen zwischen Gott und der Welt erneut und neu entdecken können. Sie sind also nicht, wie *Jülicher* behauptete, vom einen und einzigen tertium comparationis her entworfen, sondern gerade umgekehrt auf offene Entsprechungen hin angelegt, die als offene tertium comparationis charakterisiert werden können<sup>59</sup>.

Es fragt sich jedoch, ob nicht die offenen tertium schließlich doch eine Abart des einen tertium sind, wenn allein in dieser Offenheit das Mehr der 'Entsprechung' gegenüber der 'Vergleichung' bestünde. Unterläuft *Weder* nicht mit seiner Entsprechungsthese jedesmal *partiell* die von ihm selbst behauptete Nicht-Reduzierbarkeit der Metaphern auf begriffliche Sprache, solange die primäre Funktion der Gleichnisreden Jesu darin gesehen wird, Ähnlichkeiten zwischen Gott und der Welt zu artikulieren?<sup>60</sup> Besteht nicht ihre primäre Funktion vielmehr in der Stiftung einer neuen Perspektive mittels der zwei alten, so daß erst als deren Folge auch neue Einsichten in die somit in ein anderes Licht gestellte Erfahrung artikuliert werden können?<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> *Weder*, Hermeneutik 194 (kursiv von mir). — Vergleichbar *Raguse*, Figürlich leben 26 (mit Hinweis auf die Interaktionstheorie der Metapher von M. Black): »Da prinzipiell mehrere Eigenschaften entweder als Bündel oder auch einzeln und alternativ projiziert werden können, ist die Pointe gleichnishafter Rede nicht mehr eindeutig«.

<sup>59</sup> *Weder*, Gleichnisse 65 lehnt *Jülicher*s Konzept ausdrücklich ab: »Es gibt kein Drittes, das zwischen der Basileia und dem Gleichnis vermittelt«, und schlägt statt dessen vor, die Gleichnisse zu 'umschreiben' (mit Hinweis auf *Ricoeur*, Stellung 49; vgl auch *Weder*, aaO 97). Als Beispiel dafür vgl *Weder*, Sprache 176f (zum Gleichnis vom Schatz im Acker, Mt 13,44): Der unverfügbare Reichtum, das extern gewährte Leben, die Freude über den Zufall des Externen, wobei gilt: »Die Entsprechungen ließen sich ohne weiteres vermehren« (aaO 177).

<sup>60</sup> Im Gegensatz zu *Jülicher* vertritt *Weder* also eine 'schwache' These der Reduzierbarkeit. Die Kritik von *Harnisch*, Gleichniserzählungen 172 ist insofern nur halb berechtigt: »Wo die Gleichniserzählung als Reflex der Basileia in Erscheinung tritt, befindet man sich [...] de facto [...] immer noch im Bannkreis einer durch A.Jülicher bestimmten Gleichnisheremeneutik, die von der Unterscheidung zwischen Sach- und Bildhälfte lebt. Trotz aller gegenteiligen Beteuerungen ist auch noch Weders Entwurf dieser Unterscheidung verpflichtet«. — Vgl auch *Kjærgaard*, Metaphor 187f: »[T]he fundamental difficulty for Weder appears to be that he tries simultaneously to assert a comparison-theory definition of the metaphor's functional structure on the one hand and a definition of the metaphor as irreducible on the other hand«.

<sup>61</sup> Hierzu vgl *Dalferth*, Rede 227-236, der das Sprachphänomen 'Metapher' unter dem Aspekt vom 'semantischen Experimentieren mit Sinn' (aaO 230) zusammenfaßt und

*Kurz:* Die metaphorische Relations- bzw Entsprechungstheorie von *Weder* kann schwerlich im Rahmen seiner Prädikationstheorie vertreten werden, weil die jener zugrunde gelegte relationale Aussageform von anderer Art ist als die der singulären Prädikation. Auch seine Entsprechungstheorie selbst, deren metaphortheoretisches Pendant die Vergleichstheorie ist, ist von mehreren Problemen belastet (insbesondere von der ontologischen Implikation der Vergleichstheorie) und kann nicht in der vorliegenden Form übernommen werden. Meine Differenzpunkte sind also die folgenden: 1. Gott und die Welt werden *nicht* aufgrund ihrer jeweiligen reflexiven Identität als zwei Relata voneinander unterschieden, solange von Gott viel zu wenig, von der Welt hingegen kaum univok gesprochen wird. 2. Gott und die Welt kommen *nicht* dadurch nah zueinander, daß sie in ein Vergleichsverhältnis gebracht werden, weil nicht die ontologische Stimmigkeit zwischen den beiden die Grundlage der parabolischen Metaphorik ausmacht. 3. Ähnlichkeiten zwischen Gott und der Welt neu entdecken zu lassen, ist *nicht* die primäre Funktion der Gleichnisreden Jesu, solange der möglichen Artikulation von Ähnlichkeiten die Erschließung einer neuen Perspektive vorausgeht.

