

EUGEN BISER

DIE GLEICHNISSE JESU

Versuch einer Deutung

KÖSEL-VERLAG MÜNCHEN

© 1965 by Kösel-Verlag KG, München. Printed in Germany. Mit kirchlicher Druckerlaubnis: München, 17. 5. 1965, GV Nr. 4508, Matthias Defregger, Generalvikar. Gesamtherstellung: Graphische Werkstätten Kösel in Kempten. Umschlagentwurf: Gerhard M. Hotop, München.

INHALT

Vorwort	9
-------------------	---

Erstes Kapitel

EINFÜHRUNG

1. Die Stunde des Wortes	13
2. Wort und Bild	21
3. Warum Gleichnisse?	25
4. Gleichnisse und Gottesreich	31
5. Was sind Gleichnisse?	37

Zweites Kapitel

DER HÖRER UND SEINE AUFGABE

1. Hören als Vernehmen	51
2. Hören als Hingabe	61
3. Hören als Aneignung	65
4. Hören als Handlung	71

Drittes Kapitel

DAS REICH UND SEINE GERECHTIGKEIT

1. Die verborgene Herrlichkeit	77
2. Letzte als Erste	83
3. Fernste als Nächste	93
4. Die Freiheit der Liebe	105

Viertes Kapitel

DER SOHN UND SEINE SENDUNG

1. Die lebendige Mitte	125
2. Das Fest des Bräutigams	131
3. Das Ende des Erben	137
4. Das Gericht des Vollenders	145

Fünftes Kapitel

AUSWERTUNG

1. Das Reich der Gleichnisse	155
2. Worthafte Einbürgerung	161
3. Die neue Blickrichtung	169
4. Bild und Wort	175
5. Das Gebot der Stunde	181
Verzeichnis der Gleichnisse	187

In der Geschichte der christlichen Mißverständnisse spielen Gleichnisworte eine auffällig große Rolle. Es war das zutiefst mißverstandene *Compelle intrare* – ›Nötige alle, hereinzukommen!‹ (Lk 14, 23) –, mit dem Augustinus seine berechtigten Skrupel gegenüber der Anrufung des weltlichen Arms beschwichtigte (Ep. 93, 5). Und es war ein geradezu grotesk mißdeutetes Bildwort aus den Abschiedsgesprächen Jesu (Lk 22, 38), auf das sich die folgenschwere Zwei-Schwerter-Theorie des Mittelalters, dokumentiert in der Bulle ›Unam Sanctam‹ Bonifaz VIII., gründete. Männern vom Rang Augustins und der mittelalterlichen Päpste wären derartige Mißgriffe schwerlich unterlaufen, wenn sich das Wissen um Wesen und Sinn der Gleichnisse, wie es die Verkündigung Jesu voraussetzt, ungebrochen erhalten hätte. Statt dessen setzt schon früh jene Verdunkelung des ursprünglichen Verständnisses ein, die ebenso sehr den christlichen Geist hemmte, wie sie die vom Zeitgeist eingegebenen Irrtümer begünstigte. Wenn aus der Folgezeit keine ähnlich bestürzenden Beispiele zu nennen sind, besagt das nicht, daß eine Wendung zum Besseren eingetreten sei. Zu deutlich zeigt etwa der tendenziöse Gebrauch des Bildwortes von der engen Tür (Lk 13, 24) im Gnadestreit der beginnenden Neuzeit oder der eschatologischen Gleichnisse im Verlauf der neueren Sektengeschichte, vor allem aber das Schweigen der Theologen zu diesem Problem, wie sehr die Ratlosigkeit noch immer andauerte. Zwar kam es mit dem Aufschwung der Bibelwissenschaften auch zu einer umfassenden Neubesinnung auf Sprache und Struktur der Gleichnisse. Doch blieb diese weithin in einem methodischen Dilemma befangen, das ihre Fruchtbarkeit beeinträchtigte. Aus dem Konflikt von Glaube und Wissenschaft hervorgegangen, war sie so sehr dem einen wie dem andern verpflichtet, daß sie sich weder aus der Enge der philologischen Methode befreien,

noch eine eigene, dem Gegenstand angemessene Betrachtungsweise entwickeln konnte. Hierin einen Wandel zu schaffen, ist die Absicht des folgenden Essays. Um die Gleichnisse wirklich aus sich selbst verstehen zu können, bemüht er sich, bei aller Berücksichtigung der philologischen Gesichtspunkte, seine Kriterien zuletzt doch nur der behandelten Sache selbst zu entnehmen. Es liegt ihm weniger daran, eine erschöpfende Interpretation zu bieten, als vielmehr den Blick für das Einmalige und Unerhörte der Gleichnisse zu schärfen. Auf weite Strecken scheint er dabei freilich eher zu nehmen als zu geben. Doch lassen sich die vielfach verstellten Texte oft gar nicht anders als auf dem Weg der Ausräumung von verfestigten Irrtümern und Fehldeutungen zum Sprechen bringen. Und darauf, daß sie sprechen und in dieser Selbstbezeugung vernommen werden, kommt alles an. Denn in den Gleichnissen geht es um das Wort. Wie sie dem in ihnen gesprochenen Wort entspringen, wirken sie einzig und allein durch das Wort, das aus ihnen redet. Darum bedürfen sie im Grunde keiner Auslegung. Sie auslegen, heißt sie freilegen, so daß sie wirklich für sich sprechen können. Wo dies geschieht, erklingt in ihnen heute wie am ersten Tag jenes Wort, dem es mehr als jeder Tat gegeben ist, das Antlitz der Erde zu erneuern.

Erstes Kapitel
EINFÜHRUNG

1. Die Stunde des Wortes

Dem Zusammenbruch der Systeme, dem Verfall der Ideologien und dem Niedergang der Weltanschauungen, dessen halb befriedigte, halb bestürzte Zeugen wir sind, entgegnet ein Ereignis, das sich still und groß wie ein Sonnenaufgang vollzieht: Der *Aufgang des Wortes*. Es ist das Wort, das uns im Untergang der Systembauten bleibt und nach dem Verlöschen der Ideen noch leuchtet. So bedeutet die große Verarmung eine nicht minder große Bereicherung. Seitdem MARTIN BUBER dem ›Wort, das gesprochen wird‹, wieder Gehör verschaffte und FERDINAND EBNER in der Aktualität dieses ›Gesprochenwerdens‹ den Zugang zu den ›geistigen Realitäten‹ entdeckte, können wir das Wort wieder so vernehmen, wie es schon vor jeder Deutung anspricht und als dieses gesprochene wirkt und lebt. Denn eben dieses Leben war ihm verwehrt, solange es lediglich als Vehikel von Bedeutungen fungierte und im Dienst von ideellen Konstruktionen stand.

Seine volle Tragweite erlangt dieser Vorgang jedoch erst im religiösen Bereich. Für das Christentum zumal, das im Wort des Evangeliums sein Gesetz und seine Mitte hat, bedeutet die Stunde des freilegenden Zusammenbruchs wie kaum eine andere ›Kairos‹, Erfüllungsstunde. Vernehmlicher als bisher erklingt heute die Sprache, in der uns die Heilsbotschaft ursprünglich zugesprochen ist. Nicht nur, daß sich der Sinn für die Ausdrucksformen der biblischen Verkündigung schärfte; wichtiger als diese verfeinerte Unterscheidungsfähigkeit ist die neu erwachende Bereitschaft, sich vom Wort Gottes unmittelbar ansprechen, erleuchten und führen zu lassen, auch noch dorthin, wohin kein Begriff und keine Maxime trägt. Das kommt vor allem jener Form der biblischen Verkündigung zugute, die mehr als jede andere aus dem aktuellen Gesprochensein lebt: dem Gleichnis.

Nicht als seien die Gleichnisse nicht immer schon ein bevorzugtes Thema der christlichen Unterweisung und in ihrem Gefolge auch der theologischen Reflexion gewesen. Nur scheint die Fülle der verschiedenartigen, oft sogar widersprechenden Deutungen dem gleichnishaft Gesagten eher voranzueilen als ihm wirklich, wie es doch einzig angemessen wäre, auslegend nachzugehen. Oft verhindern die angewandten Denkmittel geradezu, daß das Gleichnis als solches zu Wort kommt. Wenn etwa Clemens von Alexandrien, wegweisend für die ganze Folgezeit, das Gleichnis als jene »Redeform« bestimmt, »die den Verständigen von etwas, was nicht das eigentlich Gemeinte, ihm jedoch ähnlich ist, zum Wahren und Eigentlichen emporführt«¹, so spricht er dem Gleichnis damit zwar eine lehrhafte Aufgabe ersten Ranges zu, jedoch eine Aufgabe, die nicht auf der Linie seiner wirklichen Absichten liegt. Ebenso verhält es sich mit dem Versuch seines großen Nachfolgers Origenes, die Gleichnisrede aus der zum ›Bild und Gleichnis‹ Gottes geschaffenen Menschennatur und der ihr entsprechenden Selbstmitteilung des ewigen Wortes herzuleiten². Auch hier ist das Verständnis von ›Gleichnis‹ mehr vom platonischen Analogiedenken als vom Geist des Gotteswortes eingegeben. Was ein Gleichnis will und ist, fällt für Origenes und die von ihm inspirierte Exegese fast unbesehen unter die Kategorien ›Prototyp‹ und ›Typus‹, ›Urbild‹ und ›Abbild‹, in den Entwurf eines Denkens also, das in letzter Konsequenz zum ›Gott der Philosophen‹, nicht aber zum ›Gott Jesu Christi‹ führt. Selbst der frühe Augustinus macht davon keine Ausnahme, dem das Schriftwort erst von dem Augenblick an erträglich wurde, als ihm die Möglichkeit einer allegorischen Auslegung aufging³. Auch er denkt bei ›Allegorie, Änigma,

¹ Stromata 6, 126.

² Homilien zur Genesis 1, 13; Homilien zu Ezechiel 9, 1; Matthäuskommentar 14, 12.

³ Confessiones 6, 4, 6.

