

WAHRZEICHEN

FREUNDGABE ZUM 50. GEBURTSTAG VON WOLF KRÖTKE
AM 5. 10. 1988

Herausgegeben von Richard Schröder, Konrad Elmer,
Heike Böttcher

Berlin 1988

BITTEND KOMMT GOTT ZUR WELT.

Die beiden Gleichnisse vom bittenden Freund (Lk 11,5-8) und von der bittenden Witwe (Lk 18,2-5) als Beitrag zu einer Lehre von den "Eigenschaften" Gottes.

KONRAD ELMER

I

Eberhard Jüngels These: "Die Gleichnisse Jesu bringen die Gottesherrschaft als Gleichnis zur Sprache"¹ hat Bewegung in die Gleichnisforschung gebracht und Früchte getragen.² Die bisher vorgebrachten Einwände konnten wenig überzeugen. Sie beruhen nicht selten auf Mißverständnissen; z. B. wenn G. Sellin kritisiert: "Indem ein Gleichnis ausgesprochen wird, ist aber noch nicht das Gottesreich geboren."³ Die Basileia wird natürlich nur zur Sprache gebracht, sofern zum Gleichnis auch sein Sitz im Leben, die anbrechende Gottesherrschaft in der Geschichte Jesu, nicht verschwiegen wird. Ohne den Bezug zur Gottesherrschaft handelt das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat, Lk 4,26ff, tatsächlich nur vom Ackerbau. Wenn jedoch ein Gleichnis Jesu in diesem Bezugsrahmen erzählt wird, dürfen wir in der Tat mit einem Ereignis des Reiches Gottes rechnen. Das geschieht allerdings nicht so, daß die Gottesherrschaft nun als geboren vor uns liegt. "Die Basileia b l e i b t ein streng eschatologischer Begriff"⁴. Das Gleichnis wahrt Gottes Unverfügbarkeit, indem es die Gottesherrschaft nicht durch Identifizierung mit einem Teil der Welt, sondern eben als Gleichnis zur Sprache bringt.

† Dieser Aufsatz zum 50. Geburtstag von W. Krötke, am 5. 10. 1988, möchte ihm als kleine Anregung für sein geplantes großes Buch zur Lehre von den 'Eigenschaften' Gottes dienen.

1 E. Jüngel, Paulus und Jesus (HUTH2) Tübingen 1962. Ich zitiere nach der von W. Krötke korrigierten 2. Auflage, 1964, 135.

2 Vgl. vor allem H. Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metapher. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen (FRLANT 120) Göttingen 1980²(1978).

3 G. Sellin, Allegorie und 'Gleichnis'. Zur Formenlehre der synoptischen Gleichnisse. In: Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft. Hrg. v. W. Harnisch (WdF 575) Darmstadt 1982, 413.

4 E. Jüngel, aaO, 169.

Wenn Sellin im Anschluß an V. Popp in russischen Volksmärchen eine den Gleichnissen Jesu ähnliche Struktur entdeckt und meint, "es würde doch niemand behaupten, sie seien Metaphern des Gottesreiches"⁵, so ist auch das so sicher nicht. Warum soll die Basileia nicht auch in einem russischen Volksmärchen zur Sprache kommen, wenn dieses eine den Gleichnissen Jesu entsprechende Pointe hat und in den Zusammenhang der Reich Gottes - Verkündigung gestellt wird? Ist nicht im Grunde jeder Prediger auf der Suche nach solchen 'Gleichnissen des Himmelreiches in der Welt'?⁶

Ernst zu nehmen bleibt die Frage, ob wirklich in allen Gleichnissen Jesu vom Reich Gottes die Rede ist.⁷ Die Unterschiede in den Evangelien zeigen, daß diese Frage nicht daran zu entscheiden ist, ob ein ausdrücklicher Bezug zur Gottesherrschaft benannt wird.⁸ Wahrscheinlich sind die meisten dieser Hinweise erst sekundär hinzugefügt worden, als die selbstverständliche Beziehung zur Reich-Gottes - Verkündigung Jesu nach Ostern so nicht mehr gegeben war, man aber um den grundsätzlichen Zusammenhang noch wußte.⁹ Da sich also dieses Problem auf der formalen Ebene nicht beantworten läßt, schlage ich vor, bis zum Beweis des Gegenteils den Versuch zu unternehmen, jedes Gleichnis Jesu als ein Reich - Gottes - Gleichnis zu verstehen und den Ausgang dieses Streits der Evidenz der Ergebnisse zu überlassen. Dabei wird nicht jede Interpretation gelingen. Sellin hat zu Recht bemerkt, daß Jüngels

5 G. Sellin, aaO, 416

6 Vgl. zur Bedeutung dieses Begriffs, K. Elmer, Das Wesen der Häresie. Untersuchungen zum Häresieverständnis Karl Barths im Zusammenhang seiner theologischen Erkenntnislehre. Diss. masch. Halle 1981, 30ff.

7 G. Sellin, aaO, 411.

8 So Mk 4,26; 4,30 par; Mt 13,24; 13,33 par; 13,44.45.47; 18,23 20,1; 22,2; 25,1 und kein einziges Mal im Lk-Sondergut. Gerade das häufige Vorkommen bei Mt läßt auf sekundäre Hinzufügung durch den Evangelisten schließen, vgl. R. Bultmann, Geschichte der Synoptischen Tradition, Göttingen 1931, 186f. Dieses läßt sich auch aus dem Vergleich von Mt 22,2 mit Lk 14,16 (Q) klar erkennen.

9 Vgl. Mk 4,10f. Aus diesem Bewußtsein heraus konnte auch in Th 107 das Gleichnis vom verlorenen Schaf im Gegensatz zu Q ausdrücklich auf die Gottesherrschaft bezogen werden.

diesbezüglicher Versuch beim Gleichnis vom bittenden Freund¹¹ nicht besonders überzeugt.¹² Darum möchte ich das gleiche Ziel auf andere Weise zu erreichen suchen, indem ich Jüngels Ansatz noch ein wenig präzisiere.

Jüngels Interpretationsgrundsatz lautet: "Die weltlich unbekanntete ...Gottesherrschaft (X) setzt sich von sich aus in ein Verhältnis zur Welt (a), das in der Welt dem entspricht, wie es sich mit der Geschichte vom Schatz im Acker verhält: $x \rightarrow a = b : c$ "¹³ Das m.E. nicht ausreichend geklärte dieser Formel verbirgt sich hinter 'b : c'. Wenn es sich beim Kommen Gottes¹⁴ zur Welt um eine Bewegung von $x \rightarrow a$ handelt, so muß auch das dieser Bewegung entsprechende Gleichnis eine Bewegungsrichtung haben ($b \rightarrow c$). Dabei erscheint dann b in metaphorischer Affinität zu Gott und c zur Welt.