### **3. Die parabolische Metaphorik Jesu als Perspektivenkombination**

Als positiven Ertrag der kritischen Auseinandersetzung mit der Gleichnistheorie von *Hans Weder* nenne ich im folgenden zuerst drei Punkte, die ich dann in ein Modell der parabolischen Metaphorik Jesu zusammenfasse. Dieses Modell stellt meinen Versuch dar, *Weders* Ansatz revidierend auszuweiten. Daß mein Revisionsversuch in *Weders* eigenen, und zwar insbesondere in seinen *neueren* Studien zum Thema überraschende Stützen findet, soll zusätzlich aufgezeigt werden.

1. *Zur Erfahrungsinterpretation als dem Ort der parabolischen Metaphorik Jesu:* Als semantisches Phänomen läßt sich die Metaphorik (auch) der Gleichnisreden Jesu kaum auf der aussagenlogischen Ebene erfassen, sondern,

---

es dadurch von jeglicher empirischen oder logischen Relation fernhält: »Metaphern haben als semantische Experimente nicht die Funktion, Ähnlichkeiten zu formulieren oder Beschreibungen zu artikulieren; ihre Funktion besteht vielmehr darin, neue Sinnbereiche innovatorisch zu erschließen, die zu derartigen Formulierungen und Artikulationen Wege weisen können« (aaO 235).

wenn überhaupt, vielmehr auf der prädikaten- bzw klassenlogischen Ebene. Doch solange Jesu Gleichnissprache in der faktisch erlebten Lebenswelt verankert ist, läßt sie sich letztlich keinesfalls erschöpfend in irgendeine formale, dh zeitlose und impersonale Sprache übersetzen. Metaphorische Spannung erzeugen Jesu Gleichnisreden durch die narrative Verschränkung der zwei herkömmlichen Erfahrungsmuster, und daraus ergibt sich ein hermeneutischer Konflikt bezüglich der Identifikation sowie der Klassifikation der darin angesprochenen Erfahrung in der Spannung zwischen göttlicher und weltlicher Perspektive<sup>62</sup>. In diesem Sinne schlage ich vor, *Weders* Prädikationspaar von kosmomorpher Rede von Gott und theomorpher Rede von der Welt neu aufzufassen als *das Perspektivenpaar vom einen Muster für die Gotteserfahrung und dem anderen für die Welterfahrung*<sup>63</sup>.

Hierzu sei der folgende Satz von *Weder* herangezogen: »Das Gleichnis stellt die semantische Interaktion zwischen dem transzendenten Reich der Himmel und dem wirklichen Reich der Welt ins Zentrum des Interesses«<sup>64</sup>. — Der Satz ist weder mit seiner Prädikations- noch mit seiner Relationstheorie völlig unvereinbar, doch ein neues Verständnis kommt in den Blick, wenn die ‘semantische Interaktion’ konkret folgendes heißt: »Das Gleichnis arbeitet mit den Kräften, welche in den utopischen Vorstellungen der Menschen aufbewahrt sind. Es läßt die Kräfte des Gottesgedankens der Gegenwart zugutekommen«<sup>65</sup>. Der Ort der Interaktion ist demnach die Gegenwart der von den Kommunikanten

---

<sup>62</sup> Dieser Vorgang ist strukturell durchaus parallel zu vielen weltlichen Metaphern. Nach *Levin*, *Standard Approaches* 129 kann zB der metaphorische Satz: ‘The brook smiled’, sowohl zu »an interpretation in which the brook, provided with certain human characteristics, smiled« (‘a personification of the brook’) wie auch zu »an interpretation in which the brook glistened or sparkled« (‘a dispersonification of smiling’) führen. Dabei gibt es keine hierarchische Ordnung zwischen den beiden Interpretationen.

<sup>63</sup> Die parabolische Metaphorik Jesu orientiert sich also *nicht* an der Problematik, wie Gott zwar semantisch impertinent, aber doch wahrhaftig prädiziert werden kann oder worin die überraschenden Entsprechungen zwischen Gott und der Welt zu entdecken sind, *sondern* an der Problematik, wie die eigenen Erfahrungen angesichts des kommenden Gottes angemessen neu zu artikulieren sind.