Parabel‹ zunächst genauso an Profanes wie seine Zuhörer in Karthago, die er nur mit Mühe von dem Gedanken an allegorische Theaterfiguren abbringen kann⁴. Zweifellos war diese Anwendung des Analogieprinzips auf biblische Aussageformen als ›Dienst am Wort‹ gedacht. Doch konnte diese Absicht nicht verhindern, daß sie, wie die modernen Gegenbeispiele, das Entmythologisierungsprogramm an ihrer Spitze, im Effekt den Ausspruch des Gotteswortes abschwächte, wenn nicht gar aufhob. Zum Tummelplatz allegorisierender Spekulationen geworden, büßte das Gleichnis mit seinem Eigenleben auch jene Sonderstellung ein, die ihm unter allen anderen Formen der Verkündigung zukommt. Der philosophische Umschwung, der fast ein Jahrtausend später im Hochmittelalter eintrat, änderte daran ebenfalls kaum etwas. Das an Aristoteles geschulte, nüchternere und dem Konkreten zugewandte Denken unterschied zwar fortan sorgfältiger zwischen dem Literalsinn und der allegorischen oder, wie man jetzt lieber sagte, der ›mystischen‹ Bedeutung des Gotteswortes, wobei vor allem Thomas von Aquin und seine Schule den Vorrang des ›geschichtlichen‹ Sinns vor dem bildlichen betonte⁵. Aber selbst Thomas bleibt, seinem Grundgedanken zum Trotz, dem überkommenen Bilddenken noch so stark verhaftet, daß er wie dieses hinter dem buchstäblichen Wortlaut stets einen typologischen Hintersinn vermutet⁶. Aus der Selbstverständ-

⁴ In Ps. 103, 1, 13.

⁵ Siehe dazu H. DE LUBAC, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952, 13 ff.

⁶ Als Beispiel sei nur die Deutung des Gleichniswortes »Wo ein Aas liegt, da sammeln sich die Adler« (Mt 24, 28) angeführt, die das *Compendium theologiae* gibt. Es sieht in den ›Adlern‹ die Heiligen, in dem ›Leichnam‹ jedoch, wie Thomas unter undurchsichtiger Berufung auf Hieronymus liest, einen Hinweis auf das Leiden Christi, den Quellgrund aller Herrlichkeit (I, c. 244). Im übrigen vergleiche man hierzu das aufschlußreiche Kapitel über die Geschichte der Auslegung der Gleichnisreden Jesu in A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, Darmstadt 1963 (Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1910), I, 203–322.

lichkeit, mit welcher er in seinem *Compendium theologiae* bei der Erklärung der zweiten Vaterunserbitte das von Gott erflehte ›Reich‹ mit der ewigen Seligkeit gleichsetzt, wird überdies deutlich, daß ihm auch für das eigentliche Thema der Gleichnisse ein letztes Verständnis fehlt⁷. Daß die Mehrheit der mittelalterlichen Theologen den ›mystischen‹ Schriftsinn dann nochmals aufgliederte und, je nach Richtung, eine bildliche und moralische oder aber eine bildliche (allegorische), übertragene (tropologische) und verweisende (anagogische) Bedeutung unterschied, brachte demgegenüber ebenfalls keinen Fortschritt, da keine dieser Unterscheidungen die Sinnmitte der biblischen Gleichnisse traf.

Die Neuzeit führte nur in dem Sinn einen Wandel herbei, als sie die Entwicklung auf die Spitze und damit zur Selbstauflösung trieb. Zunächst trat die Allegorie freilich, vor allem im Barock, einen Siegeszug ohnegleichen an. Allegorien beherrschten die Ausstattung der Barockkirchen, die Programme der Barockmalerei, die Sprache der Barockdichtung, ja sogar die Spielformen der Barockmusik und die Diktion der Barockpredigt. Doch anstatt dem Gleichnis jetzt endlich Gehör zu verschaffen, bewirkte diese Entwicklung gerade das Gegenteil: die endgültige Verwechslung von Gleichnis und Allegorie. Man braucht nur die vermeintlichen Gleichnisse der Barockmystiker heranzuziehen, etwa das ›Gleichnis vom bewässerten Garten‹ aus dem ›Leben‹ der großen Theresia von Avila, die ›Vergleiche‹ der ›In ihren Jesum verliebten Psyche‹ des Angelus Silesius, die Figuren von Calderons ›Großem Welttheater‹ oder auch die von Johannes vom Kreuz in seinem ›Aufstieg zum Berge Karmel‹ entwickelte Bildkritik, um allenthalben auf diese folgenschwere Verstörung des Gleichnisbegriffes zu stoßen. Der Bilderseligkeit der Epoche zum Trotz blieben die Gleichnisse zu einem kümmerlichen Schattendasein

⁷ A. a. O. II, c. 9 und 10.

verurteilt; unverstanden gingen sie in der Flut der Bildentwürfe unter⁸.

Daß sich das Gleichnis nicht nur graduell, sondern wesentlich von der Allegorie unterscheidet, läßt schon das Unbehagen erkennen, das sich bei jeder bloß allegorischen ›Auslegung‹ unabweislich einstellt. In der Fülle des Gesagten, so könnte man dieses Unbehagen ausdeuten, bleibt gerade das Entscheidende ungesagt. Worin der Unterschied besteht, kann am besten eine Gegenüberstellung lehren. Die Allegorie will offenkundig immer nur an das erinnern, was im Grunde ein jeder schon weiß oder doch wissen kann; das Gleichnis spricht von etwas, worauf keiner gefaßt ist. Der Allegorie liegt stets ein starres Verhältnis von ›Sinn‹ und ›Bild‹ zugrunde, so daß ihre Bildgestalt Zug um Zug in die ihr entsprechenden Sinngehalte übersetzt werden kann. Ihre Sinnbildlichkeit kommt darum nur auf dem Weg der ›Ein-Bildung‹ einer vorbestimmten Bedeutung in ein Bildelement zustande, sei dies nun darstellender oder sprachlicher Art. Anders beim Gleichnis. Wer ein Gleichnis erzählt, läßt sich bis zu einem gewissen Grad auf das Spiel der von ihm in Szene gesetzten Bildmotive ein. Anstatt sich auf die Rolle des Regisseurs zu beschränken, spielt der Erzähler, wie jeder echte Dichter, das Spiel seiner Motive selber mit. Es kommt für ihn nur darauf an, das ganze Spiel richtig anzusetzen und aus der Fülle des sich anbietenden Bildmaterials jene Motive aufzurufen, die das von ihm Gemeinte auch wirklich aufscheinen lassen. Und dadurch unterscheidet er sich nicht zuletzt vom Bildner einer Allegorie, der die Fäden des Gestaltens keinen Augenblick aus den

⁸ Von der Deutungsgeschichte her bestätigt dies etwa der Begriff, den der junge Hegel in seinem 1795 verfaßten ›Leben Jesu‹ vom biblischen Gleichnis entwickelt. Danach ist die Parabel eine »erdichtete Erzählung, die eine gewisse Lehre sinnlich darstellt« und sich von der Fabel und den Mythen nur dadurch unterscheidet, daß anstelle von Tieren und Dämonen Menschen als die handelnden Personen auftreten. Vgl. Hegels theologische Jugendschriften (Ausgabe NOHL), Tübingen 1907, 92.

Händen gibt. Wer Allegorien schafft, spricht in Bildern, während der Dichter des Gleichnisses Bilder für sich und sein Anliegen sprechen läßt. Ein entsprechender Unterschied besteht auf der Seite des Vernehmenden. Kommt es nämlich beim Erfassen einer Allegorie allein darauf an, daß sie in der von ihr versinnbildeten Thematik begriffen wird, so kann sich der Hörer des Gleichnisses nicht des Eindrucks erwehren, daß aus dem Vernommenen, zunächst wenigstens, ›nichts herauskomme‹. Doch schlägt sich darin nicht, wie der Ausdruck vermuten läßt, seine Enttäuschung über die Unverständlichkeit des Gehörten nieder, sondern eher das Gefühl eines überraschenden Einbezogen- und Zur-Rede-Gestelltseins, das sich gerade auf dem Höhepunkt der Beirrung einstellt.

So bestätigt sich auch von der Sache des Verstehens her, daß die Bilderseligkeit der Neuzeit dem Gleichnis eher hinderlich als förderlich war. Ausschließlich im Umgang mit Allegorien geübt, fehlte dem neuzeitlichen Menschen der Sinn für ein Engagement, das auf Bekehrung anstatt auf Belehrung zielte und mehr in Frage stellte als beantwortete⁹. Damit ging ihm aber gerade die grundlegende Voraussetzung für das Verstehen von Gleichnissen verloren. Solange der Geist des Vergleichens im Sinne der allegorischen Verknüpfung von Sinn und Bild vorherrschte, war die Stunde des Gleichnisses noch nicht gekommen. Sie schlug erst, als am Ende der Epoche der für Spätzeiten insgesamt typische Bildersturm losbrach, zumal sich dieser, anders als seine geschichtlichen Vorboten,

⁹ Es lag in der Konsequenz dieser Fehlhaltung, daß schließlich die Metapher mit dem Inhalt verwechselt und das Bild für die Sache selbst genommen wurde. Dieser Kurzschluß legt sich dort vor allem nahe, wo das verwendete Modell, wie im Fall des guten Hirten oder des barmherzigen Samariters, als solches schon erbauliche Züge aufweist oder doch aufzuweisen scheint. Und doch gibt das Gleichnis vom guten Hirten so wenig Auskunft über Gottes Sünderliebe, wie die Parabel vom barmherzigen Samariter über den Liebesdienst belehrt, den wir dem Nächsten schulden.

mehr gegen die geistigen Wurzeln der Bilder als gegen sie selber richtete.

Nichts zeigt die Doppelsinnigkeit dieser Krise so deutlich wie ihr Wegbereiter NIETZSCHE, der mit dem Gestus des Bilderstürmers zu philosophieren begann, mit seinen ›Hammerschlägen‹ aber gerade dem von der Überfülle der Bilder verdrängten Gleichnis eine Bresche schlug. Tatsächlich gehört es zu jenen überraschenden Überschneidungen im Ablauf der Geistesgeschichte, daß ausgerechnet der erklärte Widersacher des Christentums seinem Protest erst dann den vollen Nachdruck zu verleihen glaubte, wenn er ihn als polemische Nachahmung der Verkündigung Jesu und darum in der Form von Gleichnissen vortrug. Was er zustandebrachte, waren allerdings nur nachgestaltete Anti-Gleichnisse, die ihrem Vorbild, den spontan erfundenen und erzählten Gleichnissen des Evangeliums, an Geist und Kraft weit nachstehen; in dieser Abkünftigkeit dann aber doch literarische Gebilde, die den echten Gleichnissen wie keine andern nahekommen. Von daher verkehrte sich die polemische Rolle, die ihnen zugehört war, unversehens in ihr Gegenteil. Sosehr sie Ausdruck eines antichristlichen Protestes bleiben, geht von ihnen doch zugleich ein nicht unerheblicher Anstoß zur Neubesinnung auf Gestalt und Funktion der biblischen Gleichnisse aus¹⁰.