Um gleich das Mißverständnis auszuschließen, als solle hier einer allegorischen Auslegung das Wort geredet werden, sei bemerkt: Es bleibt dabei, daß das Reich Gottes nur im Gleichnis als Ganzem zur Sprache kommt und alle Einzelzüge auf die Pointe bezogen sind. Aber es gibt, wie ich es nennen möchte, eine Art Einstiegsmetapher sowohl für den Gottes- wie für den Weltbezug. Auch Jüngel kommt ohne solche vorläufigen Zuordnungen nicht aus, wenn er z. B. zum Gleichnis vom Schatz im Acker schreibt: "Wer das Gleichnis h ö r t, versetzt sich unwillkürlich in die Lage des Finders"(c). "Die Basileia läßt sich in diesem Gleichnis als das alles überbietende Mehr finden. Wo aber ein Schatz g e f u n d e n w i r d "(b), da ist auch der F i n d e r zu finden."¹⁵ Man sieht Jüngels Bemühen, sich sofort auf die Bezüge zwischen b und c zu konzentrieren, doch ganz ohne eine Zuordnung der Ausgangspunkte geht es nicht.

Dabei zeigt sich nun, daß im konkreten Fall immer erst zu prüfen ist, welches Moment im Gleichnis b und welches c sein könnte. Man kann jedenfalls nicht meinen, der jeweils zuerst begegnende Handlungsträger oder der bei W. Funk beschriebene Determinant¹⁶ sei immer die Reich-Gottes-Einstiegsmetapher (b).

11 E. Jüngel, aaO, 155ff.

12 G. Sellin, aaO, 411f, Anm 143.

13 E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen 1977, 403.

14 Zur Darlegung dessen, daß alle Aussagen zum Reich Gottes zugleich Aussagen über Gott selber sind, vgl. E. Jüngel, Paulus und Jesus, 196f.

So erscheint es zwar im Gleichnis vom Schatz im Acker, Mt 13,44, aber schon beim Gleichnis von der kostbaren Perle, Mt 13,45f, ist es umgekehrt. Diese und nicht der zuerst erscheinende Kaufmann besitzt nach traditioneller Auslegung metaphorische Affinität zum Reich Gottes. Hier müßte Jüngels Formel lauten: $x \rightarrow a \neq c \leftarrow b$. Sofern das Problem also nicht durch eine damals übliche Gottesmetapher, Vater, Lk 15,11, Hausherr, Mt 20,1, Bräutigam, Mt 25,1, ect. entschieden ist - und auch da sei man sich nicht immer gleich so sicher - müssen beide Interpretationsrichtungen ernsthaft durchdacht werden. Danach wird man sich für die der gesamten Reich-Gottes-Verkündigung Jesu angemessenere Pointe entscheiden.

So müßte man z. B. beim Gleichnis von der kostbaren Perle gedanklich auch einmal im Kaufmann die Einstiegsmetapher zum Reich Gottes zu sehen versuchen und die Welt daraufhin im Lichte jener Perle verstehen. Die entsprechende Pointe könnte lauten: Gott kommt zur Welt, weil er die Welt als kostbare Perle entdeckt und auf jeden Fall für sich gewinnen möchte. Oder: In Gottes Augen dürft ihr Euch als eine kostbare Perle verstehen, die er für sich gewinnen möchte. Das hat natürlich vieles gegen sich, den Zustand der Welt, eine plötzliche Entdeckung Gottes ect. Ich möchte hier auch nur zeigen, daß es durchaus möglich ist, auch bei umgekehrter Interpretationsrichtung einen Sinngehalt zu finden. Die meisten erzählenden Gleichnisse Jesu haben darüber hinaus noch einen dritten Handlungsträger,¹⁷ so daß hier rein formal gesehen bis zu sechs Varianten des Verstehens möglich sind. Es wäre interessant, alle Gleichnisse auf die bisher noch nicht geprüften Interpretationsrichtungen hin zu untersuchen. Hier will ich mich auf zwei Parabeln aus dem Lk-Sondergut beschränken.

II

Die Parabel¹⁸ vom bittenden Freund, Lk 11,5-8, bietet sich hier als Paradigma schon deshalb an, weil alle drei Handlungsträger,

15 E. Jüngel, aaO, 144.

16 W. Funk, Die Struktur der erzählenden Gleichnisse Jesu. In: Die neutestamentliche Gleichnisforschung, aaO, 226f.

17 Vgl. die Auflistung bei W. Funk, aaO, 224.

18 Zur formgeschichtlichen Einordnung vgl. R. Bultmann, aaO, 189.

der bittende, der gebetene und der zu bewirtende Freund, mit dem selben Wort bezeichnet sind.¹⁹ Allein auf den Begriff gesehen sind damit alle gleichberechtigt, als Reich-Gottes-Einstiegsmetapher zu fungieren. Um so erstaunlicher, daß bisher getreu der lukanischen Interpretation immer nur vom gebetenen Freund auf Gott geschlossen wurde.²⁰

Das auf Jesus zurückzuführende Gleichnis umfaßt nach einhelliger Meinung der Exegeten die Verse 5-8.²¹ Lk hat es unter der Überschrift "Herr, lehre uns beten ...", V1, dem Vater unser zugeordnet, V2-4, von dem es durch den Neueinsatz: "Und er sprach zu ihnen: "V5a deutlich abgehoben ist. Das von Lk intendierte Verständnis des Gleichnisses wird noch einmal durch Hinzufügung des Logions "Bittet, so wird euch gegeben...", V 9, unterstrichen. Der größte Teil des Gleichnisstoffes ist als Frage formuliert V5-7, die eigentlich nur eine emphatische Antwort zuläßt, wie: "Das darf doch nicht wahr sein" oder "Unmöglich - solch ein Verhalten".²²

Ausgangspunkt der Handlung ist der überraschende abendliche Besuch eines Freundes, für dessen Bewirtung der Gastgeber kein Brot mehr im Hause hat. Die Verlegenheit ist groß; das orientalische Gastrecht heilig.²³ Läden gibt es keine in einem solchen palästinensischen Dorf. Jedes Haus backt seine Brotfladen selbst. Die enge Vertrautheit ermöglicht zu wissen, wer noch Brot haben

19 Im Gegensatz zum Gleichnis von der bittenden Witwe gibt es zum Gleichnis vom bittenden Freund erstaunlich wenig Spezialliteratur. Außer den einschlägigen Lk-Kommentaren und Gleichnismonographien hat sich W. Ott, Gebet und Heil (STANT 12) München 1965, 23-31, 99-102, ausführlicher mit Lk 11,5-8 beschäftigt. Wahrscheinlich stand es immer im Schatten des exegetisch problemgeladeneren Gleichnisses von der bittenden Witwe, bei dem es bisweilen im Anhang mitbesprochen wird, vgl. W. Bindemann, Die Parabel vom ungerechten Richter. In: ThV XIII, Hrg. v. J. Rogge u. G. Schille, Berlin 1983, 91-97. Ungeklärt bleibt, warum H. Weder, aaO, diese Parabel von der bittenden Witwe keiner Interpretation für würdig erachtet.

20 Einen anderen interessanten Weg geht nur W. Bindemann, aaO, 95f, der aus Furcht vor Allegorisierung jede Art metaphorischer Affinität zu Gott im Gleichnis verwirft und allein auf die "Reflexion der menschlichen Existenz" im Horizont des gebetenen Freundes abhebt. Mit letzterem befindet er sich durchaus schon auf halbem Wege zu der hier vorzutragenden Pointe.

21 Vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Berlin 1972, 158, u. W. Wiefel, Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3) Berlin 1988, 217.