<sup>64</sup> *Weder*, *Sprache* (original 1990) 169.

<sup>65</sup> *Weder*, *Arbeit* (original 1987) 245. — Vgl auch *ders*, *Energie* (1995) 110-112, dort 110: »Die Gleichnisse knüpfen an an menschliche Träume vom wahren Leben, an den Traum vom glücklichen Fund oder vom sorgenfreien Leben, das getragen ist vom schöpferischen Wachstum. [...] Das Gleichnis arbeitet zwar mit utopischen Vorstellungen wie einer letzten Abrechnung oder dem königlichen Sieg Gottes, aber es verwandelt diese alltagsfernen Vorstellungen in alltagsnahe Einsichten«.

geteilten Lebenswelt<sup>66</sup>. Die zwei Reiche, das transzendente Reich der Himmel und das immanente Reich der Weltwirklichkeit also, sollen dann nicht als zwei Gegenstände oder Weltphären bzw -zeiten, sondern vielmehr als zwei Interpretationsperspektiven in einer lebensweltlichen Erfahrung verstanden werden.

2. *Zur Basileia Gottes und zwei Typen von Erfahrungsmustern*: Als semantische Regel stellt die Basileia Gottes gerade nicht ein logisches Element in einer Aussageform dar (so zB einen Prädikationsgegenstand bzw ein Relatum). Vielmehr regelt sie die jeweilige narrative Komposition der Bildzusammenhänge, in welcher herkömmliche Erfahrungsmuster neu kodiert und in ein neues Muster transformiert werden. Diese Regel wird deshalb auf der Seite der Rezipienten in der Form eines neu konfigurierten Erfahrungsmusters erfaßt, in dem Gott und die Welt weder gegenseitig prädiert noch miteinander verglichen werden, sondern vielmehr zusammen eine perspektivitätsinterne Differenz darstellen. In diesem Sinne schlage ich vor, *Weders* zweistelliges Modell von Gott und Welt<sup>67</sup> auf ein dreistelliges Modell zu erweitern, in dem die zwei Erfahrungsmuster, das eine für die Gottes- und das andere für die Welt-erfahrung also, von der Basileia Gottes theo-logisch neu normiert und in ein neues Muster umgewandelt werden<sup>68</sup>. Die Basileia stellt also einen neuen, vom

---

<sup>66</sup> Nach *Weder*, *Hermeneutik* (1986) 223-225 sprechen die sogenannten Wachstumsgleichnisse *das Geheimnis der Weltwirklichkeit* (man beachte, daß er nicht sagt: *das Geheimnis der Basileia*) aus: »Wer in seiner Erfahrungswelt der Lebensmacht gewahr wird, der hat das Gepräge Gottes gesehen« (aaO 225). Gilt dies nur für diese Gleichnisgruppe?

<sup>67</sup> So weiterhin nach *Weder*, *Metapher* (1993) 408: »Gottesreich und Bild sind wie Brennpunkte einer Ellipse, die aus dem Verschmelzen zweier unabhängiger Kreise entstanden ist. Gottesreich und Bild sind [...] gerade dank ihrer Differenz aufeinander bezogen und bilden zusammen die Figur der Ellipse [...]. Gottesreich und erzählte Erfahrung bilden gerade dank ihrer Nähe eine spannungsvolle Einheit« (kursiv von mir). Das Moment der Interaktion ist damit sehr zutreffend ausgedrückt, fraglich ist nur, ob das Gottesreich einen der zwei Brennpunkte darstellt. Der Status der Basileia dürfte mE besser mit einer zweistelligen Funktion verglichen werden. Die Basileia ist wie eine Funktion, die aus zwei Brennpunkten eine Ellipse entstehen läßt.

<sup>68</sup> Damit grenze ich mich von drei weiteren Varianten der Basileia-Interpretation ab, nämlich (1) vom Verständnis, daß die Basileia die eine der beiden textlich zum Ausdruck gebrachten Wirklichkeitskonzeptionen darstelle (so *Harnischs* Gegenüberstellung von 'Wirklichkeit' als Werk-Welt und 'Möglichkeit' als Gottesherrschaft), (2) vom Verständnis, daß die Thematisierung der Lebenserfahrungen den Ausschluß der Basileia-Thematik bedeute (so *Theißen*; vgl oben Anm 7), und schließlich (3) vom Verständnis, daß Jesus mittels seiner Gleichnisreden eine neue Begriffsbestimmung der Basileia vornehme. — Das zuletzt genannte Verständnis wird zB von *Wolter*, 'Was heisset ...' 14f (in bezug auf 'Basileia' in Mk 4,26; Mk 4,30 parr; Lk 13,18f) vertreten:

Vorgegebenen unableitbaren und insofern eschatologischen Signifikationszusammenhang innerhalb einer Erfahrungsartikulation her<sup>69</sup>. Die sogenannten außergewöhnlichen Züge in manchen Gleichnisreden Jesu sind als ein mächtiges Mittel zur Erneuerung von Erfahrungsformen verständlich.