Nicht als werde dadurch NIETZSCHES Angriff auf das Christentum entschärft. Wohl zeigt sich aber einmal mehr die durchgängige Doppelsinnigkeit seiner Positionen, die, vielfach bedingt, es mit sich bringt, daß seine Thesen in Antithesen und seine Widersprüche in Bestätigungen umschlagen. Daß sich diese hier auf eine literarische Form beziehen, bedeutet eher ein Mehr als ein Weniger. Einmal, weil NIETZSCHE aufgrund seiner Sprachartistik und seines differenzierten Sprachgefühls

¹⁰ Am bedeutsamsten Beispiel dafür, der Parabel vom tollen Menschen, erweist dies meine Studie ›Gott ist tot‹ – Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962.

vor allem in Formfragen ein kompetentes Urteil hat. Zum andern, weil der Polemiker in der Rolle des Antichrist damit gerade zum Kronzeugen jener Sprachform wird, in der sich die christliche Botschaft wesentlicher als in lehrhaften Sentenzen und nachhaltiger als in praktischen Maximen verlautbart. Das gilt uneingeschränkt auch von dem *Ende der Bilder*, das er gleichzeitig betreibt und repräsentiert. Als Ende ist es zugleich der Anfang einer Wiederentdeckung all dessen, was vom Glanz der Bilder überstrahlt wurde und darum erst jetzt, nach ihrem Untergang, in seinem wahren Wert zum Vorschein kommt. Was das für die Frage nach Wesen und Sinn der Gleichnisse besagt, steht hier zur Rede.

2. Wort und Bild

Im Gleichnis treten zwei ihrem Wesen nach zugleich gegensätzliche und verwandte Elemente, Urformen menschlicher Selbstmitteilung, zu einer lebendigen Wirkgemeinschaft zusammen: Wort und Bild. Denn im Gleichnis wird das Wort zum Bild, das Bild zum Wort. Wort und Bild treten in ein Wechselspiel miteinander, in welchem das eine die Funktion des anderen übernimmt, ohne daß es doch aufhörte, es selbst zu sein. Gleichnisse machen Gesprochenes schaubar und sagen Bildhaftes in Worten. Sie sind *Sprach-Bilder*: Bilder, die aus Worten aufleuchten, und zugleich Bilder, welche reden.

Das Zustandekommen dieser einzigartigen Verknüpfung wird in dem Maß einsichtig, wie man den beiden vereinigten Elementen auf den Grund geht. Was zunächst das *Wort* anbelangt, so ist es nach der Erfahrung eines jeden wesentlichen Gesprächs jeweils ›älter‹ als der von ihm mitgeteilte Sinn und darum auch stets ›mehr‹ als das, was es ausdrücklich besagt. Das Wort spricht an, noch bevor sich sein Sinn erschließt, und zieht in ein Einvernehmen, das Verstehen allererst ermöglicht. Noch bevor es etwas zu sagen hat, ist es Anruf an den Gesprächspartner, sich auf den Redenden einzustimmen und seine Mitteilung verstehend entgegenzunehmen. Umgekehrt findet der Angesprochene, sobald er dem an ihn gerichteten Wort nur ernsthaft nachsinnt, daß er von ihm bereits betroffen war, als es für ihn noch keinerlei inhaltliche Bedeutung besaß, sondern lediglich als Laut-Zeichen eines auf ihn zustrebenden Mitmenschen seine Aufmerksamkeit zu erregen suchte. Und er begreift zugleich, daß die Verständigung nur deshalb zustande kam, weil er sich von dem worthaften Appell berühren und aus dem Gehäuse seiner Individualität heraufrufen ließ. Denn das Schicksal eines Gesprächs entscheidet sich, entgegen der landläufigen Ansicht, nicht erst daran, ob der Angesprochene versteht oder mißversteht, sondern früher

und wesentlicher schon an der Art, wie er auf den an ihn ergangenen Ruf eingeht. Öffnet er sich ihm wirklich, so vermag sogar ein Mißverständnis die einmal eingegangene Verbindung nicht zu zerreißen, da es sich dann in einen fruchtbaren Irrtum wandelt, durch den die Wahrheit nur um so reiner zum Vorschein kommt. So lebt das vernommene Wort wurzelhaft aus dem in ihm ursprünglich erklingenden Ruf und damit aus dem Anspruch, den alles Sprechen, vernehmlicher oder leiser, erhebt.

Ähnlich verhält es sich mit dem *Bild*. Die eigentliche Begegnung mit ihm beginnt erst, wenn die vordergründigen Fragen nach Thematik, Komposition und Stil abgetan sind. Was das Bild über den noch so formvollendeten Gebrauchsgegenstand hinaushebt, ist nämlich weder das Was noch das Wie seiner Gestaltung, sondern einzig und allein seine Fähigkeit, über den Bereich der Gegenstände und Fakten hinauszudeuten und das in den Blick zu bringen, was niemals gegenständlich wird und doch allem faktisch Begegnenden erst Sinn, Glanz und Ordnung verleiht. Bilder sind, richtig gesehen, wie Fenster, die den Blick auf Überweltliches freigeben. Wie dem Wort eignet auch ihnen ein ›Mehr‹, das nirgendwo in die Darstellung eingeht und diese doch als das wahre Formprinzip durchwaltet. Darum entscheidet über den Rang eines Bildes auch nicht sosehr seine ästhetische Qualität als vielmehr die Frage, in welchem Maß es zu jener Entrückung verhilft, durch die der Betrachter zugleich befreit und gesammelt, dem Andrang des Alltäglichen überhoben und zu sich selbst gebracht ist.

Daß der Versuch, Wort und Bild miteinander zu verbinden, zu keiner leeren Verdoppelung, sondern zu einer lebendigen Synthese führt, rührt entscheidend von den tiefgreifenden Unterschieden her, die sich unter der äußeren Ähnlichkeit verbergen. Sie betreffen ebenso das Woher und Wohin wie das Verhältnis zur Zeit. Nach seinem Zeitbezug befragt, erscheint das Wort in solchem Maße zeitgebunden, daß es sich

geradezu als Modell für Zeiterfahrung anbietet. Zumindest kennt Augustinus, der sich dem Problem der Zeitlichkeit intensiver als je einer vor ihm stellte, keinen Vorgang, an dem sich der geheimnisvolle Übergang vom Noch-Nicht ins Nicht-Mehr besser verdeutlichen ließe, als die *vox corporis*, das gesprochene Wort¹¹. Das Wort lebt in der Zeit, es gliedert sie mit seinen wechselnden Rhythmen und ist wie getötet, wenn es im schriftlichen Zeichen oder im technischen Medium festgehalten wird. Ganz anders das Bild, das sich seiner ganzen Anlage nach dem Fluß der Zeit entgegenstellt. Gleichviel, ob es wie das Landschaftsbild oder das Porträt flüchtige Eindrücke einzufangen oder aber – wie das Mosaik oder die Ikone – Überzeitliches zu vergegenwärtigen sucht; immer schafft es eine Zäsur im zeitlichen Ablauf. Nicht minder große Unterschiede zeigen sich im Hinblick auf den Beziehungsgrund. Woher sind wir in jedem wesentlich gesprochenen Wort angesprochen, wohin durch jedes gültige Bild entrückt? Im ersten Fall liegt die Antwort fast auf der Hand. Es ist der Mitmensch, der uns, noch vor jeder Mitteilung, durch seine Ansprache ins Einvernehmen mit sich zieht. Und nur solange das Wort aus dieser Herkunft lebt, eignet ihm jene zugleich verbindende und befreiende Macht, die es im Dienst der Verständigung ausübt, während es, davon abgelöst, sich entweder zur Floskel verflüchtigt oder zur Parole verhärtet. Doch wohin entrückt das Bild vermöge jener sublimen Zeigekraft, die ihm unabhängig von Stil und Sujet innewohnt? Es wäre ebenso voreilig wie unzulänglich, wollte man darauf antworten: ins Sein! Denn die Sehnsucht, auf die das Bild eingeht, weist nicht in die vom Seinsbegriff bezeichnete Richtung. Wer Bilder betrachtet, hält, ob er sich dessen bewußt ist oder nicht, Ausschau nach einer Neuordnung des Daseins, die nicht von dieser Welt und doch erst ihre wahre Vollendung ist. Und in

¹¹ Siehe dazu vor allem die bohrenden Reflexionen im 11. Buch der Bekenntnisse.

dem Maß, wie ihn das Geschaute beglückt, weiß er sich auch schon versichert, daß er nicht vergeblich hoffte, auch wenn das Kunstwerk, das er vor Augen hat, mehr verspricht, als es zu halten vermag.

Wort und Bild lassen sich demnach sehr wohl vereinen, jedoch nur zu einem ebenso komplexen wie spannungsreichen Gebilde, das dem Wort die Rolle des Bildes und dem Bild die Aufgabe des Wortes zuweist. Was auf diese Weise entsteht, ist ein Wort, das, anstatt auszusagen, aufzeigt und, anstatt anzusprechen, entrückt. Und es ist zugleich ein Bild, das, anstatt zu vergegenwärtigen, aufruft und, anstatt zu erheben, spricht. So ist dieses Sprachbild wie keine andere Aussageform geeignet, Bestehendes in Frage zu stellen und das, was kommen soll, anzusagen. Nicht als sei damit das Geheimnis der Gleichnisse entschleiert. Was die Rekonstruktion aus den Elementen erbringt, ist nicht mehr als ein Modell. Die Sache, auf die es hinweist, steht in ihrem eigenen Licht. Erst dort, im Licht des Evangeliums und im Umgang mit den von ihm überlieferten Gleichnissen, zeigt es sich, wieweit das Modell der Sache gerecht wird und um wieviel es hinter ihr zurückbleibt.

3. Warum Gleichnisse?

Den Übergang vom Modell zur Sache vollziehen, heißt die Frage stellen: Warum überhaupt Gleichnisse? Nur darf man sich dabei nicht mit den üblichen Auskünften begnügen, die das Problem entweder auf die lange Bank geschichtlicher Erklärungen schieben oder es gar zu einer didaktischen Methodenfrage herabsetzen. Denn einmal ist mit dem Vorkommen der Gleichnisse im alttestamentlichen Schrifttum und der rabbinischen Unterweisung kaum etwas für ihre Rolle in der Verkündigung Jesu erwiesen. Zum andern lehrt der Umgang mit ihnen, daß sie in der Regel eher verwirren als klären, als Mittel der Belehrung also keinesfalls in Frage kommen. Auch weiß ihre Wirkungsgeschichte nichts davon, daß das wachsende Glaubensverständnis sie jemals überholt oder auch nur als entbehrliche Hilfsmittel beiseitegeschoben hätte¹². So bleibt es bei der Frage: Warum Gleichnisse?