22 Wenn E. Jüngel, aaO, 155 im Anschluß an J. Jeremias, aaO, als zu erwartende Antwort auch ein "Selbstverständlich! Jeder!" für möglich hält, so kann man sich zwar denken, wie sie das

könnte. Drei Fladen, V 5c, sind die für eine Person übliche Mahlzeit. So geht der Gastgeber zu seinem ortsansässigen Freund und bittet ihn um das nötige Brot, das er sich nur leihen will. Alles spricht für die Erfüllung dieser Bitte.

Nun folgt eine sich nur hypothetisch vorzustellende Szene: Er hört den gebetenen Freund von drinnen rufen: "Mach mir keine Mühe!", V 7a. Der ärgerliche Ton zeigt sich in der fehlenden Anrede im Gegensatz zum Bittenden, V 5c. Es folgen die Gründe: Die Tür ist verschlossen und läßt sich nur mühsam wieder öffnen, denn die Verriegelung geschieht durch einen Balken, der durch Ringe an den Türflügeln gezogen ist. Das Öffnen bereitet nicht nur Mühe, sondern auch Lärm, der die schon schlafenden Kinder wecken würde, mit denen man im selben Raum zusammen schläft. Das 'ich kann nicht' ist dennoch ein 'ich will nicht', denn im Verhältnis zur Not des Bittenden sind dieses bloß Lappalien. Alles spricht dafür, daß er ihm öffnen wird, und so könnte die Parabel auch schon in V 7 enden.

Doch Jesus schließt nun auch den schlimmsten Fall mit ein, daß wider alles Erwarten die bisherigen Gründe den Gebetenen doch noch nicht bewegen könnten, V 8a. Auch in diesem Fall würde er schließlich öffnen, "um nicht als schamlos dazustehen"²⁴ Er würde es dann also nicht aus Freundschaft, sondern nur um seiner selbst willen tun. Wenn er aber aufsteht und öffnet, wird er nicht geizen, sondern ihm alles geben, was er braucht, V 8c.

Die traditionelle Auslegung versteht das Gleichnis entweder im Anschluß an die lukanische Deutung als Aufforderung zu intensivem Gebet, oder sie betont die Gewißheit der Gebetserfüllung durch Gott²⁵, oder sie verbindet beides wie

meinen, logisch hieße eine solche Antwort, gegeben nach V 7 jedoch, das Nichtöffnen zu begrüßen.

23 Vgl. auch zum Folgenden J. Jeremias, aaO, 157.

24 So die nach E. Jüngel, aaO, 156, "allein mögliche" Übersetzung unter Berufung auf G. Friedrichsen, Exegetisches zum Neuen Testament. In: Symbolae Osloenses XIII, Oslo 1934, 42. So auch J. Jeremias, aaO und W. Bindemann, aaO, 95. Anders W. Ott, aaO, 29f, E. Schweizer, Das Evangelium nach Lukas, (NTD 3) Berlin 1983, 124f, W. Wiefel, aaO, 214ff, jedoch ohne auf Jüngels zahlreiche Argumente einzugehen.

25 Vgl. J. Jeremias, aaO, 158, W. Wiefel, aaO, 217.

Jüngel: "Unter Freunden: Mut zum Beten! Denn Gott läßt sich bitten, aber er läßt sich nicht blamieren."²⁶ In all diesen Fällen erscheint der möglicherweise schäbige Freund im Hause in metaphorischer Affinität zu Gott, während wir selbst im freundlich Bittenden uns wiederfinden. Vor allem wundert mich, daß Jesu Gleichnisede, die etwas zur Sprache bringen soll, das ursprünglich gar nicht anders denn als Gleichnis zur Sprache kommen kann,²⁷ hier bloß religiöses Allgemeingut unterstreicht.²⁸ Vielleicht ist es für diesmal selbst Jüngel nicht gelungen, "die angebrachten Sicherungen späterer Generationen (zu) durchbrechen".²⁹

Wir betrachten deshalb im Gleichnis noch einmal die Beziehungsstrukturen, um eine andere Reich-Gottes-Einstiegs-metapher zu finden. In der Symbolik W. Funks³⁰ wäre der nächtlich eintreffende Gast der die Handlung hervorrufende Determinant (D). Er verursacht, daß der bittende Freund als 1. Respondent (R_1) loszieht und seinen ortsansässigen Freund, den 2. Respondenten (R_2) zur angemessenen Reaktion bewegt, $D \rightarrow R_1 \rightarrow R_2$. Allerdings erscheint D so fern im Hintergrund, daß wir uns auf die Relation $R_1 - R_2$ beschränken können.³¹

Die traditionelle Auslegung hat dann also in Jüngels Symbolik das Gleichnis verstanden als $x \rightarrow a \rightarrow c(R_1) : b(R_2)$, oder mit meiner Ergänzung der Bewegungsrichtung als $x \rightarrow a \rightarrow R_1 \leftarrow R_2$. Die dominierende Bewegungsrichtung im Gleichnis verläuft jedoch $R_1 \rightarrow R_2$. Der bittende Freund kommt zum gebetenen und bittet ihn. Die Bewegung $R_1 \leftarrow R_2$ kommt nur als noch ausstehende Reaktion in Sicht. So gilt es auch von dieser Seite der Betrachtung her, die zweite Interpretationsmöglichkeit, $x \rightarrow a \rightarrow b(R_1) \rightarrow c(R_2)$, ernsthaft in Erwägung zu ziehen.

26 E. Jüngel, aaO, 156f.

27 Vgl. aaO, 202f.

28 Vgl. die gleiche Problematik zu Lk 10,1-8 bei E. Linnemann, Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung, Göttingen 1961, 181, Anm 14, die darum jenes Gleichnis überhaupt als sekundär erklärt.

29 E. Jüngel, aaO, 139.

30 Vgl. W. Funk, aaO, 230.

31 Theoretisch gäbe es auch in Relationen mit D ganz interessante Sinngefüge, wie z. B. folgende Pointen:
 $D \rightarrow R_2(R_1)$: Gottes Kommen zur Welt stellt uns vor Entscheidungen¹, die so oder so eine gute Lösung finden werden.
 $D \rightarrow R_1(R_2)$: Gottes Kommen zur Welt macht uns zu erfolgreich für ihn Bittenden.

Bisher wurde eine solche Verstehensmöglichkeit wohl vor allem dadurch verhindert, daß man nicht wagte, einem Bittenden metaphorische Affinität zu Gott zuzubilligen, sondern sich Gott hier nur als den dachte, "der etwas zu geben hat".³²

Ein Bittender, gedacht als ein Wesen des Mangels, wird der Gottesvorstellung Jesu in der Tat schwerlich gerecht. Gott jedoch konsequent als Liebe gedacht, 1. Joh 4, 16b, führt zu der in Jesus realisierten Möglichkeit, daß der liebende Gott sich in freier Wahl in die Abhängigkeit, in die Hände des geliebten menschlichen Gegenübers begibt. Indem Gott sich in Jesus die ganze Menschheit erwählte, hat er sich in eine dieser Wahl entsprechende Abhängigkeit begeben. Er könnte auch anders, aber er will es so. Weil Liebe nur in Freiheit realisiert werden kann, will und kann auch Gott die Gegenliebe der von ihm geliebten Menschen nur erbitten. In der Freiheit, Gott auch als einen Bittenden verstehen zu dürfen, wollen wir, die traditionelle Pointe vergessend, noch einmal Jesu Gleichnis hören. Wir wollen uns dieses Mal selbst in den gebetenen Freund versetzen und Gott als den zu verstehen suchen, der gleichnishaft als bittender Freund an unsere Türe klopft.

