

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 38 (1982)
Heft: 6

Artikel: Prolegomena zu einer Übersetzung und Kommentierung der rabbinischen Gleichnisse
Autor: Thoma, Clemens
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878448>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 08.02.2025

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

Prolegomena zu einer Übersetzung und Kommentierung der rabbinischen Gleichnisse

1. Das Projekt

Seit 1981 wird im «Institut für jüdisch-christliche Forschung an der Theologischen Fakultät Luzern» am Forschungsprojekt «rabbinische Gleichnisse» gearbeitet. Der Verfasser dieses Artikels untersucht zusammen mit Dr. Simon Lauer, einem Altphilologen und orthodoxen Juden, sowie mit teilweiser Hilfe einer Assistentin und von Dissertanten in Judaistik die Gleichnisse der Pesiqta deRav Kahana (PesK) samt ihren Parallelen, ihren unmittelbaren Zusammenhängen sowie ihrem Sinn und ihrer Bedeutung. Das ganze auf Jahre angelegte Projekt will die Sammlung und Kommentierung der Gleichnisse sämtlicher rabbinischer Midraschwerke und der Talmudim umgreifen. Es geht dabei um die Gattung Gleichnis, nicht etwa um alles, was im rabbinischen Schrifttum unter dem Begriff *mašal/maṭlā* steht. *Mašal/maṭlā* kann ja neben Gleichnis auch den Spruch, das Sprichwort, die Metapher, den Vergleich und eine hermeneutische Regel bedeuten. Das Gleichnis, das uns in midraschischen Texten in auffällender Häufigkeit als Gliedgattung begegnet, sei hier vorläufig umschrieben als fiktional-narrativer Text, der zur Darstellung eines ausserhalb dieser Erzählung liegenden religiösen Inhalts dient; dieser gehört ebenfalls zum Ganzen des Gleichnisses.

Aus mehreren Gründen haben wir dieses Forschungsvorhaben, dessen wirkliche Ausmasse noch nicht ganz erkennbar sind, mit der PesK begonnen. Erstens: In der Edition von Bernard Mandelbaum¹ liegt ein

¹ Pesikta de Rav Kahana, According to an Oxford Manuscript, With Variants from all known Manuscripts and Genizoth Fragments and Parallel Passages, With Commentary and Introduction, 2 Bde., New York 1962 (Abk.: Mb). Zur Kritik an dieser Edition vgl. H. L. Strack/G. Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, völlig neu bearbeitete Auflage, München ⁷1982, 269–276. Gut brauchbar ist auch die neue engl. Übersetzung der PesK von W. G. Braude/I. I. Kapstein, Pesikta de-Rab Kahana, R. Kahana's Compilation of Discourses for Sabbaths and Festal Days, Philadelphia ²1978. Die deutsche Übersetzung von A. Wünsche (Pesikta des Rab Kahana, Das ist die älteste in Palästina redigierte Haggada, Nach der Buberschen Textausgabe, Leipzig 1885) ist oft verwirrend.

zwar mit Fehlern behafteter, aber doch relativ gut kontrollierbarer Primärtext vor. Auch das in mehreren Abschnitten parallel zur PesK stehende Midraschwerk *Wayyiqrā rabbā* (WaR), das zum Text- und Theorienvergleich besonders wichtig ist, wurde von M. Margulies umsichtig ediert.² Der zweite Grund für die Erstwahl der PesK liegt darin, dass wir den Eindruck vermeiden wollen, es gehe uns nicht in erster Linie um die rabbinischen Gleichnisse, sondern etwa um das Aufspüren von Beziehungen zu den ntl. Gleichnissen. Aus der Forschungsgeschichte weiss man, dass es in der Vergangenheit oft allzu abrupt um ein ideologisch motiviertes Vergleichen zwischen rabbinischen und jesuanischen Gleichnissen ging. Die im wesentlichen auf das 5./6. Jh. n. Chr. zurückreichende PesK, in der sich die Gleichnisse im Zusammenhang mit homiletischen Entwürfen befinden, dürfte nicht so leicht in Verdacht geraten, sie diene vor allem dazu, ntl. Gleichnisse zu erhellen. Zwar ist die Gattung Gleichnis ein relativ unbewegliches und zählebiges Gefüge; deshalb liegen Ansätze für Vergleiche mit dem NT vor. Weit grösser wird aber der Ertrag z. B. im Zusammenhang mit vergleichbaren Theologien und Ausdrucksweisen der Kirchenväter sein. Wir wissen ferner, dass auch Literaturwissenschaftler auf Wiedergabe und Aufschlüsselung der rabbinischen Gleichnisse warten. In unserer Übersetzung und Kommentierung geht es aber nur in eher zufälligen Andeutungen um Vergleiche und Perspektiven nach aussen. Ziel ist eine sachgemässe, heutigem Wissensstand entsprechende Übersetzung und Analyse der rabbinischen Gleichnisse. Der dritte Grund für die Wahl der PesK als erstes Untersuchungsobjekt liegt darin, dass die Gleichnisse in der PesK überlieferungsgeschichtlich günstig liegen. In vielen Fällen fallen die ca. 100 Gleichnisse der PesK gegenüber ihren Parallelen in andern rabbinischen Textsammlungen durch ihre Kürze und Prägnanz auf. Die Tradenten und Vertexter scheinen besonderen Wert auf ihre Überlieferung, ihre (homiletische) Verwendbarkeit und ihre Sinngebung gelegt zu haben, was man u. a. aus den Zwillings- und Drillingsgleichnissen erkennt. (In PesK 10,7; 12,11 u. a. stehen Zwillingsgleichnisse, in PesK 2,7; 6,3; 11,7; 12,11 u. a. stehen Drillingsgleichnisse.) Der letzte und wohl wichtigste Grund für die Inangriffnahme nicht nur der Gleichnisse in PesK, sondern aller rabbinischen Gleichnisse, ist ein dringendes wissenschaftliches Desiderat. So und so

² *Midrash Wayyikra Rabbah, A Critical Edition Based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes* by Mordecai Margulies, 4 Teile in 3 Bden., Jerusalem 1972.

viele Theorien über Wert und Unwert der rabbinischen Gleichnisse geistern durch die moderne Sekundärliteratur. Sämtliche Theorien basieren auf blosser Teilkenntnis der rabbinischen Gleichnisse; es gibt noch keine Sammlung aller Gleichnisse. Solide kann das Gespräch über sie erst werden, wenn *alle* Gleichnisse vorliegen. Um der Übersetzung und Kommentierung Rückhalt zu geben, geben wir die hebräisch-aramäischen Gleichnistexte im Anhang mit heraus, allerdings ohne textkritische Zusätze und Kontexte. Um die Kommentierung drucktechnisch nicht zu komplizieren, haben wir uns zur Umschrift der hebräischen Termini nach den für Bibliothekskarteien etc. aufgestellten «ISO-Transliterationsnormen für die Umwandlung ausländischer Schriften in lateinische Buchstaben»³ entschlossen. Wir haben die feste und erklärte Absicht, die Untersuchung aller Gleichnisse als jüdisch-christliche Forschungsgemeinschaft durchzuführen; bei keinem Gleichnis möchten wir aneinander vorbei analysieren, damit Einseitigkeiten möglichst vermieden werden.