Wenn Jesus den Menschen für die Sache, um derentwillen er sich gesandt wußte, gewinnen wollte, mußte er sich ihm vor allen Dingen verständlich machen. Dies jedoch gerade nicht in Form von sachlichen Erörterungen, sondern so, wie es der in und mit ihm anbrechenden Gotteswirklichkeit allein entsprach: unmittelbar ansprechend also, umstimmend und verwandelnd. Abgesehen von der Ausstrahlung seiner Person, wie sie von den Evangelien mehrfach bezeugt wird, blieb

¹² Nur scheinbar widerspricht dem das Schlußwort der johanneischen Abschiedsreden, mit dem die Jünger Jesus versichern: »Siehe, jetzt redest du klar und nicht mehr in Bildworten. Deshalb glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist« (16, 29 f). Denn die Bildrede, die das Johannesevangelium im Auge hat, ist bei aller Nähe zum Gleichnis von ihm doch grundverschieden. Die in den johanneischen Herrlichkeitsworten vollzogene Selbstausslegung Jesu im Vokabular der kreatürlichen Gegebenheiten kann sehr wohl von unmittelbaren Selbstbezeugungen überholt werden, das Gleichnis dagegen nicht. Seine Aufgabe ist erst mit dem endzeitlichen Anbruch des Gottesreiches erfüllt. Näheres ist dazu am Ende der Studie zu sagen.

ihm dafür nur das Wort. Von seinem Wort hing es ab, ob das, was durch sein Dasein bereits ins Werk gesetzt war, von den Augen seiner Zeitgenossen auch als diese Wirklichkeit wahrgenommen wurde. Am Wort, das er sprach, mußte sich das Schicksal seiner Sendung entscheiden. Nun standen Jesus fraglos Worte zu Gebote, die wie Blitze einschlugen, die seine Zuhörer ebenso sehr ergriffen wie sie – nach einer Bemerkung des Matthäusevangeliums (7, 28) – sie ›außer sich‹ brachten. Die Seligpreisungen der Bergpredigt, zumal in der lukanischen Originalfassung, die Weisungen an die Jünger und die Wehrufe über die Pharisäer und Gesetzeslehrer sind dafür ebenso bezeichnend wie die Reihe der vereinzelt Herrenworte, die von der Sendung des Messias (Lk 12, 49 ff), von der Ankunft des Gottesreiches (Lk 17, 20 ff) oder vom Ernst der Nachfolge (Lk 9, 57 ff) künden. Doch bezeichnet das sich aufdrängende Bild auch eine Grenze: Der Blitz verglüht ebenso rasch, wie er aufzuckt. Daher bedurfte es eines Wortes, das nicht nur aufrüttelte, sondern auch wachhielt, das nicht nur traf, sondern erneuerte. Und dieses Wort sprach Jesus in seinen Gleichnissen.

Damit ist die Ausgangsfrage ›Warum Gleichnisse?‹ schon zum Teil beantwortet. Und diese Teilantwort lautet: *um Jesu willen!* Nur so erklärt sich der sonst unerweisliche Umstand, daß die Gleichnisse, ihrer ebenso langen wie verzweigten Vorgeschichte zum Trotz, im Munde Jesu so neu und ›unerhört‹ klingen, als habe es sie zuvor noch nie gegeben. Und nicht minder rührt es davon her, daß der Versuch von Nachbildungen, wie sie etwa im *Hirt des Hermas* vorliegen, schon nach wenigen Anläufen aufgegeben wurde. Vor allem aber leitet sich der unverwechselbare, zugleich suggestive und befreiende Sprachstil der Gleichnisse davon her. Wie sehr sich dieser Stil von der gewohnten, auf Mitteilung abzielenden Sprechweise unterscheidet, wird schon beim ersten Hören deutlich. Gleichnisse, so zeigt sich dann, wollen bekehren, nicht beleh-

ren. Sie teilen nichts mit; wohl aber setzen sie einen Prozeß in Gang. Wer ein Gleichnis hört, sieht sich auf doppelte Weise in Mitleidenschaft gezogen. Während sein bisheriges Welt- und Selbstverständnis erschüttert wird, überwältigt ihn ein neues Wissen um Sinn und Möglichkeiten des eigenen wie des fremden Seins. Es ist, als falle mit dem vorgefaßten Weltbild ein Schleier von seinen Augen. Verlierend gewinnt er; an sich selbst irre gemacht, wird er erst wirklich einsichtig. Wenn vom Dichter eines Gleichnisses gilt, daß er sich auf das Spiel der von ihm in Szene gesetzten Motive einläßt, dann heißt ein Gleichnis hören, sich von diesem Spiel ergreifen und zum Ernst einer letzten Verantwortung führen lassen. Daher bei einer Reihe von Parabeln der – auch von NIETZSCHE verwendete – fragende, ins unmittelbare Einvernehmen ziehende oder dieses Einvernehmen doch unterstellende Eingang: »Wer von euch, der hundert Schafe besitzt und eins davon verliert, läßt nicht die neunundneunzig in der Einöde ...?« (Lk 15, 4). »Wer von euch einen Freund hat, um Mitternacht zu ihm geht und ihn bittet: Freund, leih mir drei Brote . . .« (Lk 11, 5). »Wer von euch, der einen Turm bauen will, setzt sich nicht zuvor hin, um die Kosten zu berechnen ...?« (Lk 14, 28). Daher dann auch die besorgte Frage, die Matthäus, im Blick auf die Parabeln insgesamt, am Schluß seines Gleichniskapitels notiert: »Habt ihr das alles verstanden?« (13, 51). Eine Frage, die genausogut lauten könnte: »Habt ihr euch in dem Gesagten wiedererkannt?« oder »Hat das Wort auch wirklich Macht über euch gewonnen?«

Wer diese Frage zu bejahen wagt, hat ein Ja der Zustimmung und Einwilligung, der Zusage und der Hingabe gesprochen und gerade nicht, wie es doch dem Wortlaut nach den Anschein hat, ein Ja der Einsicht und des Einverständnisses. Im Unterschied zur sonstigen Bejahung markiert dieses Ja nicht sosehr das Ende eines zum Abschluß gelangten Mitteilungsprozesses als vielmehr den Anfang jenes Wechselspiels, das

zwischen dem Gleichnis und seinem Hörer – und nur hier – besteht. Wer dieses Ja spricht, hält nichts fest. Wohl aber hält er sich für die Möglichkeit bereit, durch Beirung geführt und durch Enttäuschung erleuchtet zu werden. Und tatsächlich wird ihm gerade das, was er für gewiß und unumstößlich hielt, vom Gleichniswort entwunden oder doch in Frage gestellt. Wo er zu verstehen glaubt, wird er unversehens seines Unverstandes überführt, wo er Recht geben möchte, ins Unrecht gesetzt. Was ihm als selbstverständlich gilt, erscheint mit einem Mal im Licht des Wunderbaren; was er bewundert, als Nebensache oder gar als Belanglosigkeit. Wer ein Gleichnis hört, weiß, anders als der Hörer erklärender oder belehrender Äußerungen, nicht, ›woran‹ er ist. Ein eigentümliches Unbehagen ergreift ihn, das sich schließlich in das Urteil verfaßt, daß aus dem Vernommenen im Grunde ›nichts herauskomme‹. Doch damit schlägt das Befremden auch schon in sein Gegenteil um. Denn so sehr sich der Hörer des Gleichnisses in seiner vorgefaßten Erwartung enttäuscht sieht, so wenig kann er sich dem Eindruck entziehen, durch das Gehörte ›in etwas hineingekommen‹ zu sein, so unbestimmt dieses ›Etwas‹ zunächst auch bleiben mag. Doch weiß er zumindest, daß sich ihm, je bereitwilliger er hörte, eine neue Weise des Sehens und Verstehens und, wesentlicher noch, eine neue Ordnung der Menschen und Dinge erschloß. Als Hörer der biblischen Gleichnisse kennt er von Anfang an auch ihren Namen. Denn die Gleichnisse Jesu sprechen allesamt, ausdrücklich oder unausdrücklich, vom immer erst kommenden und doch schon gegenwärtigen Reich Gottes. Sie sind, wenn man ihre unvollständige Bezeichnung als ›Gleichnisse‹ sinngemäß ergänzt, *Gleichnisse vom Gottesreich*.

Das bestätigt schon die Eingangsformel einer ganzen Anzahl von Parabeln, die – in bezeichnender Fortbildung des ›offenen‹ Eingangs der rabbinischen Gleichniserzählungen – die Gleichnisse Jesu auf das von ihm proklamierte Reich bezieht.

Es ist dies die am häufigsten vom Matthäusevangelium verwendete Formel »Das Himmelreich ist gleich . . .«, die ihrem ursprünglichen Sinn zufolge richtiger mit der Wendung wiedergegeben ist: »Mit dem Reich Gottes verhält es sich wie ...«¹³. Diese Formel gehört unzweifelhaft der elementaren Überlieferung an. Ihr Zeugniswert ist um so höher zu veranschlagen, als sie ein Verständnis der Gleichnisse voraussetzt, das schon frühzeitig verloren ging oder doch weithin von der bereits in den Evangelien aufkommenden Allegorese überwuchert wurde. Daß sie sich dennoch, sogar in den allegorisch kommentierten Texten wie im Gleichnis von der Aussaat (vgl. Mt 13, 19) oder im Gleichnis vom Unkraut im Weizenfeld (vgl. Mt 13, 24), erhalten hat, ist einzig und allein mit ihrer Herkunft aus der Verkündigung Jesu zu erklären. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß einige Gleichnisse diesen Eingang vermutlich einer stereotypen Übertragung, sei es durch die tradierende Gemeinde oder aber durch die redigierende Hand des Evangelisten, verdanken.

Diese Einleitungsformel weist schon aus eigener Kraft darauf hin, daß die Gleichnisse dem Hörer an Hand von Vergleichen aus seinem näheren oder ferneren Lebensbereich den Sinn für das Gottesreich, für seine wirkliche Präsenz ebenso wie für seine verborgene Herrlichkeit, erschließen wollen. Dies aber nicht wie einem, der nur die Augen zu öffnen braucht, um das, was ihm zuvor verborgen war, zu sehen, sondern wie einem »Blinden«, den es erst noch, und zwar durch eine Umstimmung seines ganzen Sinns und Trachtens, sehend zu machen gilt. Nur so entspricht es der in keine geläufige Kategorie einzubringenden Wirklichkeit des verheißenen Reiches, das, noch bevor es Gestalt gewinnt, auch schon die Forderung radikaler Einkehr und Umkehr erhebt: »Werdet andern Sinnes; denn das Himmelreich ist nahegekommen!« (Mt 4, 17).

¹³ Eine genaue Analyse bietet das grundlegende Werk von JOACH. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ^o1962, 99 ff.