'Die "Gottesherrschaft selber verhält sich so" zur Welt, "daß ihr das folgende Verhältnis entspricht":³³

Wer von euch, der einen Freund hat, und er ginge zu ihm um Mitternacht und sagte zu ihm: Freund, leihe mir drei Brote, denn mein Freund ist von unterwegs zu mir gekommen und ich habe ihm nichts anzubieten. Und jener würde von drinnen antworten und sagen: Mach mir keine Mühe, die Tür ist schon verschlossen und meine Kinder sind mit mir im Bett, ich kann nicht aufstehen, es dir zu geben?

Ich sage euch; Selbst wenn er nicht aufsteht, es ihm zu geben, weil er sein Freund ist, so wird er doch, um nicht als schamlos dazustehen, aufstehen und ihm geben, was er braucht.'

32 E. Jüngel, aaO, 156. Allerdings ist es gerade Jüngel, der in anderem Zusammenhang uns Gott durchaus als einen Bittenden zu denken gibt, ders. Die Autorität des bittenden Christus. Eine These zur materialen Begründung der Eigenart des Wortes Gottes. Erwägungen zum Problem der Infallibilität in der Theologie. In: Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen (BEvTh 61) München 1972, 187f.

Indem wir die ihr Ziel erreichende Bittbewegung des Gleichnisses als Pointe der Gottesherrschaft verstehen, erfahren wir Gott als den, der uns bittet, das Selbstverständliche zu tun. Als Freunde Gottes angesprochen werden wir gebeten, dieser Freundschaft zu entsprechen. Selbst wenn wir es nicht aus Freundschaft tun, werden wir uns schließlich doch, um uns nicht zu blamieren, der Bitte Gottes öffnen. So läßt Jesu Gleichnis die Gottesherrschaft in seiner behutsam bittenden und gerade so am Ende selbstverständlich siegenden Kraft Ereignis werden.

Bevor wir diese ungewohnte Pointe an Jesu Verhalten und seiner Verkündigung überprüfen, möchte ich das verwandte Gleichnis von der bittenden Witwe in gleicher Weise zu verstehen suchen.³⁴

III

Die Perikope Lk 18, 1-8 wird von den Exegeten als in sich sehr uneinheitlich gewertet.³⁵ In V 1 legt Lk den Interpretationsrahmen fest,³⁶ dem die Gleichnisauslegung bis heute mehr oder weniger folgt: Es "schenkt die Parabel ihrem Hörer den gewissens Zusammenhang zwischen seiner Bitte um das Kommen des Endes und deren Erhörung durch Gott."³⁷ Als in sich geschlossene Erzählung hebt sich in V 2-5 die ursprüngliche Parabel heraus.³⁸ Viel diskutiert wird über die Zuordnung von

33 E. Jüngel, Gott als Geheimnis..., aaO, 403.

34 Nach J. Ernst, Das Evangelium nach Lukas, Leipzig 1984, 249, sind beide Perikopen ursprünglich als "Paargleichnisse: Mann - Frau" gebildet worden. Ähnlich schon A. Jülicher, Die Gleichnisse Jesu II, Freiburg/Leipzig/Tübingen 1899, 283 und J. Jeremias, aaO, 157. Die Unterschiede sind, wie sich zeigen wird, jedoch erheblich, so daß sie m. E. nicht zu den eigentlichen Doppelgleichnissen zu rechnen sind, vgl. W. Michaelis, Das hochzeitliche Kleid, Berlin 1939, 252 und G. Delling, Das Gleichnis vom gottlosen Richter. In: Ders., Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum, Gesammelte Aufsätze 1950-1968, hrsg. v. F. Hahn, Tr. Holtz u. N. Walter, Berlin 1970, 204ff.

35 Nur G. Delling, aaO, 203ff versteht V 2-8a als ursprüngliche Einheit.

36 Vgl. W. Wiefel, aaO 313, J. Jeremias, aaO, 156.

37 H. Weder, aaO, 271. Anders wieder nur W. Bindemann, aaO, 94f.

38 Wegen des allgemeinreligiösen Inhalts wird die Entstehung der Parabel für die Urgemeinde angenommen von E. Linnemann, aaO, 181, in Anlehnung an E. Fuchs, Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu von Werner Georg Kümmel. In: E. Fuchs, Zur Frage nach dem historischen Jesus, Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1965. Ähn-

V 6-8. Ich halte mit Jülicher und Bultmann die gesamte Gleichnisanwendung und -deutung für sekundär.³⁹ Bedenkenswert ist, ob V 6 vielleicht doch von Jesus gesprochen sein könnte.⁴⁰ Das wird sich aber erst vom Gleichnisinhalt her entscheiden lassen.

Die Parabel hat zwei Hauptpersonen, die Witwe und den Richter. Doch wie in Lk 11,5-8 gibt es im Hintergrund noch eine weitere Person, den Widersacher der Witwe, welcher die Handlung verursacht. Wieder tritt der Determinant nicht selbst in Erscheinung. Er wird nur in der Rede der Witwe erwähnt. Er bleibt so fern im Hintergrund, daß wir auf einen Gedankengang mit D als Reich-Gottes-Einstiegsmetapher verzichten.

Die Witwe ist in damaliger Zeit der Typ einer völlig machtlosen Frau mit niedrigem Sozialprestige. Ihr zu ihrem Recht zu verhelfen, wäre eines frommen Richters unbedingte Pflicht.⁴¹ Welches Unrecht ihr zugefügt wurde, wissen wir nicht. Da sie ihre Klage nicht vor einem Gerichtshof, sondern beim Einzelrichter vorbringt, wird es sich um Vermögensstreitigkeiten handeln.⁴² Ihr einziges Mittel, ihre Sache gegen Widerstände voranzubringen, ist ihr wiederholtes Bitten⁴³, mit dem sie trotz Ablehnung den Richter immer wieder neu beehrt.

Der Richter, von Amts wegen Symbol gerechten göttlichen Gerichts am Ende der Tage⁴⁴, erscheint hier als ins Gegenteil ver-

lich W. Ott, aaO, 71.

39 A. Jülicher, Die Gleichnisse Jesu II, Tübingen 1910, 283. R. Bultmann, aaO, 189. Ebenso H. Paulsen, Die Witwe und der Richter (Lk 18,1-8) ThGl 74 (1984) 13ff. Anders J. Jeremias, aaO, 155f; R. Deschryver, La parabole du jude malveillant (Luc 18,1-8), RHPHr 48 (1968) 356; H. Weder, aaO, 268; W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu (ATHANT 6) Zürich 1956, 53; G. Schneider, Das Evangelium nach Lukas (UTK 3/2, GTS 501) Gütersloh/Würzburg 360f; u.a.