2. Forschungs- und wirkungsgeschichtliche Bemerkungen

Die rabbinischen Gleichnisse standen bisher oft im Lichtschatten der Forschung und Wertschätzung. Auf christlich-exegetischer Seite war man zur Deutung der ntl. auf einige von ihnen – aber eben nur auf einige – angewiesen. Die blosser Dienstfunktion nach auswärts verhinderte eine intensive Beschäftigung mit ihnen um ihrer selbst willen und in ihren eigenen Zusammenhängen. Auf jüdischer Seite scheint man in gewissen Kreisen von einem einseitig halachischen Standpunkt oder aus intellektualistischer Attitude heraus an den Gleichnissen vorbeigeschaut zu haben. Ihnen fehle der halachische Schliff und die dialektische Prägnanz. Sie seien nur Aggada, Beiwerk!

Schon in rabbinischer Zeit war man sich zeitweise über den Wert der Gleichnisse nicht im klaren. In einer apokalyptisch-resignierenden Passage der Mischna heisst es: «Mit dem Tod des Rabbi Meir (um 150 n. Chr.) entschwanden die meisterhaften Gleichniserzähler» (mSot 9, 6). Von Rabbi Meir wird berichtet, er habe die Gleichnisse nicht als einen Teil der Aggada aufgefasst: «Wenn Rabbi Meir einen Abschnitt auslegte, legte er das Gehörte in drei Teilen aus: ein Drittel Halacha, ein

³ Frankfurt 1977.

Drittel Aggada und ein Drittel Gleichnisse» (bSan 38b). In ShirR 1 zu 1,1 wird versucht, einer zweifelnden Mentalität bezüglich der Gleichnisse entgegenzuwirken. Dabei werden die «Sprüche Salomos» (Spr 1,1) als «Gleichnisse Salomos» aufgefasst. Änderungen der Wortbedeutung sind ein häufiger rabbinischer Kunstgriff, um zu dialektischen oder adhortativen Aussagen zu gelangen. Der Text in ShirR 1,7 (II 3b–4a) lautet:

«Rabbi Hanina sagte: Gleich einem tiefen Brunnen voll Wasser. Sein Wasser ist kalt, süß und gut. Aber kein Mensch konnte (früher) daraus trinken. Da kam jemand und knüpfte einen Strick an den andern, ein Seil an das andere; er schöpfte und trank daraus. Da fingen alle an, daraus zu schöpfen und zu trinken. So versuchte auch Salomo von Wort zu Wort, von Gleichnis zu Gleichnis das Geheimnis der Tora fassbar zu machen. Es heisst ja: «Gleichnisse Salomos, des Sohnes Davids, des Königs von Israel» (Spr 1,1). Mit Hilfe von Gleichnissen erhielt Salomo Zugang zu den Worten der Tora. Die Rabbanen sagen: Nicht sei das Gleichnis geringfügig in deinen Augen, denn mit Hilfe von Gleichnissen kann jedermann Zugang zu den Worten der Tora finden. Ein Gleichnis: Gleich einem König, der ein Goldstück, das sein Eigentum war, oder eine kostbare Perle verlor. Und wie er es mit Hilfe eines Dochtes (sc. mit Licht am Docht), der nur ein 'Isar wert war, wiederfand, so soll das Gleichnis nicht geringfügig in deinen Augen sein. Durch das Gleichnis nämlich findet jedermann Zugang zu den Worten der Tora. Es sei dir bewusst, dass Salomo mit Hilfe des Gleichnisses Zugang zu den Feinheiten der Tora fand.»

Hier wird die formale und inhaltliche Einfachheit der Gleichnisse als überraschend kostbarer Wert zum Verständnis der Offenbarung gewürdigt. Anstatt sich mit komplizierten hermeneutischen Regeln abzumühen, kann man einfache, offene Erzählungen würdigen, die stereotyp vom König und seinem Sohn, vom Erzieher, von einer vornehmen Frau, von einer Dienstmagd, ja nur von irgend jemandem, seinem einfachen Wollen und Wirken sprechen und dabei über sich selbst hinausweisen.

Dämpfend auf einen geraden Fortgang der Erforschung rabbinischer Gleichnisse wirkte sich auch der Streit um Begriffe aus, der mit apologetischem Unterton ausgetragen wurde. Man denke etwa an Adolf Jülichers⁴ lobenswerten Kampf gegen die Allegoristerei und an alles, was daraus für den nicht allegorischen Jesus, das nicht allegorische Judentum und die allegorisierende Frühkirche gefolgert wurde! Auf

⁴ Die Gleichnisreden Jesu. I: Die Gleichnisreden Jesu im allgemeinen, 2. A., 2. Abdr., Tübingen 1910. II: Auslegung der drei ersten Evangelisten, 2. Abdr., Tübingen 1910. Jülicher gilt als Vater moderner Gleichnisforschung.

jüdischer Seite warf sich Isaak Heinemann ins Getümmel. Er fand eine spezielle, nicht apologetische Allegoristik auch im rabbinischen Judentum, nachdem er – wie viele andere auch – eine eigene Definition von Allegorie/Allegorese erarbeitet hatte. Wie kompliziert nun die Auseinandersetzung wurde, zeigt folgender Text Heinemanns:

«Man mag also wohl von einem apologetischen *Einschlag* in der altjüdischen Allegoristik sprechen dürfen, keinesfalls trägt sie apologetischen Grundcharakter, und auch dieser Einschlag unterscheidet sich von der apologetischen Allegoristik eines Origenes so erheblich, dass wir es vollkommen verstehen, wenn dieser, obwohl ein guter Kenner der rabbinischen Auslegung, doch den Rabbinen nicht eine andere Form der Allegoristik zuschreibt, sondern ihre «Herzensverstockung» (De princ. IV 8) auch auf die grundsätzliche Gegnerschaft gegen jede Allegorisierung bezieht.»⁵