Darum lautet auch die endgültige Antwort auf die Frage: warum Gleichnisse? *Des Gottesreiches wegen!* Es lag im verborgen-offenbaren Wesen dieses Reiches, daß es sich am angemessensten in Gleichnissen bekunden ließ. In einer Sprachform also, die ständig vom Gesagten auf ein Ungesagtes verweist und dies Ungesagte doch gerade im Verweisen zeichnerhaft vor Augen führt. Und damit in der Bildsprache jenes ›Sprach-Bildes‹, in welchem Wort und Bild auf eine Weise die Rollen tauschen, daß ihr Wechselspiel vergegenwärtigt, was keines der beiden Elemente für sich allein auch nur zu bezeichnen vermöchte. Hier erlangte Dauer, was in den Heroldsrufen Jesu und zumal in den Seligpreisungen der Bergpredigt nur jäh einbrechender und ebenso rasch wieder verhallender Anruf blieb. Hier sprach er so unweltlich von weltlichen Dingen, daß die von ihm angesprochene Welt, solange sein Wort wirkte und nachwirkte, verging und an ihrer Stelle die endgültige Ordnung der Menschen und Dinge zum Vorschein kam. Und hier sprach er zugleich das Wort, das den am Weltkonzept irre gemachten Menschen, kaum daß er sich aus der alten Verstrickung löste, auch schon in die proklamierte Neuordnung einbürgerte. So aber sind die Gleichnisse mehr als nur die Wege, auf denen das Wort vom Reich an uns ergeht. Sie sind vielmehr, im Sinne Jesu verstanden, die werthaftern Wege, auf denen das Reich immer schon zu uns kommt und auf denen wir seiner Herrlichkeit jetzt schon entgegengehen.

4. Gleichnisse und Gottesreich

Wer der Erscheinung Jesu gerecht werden will, muß sich darüber klar werden, daß es sich mit seinem Dasein von Grund auf anders verhält als mit der Existenz eines wenn auch noch so genialen Menschen. Selbst wenn sich die Menschheit rückschauend kaum mehr vorzustellen vermag, wie sie ohne den Beitrag ihrer ›Großen‹ hätte auskommen können, haftet doch einem jeden von ihnen, sogar den Gestalten vom Range Buddhas oder Platons, unübersehbar das Mal des Bedingten und Zufälligen an. Mochten sie die Zeichen der Zeit noch so hellichtig deuten und das jeweilige Notwendige noch so umsichtig ins Werk setzen, so gibt es doch für ihr Dasein selbst keinerlei Notwendigkeit. Ungerufen tauchen sie auf; unaufhaltsam schwinden sie hin. Was von ihnen dauert, ist allein ihr Werk, und selbst dieses erhebt sich niemals ins Unvergängliche. Von dieser Regel macht nur derjenige eine Ausnahme, der sich von Urzeiten her angesagt und in der Zeitenfülle als der alle Geschichte Erfüllende gesandt weiß: Jesus Christus. Als dieser Verheißene und Gesandte steht er in einem von Grund auf anderen Verhältnis zum Dasein als alle übrigen. Im Unterschied zu ihnen findet er sich in der Welt nicht vor; er ›kommt‹ vielmehr, wie der neutestamentliche Ausdruck sagt, zu ihr. Darum steht er ihr zugleich fern und nah. Wie er es mit ihr aufnimmt, nimmt er sich ihrer auch an. Umgekehrt nimmt auch sie, die Welt, auf durchaus zwiespältige Weise zu ihm Stellung. Statt ihn wie jeden andern in ihr Gefüge einzubürgern, versagt und versperrt sie sich ihm, so daß er zeitlebens keinen Platz hat, sein Haupt hinzulegen, und in seinem Tod noch nicht einmal ein eigenes Grab. Und doch sind die zur ›Welt‹ zusammengeschlossenen Menschen und Dinge gerade dadurch, daß er das Weltsein als solches in Frage stellt, zu ihren größeren, von der Weltlichkeit verdeckten und verstellten Möglichkeiten aufgerufen.

Wem er begegnet, den ruft er, wie die Sünder, die Besessenen und die Kranken des Evangeliums, aus Verstörung und Verlorenheit zu einem rein bewahrten und zugleich liebend erschlossenen Selbst. Was er berührt, blüht unter seinen Händen förmlich auf. Es wandelt sich wie das Wasser in den Krügen von Kana, es mehrt sich wie die Brote und Fische bei der Brotvermehrung, es gehorcht ihm wie Wind und Wogen beim Seesturm. Doch spricht er die Dinge, die ihm solcherart ›gehörchen‹, nicht nur an; er spricht sich in ihnen, wie im Vokabular einer neuen kreatürlichen Sprache, auch aus. Licht und Brot, Weg und Tür werden in seinem Mund zu Namen, durch die er sein Wesensgeheimnis bezeugt. Und dies nicht etwa deshalb, weil er das Dasein poetisch verklärte, sondern als Frucht seines durch und durch unweltlichen Seinsverhältnisses, das anstelle von Individuen und Fakten nur die aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangene Wirklichkeit kennt. So kommt im Umkreis Jesu alles in schöpferische Bewegung. Menschen und Dinge verlassen den ihnen im Weltgefüge zugewiesenen ›Ort‹, um sich in freier Zuordnung um ihn als ihre wahre Mitte zu scharen. Was damit entsteht, heißt in seiner Sprache Reich Gottes. Nach dem Namen des Vaters ist dies das höchste und heiligste Wort in seinem Mund. Und er führt es nur deshalb in seinem Mund, weil sein Herz davon brennt. Das Kommen dieses Reiches anzukündigen, wird er nicht müde, sein Geheimnis zu deuten, ist er unablässig bemüht, seine Wirklichkeit heraufzuführen, verzehrt er seine Kraft. Welch beherrschende Rolle die Thematik des Gottesreiches in der Verkündigung Jesu spielt, zeigt schon der Satz, in den das Evangelium seine Botschaft zusammenfaßt: »Die Zeit ist erfüllt, und das Reich ist nahegekommen. Werdet ändern Sinnes und glaubt an die Frohbotschaft« (Mk 1, 15). So deutlich indes aus diesem Satz hervorgeht, daß die gesamte Verkündigung Jesu im Grunde eine einzige Ankündigung des Gottesreiches war, sowenig erlaubt er den Schluß, daß Jesus

in der Folge nun auch ein Bild dieses Reiches entworfen und seinen Zuhörern eingepägt habe. Er gibt nur Hinweise und Winke, nicht mehr. Und diese gehen zudem nicht dorthin, wohin der nach Begriffen ausschauende Blick gerichtet ist. Denn das Reich Gottes kommt, gleich allen wahrhaft großen und göttlichen Dingen, nicht auf den Wegen, auf denen der Mensch sie erwartet. Auch kann man von ihm nicht wie von welthaften Fakten sagen, es sei hier oder dort, nah oder fern (vgl. Lk 17, 20 f). Verglichen mit dem, was in der Welt Rang und Gewicht hat, erscheint es so unscheinbar und gering, daß nur Kinder und solche, die kindlichen Sinnes sind, es finden (vgl. Mk 10, 15). So ist es das Reich der Armen, der Hungernen und Weinenden (vgl. Lk 6, 20 ff), aber auch das Reich derer, die das Leid der Welt nach besten Kräften lindern (vgl. Mt 25, 34 ff). Wo es nämlich mit der Welt zu Ende geht, da steht es bevor, so wie es sich dort am vernehmlichsten ankündigt, wo sich das Dasein, und sei es noch so zögernd, selbst überschreitet. Kein Wunder, daß es darum gerade die stillen und scheinbar belanglosen Dinge sind, die auf seine Ankunft hinweisen: Säen und Ernten, Wachsen und Reifen, Suchen und Finden, Geben und Vergeben. Weil es in keinem meßbaren Verhältnis zur menschlichen Tat und Leistung steht, fällt es noch am ehesten den Sehenden und Suchenden zu. Denn wer es wahrhaft sucht, der hat bereits in seine verborgene Herrlichkeit heimgefunden.

Für die Verkündigung dieses Reiches eignet sich die lehrhafte Rede sowenig wie die Sprache der Utopie. Weder ist das Gottesreich so gegenständlich, daß es beschrieben werden könnte, noch so utopisch, daß man von ihm dichten und träumen dürfte. Um so mehr bietet sich die Bildsprache der Gleichnisse an, weil es beides in sich vereint: das Wort als den lebendigen Appell, der den Angesprochenen aus dem Ghetto seiner Welthörigkeit und Selbstherrlichkeit herausruft, und das Bild, das ihn im Gegenzug dazu an das Überweltliche verweist. Im Zu-

sammenspiel von beiden gelingt es ihr, wirksamer als jede direkte Aussage vom Gegebenen an das Verheißene zu appellieren und am Beispiel des Alltäglichen das Endgültige aufzuzeigen. Auf eine geradezu vexierende Weise enthält diese Bildsprache vor, was sie der allgemeinen Erwartung nach zu geben hätte. Verweisend schafft sie Licht, verschweigend dringt sie zu Herzen. So ist sie wie keine andere geeignet, zu jener ›Metanoia‹ zu verhelfen, ohne die niemand des Gottesreiches ansichtig, geschweige denn teilhaftig werden kann.

Diese Sprache war kein Gefäß, das wie viele sonstige Inhalte auch das Wort vom kommenden Reich aufzunehmen vermochte. Vielmehr bildete sie die ebenso einzigartige wie einmalige sprachliche Form, die mit dem einen Inhalt, dem Wort vom Reich, stand und fiel. Sie war, mit Jesu eigener Metapher gesprochen, das Leuchten der Botschaft, die er als ›Feuerbrand‹ auf die Erde warf, um sie für Gott zu entflammen (vgl. Lk 12, 49). Wollte sie nicht unverrichteter Dinge ›verlöschen‹, so mußte sie jene ›zündenden‹ Motive zur Sprache bringen, die den Hörer zugleich an seinem Weltkonzept irre machten und zur Sehnsucht nach dem Gottesreich bewogen¹⁴. Ein Nachklang dieser Notwendigkeit hat sich offensichtlich in der von Markus und Lukas überlieferten Eingangsformel erhalten, die beispielsweise in der Markusversion der Parabel von der Senfstaupe lautet: »Womit sollen wir das Reich Gottes vergleichen, in welches Gleichnis können wir es fassen?« (4, 30)¹⁵. Aus

¹⁴ Wenn das elementare Verständnis der Gleichnisreden Jesu schon früh, ja schon in den Tagen der Urgemeinde von allegorischen Deutungen überlagert wurde, hängt dies nicht zuletzt auch damit zusammen, daß sich die ›offene‹ Erwartung des Gottesreiches mehr und mehr in eine ›gebundene‹ wandelte, die ihr Formgesetz in der dem kommenden Herrn entgegenharrenden Kirche fand.