40 Vgl. W. Bindemann, aaO, 92. Bindemann meint, diese Frage sei so bisher noch nicht gestellt worden. Ich finde diese These jedoch auch schon bei M. Petzoldt, Gleichnisse Jesu und christliche Dogmatik, Berlin 1983 (Diss. Leipzig 1975!) 101; vgl. T. Schramm/K. Löwenstein, Unmoralische Helden. Anstößige Gleichnisse Jesu, Göttingen 1986, 57f.

41 Vgl. G. Stählin, Art. *Χρησται*, ThWNT IX, 433ff.

42 Vgl. J. Jeremias, aaO 153.

43 AaO; "Ἡραξεν" ist iteratives Imperfekt".

44 Vgl. K. Bornhäuser, Studien zum Sondergut des Lukas, Gütersloh 1934, 162f; H. Weder, aaO, 270 Anm. 142; M. Petzoldt, aaO, 102.

kehrt. Er fürchtet weder Gottes Gericht⁴⁵ noch das Urteil seiner Zeitgenossen über ihn. Er selbst und, wie es sich bald zeigen wird, sein eigener Vorteil ist ihm Maß aller Dinge. Da er von der Witwe keinen (finanziellen?⁴⁶) Vorteil zu erwarten hat, sieht er vorerst keine Veranlassung, sich für sie zu bemühen. Er gibt ihr sein Nichtwollen deutlich zu verstehen, V4a.⁴⁷

Das Bitten der Witwe entwickelt durch die beständige Wiederholung ein neues Moment, das den Richter zum Nachdenken und daraufhin zum Handeln bewegt. Die Witwe nimmt seine Ablehnung einfach nicht ernst, und so wird ihm ihr Erscheinen auf die Dauer lästig. Ehe er einlenkt, führt er sich im Selbstgespräch noch einmal seine vermeintliche Stärke vor Augen, V 4b, "ein Selbstporträt, das an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrigläßt".⁴⁸ Er ist also nicht nur von außen besehen ein die Menschen verachtender Richter ohne Gottesfurcht, er ist sich dessen wohl bewußt, und er ist stolz darauf. Sein Ideal, das ist die absolute Unabhängigkeit. Weder bedrückt ihn einer Witwe Not, noch schärft die Gottesfurcht ihm das Gewissen. Stattdessen aber ist er, wie sich zeigt, in Abhängigkeit zu seiner eigenen Bequemlichkeit geraten. Das wiederholte Erscheinen der bittenden Witwe bereitet ihm inzwischen Mühe. Ihre Bitte hat nun nicht einmal mehr den Reiz des Neuen. Die Sache raubt ihm nur noch seine Zeit.

Möglicherweise war schon die erste Ablehnung auch aus Bequemlichkeit erfolgt, in der Hoffnung, daß der Fall für ihn damit im Nu erledigt sei. Der Richter hatte, wie sich nun zeigt, die Kraft der Witwe damals einfach unterschätzt. Er sah nur die Schwäche ihrer Gegenwart, nicht die Möglichkeit der Anhäufung von Energie durch Dauer. Diese Möglichkeit ergreift die Witwe. Während er sein Verhältnis zu ihr immer wieder abbricht, baut sie es immer wieder auf. Jeweils wenn sie wiederkommt, hat sie ihm die letzte Ablehnung gewissermaßen schon vergeben und vergessen. Nach dem Motto 'Steter Tropfen höhlt den Stein' ist ihr der Sieg gewiß. Daß sie ihr Recht bekommt, ist jetzt weniger eine Frage der Zeit, sondern der Erkenntnis des Richters im Blick auf seine

45 Vgl. G. Delling, aaO, 208.

46 So J. Jeremias, aaO, 153.

47 Gegen M. Petzoldt, der meint, der Richter sei bemüht, sein "Nichtwollen durch Aufschub zu kaschieren", aaO, 103.

48 G. Eichholz, Gleichnisse der Evangelien. Form, Überlieferung, Auslegung. Neukirchen-Vluyn 1971, 26.

anfängliche Fehlkalkulation. Mit jedem weiteren Tag wird die Mühe für ihn größer, die zu vermeiden er ursprünglich angetreten war. Nicht höherer Motive wegen, sondern um seiner selbst willen wird er der Witwe jetzt zu ihrem Recht verhelfen. So könnte V 5a das Gleichnis enden.

Doch um jeden Zweifel am Erfolg der Witwe auszuschließen, folgt, wie schon in Lk 11,8, noch eine weitere Begründung. Die crux interpretum besteht in den verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten von V 5b, derer 14 bei H. Zimmermann aufgelistet sind.⁴⁹ Diese lassen sich auf drei Hauptvarianten reduzieren:

1. "damit sie mich nicht durch ihr unablässiges Kommen in Verruf bringt."⁵⁰ Diese Übersetzungsmöglichkeit scheidet jedoch m.E. aus, weil nach V 2 vom Richter gilt: "er pfeift darauf, was man ihm nachsagt."⁵¹
2. "damit sie nicht ewig gelaufen kommt und mich belästigt."⁵² Mit dieser Variante würde die Begründung von V 5a nur noch einmal wiederholt. Deshalb ist für mich die letzte Variante am wahrscheinlichsten:
3. "damit sie nicht schließlich kommt und mir ins Gesicht schlägt."⁵³ Selbst wenn dergleichen für eine damalige Witwe sehr unwahrscheinlich ist,⁵⁴ so ist doch denkbar, daß ein von der 'unwahrscheinlichen' Macht beständigen Bittens überraschter und entnervter Richter nun auch das für möglich hält. Diese Möglichkeit ist dann also für den Richter eine reale und sein Reden

49 H. Zimmermann, Das Gleichnis vom Richter und der Witwe (Lk18,1-8). In: Kirche des Anfangs. Festschrift für H. Schürmann, Leipzig 1978, 84ff.

50 So aaO, 86, im Anschluß an J. D. M. Derratt, Law in the New Testament: The Parable of the Unjust Jude, NTS 18 (1971/72) 189ff; vgl. I. H. Marshall, The Gospel of Luke, A Commentary on the Greek Text, Exeter 1978, 673, u. W. Wiefel, aaO, 313.

51 J. Jeremias, aaO, 153.

52 W. Grundmann, Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3) Berlin 1971, 345; vgl. J. Jeremias, aaO, E. Linnemann, aaO, 127, J. Ernst, aaO, 333.

53 So die Übersetzung in der Zürcher Bibel (1954); vgl. A. Jülicher, aaO, 282; G. Dellling, aaO, 213; C. Spicq, La parabole de la Obstinée et du juge inerte, aux décisions impromptues (Lc XVIII, 1-8) RB 68 (1961) 75; W. Bindemann, aaO, 97 Anm. 16; G. Schneider, aaO, 360; W. Harnisch, Die Ironie als Stilmittel in Gleichnissen Jesu, EvTh 32 (1972) 432. W. Schmithals, Das Evangelium nach Lukas (Zürcher Bibelkommentare NT 3,1) Zürich 1980, 178; T. Schramm/K. Löwenstein, aaO, 55.

54 Vgl. H. Zimmermann, aaO, 86.

davon keine Ironie.⁵⁵ Nicht erst die Tat, sondern die nicht ausschließbare Möglichkeit derselben bestärkt den Richter, den schon anvisierten Wandel der Gesinnung zu vollziehen.