Man wird gut daran tun, dem Rat David Flussers zu folgen und das Wort Allegorie/Allegorese/Allegoristik vorläufig möglichst aus der Gleichnisforschung herauszuhalten, da ja andere Begriffe und Umschreibungen zur Verfügung stehen.⁶

Entscheidende Impulse erhielt die rabbinische Gleichnisforschung im letzten Viertel des 19. Jhs. innerhalb der «Wissenschaft vom Judentum». Eine immense Editions- und Kommentierungsarbeit rabbinischer Midraschim wurde geleistet (S. Buber, J. Theodor u. a.). Die wichtigste, auch die PesK-Gleichnisse mitbetreffende Arbeit stammt von Philipp Bloch.⁷ Bloch arbeitete mit grosser formkritischer Akribie. Er unterschied zwischen «unbefugter Interpolation» in Midraschwerken und der Digression bzw. der Gedankenausweitung. Die Digression gründe sich auf Ideen und Vers-Assoziationen. Die Assoziation sei «Formprinzip der PesK» (MGWJ 35 [1886] 339). Er analysierte über 100 Gleichnisse besonders der rabbinisch-homiletischen Midrasch-Literatur; er untersuchte sie nach Form und Sinn. Dabei unterschied er zwischen direkten Einleitungsformeln («Was [*lemä*] gleicht die Sache? Einem König u. ä.») und der indirekten Einleitungsformel («Erfahrungsgemäss ist es so, dass...»).

⁵ Altjüdische Allegoristik, Bericht des jüdisch-theologischen Seminars für das Jahr 1933, Breslau 1936, 71.

⁶ D. Flusser, Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. 1. Teil: Das Wesen der Gleichnisse. *Judaica et Christiana* 4, Bern 1981, 119–139. Der Verfasser dieses Artikels anerkennt dankbar, dass ihm David Flusser mit seinem Gleichnisbuch viel vom Sinn rabbinischer Gleichnisse vermittelt hat.

⁷ Studien zur Aggadah, MGWJ 34 (1885) 166–184. 210–224. 257–269. 385–404; 35 (1886) 165–187. 389–405.

Neben Blochs Analysen nimmt auch das magnum opus von Wilhelm Bacher, die *Agada der Tannaiten und Amoräer*⁸, einen würdigen Rang in der frühen Forschungsgeschichte der Gleichnisse ein. Bacher beschreibt die rabbinischen Tradenten mit den ihnen zugeschriebenen Lebensumständen, sowie *Petiḥot*, Anekdoten, Gleichnisse etc., wobei er die rabbinischen Kompositionsformen möglichst vollständig anführt. Die Gleichnisse werden allerdings eher nebenbei erwähnt und nur bisweilen inhaltlich umschrieben. Im Register scheint *mašal* nicht auf.

Die bisher umfangreichste Sammlung und Bearbeitung rabbinischer Gleichnisse besorgte Ignaz Ziegler.⁹ Anhand von 937 systematisch zusammengestellten und gedeuteten Gleichnissen versucht er, deren gesellschaftlichen Hintergrund zu erhellen. Die häufigen Anklänge der rabbinischen Gleichnisse an Zustände und Hierarchien am römischen Kaiserhof und in den Adelskreisen seien Hinweise auf historische Realitäten. Aus ihnen könne man u. a. Hinweise auf die Abfassungszeit der Gleichnisse gewinnen. Bei vielen Gleichnissen sei es so möglich, sich auf die Abfassungszeit vor oder nach Kaiser Diokletian festzulegen. Ziegler, weder Philologe noch Historiker, gibt die Möglichkeit der Überinterpretation zu. Sein reiches Vergleichsmaterial aus der griechisch-römischen Kultur und Politik ist formgeschichtlich nicht gesiebt. Die heutige Vorstellung, wonach die Gleichnisse «fiktionale Erzählungen» (D. O. Via) und daher in ihrem Wortlaut nicht mit gesellschaftlichem Denken verhängt sind, lag ihm fern. Bei Beachtung dieser Unstimmigkeiten ist Zieglers Sammlung heute noch mit Nutzen zu gebrauchen.

Einen neuen Schritt zur Erforschung rabbinischer Gleichnisse unternahm Paul Fiebig. Auf Adolf Jülichers Gleichnisforschung aufbauend, erkannte er die Notwendigkeit, die rabbinischen Gleichnisse vollständig herauszugeben und zeitlich zu fixieren. Durch die Übersetzung und Kommentierung aller Gleichnisse des Midraschwerkes *Mekiltā deRabbi Yišma' 'el* (MekhY) wollte er einen ersten entscheidenden Schritt in diese Richtung tun.¹⁰ In weiteren Werken machte er die ntl.

⁸ Die *Agada der Tannaiten*, 2 Bde., Strassburg 1890 und 1903; Die *Agada der palästinischen Amoräer*, 3 Bde., Strassburg 1892, 1896, 1899; Die *Agada der babylonischen Amoräer*, Frankfurt 1913.

⁹ Die *Königsgleichnisse des Midrasch*, Beleuchtet durch die römische Kaiserzeit, Breslau 1903.

¹⁰ *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen 1904.

Formgeschichtler fachkundig auf rabbinische Formen aufmerksam, die sich auch im NT finden (Anekdoten, Begebenheiten, Gebetsstücke, Gleichnisse).¹¹

Was Fiebig vor allem bewogen hat, die MekhY-Gleichnisse herauszugeben und zu kommentieren, sei deren räumliche und zeitliche Nähe zu den ntl. Gleichnissen. Es geht ihm letztlich nicht um die MekhY, sondern um das NT, nicht um die Gleichnisse erzählenden Rabbinen, sondern um Jesus: «Es soll und darf weder das Bestreben obwalten, Jesum etwa auf das Niveau des Judentums seiner Zeit herabzudrücken, noch dies, ihn a priori als schlechthin in jeder Beziehung über dasselbe erhaben hinzustellen» (Altjüd. Gleichn. 75). «Durch ihre entzückende Frische und Anschaulichkeit, vor allem aber durch die grossen, allgemein menschlichen Gegenstände, denen sie dienen, stehen die Gleichnisse Jesu, frei von dem Kleinigkeits- und Exegetengeist der jüdischen Bildungen, hoch über diesen» (Altjüd. Gleichn. 163). Fiebig war aufgrund seiner Kenntnisse rabbinischer Gleichnisse in der Lage, den Gleichnistheoretiker Jülicher nicht nur zu bewundern, sondern auch zu kritisieren. Jülicher habe zu puristisch alle Allegorese vom historischen Jesus verbannt; in den rabbinischen Gleichnissen gebe es auch allegorische Elemente.