Hierzu sei auf die zwei folgenden Sätze von *Weder* verwiesen: »Man kann Offenbarung nur im Blick auf den Bereich der Erfahrung denken«. Und: »Das Gottesreich klärt die Wirklichkeit, während die Wirklichkeit das Gottesreich aufblitzen läßt«<sup>70</sup>. — In diesen Sätzen stehen Offenbarung (bzw das Gottesreich) und die Wirklichkeit (bzw Erfahrung) offensichtlich nicht in einem Vergleichsverhältnis zueinander. Der erste Satz mag durchaus noch im Rahmen seiner Prädikationstheorie verstanden werden (im Sinne von kosmomorpher Rede von Gott), der zweite hingegen nicht mehr, sofern das Gottesreich und die Wirklichkeit nicht im Verhältnis von Designator und Prädikator zueinander stehen. Die Wirklichkeitserfahrung ist vielmehr der Ort und Stoff, an dem sich Gott im 'Aufblitzen' zeigt, also im Ereignis der 'klärenden' Neuartikulation von Erfahrung.

3. *Zur Vielfalt in der Propositionsbildung und deren Praxisbezug*: Die faktische Vielfalt im Konfigurieren eines neuen Erfahrungsmusters läßt sich nicht durch einen perspektivitätsfreien Vergleich zwischen Gott und der Welt auf ihre Ähnlichkeiten reduzieren. Diese propositionale Offenheit hängt letztlich damit zusammen, daß ein neues Muster jenseits der pragmatischen Situation des konkreten Sprechens und Hörens gar keinen Existenzort hat. Jesu Sprachverwendung ist mit der Praxis seiner Gottesverkündigung verwoben und vom gemeinsamen Lebensvollzug der daran beteiligten Kommunikanten getragen<sup>71</sup>. In diesem Sinne schlage ich vor, das primär ontologische Entsprechungsmodell von *Weder* durch ein *pragmatisches Orientierungsmodell* zu ersetzen, wonach die von Jesus zugespilten neuen Erfahrungsmuster dazu dienen, den Hörern

---

Jesus spreche »über die Gottesherrschaft in der Form der metaphorischen Rede«, was aber »indiziert, daß Jesus ein Wissen von der Gottesherrschaft voraussetzt [...] und daß er ein neues Verständnis erschließen will« (kursiv von mir), und dies trotz seiner vorausgeschickten Feststellung: Die Frage 'Was heißt Reich Gottes?' »kann sich prinzipiell nicht stellen, denn die Metapher ›Reich Gottes‹ fungiert in der jesuanischen Verkündigung eben nicht [...] als Gegenstandsbegriff, sondern als Bestimmungsbegriff« (aaO 7).

<sup>69</sup> Vgl *Scott*, *Hear* 62: »Narrative becomes parable when it enters into the kingdom's field of reference«.

<sup>70</sup> *Weder*, Metapher 385 Anm 7. 402.

<sup>71</sup> Ähnlich *Weder*, *Hermeneutik* 189: »Der Gedanke von der Eigenständigkeit der Wahrheit abgesehen vom Zuhörer [...] ist eine Vorstellung, die [...] von der Wahrheit Gottes nicht gilt. Die Wahrheit Gottes ist konkret, das heißt, sie ist auf das Herz des Menschen abgezielt«.

*eine neue Erfahrung in der Welt vor Gott zu ermöglichen.* Die Gültigkeit solcher Muster wird deshalb nicht etwa an ihrer Letztbegründbarkeit, sondern vielmehr an der Frage entschieden, ob sich die einzelnen Hörer, die ihre eigenen Erfahrungen tatsächlich von solchen Mustern neu interpretieren lassen, in der dementsprechend artikulierten Lebenswelt sinnvoll lokalisieren und mit Gewißheit orientieren können.

