

Das Gleichnis vom großen Gastmahl in der Logienquelle*

Luise Schottroff

I. Die Rekonstruktion des Gleichnisses in der Logienquelle

Das Gastmahlgleichnis ist Bestandteil der Logienquelle gewesen. Trotz der großen Unterschiede zwischen Mt 22,1–14 und Lk 14,15–24 sind die Übereinstimmungen zwischen den beiden Fassungen in den synoptischen Evangelien¹ so groß, daß es keinen Grund gibt, an der Herkunft aus der Logienquelle zu zweifeln, solange man von der Zwei-Quellen-Theorie

* Referat im Rahmen des „1985 International Meeting“ der Society of Biblical Literature.

¹ Zur Version des Thomasevangeliums (Log. 64) s. u. bei Anm. 9.

ausgeht.² Wenn man z. B. für Mt 6,25–34par. mit Herkunft aus der Logienquelle rechnet, sollte man es auch für das Gastmahlgleichnis tun, denn die Übereinstimmung zwischen Lukas und Matthäus sind beim Gastmahlgleichnis nur graduell geringer, nicht aber grundsätzlich von anderer Art. Sie bestehen aus wörtlichen und inhaltlichen Übereinstimmungen, für die es keine Markusparallele gibt. Mein Interesse ist es jetzt nicht, die Zwei-Quellen-Theorie zu überprüfen oder die synoptische Frage insgesamt zu überprüfen, sondern an diesem Textbeispiel auszuprobieren, *wie man zu einer Interpretation einer Logienquellentradition kommen kann*.
Zunächst die Liste der wörtlichen und inhaltlichen Übereinstimmungen:

	Inhaltlich	Wörtlich	Fundort	
			Mt	Lk
Einleitung	Jesus redet Königsherrschaft Gottes	εἶπεν	22,1	14,16
		[βασιλεία]	22,2	14,15
Exposition	Gastgeber veranstaltet ein Festmahl	ἄνθρωπος	22,2	14,16
		[ποιεῖν]	22,2	14,16
Original- einladung	Einladung bereits zuvor Ge- ladener durch (einen oder mehrere) Sklaven mit Auftrag in wörtlicher Rede: „Kommt, es ist bereit.“	[καλεῖν]	22,3	14,16 (κεκλημένους)
		καὶ ἀπέστειλεν [τὸν δούλον] αὐτοῦ	22,3	14,17
		[εἶπεῖν] τοῖς κεκλημένοις	22,4	14,17
		ἔτοιμα	22,4	14,17
Nichtbe- folgung der Einladung	Verletzende Ablehnung (bei Lk im Blick auf langfristige Einladung und Ablehnung aller Gäste) der Original- gäste. Sie gehen (oder wollen gehen) zum eigenen Acker und Geschäft	ἄγρόν	22,5	14,18
Ersatz- ein- ladung	Zorn des Gastgebers Wörtliche Rede zu (einem oder mehreren) Sklaven mit Beauftragung zur Ersatz- einladung von Leuten von den Straßen. Definitiver Ausschluß der Originalgäste (als Rede des Königs, so Mt, oder Jesu, so Lk)	[ὀργισθῆναι]	22,7	14,21
		[πόλις]	22,7	14,21
		[λέγειν] [τῷ δούλῳ]	22,8	14,21
		[κεκλημένοι]	22,8	14,24
		[ἐξελεθεῖν]	22,10	14,23. 21
		εἰς τὰς ὁδοὺς [-ἄγειν]	22,10.9 22,10	14,23 14,21
Schluß	Der Festsaal wird voll		22,10	14,23

² Harnack 1907, 84 zweifelt allerdings an der Herkunft aus Q. Möglich erscheint ihm allenfalls, daß ein bereits stark bearbeiteter Q-Text vormatthäische Quelle des Mt war, da Mt sonst Q nicht so stark verändert habe. Beare 1951, 1: zwar sei es beidemal dasselbe Gleichnis, das aber nicht aus einer gemeinsamen schriftlichen Quelle stamme. Fiebig 1912, 26 rechnet damit, daß die beiden Versionen auf zwei

In der Liste der wörtlichen Übereinstimmungen³ (mittlere Spalte) ist bei unterschiedlichen Verbformen der Infinitiv, bei unterschiedlichen Kasus der Substantive der Nominativ Masc. und bei unterschiedlichen Numeri der Singular in eckigen Klammern in die Liste aufgenommen. Die Liste der inhaltlichen Übereinstimmungen (linke Spalte) versucht, den gemeinsamen Nenner von Parallelen in deutscher Sprache zu erfassen, soweit dies möglich ist. So wird z. B. Lk 14,16 $\delta\epsilon\iota\pi\nu\nu\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha$ und Mt 22,2 $\gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\iota$ auf den gemeinsamen Nenner „Festmahl“ gebracht. Die Reihenfolge der wörtlichen und inhaltlichen Übereinstimmungen folgt dabei der Matthäusfassung bzw. der logischen Abfolge der Ereignisse – eine rein pragmatische Entscheidung, die, wie sich zeigen wird, für den Inhalt ohne Bedeutung ist.

Aus der Verbindung von wörtlichen und inhaltlichen Übereinstimmungen ergibt sich das „Gerippe“⁴ eines Festmahlgleichnisses. Mit diesem Gerippe ist im Laufe der Forschungsgeschichte unterschiedlich umgegangen worden: Man hat es zu einem *Text* ergänzt, der entweder mehr an Lukas oder mehr an Matthäus orientiert war oder eine Mischung versuchte oder sich an das Gerippe selbst hielt.⁵ Diesen hypothetischen *Text* findet man sowohl als Rekonstruktion der Logienquelle als auch als Rekonstruktion eines ursprünglichen Jesusgleichnisses.⁶ Andere haben keine *Textrekonstruktion* vorgenommen, sondern eine „Originalfassung“ oder Q-Rekonstruktion nur *nacherzählt*.⁷

Zu einem Konsens ist es in dieser Frage nicht gekommen und kann es eigentlich auch nicht kommen, weil eben über mehr als über das oben rekonstruierte Gerippe kein Konsens möglich ist. Dieses Gerippe kann Fleisch gehabt haben, das ähnlich aussah wie das Gleichnis bei Matthäus oder das bei Lukas oder auch ganz anderes Fleisch. Es kann sogar sein, daß die von Matthäus und Lukas vorausgesetzte gemeinsame Vorlage nur i. W. aus diesem Gerippe bestand, denn es ergibt einen Sinn, wenn man das Gleichnis aufgrund des Gerippes *nacherzählt*. Die Hypothesenvielfalt wird noch

verschiedene Jesusgleichnisse zurückgehen. Zu Vorstellungen von einer gemeinsamen Quelle von Lk 14,15–24 und Mt 22,1–14 s. u. Anm. 5 bis 8.

³ In diese Liste habe ich [βασιλεία] mit aufgenommen, obwohl man dagegen einwenden könnte, Lk 14,15 sei ein lukanisch-redaktioneller Vers, der keine Aussagekraft für vorlukanische Tradition habe. In jedem Fall ist das Gleichnis ein Gleichnis von der Königsherrschaft Gottes, da auch unabhängig von Lk 14,15 der Bezug auf die βασιλεία durch das Festmahlbild (s. dazu unten Abschnitt II) gesichert ist.

⁴ „Gerippe“ (Harnack 1907, 83. – Manson 1951, 84).

⁵ Schenk 1981, 108: *Textrekonstruktion* von Q mit Entschuldigungen nach Lk. – Hirsch 1941, 138f: *Textrekonstruktion* von Q, die i. W. auf den Gemeinsamkeiten von Mt und Lk basiert. – Polag 1979, 70: *Textrekonstruktion* von Q, die die gemeinsamen Wörter und Sachverhalte (die Differenz wird kenntlich gemacht) berücksichtigt. – Schulz 1972, 391–398: *Textrekonstruktion*, die i. W. auf den Gemeinsamkeiten von Mt und Lk basiert. – Bacon 1922–23, 346: Q-*Text* ist identisch mit Lk ohne V 21 b (erste Einholung von Ersatzgästen).

⁶ Hahn 1970 (mit Lk Entschuldigungen), vgl. Vögtle 1971, 190. Jülicher 1910 II, 420.430 ist zwar grundsätzlich vorsichtig, nur „durch kühne Hypothesen“ könne der Wortlaut des Jesusgleichnisses rekonstruiert werden (oder der der „Quelle“ (420)), doch bietet er eine *Textrekonstruktion* des Jesusgleichnisses, die i. W. die Gemeinsamkeiten erfaßt, aber matth. Formulierungen bevorzugt 419.420.423.431f.

⁷ Zeller 1984, 87 für Q; Beare 1951, 3 für Jesus.

gesteigert durch die Hypothesen über den Charakter der gemeinsamen Vorlage von Matthäus und Lukas: es kann ein gemeinsamer schriftlicher Quellentext gewesen sein mit oder ohne Kinder- oder gar Enkelquellen⁸, auf denen dann Matthäus und Lukas beruhen. Es kann aber auch eine gemeinsame mündliche Tradition gewesen sein in möglicherweise schon unterschiedlichem Zustand.

M. E. ist es wenig aussichtsreich, auf der Basis der Hypothesenvielfalt nach größeren oder kleineren Wahrscheinlichkeiten zu suchen; diese Wege sind gegangen worden und haben zu keinem überzeugenden Ergebnis geführt.