Mehrere Negative sind Fiebig anzukreiden. Er gesteht selbst, dass er Einleitungsfragen zur Mekiltā nicht habe berücksichtigen können. Damit sind auch seine Urteile über die zeitliche Nähe von MekhY und NT nur von hypothetischem Wert. Er versah ferner kein Gleichnis mit einem Titel, sondern alle nur mit Nummern. Parallelen innerhalb des rabbinischen Judentums werden gewöhnlich nicht vermerkt. Die Anmerkungen bestehen nur aus Begriffserläuterungen, aus Angaben über die Historizität des Gleichniserzählers und vor allem aus Hinweisen auf ntl. Parallelen. Dazu finden sich in den Anmerkungen bisweilen pauschale Abqualifizierungen über die rabbinische Theologie und Exegese, ohne dass Stellenbelege angegeben würden. Fiebig ist auch zu sehr überzeugt, mit der Übersetzung der 53 Gleichnisse und Bildreden der MekhY das Wesentliche überhaupt getroffen zu haben; aus dem übrigen rabbinischen Gleichnismaterial seien keine wesentlich neuen Erkenntnisse zu erwarten: «Dass aber das Resultat durch eine auf breitere

¹¹ Wichtig ist besonders: Der Erzählstil der Evangelisten im Lichte des rabbinischen Erzählstils untersucht, zugleich ein Beitrag zum Streit um die «Christusmythe», Leipzig 1925.

Basis gestellte Untersuchung wird umgestossen werden können, ist mir nach dem Überblick, den ich mir über das sonstige Material verschafft habe, ehe ich mich auf die *Mechilta* beschränkte, zweifelhaft» (Altjüd. Gleichn. 74). Sicherlich ungewollt – denn er warb ja anderwärts immer wieder um vollständige rabbinische Gleichnissammlungen – hat Fiebig durch diese Sätze die Resignation gefördert: In den Gleichnissen der *MekhY* widerspiegeln sich alle rabbinischen Gleichnisse; die Mühe lohnt sich also nicht, sich um noch wesentlich grössere Gleichnissammlungen zu kümmern. Wenn man um Fiebigs fragwürdige Zuspitzung der Interpretation der *MekhY*-Gleichnisse auf das NT hin weiss, ist seine Gleichnissammlung vorläufig noch brauchbar. Im Rahmen einer umfassenden Herausgabe rabbinischer Gleichnisse sind aber auch die *MekhY*-Gleichnisse auf den heutigen Forschungsstand zu bringen.

Zwischen den grundlegenden Arbeiten von Philipp Bloch, Wilhelm Bacher, Ignaz Ziegler, Paul Fiebig und auch danach erschienen verschiedene allgemein anthologische oder auf bestimmte (ntl. oder ästhetisch-belletristische) Zwecke abgestimmte Gleichnissammlungen.¹² Ausserdem liegen verschiedene Dissertationen und sonstige Untersuchungen über bestimmte Aspekte oder Teile rabbinischer Gleichnisse vor.¹³

3. Heutige Tendenzen

Bezüglich der ntl. Gleichnisse wird die heutige Forschungssituation von Tullio Aurelio zutreffend, wenn auch vereinfacht, so umschrieben: «Historische, hermeneutische, strukturalistische Methoden streiten

¹² In dem von Ḥayyîm N. Bialik und Yehošua' H. Rawnitzki herausgegebenen «*Sefer ha-'aggadä*» (erschienen 1911) finden sich etwa 100 rabbinische Gleichnisse. Viele sind aber teilweise in einem popularisierten Ivrit wiedergegeben. Bekannter sind die Gleichnissammlungen in P. Billerbecks «Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch». Kaum zu gebrauchen ist die Sammlung von G. Levi, *Das Buch der jüdischen Weisheit, Parabeln, Legenden und Gedanken aus Talmud und Midrasch*, Wiesbaden ³1980.

¹³ Vgl. u. a. A. Feldman, *The Parables and Similes of the Rabbis, Agricultural and Pastoral*, Cambridge 1924; Th. Guttman, *Das Maschal-Gleichnis in tannaitischer Zeit*, Frankfurt 1929; D. Noy, *Ham-mašal besifrut ha-'aggadä, tifišîm umotivîm*, Jerusalem 1960; J. B. Bauer, *Gleichnisse Jesu und Gleichnisse der Rabbinen*, ThPQ 119 (1971)

sich um den ersten Platz am Gesprächstisch.»¹⁴ Die bei den früheren Forschergenerationen eindeutige Zentralfrage nach den *ipsissima verba* Jesu wird bei der jüngeren Generation der ntl. Gleichnisforscher zugunsten anderer Fragestellungen relativiert. Man konzentriert sich vor allem darauf, die ntl. Gleichnisse nach ihren sprachphilosophischen Voraussetzungen, ihren Strukturelementen, ihrem Erzählungsablauf, ihrem religiösmetaphorischen Charakter, ihrem Aussagewillen und ihren Interpretations- und Aneignungsmöglichkeiten in den Griff zu bekommen.¹⁵ Die Grenzen der nur-historischen Fragestellung sind spürbar geworden. Man wehrt sich auch gegen Vergleiche mit der rabbinischen Literatur, solange der «Sitz in der Literatur» der ntl. und der rabbinischen Gleichnisse und deren hermeneutische Möglichkeiten nicht genügend geklärt und gegeneinander abgewogen seien.

Dass aber die historische und literaturtheoretische Frage nach dem Verhältnis der ntl. Gleichnisse zu den Gleichnissen der Rabbinen nach wie vor auf der Tagesordnung steht, zeigt das neueste Gleichnisbuch von David Flusser.¹⁶ Nach Flussers Auffassung gehören die Jesusgleichnisse gattungsmässig zu den rabbinischen Gleichnissen des älteren «klassischen» Typs. Mit Hilfe einer (besonders von den russischen Formalisten inspirierten) strukturalformalen Ästhetik der rabbinischen und der ntl. Gleichnisse könne man teilweise zu den *ipsissima verba* Jesu, des exzellenten Gleichniserzählers, vorstossen. Man dürfe dabei allerdings nicht Formkritik in der herkömmlichen Weise treiben, indem man z.B. die Gleichnisanwendung zu schnell der frühkirchlichen Redaktion zuschreibe. Auch dürfe man nicht der seit Albert

297–307; J. J. Petuchowski, *The Theological Significance of the Parables in Rabbinic Literature and the New Testament*, CNFI 23 (1972) 76–86; H. Schwarzbaum, *The Mishle Shu'alim (Fox Fables) of R. Berechiah Ha-Nakdan, A Study in Comparative Folklore and Fable Lore*, Kiron 1979.