Die Schwierigkeiten der traditionellen Auslegung, welche dem menschenverachtendem Richter eine metaphorische Affinität zu Gott zubilligt, sind unverkennbar. Entweder versucht man dies mit einem "Schluß a minore ad maius ... im Schema negativ - positiv" zu überspringen,⁵⁶ oder weicht aus, indem man den Inhalt als einen ironischen versteht,⁵⁷ oder geht den eingeschlagenen Weg bis zum bitteren Ende; so z. B. wenn H. Weder schreibt: "Der Erzähler verwendet diese Selbstherrlichkeit des Richters als Metapher für die Freiheit Gottes, ein Gedanke, der ans Unerträgliche grenzt."⁵⁸ In der Tat!

Statt dessen spricht vieles dafür, in diesem miesen Richter den Menschen in der 'unmöglichen' Faktizität⁵⁹ seiner Sünde zu begreifen⁶⁰ und den Reich - Gottes - Einstieg bei der Witwe zu versuchen. Fast könnte man den Eindruck gewinnen, die gesamte Auslegungsgeschichte zu Lk 18,2-5, angefangen bei den urgemeindlichen Deutungsversuchen V 6-8, hatte nur das eine Ziel, diesen Gedanken zu verhindern.⁶¹

Eine echte Schwierigkeit beim Wechsel der Reich - Gottes - Ein-

55 Gegen W. Harnisch, aaO, 432

56 G. Dellling, aaO, 205, ähnlich die meisten der genannten Exegeten.

57 Vgl. H. Clavier, L'ironie dans l'en seignement de Jésus, NT 1 (1956) 3ff; W. Harnisch, aaO; M. Petzoldt, aaO, 103f.

58 H. Weder, aaO, 270f, im Anschluß an G. Stählin, Das Bild der Witwe. Ein Beitrag zur Bildersprache der Bibel und zum Phänomen der Personifikation in der Antike, JAC 17 (1974) 19f.

59 Vgl. zu diesem Begriff K. Elmer, aaO, 48 Anm 294.

60 Wie W. Bindemann, s.o. Anm. 20, so ist auch M. Petzoldt mit mir hier schon auf halbem Wege, wenn er zum Richter schreibt: "Jesus interpretiert an einer Figur gleichzeitig den Menschen und Gott", aaO 102, ähnlich T. Schramm/K. Löwenstein, aaO, 58f.

61 Vgl. z. B. G. Dellling, der die Verse 6-8 für ursprünglich hält, weil "vor allem die Anwendung auf Gott infolge der Besonderheit des gewählten Beispiels, der bis zum Widerspruch gesteigerten Spannung zwischen der inneren Haltung des im Gleichnis geschilderten Menschen und der Gottes, ausgeführt werden muß, wenn der Sinn des Gleichnisses erfaßt werden soll", aaO, 205. M.E. bedurfte keines der Gleichnisse Jesu einer Anwendung, da durch Jesus selbst der Reich-Gottes-Bezug gegeben war. Nur dieser muß in der Zeit nach Jesus ausdrücklich hinzugefügt werden.

stiegsmetapher liegt im bis dahin üblichen metaphorischen Gehalt der Begriffe Richter und Witwe. Formal gesehen läßt der Begriff Richter natürlich auf eine metaphorische Affinität zu Gott, dem Weltenrichter schließen.⁶² Jedoch die inhaltlichen Bestimmungen, mit denen Jesus diesen Richter beschreibt, machen eine solche Assoziation zunichte.

Das Wort Witwe wird nicht selten als Metapher für das von Gott verlassene Volk Israel, bzw. das von Gott verlassene Jerusalem gebraucht.⁶³ Jesu Rede vom Reich Gottes im Horizont der bittenden Witwe würde also eine Erweiterung des metaphorischen Wortgehaltes bedeuten. Dies wäre eine Möglichkeit, die sich vom Sinngehalt her durchaus nahelegt: Das Volk wird zur Witwe, "wird von Gott verlassen, weil es selbst Gott verlassen hat"⁶⁴ und damit auch Gott in dieser Beziehung zu so etwas wie einer Witwe macht.⁶⁵ Daß Jesus sich auch sonst nicht scheut, Gott im Horizont weiblicher Gestalten zur Sprache zu bringen, zeigt das Gleichnis von der das Verlorene suchenden Frau, Lk 15,8f.

Damit ist auch im Gleichnis von der bittenden Witwe der Weg gebahnt, Gott im Horizont einer erfolgreichen Bittbewegung zu erkennen. Wir vergessen die traditionelle Auslegung und hören das Gleichnis noch einmal mit dem Gedanken, daß die Witwe metaphorisch dem Reich Gottes und wir dem Richter nahe stehn.

Mit der Gottesherrschaft, Gottes Kommen zur Welt, verhält es sich wie mit folgender Geschichte:
Es war ein Richter in einer Stadt, der Gott nicht fürchtete und sich vor keinem Menschen scheute. Es lebte aber eine Witwe in jener Stadt, die kam zu ihm immer wieder und sprach: "Verschaffe mir Recht gegenüber meinem Widersacher." Und er wollte eine Zeitlang nicht. Dann aber sprach er bei sich selbst: "Wenn ich auch Gott nicht fürchte und mich vor keinem Menschen scheue, so will ich doch dieser Witwe, weil sie mir lästig wird, Recht verschaffen, damit sie nicht am Ende kommt, mir ins Gesicht zu schlagen."

62 Vgl. F. Büchsel, Art. *κρίτω, κτά, κρίνω* C.D.E., ThWNT III, 935f.

63 Vgl. G. Stählin, Das Bild, aaO, 8ff.

64 AaO, 8.

65 Auf die feministischen Implikationen meiner Auslegung von Lk 18,2-5 sei hier am Rande hingewiesen.

Wie in Lk 11,5-8 kommt hier die Gottesherrschaft als eine Bittbewegung zur Sprache, die auf jeden Fall ihr Ziel erreicht. Doch sie hat es diesmal offensichtlich schwerer. Das Gegenüber ist kein Freund, sondern ein absoluter Egozentriker. Die Schwierigkeit im ersten Fall ist äußerlich begründet. Das Öffnen der Tür würde die Kinder wecken. Auch wird der Freund im Haus von außen her betrachtet. Jetzt blicken wir im Richter gewissermaßen in das Innere der gottesfernen Menschenseele. Auf der Suche nach dem Grund der lieblos abweisenden Reaktion erfahren wir nur, daß er es so und nicht anders will. Grundlos lebt der Mensch in selbstgewählter Gottesferne und, was dem entspricht, beziehungslos zu Seinesgleichen. Das Urteil anderer berührt ihn nicht.

Wie will Gott, wenn es so um uns steht, sein Ziel erreichen wenn da nichts von einer alten Freundschaft mehr vorhanden ist, an welcher anzuknüpfen möglich wäre, Lk 11,5b? Was wird er tun, wenn uns mit dem *sensus communis*⁶⁶ auch das Schamgefühl, Lk 11,8b, verloren ging Lk 18,2b? Er wird, so dürfen wir entnehmen, sich nicht beirren lassen. Er bleibt bei seinem eingeschlagenen Weg, durch Bitten unser Herz zu öffnen.