Hierzu sei der folgende Satz von *Weder* herangezogen: »Die Sprache hat in ihrem Grunde *Anredefunktion, nicht Aussagefunktion*«<sup>72</sup>. — Die Anredefunktion der Gleichnisse Jesu als Metaphern hat *Weder* zwar immer schon betont<sup>73</sup>, neu ist aber die ihr deutlich untergeordnete Abbildungs- bzw Aussagefunktion, die er früher doch für zentral hielt<sup>74</sup>. Es ist also kein Zufall, daß ich zur Rekonstruktion seiner Modelle das Moment der Anrede gar nicht berücksichtigen mußte. Jetzt aber spricht sich *Weder* für ein primär pragmatisches Sprachverständnis aus und nimmt explizit von einem abstrakten Verständnis der Semantik Abschied, demzufolge die Semantik unter Absehung vom konkreten Sprachgebrauch neutral nach dem Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit frage<sup>75</sup>. Wenn dem so ist, kann die Grundfunktion der Gleichnissprache nicht mehr darin gesehen werden, die Basileia präzisierend oder vergleichend abzubilden bzw auszusagen. Vielmehr macht Jesu Gleichnis »das Gottesreich jetzt und hier zum Ereignis [...]. Ereignis wird es, indem die Hörer eine Einstellung gewinnen zu ihm«<sup>76</sup>. Am Glücken dieses Sprechaktes — so weiter nach *Weder* — sind deshalb sowohl der Sprecher wie auch der Hörer maßgeblich beteiligt<sup>77</sup>. Ich füge hinzu: Eine Einstellung zum Gottesreich zu gewinnen, heißt nichts

---

<sup>72</sup> *Weder*, Hermeneutik 164.

<sup>73</sup> Vgl zB *Weder*, Gleichnisse 87f (‘Ansprechende Sprache’).

<sup>74</sup> Vgl zB *Weder*, Gleichnisse 60: »Die Metapher macht eine *Aussage*, indem sie einem S ein P prädiziert, zB ‘Achill ist ein Löwe’. [...] Die Gleichnisse Jesu sind *Gottesreichsgleichnisse*, sie bilden das Gottesreich ab«. Zur ‘Abbildung’ der Basileia vgl noch aaO 60.68.98. Das Wort ‘Aussage’ heißt hier aber so viel wie Äußerung.

<sup>75</sup> Vgl hierzu die klassische Dreiteilung der Semiosis nach *Charles W. Morris* (*ders*, Foundations 6f [deutsch 23-25]): Die *Semantik* behandle die Relationen von Zeichen und Objekten, die *Pragmatik* diejenigen von Zeichen und Interpretierenden und die *Syntaktik* diejenigen von Zeichen untereinander. — *Weder*, Hermeneutik 156-173 kritisiert ein Sprachverständnis, wonach die Sprache die Wirklichkeit neutral abbilde, indem er auf ein Beispiel moderner Dichtung (vgl Ch.Baudelaire: ‘Die Natur ist ein Tempel [...]’) sowie auf die Sprechakttheorie von J. L. Austin (vgl ‘Ich taufe dieses Schiff *Queen Elizabeth*’) hinweist, freilich *ohne* damit zu intendieren, »der Sprache ihre Abbildungsfunktion überhaupt abzuspochen« (*ders*, Wahrheit 154). Vgl auch *ders*, Sprache 169-175. Das würde heißen, daß die Semantik sich nicht in der Weise von *Morris* von der Pragmatik trennen läßt.

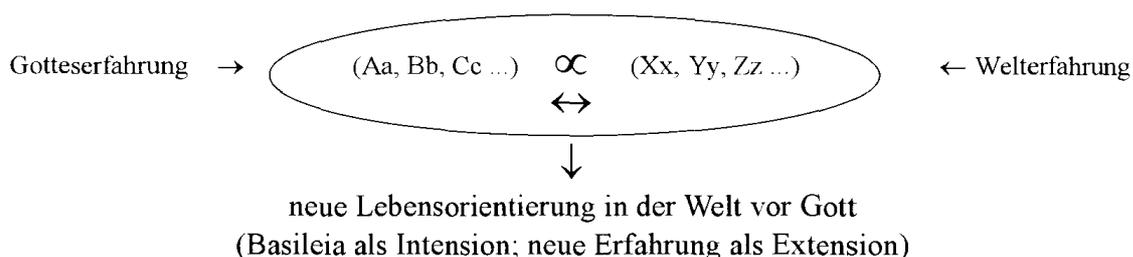
<sup>76</sup> *Weder*, Wahrheit 157.