¹⁴ T. Aurelio, *Disclosures in den Gleichnissen Jesu, Eine Anwendung der disclosure-Theorie von I. T. Ramsey, der modernen Metaphorik und der Theorie der Sprechakte auf die Gleichnisse Jesu*, Frankfurt 1977, 13.

¹⁵ Vgl. z. B. D. O. Via, *Die Gleichnisse Jesu, ihre literarische und existenziale Dimension*, BEvTh 57, München 1970; A. Wilder, *Early Christian Rhetoric, The Language of the Gospels*, Cambridge 1971; I. T. Ramsey, *Words about God*, London 1971; T. Aurelio, *op. cit.* (A. 14); H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Göttingen 1978; M. A. Tolbert, *Perspectives on the Parables, An Approach to the Multiple Interpretation*, Philadelphia 1979.

¹⁶ *Op. cit.* (A. 6).

Schweitzer verfestigten Ideologie huldigen, wonach Jesus nur Gleichnisse mit eschatologischer Zuspitzung erzählt habe. In der Hauptthematik treffe sich der Gleichniserzähler Jesus mit den zeitgenössischen Rabbinen:

«Das Hauptthema bei den Gleichnissen Jesu und den gleichzeitigen rabbinischen Gleichnissen war die religiöse Deutung des menschlichen Lebens, des Handelns des Menschen vor Gott. Ein erster Zweck der Gleichnisse war, dem Zuhörer durch eine Schilderung einer oft paradoxen Situation zu zeigen, wie man es richtig macht, und ihn hauptsächlich zu warnen, dass er es nicht falsch mache. Die alten Gleichnisse – somit auch die meisten Gleichnisse Jesu – sind sozusagen sokratisch. Dieses weisheitlich-antike Element wird selbstverständlich im Sinne des jüdischen Monotheismus mit seinem Glauben an eine absolute Verpflichtung an den persönlichen allmächtigen Gott, der die Guten belohnt und die Sünder bestraft, ausgedrückt. Ferner ist den Gleichnissen Jesu das Motiv des Lohnes und der Strafe nicht fremd» (21).

Das Zusammenspannen der Jesusgleichnisse mit den älteren rabbinischen Gleichnissen ist bei Flusser gekoppelt mit Abwertungen der späteren, ab etwa 120 n. Chr. im Schülerkreis des Rabbi Akiba aufkommenden, schriftauslegenden Gleichnisse (ich nenne sie offenbarungsbewusstende Gleichnisse). Es bedeute eine gattungsmässige Verbiegung, wenn Gleichnisse in ein «Knechtsverhältnis dem biblischen Text und der biblischen Situation gegenüber» gebracht werden (22). In diesen «späteren epigonalen rabbinischen Produkten» fehle – im Gegensatz zu den klassischen rabbinischen Gleichnissen und den Jesusgleichnissen – «der moralische Imperativ. Sie fordern den Hörer nicht auf, sondern sie wollen nur erbauen, die biblischen Geschichten und Gestalten poetisch illustrieren und den Juden in seinem Selbstbewusstsein in der schlimmen Lage des jüdischen Volkes stärken» (33).

Nicht nur die neutestamentlichen und die frührabbinischen Gleichnisse werden von Flusser als gattungsidentisch betrachtet. Diesen Gleichnissen haften auch – und hier ist der Schweizer Märchenforscher Max Lüthi Flussers Gewährsmann – eine ähnliche starre Konstanz an wie den Tierfabeln, Anekdoten, Rätseln und europäischen Volksmärchen. In der jahrhundertelangen Geschichte der Gleichnisgattung seien die Hauptthemen und Motive ziemlich konstant geblieben wie bei den angeführten verwandten Gattungen. Zu dieser konventionellen Beständigkeit trete noch ein starrer Formalismus. Die Gleichnisse seien nur scheinbar realistisch, ihre Natur sei künstlich, abstrakt, schematisch (40 u. ö.).

Der zentrale Begriff zur Erkenntnis und Beurteilung der Gleichnisse ist für Flusser das *Sujet*. Er meint damit das Ganze des Gleichnisses, insofern dieses nicht autonom ist, sondern über sich selbst hinausweist (36 u. ö.). An der Art, wie der Gleichniserzähler das *Sujet* zum Ausdruck und zur Wirkung bringe, erkenne man seine Meisterschaft: «Ein Meister im Erfinden von Gleichnissen hat sich sicher nicht nur durch seine epische Begabung im Erzählen erwiesen, sondern auch in der Harmonie zwischen dem *Sujet* und der Moral und in gewissen kleinen, für die Zuhörer erfrischenden Variationen im Gleichnis selbst» (38).

Es ist gewiss verdienstvoll, dass Flusser u. a. versucht, die Frühgeschichte der rabbinischen Gattung Gleichnisse zu rekonstruieren (141–160) und dass ihm vom frühen rabbinischen Gleichnismaterial her ein neuer Zugang zu den Synoptikern gelingt. Man wird aber den angekündigten zweiten Band abwarten müssen, um zu sehen, wie weit sich seine Gleichnistheorien erhärten lassen. Eine vorläufige Warnung vor dem Flusserschen Einzelweg stammt von Arnold Goldberg, einem derzeit führenden Midraschforscher.¹⁷ Nach seinen Darlegungen unterscheiden sich die ntl. Gleichnisse «ganz wesentlich» von den Gleichnissen im Midrasch: «Das rabbinische Gleichnis findet sich ... in gänzlich anderen Kotexten und Kontexten und hat an diesen Texten eine andere Funktion als die Gleichnisse Jesu» (5). Goldberg verteidigt auch das schriftauslegende Gleichnis gegen Flusser: «Dass hier eine eigene neue literarische Form eigenen Rechts entstanden ist, das hat Flussers ästhetisches Urteil übersehen, weil er sich nicht sonderlich um die Form dieser Textsorte gekümmert hat» (14).

Flusser ist als jüdischer Neutestamentler mit starken europäisch-humanistischen Bindungen eine Ausnahme. Im übrigen verläuft die judaistische Forschung in zunehmender Distanz zu ntl. Fragestellungen. Dafür ist die Auseinandersetzung um die Anwendung der Formkritik auf das rabbinische Schrifttum umso härter entbrannt. Besonders Jacob Neusner hat sich als Kämpfer gegen die traditionelle Midraschdeutung und für ein rücksichtsloses Anwenden der Formkritik auf das rabbinische Schrifttum unüberhörbar gemacht.¹⁸ In seinem Einlei-

¹⁷ A. Goldberg, Das schriftauslegende Gleichnis im Midrasch, FJB 9 (1982) 1–87.