¹⁵ Daß es sich hier um eine in der rabbinischen Lehrpraxis gebräuchliche Einleitungsformel handelt, enthebt keineswegs der Verpflichtung, das Wort in seinem vollen Gewicht zu nehmen. Wie so oft, füllt sich auch hier eine überkommene, meist nur noch schematisch gebrauchte Form in ihrer Anwendung durch Jesus mit ungeahnter Relevanz.

diesem Wort spricht nicht nur die Suche nach dem treffenden, sondern vor allem nach dem mächtigen Motiv. Denn es ist gewiß nicht weniger, aber auch nicht mehr als ein Bild, was den wichtigsten Schritt des Hörers, den Überstieg von der Welt ins Gottesreich, anbahnen soll. Jesus weiß, daß ein Bild nicht nur Geleit, sondern auch Schranke sein kann, dem einen eine Hilfe, dem andern eine Schlinge. Allzuoft widerfuhr es ihm, daß der Weg, den er wies, für das Ziel, das Bild für die Sache genommen wurde, daß er Wohlgefallen erregte, wo er beunruhigen wollte, ja daß man, wie in seiner Heimatgemeinde, als ›Wohlklang‹ empfand, was zur Entscheidung rief. Darum mußte er die Vergleiche so stellen, daß der Hörer in die bezeichnete Sphäre förmlich hineingezwungen wurde. Das Bildwort mußte Gewalt üben, wenn ihm die Anstrengung des Vernehmenden entgegen sollte. Nur so entsprach es dem Gesetz, dem das Gleichnis nicht weniger als die von ihm verkündete Sache untersteht: »Müht euch, durch die enge Pforte einzutreten! Denn ich sage euch: viele werden einzutreten suchen und es nicht vermögen« (Lk 13, 23 f).

Doch das Gleichnis übt noch in einem viel strengeren Sinne ›Gewalt‹. Als Wort des göttlichen Offenbarers ist es nicht nur Brot, sondern auch Schwert, nicht nur Gnade, sondern auch Gericht. Wie es den Seh-Willigen erleuchtet, verblendet es denjenigen, der nicht sehen will. Auch wenn sich in den von dieser Gerichtsfunktion handelnden Herrenworten (vgl. Mk 4, 11 f parr) manches aus der Erfahrung der vielfach verkanteten und öfter noch böswillig abgelehnten Urgemeinde niedergeschlagen haben mag, so ist ihnen doch ein ursprünglicher Kern nicht abzusprechen, zumal die Gleichnisse demselben Geschick wie das Gottesreich selbst und sein Kündler unterstehen. Reinste Gewährung der göttlichen Huld und Weisheit, wird das Reich Gottes doch stets neu verschmäht, vergewaltigt und mit Füßen getreten, genauso wie Jesus selbst, der, so sehr er allein dem Willen des Vaters und der Liebe zu den

Menschen lebt, immerfort den »Widerspruch der Sünder« (Hebr 12, 3) an sich erfährt. So wird er notwendig zum Eckstein, an dem sich die Geister stoßen und scheiden, seine höchste Verheißung und Stiftung aber, das Gottesreich, zur unaufhörlichen Anklage derer, die sich ihm verweigern. Ebenso führen die Gleichnisse die Zustimmenden noch tiefer in die Geheimnisse des Gottesreiches ein, während die Ablehnenden noch mehr in ihrer Weigerung verhärten. So aber nehmen sie, mit ihrem eigenen Bild gesagt, schon jetzt die endzeitliche Scheidung der »Schafe von den Böcken« vorweg (Mt 25, 32). Dem literarischen Eindruck zum Trotz, der sie als idyllische Episoden im dramatischen Ganzen der Evangelien erscheinen läßt, ist gerade in ihnen jene Macht am Werk, die nur mit der Schöpfermacht am Weltensorgen zu vergleichen ist. Es ist die Macht des Richters und Vollenders, der am Ende aller kreatürlichen Aufschwünge und Abstürze das Dasein aus Verstörung und Verfallenheit zu sich emporhebt und damit in seine endgültige Gestalt »über-setzt«. So *bewirken* die Gleichnisse immer schon, *was sie bezeugen*. Denn jetzt schon redet aus ihnen jene Stimme, die das letzte Wort über Welt und Geschichte zu sprechen hat und die dieses Wort als das Wort der Erneuerung und Vollendung spricht: »Und der auf dem Throne saß, sprach: siehe, ich mache alles neu!« (Apk 21, 5).

5. Was sind Gleichnisse?

Was Gleichnisse sind, läßt sich in Form von Definitionen, und seien sie noch so behutsam gebildet, nicht sagen. Man kann es nur im ehrfürchtigen Umgang mit ihnen lernen. Weil sie nichts definitiv Umschriebenes und faktisch Vorhandenes ›zum Gegenstand‹ haben, entziehen sie sich dem Begriff. Und dies um so mehr, als sie, ganz dem Künftigen zugewandt, eine der begrifflichen Rück-Sicht diametral entgegengesetzte Sinnrichtung verfolgen¹⁶. Nicht besser steht es mit dem Versuch, ihnen auf dem Weg einer literarischen Klassifizierung beizukommen und ihre Sprachgestaltung durch Ausgrenzung von Nebenformen – von der Beispielerzählung bis hin zur Legende¹⁷ – zu bestimmen. Denn der Hinblick auf das Typische, den solche Vergleiche erfordern, bringt gerade das Unvergleichliche und Unwiederholbare an ihnen, das Entscheidende also, nicht zu Gesicht. Wer sie vergegenständlicht, um über sie reden zu können, hört ihre eigene Stimme nicht. In letzter Instanz können nur die Gleichnisse selbst über sich Auskunft geben. Wer sie, unbeirrt von vorgefaßten Ansichten und Hinsichten, zu Wort kommen läßt, gelangt in jenes dialogische Einvernehmen mit ihnen, das verlässlicher als alle Sinnbestimmung zu verstehen gibt, was sie wollen und sind.

Nicht als komme sachlichen Auskünften über Absicht und Anlage der Gleichnisse gar keine Bedeutung zu. So erleichtert es fraglos das textgerechte Verständnis, wenn man weiß, daß etwa die Parabel, mit welcher Markus – und in seinem Gefolge auch Matthäus – sein Gleichniskapitel einleitet, nicht

¹⁶ Näheres dazu im Abschnitt: Die neue Blickrichtung (S. 169).

¹⁷ Im einzelnen unterscheidet die formgeschichtliche Schule (nach M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1933, 247 ff) außer der Gleichniserzählung den Vergleich, die Parabel, die Fabel, die Allegorie, die Metapher, die Legende und das Bildwort.

vom ›Sämann‹, sondern von den durch die Verschiedenheit des Bodens bedingten unterschiedlichen Schicksalen der Aussaat handelt; daß der erzählerische Blickpunkt im ›Kontrast-Gleichnis‹ von der Senfstau¹⁸, genau wie bei der analogen Gleichniserzählung vom Sauerteig, auf der ›grenzenlosen‹ Durchdringungskraft liegt, die gerade dem Geringen und Unscheinbaren eignet; daß das Doppelgleichnis vom Schatz im Acker und der kostbaren Perle der aller kleinherzigen Berechnung Hohn sprechenden ›Logik der Freude‹ das Wort redet, von der sich die ›glücklichen Finder‹ des Gottesreiches leiten lassen; daß umgekehrt am faulen Knecht der Parabel von den Talenten gerade die dieser Logik entgegengesetzte ängstlich berechnende Knechtsgesinnung gerügt wird, und daß, um noch ein letztes Beispiel anzuführen, das Gleichnis vom verlorenen Schaf seinen Schwerpunkt weder – wie die johanneische Gut-Hirten-Rede – im Verhältnis des Hirten zu seiner Herde noch, wie der Wortlaut anzudeuten scheint, im Motiv des rastlosen Suchens hat, sondern, nicht anders als die beiden ihm zugeordneten Parabeln von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn, im Ereignis des Wiederfindens und in der überströmenden Freude des Findenden. Doch wenn das Gleichnis auf taube Ohren und ungerührte Herzen stößt, nützen derartige Auskünfte nichts. Sie dienen zwar der nachträglichen Vergewisserung, können jedoch niemals ersetzen, was nicht im Akt des Hörens selbst schon zustande kam.

Das gleiche gilt für die über den jeweiligen Text hinausgreifenden Daten, welche die exegetische Forschung mit Hilfe der Stil- und Strukturanalyse, der Überlieferungs- und Formgeschichte, aber auch der vergleichenden Religions- und Sprachwissenschaft erarbeitete. Etwa die Erkenntnis, daß Gleichnisse

¹⁸ Der von C. H. DODD und JOACH. JEREMIAS eingeführte Ausdruck kennzeichnet Gleichnisse, die mit einem ausgesprochenen Kontrastverhältnis arbeiten.

gelegentlich in sinnfremde Zusammenhänge gebracht¹⁹ oder aber nachträglich und dann nicht selten zum Schaden ihrer Verständlichkeit zu Doppelgleichnissen verknüpft wurden²⁰; daß die Evangelien den von ihnen gebotenen Gleichniserzählungen in einer Reihe von Fällen interpretierende Sentenzen oder extensive Auslegungen anfügen, die schon auf Grund ihrer Tendenz als Zusätze der in der Rolle und Vollmacht Jesu sprechenden Gemeinde erscheinen; daß die urkirchliche Verkündigung einzelne Gleichnisse wie etwa die Parabel von den Hochzeitsgästen (Mk 2, 18 ff), das Gleichnis vom großen Gastmahl (in der Matthäusfassung) oder das Gleichnis vom Mord im Weinberg (in der Matthäus- und Lukasfassung) im Sinne ihres nachfolgenden Christusverständnisses redigierte; daß sich nicht wenige Dunkelheiten im Licht apokrypher Parallelüberlieferungen, zumal im gnostischen Thomasevangelium, aufhellen; daß schließlich eine Anzahl von Einzelfragen erst durch Sprachvergleiche, Rückübersetzungen und Erkundungen der zeitgeschichtlichen Situation zu beantworten sind. Doch macht die ganze Summe dieser Kenntnisse, so sehr sie der Abgrenzung und Unterscheidung dienen, noch nicht einmal den ersten Schritt zum eigentlichen Verständnis aus. Ihn kann allein das Gleichnis, und zwar nur im Akt des konkreten Hörens, herbeiführen. Und selbst hier bewahrt es sein Geheimnis, weil das, was sich im Augenblick des Vernehmens entschleiern, über dem Vernommenen auch schon wieder in Vergessenheit gerät. Dennoch steht die nachzeichnende Deutung diesem Befunde nicht völlig ratlos gegenüber. Ist ihr auch der direkte Einstieg verwehrt, so steht ihr doch der Umweg über die Frage offen, unter welchen Bedingungen

¹⁹ So vermutlich unter dem Eindruck der gleichnishaften Verfluchung des Feigenbaums (vgl. Mk 11, 12 ff par) das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum (Lk 13, 6-9).