<sup>77</sup> Nach *Weder*, Hermeneutik 163 (zum Baudelaires Satz, vgl oben Anm 75) läßt die dichterische Sprache die Wirklichkeit zur »Anrede an das Ich« des Hörenden werden,

anderes, als sich in eine Basileia-konforme Neuartikulation der eigenen Lebenswelt einzuüben.

Die oben beschriebenen Sachverhalte fasse ich jetzt anhand der folgenden Abbildung zusammen, die mein Modell der parabolischen Metaphorik Jesu veranschaulichen soll:

**Abbildung 1: Die parabolische Metaphorik als ein Bildfeld aus zwei Erfahrungsmustern**



Die Ellipse soll den sprachlich eröffneten Raum der Gleichnisreden Jesu symbolisieren, dessen zwei Brennpunkte jeweils ein evoziertes Muster für die Gotteserfahrung (Aa, Bb, Cc ...) und ein solches für die Welterfahrung (Xx, Yy, Zz ...) darstellen<sup>78</sup>. Die zwei Pfeile nach innen sollen dabei die Idealisierung eines jeweiligen Handlungsschemas simulieren. Das Zeichen  $\infty$  zwischen den beiden herkömmlichen Erfahrungsmustern steht dafür, daß sie beide aus einem gemeinsamen Bildfeld geschöpft und narrativ aufeinander bezogen sind, das Zeichen  $\leftrightarrow$  hingegen für ihre semantische Inkompatibilität und damit zugleich für den narrativen Prozeß der wechselseitigen Determination ihrer jeweiligen Sinnzusammenhänge. Was sich daraus ergibt (vgl den Pfeil nach unten), ist eine neue Lebensorientierung, deren Intension die Basileia und deren Extension die dementsprechend jeweils neu ermöglichte Erfahrung mit eschatologischer Tragweite ist. Damit unterstreiche ich, daß Jesus seinen Hörern eine Basileia-konforme Neuartikulation von lebensweltlicher Erfahrung vor- und zuspießt

---

wobei das Ich des Sprechenden seinerseits zu verantworten hat, »was es als Wahrheit über die Wirklichkeit sagt«. Ähnliches gilt nach aaO 172 auch für den Sprechakt (zur Schiffstaupe, vgl ebenfalls Anm 75): »Die Person, die einen Sprechakt vollzieht, muß für den betreffenden Vollzug *geeignet* sein«; aber die »Eignung, diesen oder jenen Sprechakt zu vollziehen, wird einer Person auch *zuschrieben*, und zwar zugeschrieben von den Angesprochenen. [...] Im Phänomen der Eignung fallen also die Identität des Ichs und die Produktivität der Angeredeten zusammen«.

<sup>78</sup> Die Ellipse als Denkfigur stammt von *Weder* (vgl oben Anm 67).

und daß die Basileia in diesem Ereignis selbst zum Ausdruck kommt. Lebensweltliche Erfahrung Basileia-konform zu artikulieren, heißt deshalb nicht, die zwei Perspektiven nebeneinander zu stellen und/oder die eine als Artikulationsfolie für die andere zu benutzen, sondern vielmehr beide als perspektivitätsinterne Differenz aufzunehmen. Somit wird eine lebensweltliche Erfahrung hier und jetzt in einen eschatologischen Signifikationszusammenhang gebracht, in dem die herkömmlichen Muster zur Interpretation von lebensweltlicher Erfahrung angesichts des kommenden Gottes theo-logisch neu normiert werden und dadurch eine neue Unterscheidung zwischen 'Welt' und 'Schöpfung' innerweltlich getroffen wird.

#### 4. Fazit

Der manchmal am Anfang der Gleichnisreden Jesu genannte Ausdruck '*die Basileia Gottes*' ist als symbolische Bezeichnung der oben beschriebenen semantischen Regel verständlich. Jesus als Gleichnissprecher gibt Antwort auf die semantische Frage, was 'Gott in seinem königlichen Handeln' heiße, indem er Beispiele aus der Erfahrung nennt, in denen die Bedeutung des Ausdrucks den Hörern aufgrund ihrer eigenen Lebenserfahrungen lernbar gemacht wird. Mit dem Ausdruck 'Basileia Gottes' ist weder Gott als Gegenstand der prädikativen Aussage identifiziert noch Gott als ein Relatum genannt, das in einer mehrfach zu artikulierenden Entsprechungsrelation zur Welt steht (gegen die Prädikations- sowie die Relationstheorie von *H. Weder*). Nicht Gott, sondern die lebensweltliche Erfahrung stellt den Gegenstand und Ort der parabolischen Metaphorik Jesu dar, die sich aus der spannungsvollen Verschränkung der göttlichen und der weltlichen Perspektive in dieselbe Erfahrung ergibt. Nicht Gott und die Welt, sondern diese zwei Mustertypen sind es, die in einen spannungsvollen Zusammenhang gebracht, von der Basileia theo-logisch neu normiert und in ein neues Erfahrungsmuster umgewandelt werden. Nicht wird durch die Entdeckung der durch Analogie (eventuell neu) begründeten Entsprechungen zwischen Gott und der Welt eine neue Einstellung der Hörer zum Gottesreich geschaffen, sondern den Hörern wird durch die Basileia-konforme, eschatologische Neuartikulation ihrer Lebenswelt eine neue Lebensorientierung in der Welt vor Gott gewährt.