Auch das Gastmahlgleichnis in der Version des Thomasevangeliums (Logion 64) hilft bei der Rekonstruktion der Logienquelle nicht weiter. Vergleicht man das Q-Gerippe mit dem Thomasevangelium, so ist die Struktur i. W. ähnlich, aber nicht identisch, z. B. wird der Zorn des Gastgebers nicht erwähnt. Zu den in Mt 22,1–14 begegnenden Sonderformulierungen ist nur ein schwacher Bezug zu finden („die, die du finden wirst“ bei der Einladung der Ersatzgäste). Dagegen ist die Verbindung mit Lk 14,15–24 eng. Die Entschuldigungen der Erstgeladenen (im Thomasevangelium sind es vier) stehen völlig im Mittelpunkt des Gleichnisses. Gegenüber Lukas ist das Milieu des Reichtums noch gesteigert. Einer der Gäste macht Geldgeschäfte mit Händlern, ein anderer hat (nicht einen Acker wie bei Lukas, sondern) ein Dorf gekauft. Die Ersatzgäste sind – anders als bei Lukas – Randfiguren. Ihnen gelten drei von 25 Zeilen. Die Schwerpunkte, die Log. 64 setzt, passen in das Gesamtbild des Thomasevangeliums. Wiederholt wird scharfe Kritik an Reichen geübt, während das Evangelium der Armen nur knapp erwähnt wird (Log. 54.69b).

M. E. ist die beste Erklärung des Verhältnisses von Thomasevangelium Log. 64 zu Mt 22,1–14 bzw. Lk 14,15–24 die, daß das Thomasevangelium die synoptischen Evangelien bereits voraussetzt. Daß von der literarischen Gattung her das Thomasevangelium und Q vergleichbar sind, soll damit nicht bestritten werden.⁹

Wollte man eine von den synoptischen Evangelien literarisch unabhängige Tradition annehmen, könnte man versuchen, das Q-Gerippe mit Zusätzen auszustatten, die aus Übereinstimmungen Lk-Thomasev. oder aus der Übereinstimmung Mt-Thomasev. („die, die du finden wirst“) stammen. Beidemal gerät man dabei aber in dieselbe methodische Schwierigkeit, die auch bei der Ausstattung des Gerippes mit Sonderformulierungen des Matthäus gegenüber Lukas bzw. des Lukas gegenüber Matthäus entstehen. Es sind dagegen immer textlich begründete Einwände möglich, die daher rühren, daß die Gleichnisversion des Matthäus erzählerisch und inhaltlich in ihren Kontext paßt, ebenso wie die des Lukas und die des Thomasevangeliums jeweils in ihren Kontext passen. Eine Evidenz für eine Rekonstruktion ist so nicht zu erreichen. Oder anders: mehr als das Q-Gerippe haben wir eben nicht für eine Traditionsstufe, die vor Lukas oder Matthäus liegt.

Es ist nun trotzdem nicht notwendig, sich in der historischen Skepsis zu vergraben, auch wenn sich für die Logienquelle wie in diesem Fall kein *Text* rekonstruieren läßt, der als solcher eine eindeutige Interpretation gewährleistet. Auch für Fragmente oder „Gerippe“ sind Interpretationen

⁸ Zwischenstufen zwischen Q und Mt nehmen an: Wernle 1899, 231. – Trilling 1960, bes. 263.

⁹ Robinson 1971, 67–106. Zur Diskussion über das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition s. Schrage 1964. – Robinson in: Köster/Robinson 1971, 95f. – Köster in: Köster/Robinson 1971, 163. – Haenchen 1968, 148–150; dort 150 auch Beobachtungen zur Steigerung des Reichtums der Erstgeladenen.

möglich, und zwar durch die Eindeutigkeit des historischen Kontextes, in den sie gehören. Mein Ziel ist es, an diesem Beispiel zu einer inhaltlichen Interpretation zu kommen, die eine überprüfbare Evidenz auch dort erreicht, wo – wie in diesem Fall – kein vollständiger *Text* in einem größeren *literarischen Kontext* vorliegt. Eine solche Interpretation ist durch folgende Arbeitsschritte erreichbar:

Der historische Kontext ist in verschiedener Hinsicht zu berücksichtigen.

A Der geistesgeschichtliche bzw. religionsgeschichtliche Kontext. Für ein Gleichnis heißt dies vor allem, daß die Herkunft der Bilder oder Metaphern, auf denen das Gleichnis beruht, zu klären ist. Auch Bilder haben ihre Geschichte. Zu diesem Arbeitsschritt s. Abschnitt II.

B Der sozialgeschichtliche Kontext, der im Text bzw. Fragment explizit eine Rolle spielt. Sein Verhältnis zur historisch ermittelbaren Realität ist zu klären. Für ein Gleichnis heißt das: sozialgeschichtliche Untersuchung der Bildebene und Prüfung des Verhältnisses von Bild und Realität. Zu diesem Arbeitsschritt s. Abschnitt III.

C Die literarische Gattung und inhaltliche Konsequenzen, die sich aus der Geschichte der Redegattung ergeben. Für ein Gleichnis heißt das vor allem: die Klärung des Verhältnisses von Bild und Sache. Zu diesem Arbeitsschritt s. Abschnitt IV.

D Der literarische Kontext; in diesem Fall also der Großkontext der Logiquelle. Das Einzelgerippe gehört in den Zusammenhang der Summe der Q-Gerippe. Die Summe der Q-Gerippe wird zwar nicht als identisch mit einer tatsächlich einmal existiert habenden Traditionsschicht oder Quellenschrift angesehen werden dürfen, sie hat aber insgesamt ein erkennbares inhaltliches Profil und erlaubt Rückschlüsse auf das Einzelgerippe. Dieser Interpretationsschritt knüpft an die Redaktionsgeschichte an. Zu diesem Arbeitsschritt s. Abschnitt V.

E Die Einordnung des Ergebnisses in die Geschichte der Jesusbewegung, die aus der Geschichte der synoptischen Tradition erkennbar wird (z. B. durch Vergleich des Festmahlgleichnisses nach Matthäus bzw. Lukas mit dem Q-Gerippe). Die Jesusbewegung wird dabei sozialgeschichtlich begriffen, d. h. nicht nur als geistes- bzw. religionsgeschichtliche Größe, sondern auch als handelnde Bewegung in einer bestimmten gesellschaftlichen Situation. Hier ist an die Formgeschichte und ihre Frage nach dem „Sitz im Leben“ anzuknüpfen. Allerdings wird dabei der „Sitz im Leben“ in einem erweiterten sozialgeschichtlichen Sinne verstanden (nicht nur: „Sitz im Leben“ der Gemeinde, sondern auch der Gesellschaft¹⁰). Zu diesem Arbeitsschritt s. Abschnitt VI.

¹⁰ Siehe dazu auch: W. Schottroff 1974, 46–66. – Ders. 1980, 78–113. – L. Schottroff 1978, 310f. – Dies. 1985 (Einwürfe).

II. Die metaphorische Tradition des Festmahlgleichnisses

Grundlage des Festmahlgleichnisses in Q wie in Lk 14,15–24 und Mt 22,1–14 ist die Vorstellung, daß das zukünftige Heil, das Gott gibt, einem Festmahl zu vergleichen ist. Das Gleichnis konzentriert sich dabei auf den Aspekt der *Einladung* zum Festmahl, die der Gastgeber ausspricht. Das Gleichnis setzt Hörer voraus, die wissen, daß ein Gleichnis von einem Festmahl ein Gleichnis vom zukünftigen Heil ist und daß der Gastgeber ein Bild für Gott ist. Es ist zu fragen, ob mit der metaphorischen Tradition bereits bestimmte Inhalte vorgegeben sind, vor allem, ob sie etwas beiträgt zu der Frage, wer die Erstgeladenen und die Ersatzgäste sind, denn an der Bestimmung dieser Gruppen hängt jeweils die Interpretation.

Die Vorstellung, daß das zukünftige Heil mit einem Festmahl zu vergleichen ist oder ein Festmahl ist, hat vor allem in der rabbinischen Literatur Parallelen.¹¹ Im Alten Testament läßt sich allenfalls Jes 25,6–8 als singuläre Parallele finden. Die Verheißung eines festlichen Mahles ist hier eine Variante des häufigeren Gedankens einer Völkerwallfahrt zum Zion.

Da das Festmahlgleichnis auf die Probleme der Eingeladenen konzentriert ist, brauchen hier nicht alle jüdischen und neutestamentlichen Äußerungen zum zukünftigen Festmahl herangezogen zu werden, sondern nur jene, die über die Eingeladenen nachdenken. Es zeigt sich dabei, daß das neutestamentliche Festmahlgleichnis in den Rahmen einer jüdischen Tradition gehört, die in ähnlicher Weise über die Einladung nachdenkt. Es handelt sich um folgende Texte:

1. Ein Gleichnis von klugen und törichten Königsgästen, das in unterschiedlichen Varianten überliefert ist: b. Schabb 153a. – Midrasch Kohelet 9,8. – Midrasch Sprüche 16,11.¹² In b. Schabb 153a wird das Gleichnis auf Jochanan ben Sakkai zurückgeführt.
2. Ein Gleichnis von Königsgästen, die ihre eigene Liege zum Gastmahl mitbringen sollen: Midrasch Kohelet 3,9.¹³
3. Eine Auslegung von Jes 48,12 auf die Einladung Jakobs zum Gastmahl in Pesikta Rabbati 41,5.¹⁴
4. Ein Gleichnis von der Vorfriede der geladenen Gäste in slav. Henoch 42,3–5.¹⁵
5. Ein Spruch aus dem Traktat Aboth (4,16): „R. Jakob spricht: Diese Welt gleicht

¹¹ Eine Materialsammlung zur Vorstellung vom zukünftigen Heil als Festmahl bzw. als mit einem Festmahl zu vergleichen findet sich bei Billerbeck IV/2, 1154–1165; dazu s. auch Billerbeck IV/2, 1146f und I, 878f; s. auch Volz 1934 (1966), 367f. – Schweitzer 1930, 232f. – Moore II 1950, 363–365. – Behm, ThW II, 35, 13–30.