Offenbar muß wohl die Bitte dafür ganz besonders gut geeignet sein. Der Gebetene wird hierbei nicht auf seine bisher bezogene Position fixiert. Vielmehr wird ihm Raum gewährt, dieselbe zu verändern. Was immer der Gebetene auch sonst noch sei, ihm widerfährt durch das Gebetenwerden Ehre. Die Bitte zeigt, daß er etwas zu geben hat, und sie gewährt die Freiheit, es zu geben oder nicht. Dabei nimmt der Bittende ein großes Risiko in Kauf, denn er begibt sich hier in eine schwache Position. Er kann abgewiesen werden und also mit seiner Bitte ganz und gar ins Leere fallen. Diese negative Möglichkeit wird im Gleichnis mehrmals Wirklichkeit. Zu erwarten wäre eine tiefgreifende Enttäuschung, Wut bis hin zur Rache, auf jeden Fall ein Vorsatz wie: "Den werde ich nicht noch einmal bitten! Doch nichts von alledem."

Wenn es nicht, wie Lk 11,5-8, beim ersten Mal gelingt, so stellt sich Gott auf Wiederholung ein. Dergleichen ist ungeheuer erniedrigend. Doch Durchhaltevermögen selbst in Erniedrigung ist, wie sich zeigt, die eigentliche Stärke Gottes und umgekehrt des Sünders Schwäche. Er kennt keinen festen Halt.

66 Vgl. zu diesem Begriff H. Arendt, Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. Hrsg. u. mit einem Essay von R. Beiner. Aus dem Amerikanischen von U. Ludz, München 1985, 89ff.

Sein Wille schwankt. Mal ist er unerbittlich, mal weicht er aus vor jedem Widerstand. Der Sünder liebt des langen Weges Mühe nicht, und so wird Gott am Ende siegen. In wohlverstandenen Selbstinteresse werden wir dem Bitten Gottes die ihm entsprechenden Taten folgen lassen.

Im Blick auf eine Interpretation des Menschen im Richter kommt W. Bindemann auf ähnliche Gedanken. Es ist ihm gegenüber jedoch zu betonen, daß Jesus "ein neues Selbstverständnis seiner Hörer zu induzieren versucht" i n d e m er zuerst und vor allem ein neues Gottesverständnis zur Sprache bringt.⁶⁷ Von daher ist jetzt auch die Frage nach der Hauptperson im Gleichnis zu beantworten. Jedes Reden von Gott impliziert ein Reden vom Menschen. Insofern sind Richter und Witwe gleichermaßen wichtig. Wenn jedoch eine Hauptperson gefunden werden soll, so ist es nach unserer Interpretation die Witwe.⁶⁸ Vom Richter ist im Gleichnis nur deshalb ausführlicher die Rede, weil er in seinem Bewußtseinsänderungsprozeß beschrieben werden muß, während die Witwe wie auch der bittende Freund ihrem Anfang treu geblieben sind. Auch das dürfte ihre besondere Affinität zu Gott noch einmal unterstreichen. So erweisen sich die traditionellen Bezeichnungen der beiden Gleichnisse durchaus als sachgemäß⁶⁹ und Lk 18,6 als sekundär, weil im Dienste der Verlagerung der ursprünglichen Pointe stehend.

Die Angst, welche uns im Blick auf V 5c auch noch motiviert, das ist die Angst davor, daß Gottes Geduld auch einmal zu Ende gehen könnte. Zwar dürfen wir hoffen, daß Gottes Liebe so unendlich ist, daß diese Möglichkeit nicht wirklich wird. Insofern könnte auch Variante 2 der Übersetzung zu V5c am Ende recht behalten. Für uns muß jedoch Variante 3 bestehen bleiben, sonst würden wir die Liebe, die Gott ist, als funktionierendes Prinzip verstehen, obwohl sie doch lebendig ist und voller Leidenschaft. Insofern hat der Richter recht, wenn er, so unwahrscheinlich das bei einer Witwe auch erscheinen mag, doch irgendwo auch mit dem Schlimmsten rechnet.

Ob der Deutung damit zuviel oder zuwenig geschehen ist, will daran gemessen sein, ob hier noch alles in den Einzelzügen der

67 W. Bindemann, aaO, 94.

68 Gegen W. Harnisch, aaO, 432; M. Petzoldt, aaO, 101; W. Bindemann, aaO, 93; u.a.

69 Gegen J. Jeremias, aaO, 156 Anm. 2, und fast alle bisher genannten Interpreten. Denkbar wäre allerdings auch die Bezeichnung

Pointe dient: Bittend um Gerechtigkeit kommt Gott zur Welt und es wird trotz aller Widerstände unsererseits am Ende die Versöhnung ihm gelingen.

IV

Die hier vorgetragene Interpretation zu Lk 11,5-8 und 18,2-5 ist nun am entscheidenden Kommentar der Gleichnisse Jesu, seinem Handeln und seiner sonstigen Verkündigung, zu überprüfen. Dabei zeigt sich, daß im Grunde die ganze Geschichte Jesu eine solche Bittbewegung hin zum Menschen ist.

Jesus verkündet unbeirrbar immer wieder Gottes Nähe, Lk 10,9; 11,20; 17,21. Er wirbt um ein der Liebe Gottes entsprechendes Verhalten, Lk 6,36: "Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist"; vgl. Mt 5,44f par, 6,24, Lk 17,33. Im Namen der Gottesherrschaft lädt er bittend alle ein zum Freudenmahl in Gottes Reich, Lk 15,28b: "Sein Vater aber ging hinaus und bat ihn",⁷⁰ vgl. Lk 14,16ff⁷¹ (Mt 20,13). Auch wenn die Anfänge jetzt noch so unscheinbar und machtlos wirken, wie das Bitten einer Witwe, vgl. Mk 4,30ff; Lk 13,20f, sieht Jesus der Zukunft der Gottesherrschaft mit absoluter Gewißheit entgegen, Mk 14,25: "Wahrlich, ich sage euch, ich werde nicht mehr von dem Gewächs des Weinstocks trinken, bis zu jenem Tag, an dem ich es neu trinken werde im Reich Gottes, vgl. Lk 13,29⁷².

Zu Recht legt Mk Jesus darum die seine Botschaft zusammenfassenden Worte in den Mund, "das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen. Kehrt um und vertraut dem Evangelium", Mk 1,15b⁷³. Da sich dieser Satz sowohl als Pointe der Existenz Jesu als auch unserer beiden Gleichnisse empfiehlt, wird hier noch einmal in besonderer Weise deutlich, warum es von Jesus als dem Sprecher der Gleichnisse nach Ostern zum Glauben an Jesus als das Zentralgleichnis Gottes kommen konnte.⁷⁴ In der Geschichte Jesu kommt Gott zu uns

von W. Wiefel, aaO, 312: "Das Gleichnis von der Witwe und dem Richter".

70 Vgl. I. Klaer, "Alles, was mein ist, ist dein". Der Sinn von Lk 15,31f und seine christologische Dimension. In: Freude an der Wahrheit. Freundesgabe zum 50. Geb. v. E. Jüngel am 5. 12. 1984, hrsg. v. W. Hüffmeier u. W. Krötke, 46ff.

71 Den Hinweis auf die umfassende Bittbewegung im Gleichnis vom großen Festmahl verdanke ich Andreas Uecker, ESG Berlin, Frühjahrssemester 1988.