¹⁸ Vgl. bes. J. Neusner, *Method and Meaning in Ancient Judaism*, Second Series, Chicago 1981.

tungswerk zum rabbinischen Schrifttum¹⁹ nennt er das meiste, was von den Mischnaforschern des 19./20. Jhs. geschrieben wurde – als Ausnahmen lässt er fast nur S. Liebermann und J. N. Epstein gelten –, «primitiv und kindisch» (8). Sein Kollege Gary Porton doppelt im selben Werk bezüglich der Midraschforschung nach: «Die wissenschaftliche Erforschung des Midraschs steckt noch in den Kinderschuhen» (55).

Diese düstere Schilderung entspricht kaum den Realitäten. Gerade was in der vielfach übersehenen europäischen Judaistik – besonders in Frankfurt, Köln und Wien – seit Jahrzehnten geleistet wird, hat erstklassiges Niveau. Bezüglich der rabbinischen Gleichnisse sieht die Sache allerdings überall triste aus. In Neusners Einleitungswerk werden sie mit keiner Silbe erwähnt, in der von G. Stemberger besorgten siebten Auflage von Stracks Einleitung²⁰ nur in einem einzigen Satz.

4. Rahmenbedingungen für Übersetzung und Kommentierung rabbinischer Gleichnisse

Fundamental ist die Erkenntnis, dass wir keinen rabbinischen Urtext besitzen und auch zu keinem gelangen können. Die uns vorliegenden Textausgaben sind rekonstruierte Mischtexte. Erst seit neuestem wird versucht, Einzelhandschriften oder die Textgestalt einer frühen Druckausgabe als Grundtext zu verwenden und parallele Überlieferungen separat beizufügen.²¹ Hinter den Mischtexten steht keine kontinuierliche Entwicklung von der mündlichen zur schriftlichen Tradition. Heutige Midraschwerke sind das Ergebnis vielfacher Kompilation, Vertextung, Zitierung, Überarbeitung und Verschiebung. Damit ist gegeben, dass verschiedene literarische Formen – auch Gleichnisse – in neue Zusammenhänge hineingeraten sind, ohne dass der ursprüngliche Sitz im Leben noch zu finden wäre; eine Formgeschichte wie etwa im NT ist daher nicht oder in nur wenigen Einzelfällen möglich. Eine zeitliche Fixierung einzig aufgrund der angegebenen Tradenten und

¹⁹ The Study of Ancient Judaism, Bd. I, Mishnah, Midrash, Siddur, New York 1981.

²⁰ H. L. Strack/G. Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, München⁷ 1982.

²¹ In bisher konsequentester Weise tat dies für die esoterische Literatur P. Schäfer, Synopse zur Hekhalot-Literatur, Texte und Studien zum antiken Judentum 2, Tübingen 1981; zur editorischen Situation in rabbinicis vgl. Strack/Stemberger, op. cit. (A. 20) 50 ff.

literarischen Form ist im allgemeinen ebenfalls unmöglich wegen des überlieferten Zustandes der Texte und weil die Parallelen sehr oft Widersprüchliches dazu sagen.

Die Gleichnisse in der PesK sind im allgemeinen *offenbarungsdeutende Gleichnisse*. Man kann sie mit Goldberg auch schriftauslegende Gleichnisse²² nennen. Der erste Ausdruck ist meistens vorzuziehen. Es geht ja nicht nur um die Erklärung oder Auslegung eines Lemmas. Von rabbinischer Exegese sollte man ebenfalls nicht sprechen, da es den Rabbinen nie um historisch-kritische Analysen des Bibeltextes geht. Ein oder mehrere Schriftworte werden vielmehr zum Anlass genommen, um einen damit als verbunden geltenden *davar* – eine Sache – aktualisierend auszudeuten und auszulegen. Diese Sache zeigt die Richtung an, aus welcher emotive, halachische oder identitätsbetonende rabbinische Anliegen oder Gehalte mit einem Schriftvers in Zusammenhang gebracht werden könnten oder sollten.

Obwohl die PesK kein Midraschwerk ist, in dem Bibelverse kontinuierlich nach der Abfolge eines biblischen Buches ausgelegt werden (wie etwa MekhY und BerR), sondern ein homiletisches Midraschwerk für die Feste und besonderen Sabbate, tragen ihre Gleichnisse doch keinen rhetorischen Charakter an sich. Jedenfalls ist nichts von Rhetorik zu spüren. Zu erkennen ist einzig, dass und wie die Gleichnisse innerhalb von Peṭîḥôṭ eine assoziativ-dienende Funktion haben. Man könnte sie ohne weiteres von diesem homiletischen Midraschwerk in ein Auslegungsmidraschwerk transferieren. Die Parallelen der PesK-Gleichnisse in den Rabbôṭ zeigen, dass diese Transfers häufig getätigt wurden.

Das offenbarungsdeutende Gleichnis in PesK und anderen Midraschwerken hat vier Teile, die zusammen ein integrales Ganzes, eine «übersummativ Gestalt» (D.O. Via) bilden: 1. *Das Lemma*, bzw. ein oder mehrere Bibelverse, *und* der ihm die Richtung zur Sinneinheit weisende *davar*, bzw. die Sache. Der *davar* scheint nur als Wort auf; die inhaltliche Entfaltung muss ja dann im Gleichnis geschehen. 2. *Die Erfahrungsebene*: man kann sie auch Sphäre der Erfahrung, Erfahrungserzählung, Gleichniserzählung, Relat (Goldberg), Bildspendergeschichte (Ramsey, Aurelio), Prädikat (Weder), Bildhälfte (Jülicher), Modellhandlung u. a. nennen. Bei der Wortwahl wird man sich etwas danach richten, ob man die Metapher oder den Vergleich als wichtig-

²² Op. cit. (A.17) 11.