## Literatur

- Beasley-Murray, George R.: *Jesus and the Kingdom of God*, Grand Rapids 1986.
- Becker, Jürgen: *Jesus von Nazareth (De-Gruyter-Lehrbuch)*, Berlin / New York 1996.
- Billerbeck, Paul / Strack, Hermann L.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Band I: *Das Evangelium nach Matthäus*, München 1926, <sup>9</sup>1986; Band II: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1924, <sup>8</sup>1983 [Billerbeck].
- Camponovo, Odo: *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften (OBO 58)*, Freiburg in der Schweiz / Göttingen 1984.
- Carson, Don A.: *The ὁμοιος Word-Group as Introduction to some Matthean Parables*, NTS 31(1985)277-282.
- Dalferth, Ingolf U.: *Religiöse Rede von Gott (BEvTh 87)*, München 1981.
- Dodd, Charles H.: *The Parables of the Kingdom*, London <sup>3</sup>1936.
- Dschulnigg, Peter: *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament (JeC 12)*, Bern / Frankfurt a M / New York / Paris 1988.
- Frege, Gottlob: *Über Sinn und Bedeutung (original 1892)*, jetzt in: ders., *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien (KVR 1144)*, hrg von G. Patzig, Göttingen <sup>7</sup>1994, 40-65.
- Fuchs, Ernst: *Jesus. Wort und Tat (Vorlesungen zum NT 1)*, Tübingen 1971.
- : *Bemerkungen zur Gleichnisauslegung (1954)*, in: ders., *Zur Frage nach dem historischen Jesus (Gesammelte Aufsätze II)*, Tübingen 1960, <sup>2</sup>1965, 136-142.
- Harnisch, Wolfgang: *Beiträge zur Gleichnisforschung (1984-1991)*, ThR 59(1994) 346-387.
- : *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung (UTB 1343)*, Göttingen 1985, <sup>2</sup>1990.
- : *Die Mitte der Botschaft. Gleichnisse Jesu und das Problem ihrer Auslegung*, PrTh 31 (1996)31-43.
- : *Language of the Possible: The Parables of Jesus in the Conflict between Rhetoric and Poetry*, StTh 47(1992)41-54.
- Jeremias, Joachim: *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1947, <sup>8</sup>1970.
- Jülicher, Adolf: *Die Gleichnisreden Jesu I: Die Gleichnisreden Jesu im allgemeinen*, Tübingen 1910 (Nachdruck von <sup>2</sup>1899); *II: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, Tübingen 1910 (Nachdruck von <sup>2</sup>1899).
- Jüngel, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Ge-  
kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, <sup>5</sup>1986.
- : *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: ders., *Entsprechungen: Gott — Wahrheit — Mensch (BEvTh 88)*, München 1980, 103-157 (original in: P. Ricoeur / E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von Pierre Gisel [EvTh Sonderheft]*, München 1974, 71-122).
- : *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (HUTH 2)*, Tübingen 1962, <sup>6</sup>1986.
- Karrer, Martin: *Jesus Christus im Neuen Testament (NTD Ergänzungsreihe 11)*, Göt-