¹² Übersetzungen zweier Varianten (b. Schabb. 153a; Midrasch Kohelet 9,8) bei Billerbeck I, 878f. – Fiebig 1912, 17–20. – Text und Übersetzung b. Schabb. 153a bei Goldschmidt I, 706; Übersetzung der Midrasch-Versionen auch bei Wünsche I 1967, Midrasch Kohelet 122f; IV, Midrasch Mischle 51f. Als Parallele zu Mt 22,1–14parr. bzw. Mt 22,1–14 und Mt 25,1–13 wird dieses Gleichnis von Fiebig und Billerbeck u. v. a. zu Recht herangezogen.

¹³ Übersetzungen bei Billerbeck I, 879. – Wünsche I 1967, Midrasch Kohelet, 43f.

¹⁴ Englische Übersetzung Braude II 1968, 733; deutsche Übersetzung Billerbeck IV/2, 1157s.

¹⁵ Zitiert in deutscher Übersetzung nach der englischen Übersetzung Morfil/Charles (= Morfil/Charles 1896, 57) bei Billerbeck IV/2, 1138 Fußnote 1; s. auch Volz 1934 (1966), 367.

dem Vorzimmer zu der künftigen Welt; rüste dich im Vorzimmer, damit du in den Speisesaal eintreten kannst.“¹⁶

Das Material ließe sich gewiß vermehren. Auch einschlägige neutestamentliche Aussagen über die Einladung zum Gastmahl sind für das Festmahlgleichnis als Sachparallelen heranzuziehen: Mt 25,1–13; Mk 2,17parr.; Mt 8,11f par.; Offb 19,9.

Aus dieser metaphorischen Tradition lassen sich einige inhaltliche Schlüsse für die Interpretation des neutestamentlichen Festmahlgleichnisses ziehen:

Zunächst die Schlüsse zur Gruppe der erstgeladenen Gäste:

Es wäre der Tradition unangemessen, Israel oder „die Juden“ oder auch eine bestimmte Gruppe von Menschen („die Pharisäer“, „die Frommen“) als diejenigen anzusehen, die mit den Erstgeladenen gemeint sind. Jeder Mensch steht nach dieser Tradition in dieser Welt vor der Frage, ob er nur Hölzer und Steine mitzubringen hat (wie in dem unter Nr. 2 genannten Gleichnis), ob er sich der Einladung würdig verhält. Kein Jude und kein „Christ“ dieser Zeit möchte sich verhalten wie die Erstgeladenen und jede(r) sorgt sich, daß er oder sie sich so verhalten könnte.

Die Ablehnung der Einladung durch die Erstgeladenen im Festmahlgleichnis kann nicht besagen, daß sie grundsätzlich nicht am Festmahl teilnehmen wollen, sondern nur, daß sie sich jetzt als Eingeladene unangemessen verhalten und deshalb ausgeschlossen werden, *was sie aber nicht wollen*. Die Ersatzgeladenen haben tatsächlich auch die Aufgabe, den Erstgeladenen die Plätze wegzunehmen. Der Festsaal ist voll. Für die vom Festmahlgleichnis am Ende erreichte Situation könnte wie in dem als Nr. 1 genannten Gleichnis am Schluß Jes. 65,13f zitiert werden: „So spricht Gott: Siehe meine Knechte werden essen, ihr aber hungrig bleiben ...“. Hier sprengt die Sache das Bild. Bei irdischen Gastmählern wäre eine solche Situation kaum vorstellbar, daß Gäste, die bereits die Einladung abgelehnt haben, sich noch gegen den Willen des Gastgebers auf freie Plätze drängen würden, wie auch Q voraussetzt (der Festsaal ist voll, vgl. Mt 22,10 mit Lk 14,23). Die unglücklichen, törichten Gäste stehen auch hier enttäuscht und verzweifelt neben den glücklichen Gästen, auch wenn der Text dies nur implizit voraussetzt.

Für die Ersatzgäste sind aufgrund des rabbinischen Parallelmaterials folgende Überlegungen und Schlüsse möglich:

In dem Minimalbestand von Q, dem „Gerippe“, sind die Ersatzgäste „auf den Straßen“ zu finden. Außerdem ergibt sich durch die Gegenüberstellung zu den Erstgeladenen ein sozialer Kontrast: die Ersatzgäste sind Leute, die normalerweise zu solch einem Festmahl nicht geladen werden. Die Gegenüberstellung von klugen und törichten Festmahlgästen in Mt 25,1–13 und den beiden oben genannten rabbinischen Gleichnissen ist für das Festmahlgleichnis als Verständnishorizont anzunehmen, zumal diese Gegenüberstellung von klugen und törichten Menschen (z. B. in Sklavengleichnissen) in rabbinischen und neutestamentlichen Gleichnissen gängig ist. Wer das Festmahlgleichnis hört, erwartet nach dem Fehlverhalten

¹⁶ Übersetzung D. Hoffmann, in: Mischnajot IV, Basel 1968³, 349; vgl. Marti-Beer 1927.

der Erstgeladenen nun den Bericht über die Gäste, die sich richtig verhalten. Im Bilde gesprochen: die Leute „von den Straßen“ liegen auf den Plätzen der klugen Jungfrauen, der klugen Königsgäste. Zwischen Teil I und II des Festmahlgleichnisses besteht also nicht nur ein Kontrast (die Ersatzgäste sind in sozialer Hinsicht das Gegenteil der Erstgeladenen), sondern auch ein Kategorienwechsel (bei den Erstgeladenen geht es um ihr Verhalten, bei den Ersatzgästen gerade nicht). Eine vergleichbare Paradoxie liegt in Mk 2,17parr. vor. Der Satz ist in einem Kontext gesprochen, in dem erwartet wird, daß Gott die „Gerechten“, die klugen Gäste, einlädt. Gott bzw. Jesus als Gottes Beauftragter lädt aber die Sünder ein. „Die von den Wegen“ liegen auf den Plätzen der Gerechten.

Das Gleichnis vom Gastmahl redet in seinem ersten Teil von Gottes Urteil, das Ungerechte von Gerechten scheidet. Die Erstgeladenen sind nach Gottes Urteil Sünder. In seinem zweiten Teil redet das Gleichnis von Gottes Barmherzigkeit. Gott erbarmt sich über die Armen, die Niedrigen. Daß Gott die Niedrigen erhöht, daß seine Barmherzigkeit eine Umkehrung bewirkt, ist in der jüdischen Tradition immer wieder gesagt worden, s. nur 1Sam 2,1–10; Jes 61,1–11 und das Buch Judith, das insgesamt auf dieser Vorstellung beruht. Das Festmahlgleichnis redet also vom Richtergott *und* Barmherzigen nebeneinander. Dadurch entsteht die Paradoxie. Daß er gerechtes Gericht übt (Teil I des Gleichnisses), wird durch seine parteiliche Barmherzigkeit, die die Niedrigen erhöht, nicht außer Kraft gesetzt. Ebenso sollte man Mk 2,17parr. verstehen: Der Satz redet nur von der parteilichen Barmherzigkeit. Daß daneben aber Gott die, die seinen Willen getan haben, als Gerechte anerkennen wird, will der Satz nicht aufheben. Die Frage, wo diese Gerechten in Mk 2,17parr. vorkommen, oder ob „nur“ die Niedrigen Gottes Barmherzigkeit erfahren, wird dieser Tradition der Vorstellung von Gottes Handeln nicht gerecht. Das zeigt auch das Festmahlgleichnis: die von den Wegen *füllen* Gottes Festsaal.

Die metaphorische Tradition, auf der das Festmahlgleichnis basiert¹⁷, kann also klären, daß die Erstgeladenen nicht auf Israel (oder die Pharisäer o. ä. Gruppen) zu deuten sind, sondern ethisch-eschatologisch zu verstehen sind: Sie verhalten sich falsch gegenüber Gottes Willen. Ebenso hilft die metaphorische Tradition, die Paradoxie zwischen den beiden Gleichnisteilern zu verstehen. „Die von den Wegen“ sitzen auf den Plätzen der Gerechten. Die Tradition zum Verständnis der Ersatzgäste ist dabei nicht nur in der Bildersprache jüdischer Gleichnisse zu suchen, sondern auch in der Vorstellung der parteilichen Barmherzigkeit Gottes in der hebräischen Bibel und dem nachbiblischen Judentum, die für das neutestamentliche Christentum zentrale Bedeutung hatte.¹⁸

¹⁷ Daß das Festmahl bei Mt ein Hochzeitsmahl ist, bringt inhaltlich keine Verschiebung. Weder der Bräutigam noch die Braut hat in diesem Zusammenhang eine metaphorische Bedeutung. Es geht nur um das Hochzeitsmahl als Festmahl. Jesus als der Bräutigam in Mt 25,10; Mk 2,19parr.; Offb. 19,9 ist der Gastgeber der Gäste, nicht der Bräutigam einer Braut, vgl. auch NuR 13; Billerbeck IV/2, 1158.

¹⁸ Siehe nur Lk 1,46–55; 1Kor 1,26–31; für weiteres Material aus der Jesustradition s. L. Schottroff in: Schottroff/Stegemann 1978, 29–45.