sten Hintergrund des Gleichnisses betrachtet. Es handelt sich um einen narrativen Text, der Zustände und Ereignisse in der menschlichen Gesellschaft so konstruiert darlegt, dass diese zum Vehikel für Deutungen der biblischen Offenbarung werden können. 3. *Die Offenbarungsebene*: man kann sie (im Gegensatz zur Erfahrungsebene) auch Sphäre der Offenbarung, Sphäre des Deus in actione, Korrelat (Goldberg), Bildempfängergeschichte (Ramsey, Aurelio), Subjekt (Weder), Sachhälfte (Jülicher), Ebene der metaphorisierten religiösen Realität u.ä. nennen. Es handelt sich um einen meist aus Gottesaussagen, die vom Gleichniserzähler formuliert sind, und aus Bibelversen (meist zusammen mit dem Lemma des Beginns) bestehenden Abschnitt, der das Ziel der Erfahrungserzählung andeutet und den emotiven, halachischen oder die jüdische Identität neu formulierenden Gehalt des Gleichnisses enthüllt. 4. *Das Formular*: Es besteht aus den Einleitungsformeln zur Erfahrungs- und zur Offenbarungsebene. Die Erfahrungsebene wird u.a. durch die Formeln: «Was (oder wem) ähnelt diese Sache? Gleich einem (König usw.)» oder: «Ein Gleichnis! Womit ist die Sache zu vergleichen? Einem (König usw.)» eingeleitet. Die Offenbarungsebene beginnt meistens mit: «So» (auch hier) oder: «So sprach der Heilige, gepriesen sei er . . .». Das Formular ist gleichsam das Kugelgelenk des ganzen offenbarungsdeutenden Gleichnisses. Es hat keinerlei inhaltliche, sondern nur zusammenfügende Funktion. Die Offenbarungsebene soll im Sinnhorizont der Erfahrungserzählung erschlossen werden.

Die Ergebnisse der Erforschung der (theologischen) Metaphorik sind für das Verständnis der offenbarungsdeutenden rabbinischen Gleichnisse von eminenter Bedeutung. «Die Metapher ist eines der wichtigsten Mittel zur Schöpfung von Benennungen für Vorstellungskomplexe, für die noch keine adäquaten Bezeichnungen existieren.»²³ Wo zwei inkongruente Sinnebenen, deren Abstand sich ins Unendliche hinein zieht, durch innere Entsprechungen zueinandergebracht werden – dies geschieht im offenbarungsdeutenden Gleichnis –, da ist im Ansatz metaphorisches Denken vorhanden. Die Erforschung und Interpretation rabbinischer Gleichnisse ist in diesem Zusammenhang ebensowe-

²³ H. Meier, Die Metapher, Versuch einer zusammenfassenden Betrachtung ihrer linguistischen Merkmale, Winterthur 1963, 31; vgl. auch E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, München 1974, EvTh Sonderheft 71–122.

nig ohne sprachphilosophische Grundlegungen möglich wie die Erforschung der ntl. Gleichnisse. Die Hermeneutik der Gleichnisse ist ganz unmöglich ohne diese Grundlagen. Man muss ja – um im Gefolge von Wittgenstein 2 zu reden – der Fliege den Weg aus dem Glas zeigen. Die offene, multivalente und chamäleonhafte Natur der Erzählungen auf der Erfahrungsebene erfordert grösste Behutsamkeit beim Interpretieren. Die Weise der Interpretation ist vor allem in der Sprachtheorie von Ramsey-Aurelio detailliert dargelegt. Dabei geht es darum, dem Weg vom Erzähler, der «eine religiöse Erschliessung (disclosure) über Gott hervorrufen will»²⁴, zum Hörer oder Leser der Gleichnisse nachzugehen und dann – in einem Kontrollgang – wieder von der disclosure der Hörer oder Leser zur Ur-disclosure des Erzählers zurückzufinden.

In unserer Übersetzung und Kommentierung der rabbinischen Gleichnisse gehen wir nach folgendem Muster vor: 1. Titel des Gleichnisses. 2. Stellenangabe in der Mandelbaum-Edition samt Hinweis auf die Parallele in andern rabbinischen Schriften. 3. Die das Gleichnis inhaltlich und formal bestimmende (Ur-)disclosure; bzw. eine kurze Angabe, wie der Gleichniserzähler oder Vertexter zu einer bestimmten Formulierung des Gleichnisses kommt und dieses gerade am betreffenden Ort einfügt. 4. Erzählung auf der Ebene der Erfahrung und Darlegung auf der Ebene der Offenbarung (= das corpus des Gleichnisses). 5. Ein Anmerkungsteil. 6. Beschreibung der Zusammenhänge mit dem vorausgehenden (und evtl. nachfolgenden) Midrasch, sowie mit parallelen Versionen. 7. Sinn und Bedeutung des Gleichnisses.

5. Beispiel:

Gleichnis von der verstossenen Frau

PesK 1,1 (Mb II)

Parallelen: BemR 13,2 (II 101b); ShirR 5,1 (II 58b); MHGShem peqûdê 40,34 (S. 793); YalqBem našō 711 (I 465a); YalqCant 5,1: 988 (II 1074a).

«Es geschah am Tage, als Mose vollendet hatte...» (Num 7,1). (Dies ist zu verbinden mit:) «Ich bin gekommen in meinen Garten, meine Schwester, Braut» (Cant 5,1).

²⁴ T. Aurelio, op. cit. (A.14) 20.

Die Verknüpfung des Perikopenverses (Num 7,1) mit dem *peṭîḥä*-Vers (Cant 5,1) bietet die Möglichkeit, die offenbarungsgeschichtliche Handlungsweise Gottes darzustellen, in die Israel – durch Mose repräsentiert – als partnerschaftliche Braut und Gattin mitbestimmend eingreifen kann.

Rabbi 'Azaryä sagte im Namen des Rabbi Sîmôn¹: Gleich einem König, der über seine Frau² zornig war, sie verstiess und aus seinem Palast vertrieb. Nach einiger Zeit wollte er sie wieder zurückholen³. Sie sprach: «Er hat etwas für mich neu zu machen⁴, und (erst) darnach kann er mich zurückholen»⁵.

So nahm auch der Heilige, gepriesen sei er, vormals Weihegaben von oben her an. Es heisst nämlich: «Der Herr roch den lieblichen Geruch» (Gen 8,21). Nun aber nimmt er sie von unten her an.

¹ BemR 13,2: im Namen des Rabbi Yehûdä beRabbi Sîmôn; YalqCant 5,1: im Namen des Rabbi Yûdan beRabbi Sîmon.

² *maṭrônā*. Allg.: vornehme römische Frau von hoher Qualität (Jastrow sub voce). Hier ist die Frau (oder die angesehenste der Frauen) des Königs gemeint. Der Gleichniserzähler vermeidet das Wort *malkä*, damit die Souveränität des Handelns des Königs, bzw. Gottes, hervorgehoben bleibt.

³ *biqqeš lehaḥazirah*; ShirR 5,1: *biqqeš lehitrazzôt bah*: er wollte sich mit ihr versöhnen.