- tingen 1998.
- Kjærgaard, Mogens S.: *Metaphor and Parable: A Systematic Analysis of the Specific Structure and Cognitive Function of the Synoptic Similes and Parables* (AThD 19), Leiden 1986.
- Kloppenborg, John S.: *Jesus and the Parables of Jesus in Q*, in: R. A. Piper (Hg), *The Gospel behind the Gospels. Current Studies on Q (NT.S 75)*, Leiden / New York / Köln 1995, 275-319.
- Levin, Samuel: *Standard Approaches to Metaphor and a Proposal for Literary Metaphor*, in: A. Ortony (Hg), *Metaphor and Thought*, Cambridge / London / New York / Melbourne 1979, 124-135.
- Lindemann, Andreas: *Die Erzählung vom Sämann und der Saat (Mk 4,3-8) und ihre Auslegung als allegorisches Gleichnis*, WuD 21(1991)115-131.
- Luz, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus*, 1. Teilband: Mt 1-7 (EKK I/1), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1985; 2. Teilband: Mt 8-17 (EKK I/2), 1990; 3. Teilband: Mt 18-25 (EKK I/3), 1997.
- Meier, John P.: *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, Volume 2: Mentor, Message, and Miracles (ABRL)*, New York / London / Toronto / Sydney / Auckland 1994.
- Merklein, Helmut: *Die Einzigkeit Gottes als die sachliche Grundlage der Botschaft Jesu*, JBTh 2(1987)13-32.
- : *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze (SBS 111)*, Stuttgart <sup>3</sup>1989.
- Meurer, Hermann-Joseph: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricoeurs Hermeneutik der Gleichniserzählung Jesu im Horizont des Symbols "Gottesherrschaft/Reich Gottes"* (BBB 111), Bodenheim 1997.
- Morris, Charles W.: *Foundations of the Theory of Signs*, in: *International Encyclopedia of Unified Science*, Volume 1, Number 2, Chicago 1938 (deutsch: ders., *Grundlagen der Zeichentheorie. Ästhetik und Zeichentheorie [Reihe Hanser 106]*, übersetzt von R. Posner unter Mitarbeit von J. Rehbein, Nachwort von F. Knilli, München 1972, 17-88).
- O'Neill, John C.: *The Kingdom of God*, NovTest 35(1993)130-141.
- Raguse, Hartmut: *Figürlich leben — einige Reflexionen zu neueren Ansätzen in der Gleichnistheorie*, ThZ 51(1995)18-40.
- Ricoeur, Paul: *Biblical Hermeneutics*, Semeia 4(1975)27-148 (deutsch: ders., *Biblische Hermeneutik*, in Auszug übersetzt von D. Silbersiepe, in: W. Harnisch [Hg], *Gleichnisforschung* 248-339).
- : *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in: ders. / E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (EvTh Sonderheft)*, München 1974, 45-70.
- Roloff, Jürgen: *Das Kirchenverständnis des Matthäus im Spiegel seiner Gleichnisse*, NTS 38(1992)337-356.
- Scott, Bernard B.: *Hear then the Parables. A Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis 1989.
- Theißen, Gerd / Merz, Annette, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996.
- Tugendhat, Ernst / Wolf, Ursula: *Logisch-semantische Propädeutik (Universal-Bibliothek 8206)*, Stuttgart 1983, 1993.

- Vouga, François: Jesus als Erzähler. Überlegungen zu den Gleichnissen, WuD 19 (1978) 63-85.
- Weder, Hans: Die Arbeit der Utopie, in: ders, Einblicke 239-246 (original in: H.-J. Braun [Hg], Utopien — Die Möglichkeit des Unmöglichen, Zürich 1987, 155-161).
- : Die Energie des Evangeliums: Hermeneutische Überlegungen zur Wirklichkeit des Wortes, ZThK.B 9 (1995)94-119.
- : Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen (FRLANT 120), Göttingen 1978, <sup>4</sup>1990 (Nachdruck Berlin 1990).
- : Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik, Göttingen 1992.
- : Metapher und Gleichnis. Bemerkungen zur Reichweite des Bildes in religiöser Sprache, ZThK 90(1993)382-408.
- : Neutestamentliche Hermeneutik (ZGB), Zürich 1986.
- : Sprache und Wirklichkeit — Theologische Überlegungen, in: Wissenschaftssprache und Sprachkultur: 15. Bayerischer Hochschultag, Tutzing Materialien Nr. 61 (1990)59-65; jetzt in: ders, Einblicke 167-181.
- : Wirksame Wahrheit. Zur metaphorischen Qualität der Gleichnisreden Jesu, in: ders (Hg), Die Sprache der Bilder (1989) 110-127; jetzt in: ders, Einblicke 151-166.
- Weinrich, Harald: Metaphora memoriae (leicht veränderte Fassung von 1964), in: ders, Sprache in Texten 291-294.
- : Sprache in Texten, Stuttgart 1976.
- Wolter, Michael: 'Reich Gottes' bei Lukas, NTS 41(1995)541-563.
- : 'Was heisset nu Gottes reich?', ZNW 86(1995)5-19.