²⁰ Etwa die beiden Gleichnispaare vom Leuchter und vom Maß sowie vom Wachstum der Saat und von der Senfstaupe in der Fassung des Markusevangeliums (4, 21-32).

der ›zündende Funke‹ überspringt und sich jenes unableitbare Einvernehmen herstellt, das den Prozeß des Verstehens allererst in Gang setzt. Es ist dies die Frage nach der den Gleichnissen eingeschriebenen *Sprachgestalt* oder, konkret gestellt, die Frage: wie reden Gleichnisse?

Darauf ist zunächst einschränkend zu antworten: Weder belegend noch erklärend, noch nicht einmal, wie man es doch von religiöser Rede noch am ehesten erwarten möchte, ›erbauend‹. Denn die Gleichnisse Jesu lassen sich weder den Lehrreden zuordnen, wie sie etwa im Rahmen der synoptischen Jüngerunterweisung vorkommen, noch den vor allem dem Johannesevangelium eigentümlichen Offenbarungsreden. Von der Lehrrede unterscheidet sie das Fehlen mitteilbarer Sinngehalte, von der Offenbarungsrede ihre spezifisch mittelbare Art des Redens.

Die positive Antwort muß bei der Sprachbildlichkeit des Gleichnisses einsetzen. Weil es sich bei den zusammengeschlossenen ›Elementen‹ – Wort und Bild – um keine Bestandteile im üblichen Sinne handelt, entsteht aus ihnen auch keine ›Einheit‹, deren man sich im direkten Zugriff versichern könnte. Statt dessen geht aus ihrem Zusammenspiel jenes komplexe Gebilde hervor, das nur zu dem spricht, der es in dieser Verflochtenheit hinnimmt. So bleibt nichts anderes, als dem Gleichnis am Leitfaden seiner Sprachgestalt bis dorthin zu folgen, wo es gleichsam ›aus sich herausgeht‹ und den Hörer, entgegen seiner ganzen Erwartung, seinerseits zur Rede stellt. Mag diese Sinnverkehrung auch unterströmig bei allem Sprechen am Werk sein, so tritt sie doch nur beim Gleichnis formell in Erscheinung, und dies so sehr, daß es sich dadurch selbst von jenen Redeformen abhebt, denen es äußerlich gesehen zum Verwechseln ähnlich ist. Im Gegensatz zum mitteilenden Sprechen schließt sich das gleichnishafte niemals zum Ring, in welchem Aussage und Auffassung bruchlos ineinandergreifen. Daher ist die Sprachgestalt der Gleichnisse

nicht, wie sonst, der Kreis, sondern die Hyperbel. Gleichnisse lassen von ihrem Wesen her, nicht aus Unzulänglichkeit, stets ›etwas offen‹. Gelegentlich drückt sich das sogar in ihrer äußeren Form aus, die dann, wie im Gleichnis von den spielenden Kindern oder vom betrügerischen Verwalter, eigenümlich abrupt und ›unvollständig‹ wirkt und durch diese Unvollständigkeit unwillkürlich dazu anreizt, sie durch mehr oder minder sinnfremde Sentenzen nachträglich ›abzurunden‹. Doch selbst bei ausgewogener Komposition versetzen die Gleichnisse den Hörer durchweg in den Zustand einer nachhaltigen Beunruhigung. Wie die Marktsteher in NIETZSCHES Parabel vom ›tollen Menschen‹ fühlt er sich von dem Gesagten, sowenig es ihn dem Wortlaut nach anzugehen schien, seltsam irritiert und ›befremdet‹. Gleichnisse fallen niemals ›mit der Tür ins Haus‹, dafür erhebt sich vor ihrer eigenen Tür die steile Schwelle der *Befremdung*. Unvermittelt stellt sich dieser Effekt überall dort ein, wo das Erzählte allen Regeln des Verstandes oder des Anstandes – etwa im Fall des für seine Gerissenheit belobigten Betrügers oder des ohne Ansehen der Arbeitsleistung unterschiedslos entlohnenden Weinbergbesitzers – hohnspricht. Mittelbar tritt die Befremdung immer dann ein, wenn der Hörer unwillkürlich – wie gegen den unbarmherzigen Knecht oder gegen den sich vor dem Angesicht Gottes brüstenden Pharisäer – Partei ergreift und doch schon beim Abklingen seiner Empörung bemerkt, daß er in Gestalt des von ihm Verurteilten sich selber traf²¹. Doch selbst dort, wo der geschilderte ›Fall‹ ganz klar zu liegen scheint, bleibt zuletzt ein unauflöslicher Rest. Unversehens brechen aus der scheinbaren Klarheit Fragen um Fragen auf: War die Suche des guten Hirten, der die ganze Herde im Stich läßt,

²¹ Prototyp für diesen Rollentausch ist die Parabel des Propheten Nathan von dem Reichen und dem Armen, die David im Spiegel einer vermeintlich fremden Untat die eigene Schuld vor Augen führt (vgl. 2 Sam 12, 1–14).

um dem einen verlorenen Schaf nachzugehen, wirklich so selbstverständlich, wie der Gleichniseingang (vgl. Mt 18, 12; Lk 15, 4) nahelegt? Stand die Strafe des ›faulen‹ Knechts in einem auch nur annähernd vertretbaren Verhältnis zu seiner ›Schuld‹, die im Grunde doch nichts weiter als nur zu gut motivierte Vorsicht war? Und wenn er schon Tadel und Strafe verdiente; wie steht es dann mit der Kritik an jenen ›Unvorsichtigen‹, die sich allzu leichtfertig ans Werk machten, handle es sich nun um den ohne Kostenvoranschlag begonnenen Turmbau oder um den ohne hinreichende Prüfung der Erfolgsaussichten unternommenen Kriegszug (vgl. Lk 14, 28–32)?

Wer sich diesem durchgängigen ›Befremdungseffekt‹ der Gleichnisse nicht entzieht, sieht sich sowohl an seiner Welt wie an sich selbst irre gemacht. An der Welt zunächst; denn was ist das für ein Zerrbild von Welt, das die Gleichnisse spiegeln, wenn der Betrüger zuletzt noch belohnt, der unfruchtbare Feigenbaum geschont, der Arbeiter der elften Stunde demjenigen, der die Last und Hitze des Tages trug, vorgezogen, der ängstliche Hüter des ihm anvertrauten Gutes dagegen in Schande entlassen wird! Ist das überhaupt noch eine ›Welt‹, wenn alles von seiner Stelle gerückt und womöglich in sein Gegenteil verkehrt wird, wenn der Herr sich gürtet und den Knecht bedient, wenn das eine verlorene Schaf mehr gilt als die ganze Herde, wenn Letzte Erste und Ferne Nächste sind? Im Sinne dessen, was auf Grund einer unvordenklichen Sprachgewohnheit ›Welt‹ heißt, gewiß nicht. Denn die Gleichnisse kennen keine unverrückbare Rangfolge der Werte, wie sie der Welt zugrunde liegt, kein feststehendes und notfalls einzuforderndes Recht, keine unverbrüchliche Norm des Urteilens und Verhaltens. Im Gegenteil, sie legen es geradezu darauf an, die Dinge, Geschehnisse und Verhaltensweisen der Lenkung durch die Weltgesetze zu entziehen und ihnen den Spielraum ganz unweltlicher Möglichkeiten zu eröffnen. In der Motivwahl und Dramaturgie der Gleichnisse herrscht die

Ausnahme, nicht die Regel, das Unerhörte, nicht das Gewohnte und Allgemeine. Dennoch durchbrechen sie nirgendwo die Grenze zur Utopie; reden sie doch von nichts anderem als von der Welt und ihren Verhältnissen, dies freilich in jener ›unweltlichen‹ Sprache, die mit einem jeden ihrer Worte die Aufhebung der ›Weltlichkeit‹ betreibt. Kein Zweifel, wer die Gleichnisse hört, wie sie vernommen sein wollen, läßt sich, ohne es zu ahnen, auf das Risiko ein, einem Zustand tiefgreifender *Weltentfremdung* zu verfallen.

Die gleiche ›Unweltlichkeit‹ kennzeichnet auch die in den Gleichnissen agierenden Personen. Die ›Gesicherten‹ unter ihnen wirken profillos, fast wie abgedunkelt: der ›Herr‹ in den Parabeln vom großen Gastmahl, von den Talenten und vom betrügerischen Verwalter; der ›Gutsbesitzer‹ in den Gleichnissen von den Arbeitern und vom Mord im Weinberg; der ›Vater‹ im Gleichnis von den zwei ungleichen Söhnen und in dem vom verlorenen Sohn; oder auch der geduldige Bauer im Gleichnis vom Unkraut im Weizenfeld, der glückliche Finder im Schatzgräbergleichnis und der besorgte Hirt im Gleichnis vom verlorenen Schaf. Um so schärfer treten statt dessen die Gegenfiguren hervor, die Unbehausten, Gescheiterten und Verkommenen: der Samariter in der nach ihm benannten Parabel mitsamt seinem finsternen Gegenbild im Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht, der faule Knecht im Talentengleichnis und das glücklichere Pendant zu ihm in Gestalt des betrügerischen Verwalters; vor allem aber die bis in ihr Innerstes hinein bloßgelegte Gestalt des verlorenen Sohnes. Auf ihnen, genauer gesagt auf ihrer Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit, liegt jeweils der Akzent; von dort her kommt das berichtete und fast mehr noch das unausgesprochene, den Hörer und seine Entscheidung einbegreifende Geschehen in Gang.

Die Wirkung der Gleichnisse erschöpft sich indessen nicht darin, daß dem Hörer die ihm vertraute Welt fremd und auch er,

Hand in Hand damit, dieser seiner Welt entfremdet wird; da ihm der Boden, auf dem er sich zuvor fraglos bewegte, unversehens entzogen wird, findet er sich überdies in den Zustand einer wachsenden *Selbstentfremdung* versetzt. Je tiefer er in die Sprach- und Denkart der Gleichnisse eindringt, desto weniger kommt er noch mit sich selbst zurecht. Immer weniger versteht er, wie er bisher so selbstsicher, als sei alles in ein logisch angelegtes, einsichtiges und übersichtliches Koordinatensystem eingeordnet, urteilen und richten konnte. So ergeht es ihm, mit einem literarischen Vergleich gesagt, wie dem jungen Lord Chandos in HUGO VON HOFMANNSTHALS berühmtem Brief, dem mit einem Mal die geläufigsten Vokabeln und alltäglichen Urteile fremd und fragwürdig werden, so daß er sie kaum mehr über die Lippen bringt. Diese ebenso schmerzliche wie fruchtbare Krise aber beirrt den Hörer nur um der größeren Wahrheit willen und entzweit ihn nur deshalb mit sich selbst, weil sie ihn wesentlicher, als er es zuvor je sein konnte, zu sich selbst bringen will.