III. *Das Gleichnisbild und die Wirklichkeit*

Alle Versionen des Festmahlgleichnisses nehmen ihre Bilder aus dem Erfahrungsbereich antiker Gastmähler. Für die Matthäusversion kommt der politische Erfahrungsbereich hinzu: die Bestrafung illoyaler Städte durch einen Großmachtherrscher. Doch kann man sich für das Verständnis des Gastmahlgleichnisses in der Logienquelle auf den im „Gerippe“ angesprochenen Bereich sozialer Erfahrungen beschränken: den der Gastmähler. Unter Juden wie unter Griechen und Römern sind Gastmähler ein zentraler Vorgang des sozialen Lebens. Zu diesen Gastmählern werden in der Regel Freunde und gute Bekannte eingeladen. Man bleibt in seiner Klasse unter sich und erwartet eine Gegeneinladung. Lukas hat (in Lk 14,12) die sozialen Aspekte der Gastmahleinladung zutreffend formuliert.¹⁹ Arme sind bei den Gastmählern der Reichen nicht anzutreffen.²⁰ Aufgrund der sozialen Realität ist auch für die Logienquelle davon auszugehen, daß jede(r) Hörer(in) selbstverständlich annimmt, daß ein vornehmer Mann ranggleiche, vornehme Gäste geladen hat. Sklaven oder jedenfalls ein Sklave sind zur Bedienung da, die Szene ist eine typische Szene im Hause eines wohlhabenden Mannes.

Die Einladung ist zunächst ohne Angabe der genauen Zeit erfolgt, sie ist von den Gästen angenommen worden und wird nun erst verschmäht, als der Bote mit der Nachricht kommt, daß das Mahl bereitet ist. Der hier vorausgesetzte Einladungsmodus ist öfter belegt.²¹ Daß ein Gast nach anfänglicher Zusage doch nicht kommt, ist auch Plinius d.J. passiert (ep. I 15), der daraufhin einen beleidigten Brief schrieb. Überhaupt war die

¹⁹ Vgl. z. B. Xenophon, Symp. I 15. – Lukian, Symp. passim. Die „stehenden Figuren“, die zu den literarischen Topoi der antiken Symposienliteratur gehören, fügen sich diesem sozialen Rahmen ein. Bei Martin 1931 findet sich zu diesen stehenden Figuren eine ausführliche Materialsammlung (33–116). Für jüdische Gebräuche, die in diesen Fragen nicht abweichen, s. Krauss III 1912 (1966), 40f.

²⁰ Das zeigt auch gerade eine Überlegung des Sokrates dazu in Platons Phaidros (233D–234A), worauf Stählin in ThW IX, 157 Anm. 117 aufmerksam macht. Bei jüdischen Gastmählern können u. U. Arme anwesend sein, aber nicht als Gäste, sondern als Almosenempfänger; s. das Material dazu bei Billerbeck II, 206f. – Krauss 1966, 56. Das einfache Volk hat seine Gastmähler im Rahmen von Vereinigungen; s. dazu Carcopino 1977, 373. U. U. bringen die reichen Gäste zu einem Gastmahl ihre Freigelassenen mit, die dann aber ebenfalls nicht als Gäste im vollen Sinne wie die Ranggleichen anzusehen sind (s. dazu Plinius, ep. II, 6), sie gehören zur Begleitung eines Gastes. Daß trotz der sozialen Homogenität die Rangprobleme (s. nur Lk 14,7) auf den Gastmählern so beherrschend sind, zeigt die Statusdifferenzen innerhalb der Klasse: Einer hat mehr Einfluß oder gilt mehr als der andere.

²¹ Das rabbinische Gleichnis, das oben in Abschnitt II zur metaphorischen Tradition als Nr. 1 zu finden ist, basiert auf solch einem Einladungsvorgang in zwei Akten. Zu vergleichen ist ferner Esther 6,14; vielleicht setzt auch Philo, De opif. 78 einen solchen Einladungsmodus voraus. Ein zweimaliges Einladen, wie es im Mirdasch Klagelieder 4,2 (Billerbeck, 880 zu Mt 22,4) erwähnt wird, bedeutet ein besonders nachdrückliches Einladen, das aber von dem hier beschriebenen Modus der Einladung ohne feste Uhrzeit und dann des aktuellen Herbeirufens zu unterscheiden ist. Es liegt also kein besonderer Jerusalemer Einladungsmodus vor, wie Jeremias 1965, 176 annimmt.

Gastgeberehre ein heikler Punkt.²² Das Gleichnis setzt auch hier den sozialen Erfahrungsbereich antiker Gastmähler voraus, allerdings wird man sagen müssen, daß die Absage *aller* geladenen Gäste eine Übertreibung ist.

Die Geschichte von dem Zöllner oder Zöllnersohn, zu dessen Gastmahl die Ratsherren der Stadt nicht gehen wollen²³, ist dafür keine Analogie. Der Zöllner(ohn) hat seinen sozialen Status falsch eingeschätzt, als er die Ratsherren einlud. Der Gastgeber des Festmahlgleichnisses hat aber keine Statusprobleme gegenüber den Erstgeladenen. Deshalb ist auch die Ersatzeinladung des Zöllner(ohnes) nicht mit der des Gastgebers im Festmahlgleichnis zu vergleichen. Er holt die Armen ins Haus, damit das Essen nicht verdirbt. Der Gastgeber im Festmahlgleichnis macht die Armen zu seinen Gästen.

Der soziale Status der Ersatzgäste im Festmahlgleichnis nach Q ergibt sich aus dem Kontrast zu den Erstgeladenen und der Formulierung des „Gerippes“, daß die Ersatzgäste „auf den Straßen“ zu finden waren. Nun deutet schon das Gleichnisbild darauf hin, daß es sich bei den Leuten auf den Straßen nicht um irgendwelche Passanten handelt, sondern um Arme. Diese Annahme wird verstärkt von dem sozialgeschichtlichen Material dafür, daß Arme und Kranke sich auf den Straßen aufhalten.²⁴ Lukas hat in Lk 14,21 einen Zug, den er schon vorfand, nur verdeutlicht, falls die Formulierung 14,21 auf ihn zurückgeht. Die „διέξοδοι τῶν ὁδῶν“ in Mt 22,9 meinen wahrscheinlich Passagen, Engstellen auf Wegen, die aus der Stadt herausführen. Engstellen, an denen viele Leute vorbeikommen, sind für den Bettel geeignet.²⁵

Über das Verhältnis des Gleichnisbildes (in dem Gerippe der Logienquelle) zur Wirklichkeit läßt sich also zusammenfassend folgendes sagen. Alle Details sind wirklichkeitsgetreu bis auf zwei Ausnahmen: 1. Die Nichtbefolgung der Einladung durch *die* (bzw. *alle*) Erstgeladenen; 2. Die Ersatzeinladung von Gästen, die nicht in dieses Haus passen, also Arme.

²² Sokrates hat eigentlich keine Lust, eine Einladung anzunehmen, tut es dann aber doch, als er merkt, daß der Gastgeber eine Absage übelnehmen wird, Xenophon, Symp. I, 7; vgl. auch den Entschuldigungsbrief Plinius' d. J., ep. IX 37.

²³ Billerbeck II, 231f.

²⁴ Lucian, necyom. 17; Apg. 3,2. – Herodot I 97; Materialzusammenstellung Friedländer I 1964, 160. Den gesellschaftlichen Kontrast zwischen Erstgeladenen und Ersatzgästen für das Gleichnisbild sieht Michaelis 1939, 55f; unverstündlich ist mir, wieso Weder 1978, 189 ihn nicht gegeben sieht, obwohl er sogar die Entschuldigungen der Lukasfassung mit ihrer Angabe über den Kauf von fünf Joch Rindern für Bestandteil der ältesten Gleichnisfassung hält.

²⁵ Der sprachliche Befund (s. Bauer s. v. – Liddell-Scott s. v.; als anschauliches Textbeispiel Herodot I, 199) ergibt, daß mit διέξοδος τῶν ὁδῶν eine Stelle gemeint ist, an der Wege durch eine beengte Passage nach draußen führen. Man wird also an die Stadtausgänge verschiedener Straßen der Stadt zu denken haben (s. auch Michaelis, ThW V, 112 und 1939, 32). Daß hier Bettler stehen, ergibt sich aus dem schon in der vorigen Anmerkung beschriebenen Sachverhalt, s. besonders die dort genannte Lucianstelle, necyom 17. Sie stehen natürlich in der Engführung der Straße, also innerhalb der Stadt. Michaelis' Versuch, Mt 22,9 als (sekundäre) Verbindung von Lk 14,21 mit 14,23 zu verstehen, (wodurch dann auch bei Mt die Ortsfremden eingeladen wären?) ergibt sich aus seinem Interesse, die Einladung der Heiden in diesem Gleichnis auf Jesus zurückführen zu können (s. ThW V, 112), denn durch seine Deutung von Mt 22,9 liegt Lk 14,23 dem Mt-gleichnis zeitlich und sachlich voraus.

IV. Das Verhältnis von Bild und Sache im Festmahlgleichnis der Logienquelle

Für die Gleichnisse der synoptischen Evangelien hat sich Jülichers strenge Unterscheidung zwischen Parabel und Allegorie nicht bewährt. Vielmehr muß jedes Gleichnisbild daraufhin durchgemustert werden, welche Details im Bild bleiben, welche Details gleichzeitig auf den beiden Ebenen von Bild und Sache sinnvoll sind und welche Details für die Hörer(innen) „Bild“ für eine „Sache“ sind. Es ist sinnvoll, zwischen Bild und Sache zu unterscheiden²⁶, auch wenn damit die Implikationen, die Jülicher mit dieser Unterscheidung verband, nicht übernommen werden, wie noch zu zeigen ist. Einsicht in das Verhältnis von Bild und Sache ermöglicht einerseits die metaphorische Tradition, andererseits die Art, wie das Gleichnis erzählt wird, wo es Schwerpunkte setzt.