⁴ *yehaddeš li davar*; verdeutlichend könnte man übersetzen: «er hat etwas für mich besser zu machen». Dagegen Braude/Kapstein S. 3: «Er soll zuerst um meinetwillen seine frühere Handlungsweise wieder aufnehmen (nämlich aus meiner Hand anzunehmen, was immer ich ihm darbot).» Unsere Übersetzung stützt sich besonders auf den Gedankengang der Offenbarungssphäre des Gleichnisses: Gott habe vor der Erbauung der Wohnstätte (Num 7, 1ff.) «von oben her» (*milema'alä*) Weihegaben (*qôrbânôṭ*) angenommen; seit der Erbauung der Wohnstätte nehme er sie – was eine neue, sozusagen verbesserte Huld sei – «von unten her» (*milema'ä*) an, d. h. von seinem Wohnsitz auf Erden her. In der Offenbarungssphäre dieses Gleichnisses in BemR 13,2 werden diese Vorstellungen noch ausgeweitet: «So auch bezüglich Adams: Nachdem er im Garten Eden im Lager der *šekînä* gewilt hatte, wurde der Heilige, gepriesen sei er, über ihn zornig und vertrieb ihn aus seinem Umkreis. Als aber die Israeliten aus Ägypten auszogen, wollte der Heilige, gepriesen sei er, die Israeliten wieder in seinen Umkreis zurückholen. Und er sprach zu ihnen, dass sie ihm eine Wohnstätte bereiten sollten, damit er Wohnung unter ihnen nehme. . . Da sprachen die Israeliten: «Der Heilige, gepriesen sei er, hat etwas für uns neu zu machen, (um zu zeigen) dass er darnach verlangt, uns zu sich zurückzuholen!» Worin bestand diese Erneuerung (*ha-ḥiddûš*)? Vormals nahm der Heilige, gepriesen sei er, von oben her Weihegaben an: «Und Gott roch den lieblichen Duft» (Gen 8,21). Aber jetzt wird er Weihegaben von unten her annehmen. . . » Zwar gibt es rabbinische Belege von *yehaddeš* als Wiederherstellung eines früheren Zustandes (im Sinne von Braude/Kapstein). *hiddēš* bedeutet jedoch im rabbinischen Wortverständnis *auch*: etwas erfinden, was es zuvor nicht gab, etwas besser machen, im Geiste des Überlieferten neugestalten; Belege für beide Deutungen: B. Kasowsky, Thes. Sifrê II 774; Levy II 17. In tSot 7,18 erscheinen

Textzusammenhang

Hier und in allen Parallelen sind die midraschisch-homiletischen Überlegungen (zum Ḥanukka-Fest) rund um das Gleichnis herum inhaltlich und weitgehend auch formal dieselben. Ursprünglich, d. h. im Garten Eden, sei «die Hauptsache der göttlichen *šekînä* unten» gewesen (*'iqqar šekînatô lemaṭṭä*). Die Anwesenheit Gottes im Garten sei jedoch nicht genau von derselben Art gewesen wie später, da Gott nach Num 7,1ff. befohlen habe, ihm eine Wohnstätte (*miškan*) zu errichten. In Gen 3,8 heisse es ja nicht, Gott sei «gewandelt» (*mehallek*), sondern – so das rabbinische Verständnis von Gen 3,8 – er sei «hüpfend und aufsteigend einhergegangen» (*miṭhallek*). Im Gefolge der Ursünde und der nachherigen Frevel habe sich die *šekînä* immer weiter von der Erde weg nach oben begeben. Die Gerechten – besonders Abraham und Mose – hätten dann aber die *šekînä* bewogen, sich stufenweise wieder der Erde zu nähern und sich schliesslich auf der Erde – im israelitischen Heiligtum – niederzulassen. Angesichts dieses unheils- und heilsgeschichtlichen Auf- und Abstiegs der *šekînä* hätten die Frevler keinen Platz mehr auf der Erde. Sie könnten sich nicht auf derselben Ebene wie die *šekînä* bewegen: «Die Frevler hängen in der Luft» (vgl. auch BerR 19,7 zu Gen 19,8) [S. 176f.]).

Sinn und Bedeutung

Das Gleichnis von der verstossenen Frau will den jüdischen Glauben illustrieren, dass Gott sein erwähltes Volk nicht nur wie in den Tagen Noah's vom Himmel her erhört. Vielmehr erhöere er Israel seit der Errichtung des Offenbarungszeltes durch Mose auch und gerade von der Erde her; dies sei eine neue, zusätzliche Huld. Das Gleichnis spricht sowohl über das gläubige Selbstverständnis des Judentums als auch über den nahen, auf Erden wirkenden Gott Israels. Gott verstösst und nimmt wieder auf. Die Gemeinde Israel wünscht ihrerseits ein neues Verhältnis Gottes zu ihr. Die Pointe liegt darin, dass die verstossene Frau (= Israel) nicht tale quale auf das Angebot des Königs (= Got-

beide Deutungen nebeneinander. Vgl. auch bHag 3a, wo der Ausdruck *ḥidduš* die Pointe der Sabbatpredigt meint, d. h. eine unerwartete Wendung oder Schlussfolgerung, durch die der traditionelle Bericht neues Licht erhält und für die Zuhörer attraktiv wird.

⁵ ShirR 5, 1: Sie liess ihm melden: «Der König hat etwas für mich neu zu machen und erst dann mag er zu mir kommen.»

tes), sie wieder zurückzuholen, eingeht. Sie besteht vielmehr auf ihrer partnerschaftlichen Würde, die den König bewegen soll, ihr seine neue Huld entsprechend ihrem berechtigten Wunsch zu schenken.

Nicht alle Gleichnisse der PesK sind inhaltlich und bezüglich des Ko- und Kontextes so eindeutig überliefert wie das Gleichnis von der verstossenen Frau. Es kommen auch unvollständig überlieferte, nur teilweise ausgeführte und infolge von Textverschiebungen in ihrem Sinn schwer fassbare Gleichnisse vor. Andererseits ist auch kein allgemeiner Pessimismus gerechtfertigt, als wären die meisten Gleichnisse in sinnverzerrende Zusammenhänge hineingeraten, so dass ihr Sinn und ihre Bedeutung nur noch schemenhaft zu erkennen wären. Am schwierigsten sind nicht die literarkritischen Aspekte der rabbinischen Gleichnisse, sondern die historischen Fragen. Geschichtliche Aufhellungen über ursprüngliche Gleichniserzähler sind kaum zu erwarten.

Clemens Thoma, Luzern