72 Vgl. Oxyrhynchos-Papyrus 124: "Wer heute fern steht, wird morgen nahe sein." zit. nach K. Herbst, Was wollte Jesus selbst? Die

und bittet um Umkehr vom Weg der Selbstbezogenheit zum Freudenfest der Liebe.

V

Die gleichnishafte Rede vom Bittenden erweist sich als eine bevorzugte Metapher der Gotteslehre.⁷⁵ Das findet seine Bestätigung in der Theologie des Paulus, 2.Kor 5,20 : "so bitten wir an Christi Statt: Laßt euch versöhnen mit Gott!"⁷⁶ Allein schon, daß Gott im Wort zu uns kommt, verweist auf eine Bittbewegung. Denn jedes Wort 'hofft' darauf, daß ihm entsprochen wird. Im Bitten um Antwort respektiert Gott die relative Eigenständigkeit des Menschen. Es kommt dabei sogar zu einer Steigerung derselben. Die Freiheit, in welcher Versöhnung nur geschehen kann, wird dem Sünder im Akt der Bitte überhaupt erst zugesprochen.⁷⁷ So erscheint die Bitte als eine hervorragende Gestalt des Evangeliums, welche den Imperativ als ein Zweites gleichsam evangelisch integriert.

Gott scheut nicht das Risiko, durch jede unserer Ablehnungen ein Stück blamiert zu werden, bis hin zum Blamagetod am Kreuz, Gal 3,13.⁷⁸ Er nähert sich mit solch zeitaufwendigem Bitten der Welt gewissermaßen vorsichtig, um alle zu gewinnen, vgl. 2.Petr.3,9.

Der leidenschaftliche und gerade darum geduldig⁷⁹ bittende Gott verzichtet hierbei nicht auf seine Macht. Er steigert sie vielmehr. Denn so ist er in der Lage, sein Ziel gewaltlos zu er-

vorkirchlichen Jesusworte in den Evangelien II, Düsseldorf 1986, 235, oder auch das Gleichnis vom todsicheren Attentat, Th 98.

73 Vgl. W. Bindemann, aaO, 96, der wiederum nur die Ethik in den Blick bekommt und sich dann genötigt sieht, das Evangelium in Klammern nachzureichen.

74 Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis, 395.

75 Von W. Krötke übernehme ich hier den Begriff der "bevorzugten Metaphern", um damit den Begriff der Eigenschaften Gottes zu ersetzen (Das Problem konkreter Rede von Gott. In: W. Krötke, Die Universalität des offenbaren Gottes. Ges. Aufsätze (BEVTh94) München 1985, 65).

76 Vgl. zum folgenden E. Jüngel, Die Autorität des bittenden Christus. Eine These zur materialen Begründung der Eigenart des Wortes Gottes. Erwägungen zum Problem der Infallibilität in der Theologie, In: Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen (BEVTh.61) München 1972, 187f.

77 Vgl. die Freiheit, welche Jesus nach Joh 6,67 seinen Jüngern als unabdingbare Voraussetzung echter Gemeinschaft gewährt.

78 Dies noch einmal gegen die Pointe zu Lk 11,5-8 bei E. Jüngel, Paulus und Jesus, 156f: "Gott...läßt sich nicht blamieren".

reichen, während Macht, die zu ihrer Durchsetzung Gewalt benötigt, sich auf Dauer selbst zerstört.⁸⁰ Der Bittende kann und darf nur darauf hoffen, daß die Erfüllung seiner Bitte dem Gebetenen als heilsam und vernünftig und insofern evident erscheint. Wenn die Erfüllung der Bitte eines Freundes selbstverständlich ist, wenn unter Menschen sogar ein skrupelloser Richter durch wiederholtes Bitten sich bewegen läßt, um wieviel mehr wird die Versöhnung gelingen, wenn doch Gott selbst in Jesus Christus uns als Bittender erschienen ist und täglich neu erscheint, vgl. Offb 2,20.

VI

Zuletzt sei darauf hingewiesen, daß ich trotz aller Polemik die traditionelle Auslegung der beiden Gleichnisse auch weiterhin für möglich halte. Daß wir, dem Bitten Gottes entsprechend, auch ihn bitten werden: "Dein Reich komme", Lk 11,2c ist ebenso selbstverständlich, wie daß der Vater dieser Bitte entsprechen wird, Lk 11,11f.⁸¹ Beides ergibt sich indirekt auch aus unserer Pointe, die mir nun allerdings der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu am besten zu entsprechen scheint. Vielleicht sollten wir aber überhaupt mit mehreren Deutungsvarianten leben, um das hermeneutische Potential der Gleichnisse nicht zu verschließen.⁸²

Man könnte sogar fragen, ob die doppelte Deutungsmöglichkeit beim gebetenen Freund wie auch beim Richter, nämlich als Metapher für die menschliche Existenz und als Metapher für Gott zu dienen, nicht dem entspricht, wonach Krötke auf der Suche ist. Nach seiner Konzeption sollte eine bevorzugte Metapher der christlichen Gotteslehre "ein Geschehen aussagen, in dem Gott sich jeweils auf sich

79 Vgl. E. Jüngel, Gottes Geduld - Geduld der Liebe. In E. Jüngel/ K. Rahner, Über die Geduld, Freiburg 1983, 20ff.

80 Vgl. H. Arendt, Macht und Gewalt. Mit einem Interview v. A. Reif. Von der Verfasserin durchgesehene Übersetzung aus dem Englischen v. G. Uellenberg (Serie Piper 1) München 1981, 55ff.

81 Obgleich sich bei diesem, der Struktur nach Lk 11,5-8 entsprechenden Fragegleichnis die traditionelle Deutung aus inhaltlichen Gründen nicht in unserer Weise umsetzen läßt, erfahren wir auf der formalen Ebene insofern Unterstützung, als auch hier die Reich-Gottes-Metapher in der Person zu suchen ist, auf welche die Eingangsfrage des Gleichnisses zielt.

82 Vgl. R.W. Funk, Das Gleichnis als Metapher. In: Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft. Hrg. v. W. Harnisch (WdF 575) Darmstadt 1982, 22.

und auf uns bezieht".⁸³ Daß aber hieße, der hier vorgetragenen Deutung, $x \rightarrow a = b(\text{bittende Freund/Witwe}) \rightarrow c(\text{gebetene Freund/Richter})$ ⁸⁴ noch einen weiteren Gedankengang in Form von $x \rightarrow x = b(\text{bittende Freund/Witwe}) \rightarrow b(\text{gebetene Freund/Richter})$ hinzuzufügen. So würde deutlich, daß Gott nicht erst im Verhältnis zur Welt, sondern schon in sich selbst als ein Bittender zu denken ist. Die Bittbewegung zwischen Freund und Freund, Witwe und Richter würde dann zugleich Metapher einer innergöttlichen Bewegung sein, Joh 14,16a: "ich werde den Vater bitten".

⁸³ W. Krötke, Das Problem, 62

⁸⁴ Ich lasse hier der eigentlichen Bewegungsrichtung entsprechend, (die Witwe kommt zum Richter) die erzählerische Reihenfolge in Lk 18,2-5 außer acht.