Das Festmahl ist als Gottes endzeitliches Heil zu verstehen und der Gastgeber ist „in Wahrheit“ Gott, – das ergibt sich aus dem historischen Kontext des Festmahlbildes. Der (oder die) die Einladung überbringende(n) Sklave(n) ist nur Bote des Königs. Daß er mit bestimmten Gottesboten (oder einem bestimmten Gottesboten) identifiziert werden soll, müßte erkennbar sein. Die Ablehnung der Erstgeladenen bleibt im Bild und ist doch zugleich auf der Sachebene sinnvoll. Die Alltagsgeschäfte der reichen Leute sind am Besitz orientiert, nicht an Gott. Auch die Ersatzgäste sind zugleich Gleichnisfiguren und Menschen in der Lebenswelt der Hörer: die Armen auf den Straßen, denen Gottes Liebe gilt. Daß das Haus voll ist, bleibt im Bild, kann aber von der erkennbaren Sache her als Ausschluß aus dem Gottesheil, also als Gericht Gottes für die Erstgeladenen verstanden werden. Der Zorn Gottes trifft die, die sich so verhalten wie die Erstgeladenen, er schließt sie vom Heil aus. Das Haus ist schließlich der Ort des eschatologischen Festmahls, an dem auch die teilnehmen wollen, die sich verweigert haben. Das Gleichnis beruht i. W. auf der Metapher Festmahl. Es läßt den Hörern einen Spielraum, weil nicht gesagt wird: Ihr verhaltet euch wie die Erstgeladenen, sondern nur: Da waren mal welche, die ...

Das Verhältnis von Bild und Sache ist also nicht einlinig. Bild und Sache fallen im Verhalten der Erstgeladenen und bei den zweitgeladenen Personen zusammen, sind sonst aber auseinanderzuhalten. Das Bild bleibt in vielen Details in der Bildebene (ein vornehmer Mann gibt ein Gastmahl), sprengt aber an einigen Punkten durch Zuspitzungen diese Ebene (alle sagen ab; die Ersatzgäste sind Arme). Der Schluß ist ganz von der Sache her gedacht, nicht von der Realität antiker Gastmähler: das Haus ist voll, die Erstgeladenen sind vom Heil ausgeschlossen.

Der Gastgeber des Gleichnisbildes ist nicht identisch mit Gott (es wird ja erkennbar ein Gleichnis erzählt), er ist aber auch nicht ein Gastgeber „von

²⁶ Die Texte geben selbst zu erkennen, daß sie zwischen Bild und Sache unterscheiden, wenn sie beginnen wie Lk 14,16 ἀνθρώπος τις ... oder „ein König von Fleisch und Blut ...“ wie häufig in den rabbinischen Gleichnissen; s. nur als Beispiel Mechilta Par. 6, vgl. Fiebig 1912, 57. Der König von Fleisch und Blut ist eben zu unterscheiden vom König im Himmel.

Fleisch und Blut“ –, ein gewöhnlicher Gastgeber, denn die Zweiteinladung und der Schluß sprengen diesen Rahmen, obwohl das Gleichnis so tut, als rede es von einem Gastgeber „von Fleisch und Blut“. Das Gleichnis erzählt auf seiner Bildebene bereits von Gott in Gestalt eines Supergastgebers, einer Art Mischung aus Gott und einem Gastgeber „aus Fleisch und Blut“. Diese indirekte Art, von Gott zu reden, eben im Gleichnis von ihm zu reden, ist in Zusammenhang damit zu bringen, daß der Respekt vor Gott auch sonst im Judentum gewahrt wird, z. B. im Umgang mit dem Gottesnamen. Gott als Gastgeber des eschatologischen Festmahls wird nicht direkt beschrieben, sondern indirekt – im Gleichnis –, so daß klar bleibt, daß Gottes Handeln in Wirklichkeit immer noch jenseits dessen liegt, was über ihn im Gleichnis gesagt wird: Seine Liebe ist noch größer, sein Zorn noch furchtbarer.

Die Verbindung zwischen Bild (Gastgeber/Festmahl) und Sache (Gott/eschatologisches Festmahl) ist nicht die eines Schlusses in formaler Logik, wie Jülicher gemeint hatte, so als sei das Bild ein „neutraler“ Sachverhalt.²⁷ Die Auswahl des Bildes ist nicht zufällig, sondern inhaltlich begründet. Die Verbindung zwischen einem normalen Gastgeber und Gott ist deshalb gegeben, weil beide Macht ausüben: Macht in der Liebe und Macht im Zorn. Die Erfahrung der Menschen mit Gastgebern aus Fleisch und Blut wird ihnen transparent für Gott und seine Macht. Ein erzürnter Gastgeber und ein liebevoller Gastgeber vermitteln einen entfernten Eindruck von Gottes Handeln. Ein liebevoller Menschenvater vermittelt einen entfernten Eindruck vom Vater im Himmel; wenn vom Vater im Himmel geredet werden soll, dann geschieht dies im Gleichnis von einem Supervater (Lk 15,11–32). Doch ist der Supervater von Lk 15,11–32 oder Supergastgeber des Festmahlgleichnisses wiederum auch nicht so weit von dem Menschen entfernt, daß seine Liebe nicht imitierbar wäre. Lk 14,13 ist im Kontext von Lk 14,15–24 eine Einladung zur *imitatio dei*, aber dieser Teilaspekt – der implizierten *imitatio dei* – ist allen Gleichnisversionen gemeinsam.

V. Das Gastmahlgleichnis im Kontext der Logienquelle

Man hat – soweit ich die Diskussion übersehe – vor allem zwei Kontextbezüge für das Gastmahlgleichnis in Q hergestellt. Man hat es einerseits der „Heimholung von Zöllnern und Sündern“ durch Jesus zugeordnet. Wichtigste Sachparallele in Q ist dann Mt 11,19par (S. Schulz, E. Hirsch). Andererseits hat man es neben Mt 8,11f par gestellt (Polag, Zeller, Schenk).²⁸

²⁷ Mit einer solchen Formulierung faßt Bultmann 1958, 214 seine eigene und Jülichers Gleichnistheorie zutreffend zusammen: „Am klarsten formuliert man m. E. das Wesen des Gleichnisses und der Parabel im Unterschied von der Allegorie so, daß sie die Übertragung eines (an neutralem Stoff gewonnenen) *Urteils* auf ein anderes zur Diskussion stehendes Gebiet fordern.“

²⁸ Der unterschiedlichen Kontextzuordnung entsprechen zwei Auslegungstypen, die einmal vom Gegensatz Israel-Heiden, das andere Mal vom Gegensatz Pharisäer-Zöllner ausgehen. Im einzelnen wird dabei unterschiedlich nuanciert. Lührmann 1969, 87f sieht im Festmahlgleichnis nach Q den grundsätzlichen Gegensatz zu Is-

Wenn man das Gleichnis als Sachparallele zu Mt 8,11f versteht, ist es ein Gerichtsgleichnis: Die Heidenvölker nehmen Israels Platz beim Gastmahl der Erzväter ein. Das Ziel der Rede wäre Israels Erschrecken und Umkehr über solche eschatologischen Konsequenzen der gegenwärtigen Situation. An Heidenmission wäre dabei nicht gedacht, denn die Zweitgeladenen hätten nur die negative Funktion, den eigentlich Geladenen die Plätze wegzunehmen. Für diese Deutung spricht die merkwürdige Lückenbüßerrolle der Ersatzgäste (die eben nur „Ersatz“ sind).²⁹ Diese Lückenbüßerrolle haben sie in Q wie in allen anderen Gleichnisversionen. Auffällig ist allerdings, daß die verschiedenen Gleichnisfassungen hier kein Problem zu sehen scheinen. Denn es findet sich kein erzählerischer Hinweis darauf, daß der Schluß des Gleichnisses eine traurige Notlösung sei. Deshalb meine ich folgern zu müssen, daß der Eindruck, es handle sich bei den Ersatzgästen um Lückenbüßer, aus modernem Empfinden stammt. Wenn die Armen an den Festmahltischen liegen, wenn sie in Gottes Festsaal sind, dann sind sie uneingeschränkt im Heile Gottes – das drückt das Gleichnis am Schluß aus.

Doch unabhängig von der Frage der Lückenbüßerrolle der Ersatzgäste gibt es zwei Argumente *gegen* eine Deutung des Festmahlgleichnisses als Sachparallele zu Mt 8,11f par. Selbst die rudimentäre Aussage über die Ersatzgäste im „Gerippe“ der Logienquelle (die auf „den Straßen“) deutet nicht auf Heidenvölker, sondern auf Bettler und Arme, wie die sozialgeschichtliche Analyse der Bildseite gezeigt hat (oben Abschnitt III). Außerdem ist m. W. kein Beleg dafür vorhanden, daß diese Formulierung oder eine irgendwie vergleichbare eine metaphorische Tradition hat, nach der man in den Leuten auf der Straße Heidenvölker abgebildet sehen kann. Das zweite Argument *gegen* eine Deutung des Festmahlgleichnisses als Sachparallele zu Mt 8,11f par ist, daß die Erstgeladenen des Gleichnisses in ihrem Verhalten kein Konterfei Israels sind. In Mt 8,11f par ist deutlich zu erkennen, daß das Gottesvolk angeredet wird, das auf das Festmahl mit den Erzvätern wartet. Im Festmahlgleichnis tun die Erstgeladenen nicht, worin sich das Gottesvolk als solches wiedererkennen kann oder soll. Aus diesen Gründen wird also das Festmahlgleichnis der Logienquelle nicht

rael und die Heidenmission thematisiert; Zeller 1984, 85ff zwar das „Gericht über das ungläubige Israel“, aber „kein Programm für eine Heidenmission“ (88). Der Gegensatz zu Israel wird vorsichtiger bewertet von Polag 1977, 91–93. – Schenk 1981, 108f. Als jüdische Gerichtsprophetie gegen Israel, die auf Umkehr zielt, habe ich das Gleichnis verstanden, meine diese Deutung aber modifizieren zu müssen (Schottruff, in: Schottruff/Stegemann 1978, 161 Anm. 46; vgl. 86). Der andere Auslegungstyp findet sich bei Schulz 1972, 400f; vgl. 385: Israel bleibt für Q das auserwählte Volk, das Gericht ergeht gegen die pharisäisch eingestellten Gerechten und Frommen. Gott läßt die Zöllner und Sünder ein, nachdem die Erstgeladenen aus oberflächlichen Gründen abgelehnt haben. Die Zöllner und Sünder, der am-ares, sind solche, die von der Tora abgefallen sind und religiös diskriminiert werden. Eine ähnliche Interpretation findet sich bei Hirsch 1941, 141f.

²⁹ Deshalb nimmt Haenchen 1968, 153–155 an, das Gleichnis könne nicht auf Jesus zurückgehen.

als Gerichtspredigt an Israels Adresse zu verstehen sein, obwohl diese Gerichtspredigt in der Logienquelle eine große Rolle spielt.

Die Auslegung des Festmahlgleichnisses auf Zöllner und Sünder – der andere Auslegungstyp – hat die Schwierigkeit, daß von Zöllnern und Sündern im Gleichnis und seinem Rahmen nirgendwo etwas vorkommt. Man hat darum gemeint, daß die Armen im Gleichnis Bild für die Sache (Zöllner und Sünder) seien.³⁰ Doch ist diese Annahme unbefriedigend. Die Hörer(innen) dieses Gleichnisses, die – jedenfalls in der Mehrheit – Arme waren, wenn man den Kontext der sozialen Verhältnisse im römischen Reich berücksichtigt³¹, werden sich mit den Ersatzgästen identifiziert haben.³² Außerdem sind „Zöllner und Sünder“ in sozialer Hinsicht in der Regel Arme.³³ Die Armen, die Kranken und die Verachteten sind in der Jesustradition wie in der sozialen Realität nicht drei gegeneinander differenzierbare Gruppen. Die Armen sind vermehrt Opfer von Krankheiten, Kranke und Arme werden verachtet, man meidet sie. Auch wenn nicht jeder Arme krank ist, wird eine strikte Differenzierung in unterschiedliche Gruppen der Lebenswirklichkeit³⁴ und der Jesustradition nicht gerecht. Man wird also nicht sagen können, die Armen im Gleichnis seien „Bild“ für die Zöllner und Sünder. Eher kann man sagen, daß auch die Zöllner und Sünder sich mit den Armen im Gleichnis identifizieren können. In diesem Sinne kann man das Festmahlgleichnis als Sachparallele zu Mt 11,19f par betrachten. Noch deutlicher ist sein Sinn getroffen, wenn man es als Sachparallele zur Seligpreisung der Armen Lk 6,20f par ansieht.³⁵ Das Gleichnis endet einseitig und parteilich: Nur die Armen sind beim Festmahl Gottes anwesend. Die Paradoxie zwischen der richterlichen Gottesgerechtigkeit, die die gerecht spricht, die nach seinem Willen leben, und seiner parteilichen Barmherzigkeit, die ausschließlich den Armen gilt, wird nicht aufgelöst.

³⁰ Siehe Schulz 1972, 400 für Q. Ähnlich für die Lukasfassung: Michaelis 1939, 55; für die Jesusfassung Funk 1966, 191.197 Anm. 13, der dann sogar „Pharisäer“ bzw. „Zöllner und Sünder“ wiederum als Metaphern versteht: Wer sich mit den Erstgeladenen identifiziert, ist „Pharisäer“, wer sich mit den Armen im Gleichnis identifiziert, ist „Zöllner und Sünder“ im übertragenen Sinn.

³¹ Alföldy 1975, 83–138. – R. Klein 1983, 83 Anm. 49. – Mac Mullen 1974. – L. Schottroff 1985 (Bibel und Kirche).

³² Das zeichnet Funk 1966, 191 (s. Anm. 30) zutreffend nach trotz seiner dann folgenden Deutung im übertragenen Sinn. Er sagt: die Armen hören den Anfang des Gleichnisses als die, die wissen, daß sie zu einem solchen Fest niemals eingeladen werden. „Nur im Märchen sitzen Bettler am Tisch von Aristokraten.“

³³ Dazu s. L. Schottroff in: Schottroff/Stegemann 1978, 16–24.

³⁴ Eine Beschreibung des Zusammenhanges von Armut, Krankheit und Verachtung bei Gregor v. Nazianz, oratio XIV, Abschnitt 9 vgl. 34.

³⁵ Zur Interpretation der Seligpreisung der Armen s. L. Schottroff 1983, 162–166: auch Mt 5,3 ist nicht rein „spiritualistisch“ zu interpretieren, sondern wie Lk 6,20 ganzheitlich. Die Armen sind hungrig, in Ohnmacht und Elend und unfähig, Gott zu loben. Ihnen gehört Gottes Königsherrschaft.

VI. Das Festmahlgleichnis nach Q im Zusammenhang der Jesusbewegung des 1. Jahrhunderts nChr.

1. Ein Vergleich mit Mt 22,1–14 und Lk 14,15–24

Das Festmahlgleichnis der Logienquelle (vielmehr sein „Gerippe“) soll jetzt verglichen werden mit den Versionen des Gleichnisses nach Matthäus und Lukas, die jeweils voneinander stark differieren, jedenfalls in der Erzählung des Gleichnisbildes. Um diesen Abschnitt nicht zu lang werden zu lassen, vergleiche ich jeweils die beiden Gruppen der Erstgeladenen und der Ersatzgäste, da in der Bestimmung dieser Gruppen die Entscheidungen über die inhaltliche Aussage des Gleichnisses fallen. Es kann hier nicht allen Details der beiden Versionen nachgegangen werden.

Die *Erstgeladenen in Lk 14,15–24* sind Oberschichtmänner, wie sich aus V 18–20 und 24 (ἀνδρῶν) ergibt. Der Kauf von fünf Joch Rindern setzt großbäuerliche Verhältnisse voraus.³⁶ Alle drei Entschuldigungen sollen ein Verhalten verdeutlichen, das am Besitz orientiert ist. Ich verstehe die drei Entschuldigungen als einander sachlich parallel: vergleichbares Verhalten einem anderen Objekt gegenüber. In allen drei Fällen soll die Entschuldigung keinen Vorwand bedeuten, vielmehr handeln die Erstgeladenen aus einem Zwang heraus: dem rechtlichen Zwang (s. V 18 ἀνάγκη), Gekauftes auch tatsächlich in Besitz zu nehmen, bzw. eine geschlossene Ehe auch zu vollziehen³⁷, da sonst der Besitzübergang nicht vollzogen ist bzw. eine Klage wegen nicht einwandfreien Zustandes nicht mehr möglich ist. Ein spezifischer Bezug des Verhaltens der Erstgeladenen zu pharisäischem Verhalten liegt nicht vor. Man soll in den Erstgeladenen nicht speziell die Pharisäer abgebildet sehen.

Die *Erstgeladenen in Mt 22,1–14* sind als zwei Gruppen gekennzeichnet. Die eine Gruppe ist am Besitz (ἴδιον ἀγρόν) bzw. Geldverdienen orientiert, die andere besteht aus Prophetenmördern (V 5f). Eine heilsgeschichtliche Zuordnung dieser zweiten Gruppe zu bestimmten Prophetenmördern (Mörder alttestamentlicher Propheten oder Mörder von Jesusboten) ist nicht möglich. Der Text bleibt absichtlich vage.³⁸ Mt 22,1–14 und Lk 14,15–24 weichen bei der Zeichnung der Erstgeladenen durch die Gruppe der Prophetenmörder bei Matthäus voneinander ab. Die Rede von den Prophetenmördern³⁹ ist von ihrer Tradition her Ausdruck des Vorwurfs der Widerspenstigkeit gegen Gottes Willen. Im Kontext des Matthäusevangeliums besagt die Erwähnung der Prophetenmörder aber nicht, daß

³⁶ Dalman II 1932, 47f. – Jeremias 1965, 176.

³⁷ Eine Besichtigung als Teil des Kaufaktes ist sowohl im AT (Gen 13,14f; Dtn 34; dazu Daube 1961, 35) als auch im römischen Recht (Dig. 41,2,18,2; dazu Kaser 1962, § 20 I, 1) belegt. Zur Sache s. auch Nörr 1961, 126–128, der einen ähnlichen Vorgang bei der Prüfung der gekauften Rinder erwägt – so wohl auch Dalman VI 1939, 169. Für die Inbesitznahme der Frau als Rechtsakt und Bestandteil der Eheschließung könnte man Ketubot I 1 anführen: der Mann soll am Morgen nach der Hochzeitsnacht wegen der Jungfrauschaft Klage führen können.

³⁸ Die Begründung dieser These ist für den Gedankengang dieser Arbeit nicht notwendig. Ich gebe sie in einem anderen Zusammenhang.

³⁹ Dazu s. besonders Steck 1967.

Israel schon gerichtet ist. Die gegen Gottes Willen Widerspenstigen sind gerichtet. Israel wie die Heidenvölker werden erst in Gottes endzeitlichem Gericht gerichtet werden: Mt 21,43 spricht im *eschatologischen* Futur, und primär gegen die Führung des Volkes, die seit 21,23 angedredet ist (vgl. 21,45).⁴⁰

Trotz dieser Abweichung in der Darstellung der Erstgeladenen in Mt 22,1–14 und Lk 14,15–24 sind beide Gleichnisversionen darin homogen, daß die Erstgeladenen (wie nach Q) ethisch-eschatologisch zu interpretieren sind. Es wird nicht gesagt, daß die Zerstörung Jerusalems 70 nChr. als das bereits vollzogene Gottesgericht über ganz Israel anzusehen ist. Es geht um das Gottesgericht über die gegen Gott Widerspenstigen. Mt 22,7 bleibt dabei transparent für die Zerstörung Jerusalems 587 vChr., für die (befürchtete oder) schon geschehene Zerstörung 70 nChr. und für den ewigen Tod der Prophetenmörder durch Gottes eschatologisches Gericht. Die Zerstörung der Stadt ist hier eine apokalyptische Chiffre wie z. B. „Babylon“ für die fremde Großmachtstadt.⁴¹ Man soll sich zwar fragen, ob die Zerstörung Jerusalems 70 nChr. ein solches Gottesgericht über die gegen Gott Widerspenstigen war, aber zugleich die Perspektive auf analoge geschichtliche Erfahrungen der Vergangenheit und Befürchtungen für die Zukunft haben.⁴² Man wird also Mt 22,6.7 (Prophetenmord, Gottesgericht über die Stadt) als Verdeutlichung eines Gedankens ansehen müssen, der auch im Festmahlgleichnis nach Q und Lukas enthalten ist: Gottes Gericht trifft die gegen seinen Willen Widerspenstigen. Ein bereits erfolgtes definitives Gottesgericht über Israel als Ganzes ist auch bei Matthäus nicht gemeint. Alle drei Versionen lassen es gerade offen, bei wem sich das Verhalten der Erstgeladenen konkret findet.

Die *Ersatzgäste werden in Lk 14,15–24* in zwei Gruppen geholt. Die erste Gruppe besteht aus Armen und Kranken innerhalb der Stadt. Die Formulierung (breite Straßen und enge Gassen V 21) ist so zu verstehen, daß *alle* Armen und Kranken herbeigeholt werden sollen. Die zweite Gruppe soll sicherstellen, daß kein Platz für die Erstgeladenen freibleibt. Trotz der

⁴⁰ Anders z. B. Trilling 1964, 75ff. Doch ist m. E. Israel ebenso wie die Kirche aus Juden und Heiden dem Gericht *und* der Barmherzigkeit Gottes konfrontiert, s. L. Schottroff 1983, bes. 155. Gegen die eschatologische Interpretation der Futura in Mt 21,43 argumentiert Strecker 1971, 111 (vgl. Klauck 1978, 313), allerdings sehr angestrengt. Anders – als eschatologisches Futur – deutet Bornkamm, in: Bornkamm/Barth/Held 1968, 40.

⁴¹ „... die Ereignisse von 70 nChr. zeigen, daß das Gottesvolk in der Situation von 587 steht“ Steck 1967, 177 zu 4Esra; Materialsammlung zu dieser Vorstellung 122ff. 187f. 220 zu c). Zuordnung von Mt 22,7 zu dieser Tradition 293. Allerdings versteht Steck das Gericht über Israel nach Mt 22,7 als schon geschehen und als definitiv wie Trilling u. a. (s. o. Anm. 40). M. E. wird die Eschatologie des Mt dabei zu wenig berücksichtigt. Für Babylon als apokalyptische Chiffre Kuhn, ThW I, 513.

⁴² Rengstorf 1960, 106–129 hat Material gesammelt zum Motiv, daß ein König im Zuge der Behauptung oder Ausdehnung seiner Herrschaft eine Stadt zerstört und ihre Bewohner umbringt, will allerdings daraus folgern, daß in Mt 22,7 ein literarischer Topos, nicht eine geschichtliche Erinnerung an 70 nChr. zugrunde liege (bes. 125). Doch diese Alternative leuchtet nicht ein.

langen Auslegungsgeschichte dieser zweiten Gruppe auf die Heidenvölker ist diese Interpretation m. E. unzutreffend. M. W. ist kein Beleg dafür beigebracht worden, daß die Formulierung („auf die Straßen und Mauern“ εἰς τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμοὺς) eine metaphorische Tradition hat, als Bild für Heidenvölker verstanden werden konnte. Vielmehr mußte die Wendung in ihrem Kontext so verstanden werden, daß der Bote auch die Kranken und Armen, die sich *außerhalb* der Stadt aufhalten⁴³, holen soll.

Die *Ersatzgäste* in Mt 22,1–14 sind ebenfalls Arme.⁴⁴ Allerdings interessiert Matthäus sich dabei hauptsächlich dafür, daß sie eine völlige Zufallsgesellschaft sind (ἄσους ἔαν εὖρητε; οὓς εὖρον; πονηροὺς τε καὶ ἀγαθοὺς). Ihm geht es darum, daß auch sie nach ihren Taten gerichtet werden. Matthäus löst damit die Paradoxie des Gleichnisses nach Q und Lukas nur teilweise auf. Zwar stellt er klar, daß das Evangelium der Armen nicht bedeutet, daß das Gericht nach den Taten aufgehoben sei. Aber die Frage, ob es nicht auch wohlhabende Menschen gibt, die sich anders als die Erstgeladenen verhalten, läßt auch er unbeantwortet. Eine Deutung der Ersatzgäste auf die „Kirche“ aus Juden und Heiden sollte nicht so verstanden werden, daß Israel und die Kirche für Matthäus historisch gegeneinander abgegrenzte Größen wären: Gottes eschatologisches Gericht wird zeigen, wer – aus Juden und Heiden – seinen Willen getan hat.⁴⁵

Der theologische Inhalt der verschiedenen Gleichnisversionen ist m. E. gegeneinander nicht wirklich zu profilieren trotz der unterschiedlichen Ausführungen der Gleichnisbilder im Matthäusevangelium und Lukasevangelium. Man wird sogar aus diesem Befund rückschließen dürfen, daß die Interpretation des Q-Gerippes, dessen Fleisch wir nicht kennen, zutreffend war. Gleichgültig, wie die Ausgestaltung (das „Fleisch“) ausgesehen haben mag, es ist mit der Konstanz der Sachaussage zu rechnen, da sie ja sogar für Matthäus und Lukas trotz ihrer großen Differenzen in der Ausgestaltung zu finden ist.

Es geht hier nicht um eine neue Version einer Evangelienharmonie, sondern darum, die Geschichte der Jesusbewegung im 1. Jahrhundert zu verstehen. Die Konstanz der Sachaussage des Festmahlgleichnisses auf allen erkennbaren Traditionsstufen geht mit der Differenz der Ausgestaltung des Gleichnisses (dort, wo wir sie erkennen können: bei Matthäus und Lukas) einher. Konstant bleibt die Sachaussage in ihrer Paradoxie, daß Gott die Menschen nach ihrem Verhalten richten wird und daß ausschließlich den Armen die Königsherrschaft Gottes gehören wird. Konstant bleibt, daß das Gleichnis zugleich Paränese ist, sich nicht so zu verhalten wie die

⁴³ Vgl. W. Stegemann, in: Schottroff/Stegemann 1978, 132.

⁴⁴ S. o. Anm. 24 und 25.

⁴⁵ Eine ekklesiologische Deutung, die dem eschatologischen Gedanken von Mt 22,11–14 nicht gerecht wird: Wainwright 1973 (nur Getaufte sollen zur Eucharistie der Kirche zugelassen werden). Gängiger ist die ekklesiologische Deutung in der Form, daß man Mt 22,11–14 als Mahnung an die Kirche als *corpus permixtum* versteht, z. B. Trilling 1960, 259f, der Mt 22,1–14 auf die „Massenkirche“ bezieht, die Verse aber zutreffend eschatologisch interpretiert: „das Gewand sind die *Werke*, besonders die *Werke der Liebe*“. Zur Diskussion dieses Problems s. auch Vögtle 1971, 214.

Erstgeladenen (also besitzorientiert), und Verheißung für die Armen. Viele Menschen müssen im 1. Jahrhundert dieses Gleichnis gehört haben, deren Wirklichkeit es war, Festmähler der Reichen nur von draußen zu kennen. Daß sie in Gottes Festsaal sitzen werden, haben sie wohl kaum nur streng als Gleichnis verstanden, sondern als Verheißung eines wirklichen Festmahles. Daß Gottes Heil mit einem Festmahl zu vergleichen ist und daß es ein Festmahl ist, ist ohnehin in der jüdischen und neutestamentlichen Tradition nicht streng voneinander getrennt. Wir wissen zudem, daß in der Jesusbewegung des 1. Jahrhunderts Gottes Festmahl schon vorausnehmend gemeinsam gegessen wurde (s. vor allem Mk 11,19par; Mk 2,13–17parr.; die Brotwunderberichte). Die Konstanz der Sachaussage des Festmahlgleichnisses auf allen Traditionsstufen ist nur so zu erklären, daß in dieser Zeit die Verkündigung des Evangeliums der Armen für die Armen glaubwürdig blieb – trotz aller Veränderungen in der Situation der Boten Jesu.

Die Differenzen in der Ausgestaltung der Gleichnisbilder bei Matthäus und Lukas lassen etwas von der Veränderung der Lebenswirklichkeit der Boten Jesu erkennen. Im lukanischen Bild (wie in der Rahmenszene Lk 14,1–24) haben wir eine perfekte Darstellung eines Oberschichtgastmahles mit allen seinen Implikationen. Jesus ist fast in der Rolle eines Philosophen, der von einem reichen Gastgeber zur Belebung des Mahles geladen wurde. Im Gleichnisbild des Matthäus kommen bittere politische Erfahrungen zur Sprache: die Brutalität der politischen Welt. Man ahnt die unterschiedliche Lebenswelt: die der über die Situation ihres Volkes verzweifelten Judenchristen (Mt) nach der Erfahrung des jüdisch-römischen Krieges (66–70 nChr.) und die eines gebildeten Großstadtchristen (Lk), der die Atmosphäre der Oberschichtgastmähler kennt und sie aus jüdisch-christlicher Perspektive umgestalten möchte (Lk 14,13).

Gegenüber der verbreiteten antijudaistischen Auslegung dieses Gleichnisses (die Erstgeladenen *sind* Israel oder die Pharisäer) ist auf seinen eschatologischen Charakter hinzuweisen. Gegenüber einer Deutung der Ersatzgäste, für die die Armen im Gleichnis nur Bild sind für eine ausschließlich religiös oder theologisch zu bestimmende Gruppe („Zöllner und Sünder“ oder/und Heiden), ist darauf hinzuweisen, daß in ihr die Interessen der Interpreten zum Ausdruck kommen: sie suchen nach einem Platz für sich selbst beim Festmahl Gottes. Im Lukaskontext gibt es einen klaren Vorschlag, wie Reiche sich angesichts der Botschaft dieses Gleichnisses verhalten können. Sie sollen nicht mehr unter sich bleiben, sondern zu Genossen der Armen werden (Lk 14,13).

Obwohl eine Rekonstruktion des Logienquellentextes schwierig ist – und eine Rekonstruktion von Jesusworten noch schwieriger – gibt es keinen Grund zur historischen Skepsis diesen Traditionen gegenüber. Die Klarheit des historischen Kontextes erlaubt eindeutige Sachaussagen auch für Fragmente auch dort, wo wir keine Texte haben.⁴⁶

⁴⁶ Zur Frage nach dem historischen Jesus unter sozialgeschichtlichem Aspekt s. L. Schottroff, in: Schottroff/Stegemann 1978, 9f.

Zitierte Literatur

- Alföldy, Géza*, Römische Sozialgeschichte, Wiesbaden 1975.
- Bacon, B. W.*, Two Parables of Lost Opportunity, in: *Hibbert Journal* 21, 1922–1923, 337–352.
- Beare, Francis W.*, The Parable of the Guests at the Banquet: A Sketch of the History of its Interpretation, in: *The Joy of Study. . . . Presented to Honor F. C. Grant*, hg. von Sh. E. Johnson, New York 1951, 1–14.
- Bornkamm, Günther/Barth, Gerhard/Held, Heinz Joachim*, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, Neukirchen 1968⁵.
- Braude, William G.*, Pesikta Rabbati. Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbats, translated from the Hebrew I u. II, New Haven/London 1968.
- Bultmann, Rudolf*, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen 1958⁴.
- Carcopino, Jérôme*, Rom. Leben und Kultur in der Kaiserzeit, Stuttgart 1977².
- Dalman, Gustaf*, Arbeit und Sitte in Palästina I–VII. Hildesheim 1964 (= I Gütersloh 1928; II Gütersloh 1931; III Gütersloh 1933; IV Gütersloh 1935; V Gütersloh 1937; VI Gütersloh 1939; VII Gütersloh 1942).
- Daube, David*, Rechtsgedanken in den Erzählungen des Pentateuchs, in: *Von Ugarit nach Qumran*, Festschrift für O. Eissfeldt, hg. von J. Hempel/L. Rost, Berlin 1961, 32–41.
- Fiebig, Paul*, Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters, Tübingen 1912.
- Friedländer, Ludwig*, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine, Aalen 1964 (10. Aufl. I–IV, Neudr. der Ausg. Leipzig 1921–23).
- Funk, Robert W.*, Language, Hermeneutic, and the Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology, New York/Evanston/London 1966.
- Goldschmidt, Lazarus*, Der babylonische Talmud, hg. und übers. von L. Goldschmidt, Haag 1933.
- Haenchen, Ernst*, Die Bibel und Wir (Ges. Aufsätze II), Tübingen 1968.
- Hahn, Ferdinand*, Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl, in: *Verborum veritas*. (Festschrift für G. Stählin), hg. von O. Böcher/K. Haacker, Wuppertal 1970, 51–82.
- Harnack, Adolf*, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament II. Sprüche und Reden Jesu, Leipzig 1907.
- Hirsch, Emanuel*, Frühgeschichte des Evangeliums. Buch II: Die Vorlagen des Lukas und das Sondergut des Matthäus, Tübingen 1941.
- Jeremias, Joachim*, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1965⁷.
- Jülicher, Adolf*, Die Gleichnisreden Jesu. Zwei Teile in einem Band, Darmstadt 1963 (Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1910).
- Kaser, Max*, Römisches Privatrecht. Ein Studienbuch, München/Berlin 1962².
- Klauck, Hans Josef*, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten, Münster 1978.
- Klein, Richard*, Die Romrede des Aelius Aristides, hg., übers. und mit Erläuterungen versehen von R. Klein, Darmstadt 1983.
- Köster, Helmut/Robinson, James M.*, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971.
- Krauss, Samuel*, Talmudische Archäologie I–III, Hildesheim 1966 (Nachdruck der Ausgabe I Leipzig 1910; II Leipzig 1911; III Leipzig 1912).
- Lührmann, Dieter*, Die Redaktion der Logienquelle, Neukirchen 1969.
- Mac Mullen, R.*, Roman Social Relations 50 B.C. to A.D. 284, New Haven/London 1974.
- Manson, T. W.*, The Teaching of Jesus. Studies of its Form and Content, Cambridge 1951 (First Edition 1931; Second Edition 1935).
- Marti, Karl/Beer, Georg*, 'Abôt (Väter), Text, Übersetzung und Erklärung, Gießen 1927.

- Martin, Josef**, Symposium. Die Geschichte einer literarischen Form, Paderborn 1931.
- Michaelis, Wilhelm**, Das hochzeitliche Kleid. Eine Einführung in die Gleichnisse Jesu über die rechte Jüngerschaft, Berlin 1939.
- Moore, George Foot**, Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim I u. II, Cambridge (Mass.) 1950.
- Morfill, W. R./Charles, R. H.**, The Book of the Secrets of Enoch translated from the Slavonic, Oxford 1896.
- Nörr, Dieter**, Die Evangelien des Neuen Testaments und die sogenannte hellenistischen Rechtskoine, in: Zeitschrift der Savigny- Stiftung für Rechtsgeschichte/Romanist. Abt. 78, 1961, 92–141.
- Polag, Athanasius**, Fragmenta Q. Textheft zur Logienquelle, Neukirchen 1979.
- Rengstorf, Karl Heinrich**, Die Stadt der Mörder, in: Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschrift für J. Jeremias, hg. von W. Eltester, Berlin 1960, 106–129.
- Schenk, Wolfgang**, Synopse zur Redenquelle der Evangelien, Düsseldorf 1981.
- Schottroff, Luise**, Das Magnificat und die älteste Tradition über Jesus von Nazareth, in: EvTh 38, 1978, 298–313.
- Schottroff, Luise/Stegemann, Wolfgang**, Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen, Stuttgart 1978.
- Schottroff, Luise**, Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes nach dem Matthäusevangelium, in: Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt, hg. von L. Schottroff/W. Schottroff, München 1983, 149–206.
- Schottroff, Luise**, „Nicht viele Mächtige“. Annäherungen an eine Soziologie des Urchristentums, in: Bibel und Kirche 1985, 1–8.
- Schottroff, Luise**, Wie berechtigt ist die feministische Kritik an Paulus? – Paulus und die Frauen in den ersten christlichen Gemeinden im Römischen Reich –, in: Einwürfe II, hg. von F.-W. Marquardt/D. Schellong/M. Weinrich, München 1985, 94–111.
- Schottroff, Willy**, Soziologie und Altes Testament, in: VF 19, 1974, 46–66.
- Schottroff, Willy**, Psalm 23. Zur Methode sozialgeschichtlicher Bibelauslegung, in: Traditionen der Befreiung I, hg. von Schottroff W./Stegemann W., München 1980, 78–113.
- Schrage, Wolfgang**, Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen, Belin 1964.
- Schulz, Siegfried, Q.** Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972.
- Schweitzer, Albert**, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930.
- Steck, Odil Hannes**, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, Neukirchen 1967.
- Strecker, Georg**, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus, Göttingen 1971³.
- Trilling, Wolfgang**, Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22,1–14, in: BZ NF 4, 1960, 251–265.
- Trilling, Wolfgang**, Das wahre Israel (StANT 10), München 1964³.
- Vögtle, Anton**, Das Evangelium und die Evangelien, Ges. Aufsätze, Düsseldorf 1971.
- Volz, Paul**, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, Hildesheim 1966 (Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1934).
- Wainwright, Geoffrey**, Mt XII.11–13: une controverse primitive sur l'admission à la Sainte Cène, in: Studia Evangelica VI, Berlin 1973, 595–598.
- Weder, Hans**, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern (FRLANT 120), Göttingen 1978.
- Wernle, Paul**, Die synoptische Frage, Freiburg/Leipzig/Tübingen 1899.
- Wünsche, August**, Bibliotheca Rabbinnica. Eine Sammlung alter Midraschim I–V, Hildesheim 1967 (Nachdruck der Ausgaben Leipzig 1880–1885).
- Zeller, Dieter**, Kommentar zur Logienquelle, Stuttgart 1984.
- Ziegler, Ignaz**, Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit, Breslau 1903.