All dies bewirken die Gleichnisse schon durch ihre Sprachgestalt, nicht erst durch ihren Stoff und seine Dramatik. Nicht erst das, ›was‹ sie erzählen, befremdet, sondern bereits das ›Wie‹ ihres Sprechens, ihr Sprachgestus, ihre Wortwahl, ihr Tonfall, kurz die ganze Art, wie sie ihre Motive zur Sprache bringen. Es ist dies jene spezifisch ›offene‹ Redeweise, die sich ebenso in der Unstetigkeit der Diktion wie in einem ›Überhang‹ der Aussage zum Angesprochenen hin bekundet. Gegenüber dem stetig fortschreitenden Gang der mitteilenden Rede wechselt die Gleichnissprache fortwährend ihr Tempo, wobei sie, mit auffälliger, bisweilen fast peinigender Ausführlichkeit auf Ungewöhnliches und Abseitiges eingeht, das Reguläre, Gewohnte und Gelungene dagegen kaum eines Blickes würdigt. So häuft etwa das Gleichnis von der Aussaat, als bestehe die Welt aus lauter Abträglichem und Widrigem, die Beispiele des Versagens, während es auf den trotz aller

Verluste zu erhoffenden Erntesegen erst abschließend – und auch da mit einer wohl erst nachträglich erweiterten Wendung – zu sprechen kommt. Umgekehrt gleitet der Blick des Erzählers im Gleichnis von den Talenten über die Unternehmungen der beiden eifrigen Knechte, als seien sie kaum der Rede wert, hinweg, um dafür dann um so länger bei der Schilderung des ›Faulen‹ und seines Versagens zu verweilen. Nicht anders verfahren auch die Parabeln von den Weinbergarbeitern und dem verlorenen Sohn. Kaum daß die Mühsal der Erstverpflichteten oder die in Jahren erprobte Treue des älteren Sohnes Erwähnung finden; breit ausgemalt erscheint demgegenüber die Odyssee des ›Verlorenen‹ und die Bevorzugung der zuletzt Eingestellten. Den Grenzfall dieses Redens bilden jene Texte, die – wie die bereits erwähnten Gleichnisse vom unbarmherzigen Knecht oder vom Pharisäer und Zöllner – Wesentliches ungesagt lassen, dies jedoch so, daß der Hörer es unwillkürlich sich selber sagt. Deutlicher als sonst zeigt sich hier jener eigentümliche ›Überhang‹ der Aussage, auf Grund dessen sich der Hörer in der jeweiligen Titelfigur selbst wiedererkennt und durch das Urteil, das er über sie fällt, sich selbst verurteilt sieht.

Noch am ehesten könnte man die Gleichnisrede somit als ein *unweltliches Reden von Weltlichem* bestimmen, das ebenso die Aufhebung der Weltgestalt wie der menschlichen Weltverfallenheit betreibt. Doch käme auch diese Umschreibung, ebenso wie die übrigen, über eine Teilwahrheit nicht hinaus. Zwar vermöchte sie, um es mit einem der Gleichnissprache selbst entnommenen Bild zu sagen, einen Begriff von der Fundamentierungsarbeit zu vermitteln, nicht jedoch von dem Haus, das sich auf dem Fundament des rechten Hörens erhebt. Soviel die Gleichnisrede auch immer vorenthält und in Frage stellt; nie wirkt sie enttäuschend, nie entläßt sie den Hörer mit leeren Händen. Im Gegenteil: was sie nimmt, ersetzt sie überreich; wo sie niederreißt, bricht sie einer je grö-

ßeren Zugehörigkeit Bahn. Und dies sogar auf zweifache Weise. Wer ein Gleichnis hört, erlangt nicht nur Zutritt zum Gottesreich; er steht auch in Gemeinschaft mit dem gesamten Kreis der Hörenden. Denn das Gleichnis richtet sich, wie dies gerade auch die biblische Überlieferung bestätigt, in der Regel nicht an einzelne, sondern an die von seinem Arruf getroffene, geformte und eingeforderte Gemeinschaft. Mehr als jede andere Redeform ist die Gleichnisrede auf eine möglichst vielstimmige Resonanz angewiesen; mehr als jede andere wirkt sie darum gemeinschaftsstiftend. Und doch ist diese Einbeziehung des Hörers kaum mehr als das Vorspiel jener *mystischen Einbürgerung*, die ihm das recht vernommene und angeeignete Gleichnis vermittelt, der Einbürgerung ins Gottesreich. Mit dem Begriff Welt- und Selbstentfremdung ist darum erst die eine, entziehende Funktion des Vorgangs angesprochen, den das Wort der Gleichnisse auslöst, die *via purgativa* gleichsam, die der von ihm Ergriffene zu durchmessen hat. Sowenig wie sonst ist hier die Läuterung Selbstzweck, um so mehr aber Durchgang zu jener ›Einung‹, die hier, im Fall der Gleichnisse, ›Reich Gottes‹ heißt. Erst darin erfüllt sich der Sinneswandel, auf den das Gleichniswort zunächst und unmittelbar ausgeht, mit festem Gehalt; denn erst durch sie gewinnt, was als Berührung des Herzens, als Erweckung und Umkehr begann, dauernde Gestalt.

Allen Kennzeichnungen gegenüber bleibt somit ein unauflöslicher Rest. In den Gleichnissen geschieht mehr als nur ein unweltliches, der Entweltlichung dienendes Reden von der Welt. Sie sind auch mehr als nur die werthaften Wege ins Gottesreich. Wer auf das unweltliche Reden der Gleichnisse abzielt, darf den ›eröffnenden‹ Sinn dieser Sprechweise nicht außer acht lassen; wer sie als werthafte Wege in das von Jesus verkündete Reich versteht, muß wissen, daß der Weg hier schon das Ziel und das gesprochene Wort bereits die von ihm bezeichnete Wirklichkeit ist. Die Gleichnisse hören, wie sie ver-

nommen sein wollen, heißt, vom Tod zum Leben, von der Welt ins Reich Gottes hinübergehen. Keine Definition kann umschreiben, was sich dabei vollzieht. Denn in den Gleichnissen bricht hier und heute schon die Herrlichkeit des Gottesreiches für einen jeden an, der ihr Wort bereitwillig hört und »in einem guten und edlen Herzen« bewahrt (Lk 8, 15)²².

²² Mit dem Ausdruck *en kardía kalé kai agathê* greift Lukas nicht nur das griechische Ideal des ›guten und edlen Menschen‹ auf; er gibt ihm überdies auch eine neue Wendung ins Innerliche, indem er das ›Herz‹ zum Sitz des kalón und agathón erklärt.

Zweites Kapitel

DER HÖRER UND SEINE AUFGABE

1. Hören als Vernehmen

Wenn die Gleichnisse wirklich mit ihrem Wort dem Gottesreich Bahn brechen und darum auf Hören und Antworten angelegt sind, ist zu vermuten, daß die *Rolle des Hörers* in ihnen auch formell zum Thema wird. Daß die Erwartung nicht trügt, zeigt eine ganze Reihe von Gleichnissen, die mehr oder minder vernehmlich auf die Aufgabe des rechten Hörens zielen. So ist es gewiß kein Zufall, wenn die Altevangelien, aufs ganze gesehen, ihre Gleichnisfolge mit der zumeist – und wenig glücklich – als ›Gleichnis vom Sämann‹ deklarierten Parabel von der Aussaat einleiten¹, die außer von den Synoptikern (Mk 4, 3–9; Mt 13, 3–9; Lk 8, 5–8) auch vom gnostischen Thomasevangelium, und dort mit besonders aufschlußreichen Varianten, überliefert ist. Als solle ihr Verständnis gar nicht erst ihrer eigenen Aussage überlassen bleiben, ist sie in den synoptischen Fassungen mit einem erklärenden Zusatz verknüpft, in welchem Jesus, nach dem Sinn des Gleichnisses befragt, selbst die ›authentische‹ Deutung gibt. Doch fügt sich diese Erklärung, von sprachlichen Differenzen ganz abgesehen², so unorganisch an den Haupttext an, daß sie doch

¹ Nicht selten erweist sich die Frage der zutreffenden Bezeichnung der Texte als ein schwieriges, bisweilen fast unlösbares Problem. Naturgemäß müßte ein Gleichnis seinen Namen jeweils von jener kritischen Rollen- und Aktionsfigur her erhalten, bei der auch die sinngerechte Auslegung einsetzt. Doch führt gerade dieser Versuch vielfach in sprachliche Engpässe. In diesen Fällen bleibt nur ein Kompromiß, der sich um möglichst große Annäherung des gewählten Titels an die sinntragende Figur bemühen muß. Immerhin ist schon viel gewonnen, wenn das Gleichnis von der Aussaat nicht mehr nach der völlig peripheren Gestalt des Sämanns, das Hirtengleichnis nicht mehr nach der johanneischen Figur des ›guten Hirten‹ und die Parabel vom Mord im Weinberg nicht mehr nach den Akteuren des Unheils, den ›bösen Winzern‹, benannt wird.

² Von den zahlreichen Gründen, die JOACH. JEREMIAS (Die Gleichnisse Jesu 75 f) anführt, fällt am stärksten die Tatsache ins Gewicht, daß der Ausdruck *lógos* – Grundbegriff der johanneischen Theologie – in einem Jesus zugeschriebenen Redestück nur hier, und hier zudem in Verbindung

wohl als eine Auslegung der Urgemeinde anzusehen ist, die hier, gleichsam durch den Mund ihres Herrn, sich selbst auf die Fragen ihrer jeweiligen Situation antwortet³. Andererseits entfernt sich die Auslegung nicht so weit vom Text, daß keinerlei nachweislicher Zusammenhang zwischen ihr und ihm bestünde⁴: die Beziehung der erklärenden Aufzählung von Formen und Fehlformen des Hörens zur vorangehenden Gleichniserzählung leuchtet unmittelbar ein. Wenn die Gleichnisreden Jesu das Hören zu einem konstitutiven Element der Gesamtaussage erhoben, mußten sie auch auf die über Verstehen oder Mißdeutung entscheidenden Unterschiede hin-

mit Wendungen vorkommt, die der historische Jesus sonst niemals gebraucht. Die entscheidenden Kriterien der Unzugehörigkeit sind freilich nicht sprachlicher, sondern ideeller, genauer gesagt: sinnkritischer Natur. Sie ergeben sich etwa, wie im vorliegenden Fall, aus der verengenden Anwendung der universalen Gleichnisaussagen auf eine besondere Problematik. Daß die synoptische Erklärung dem Gleichnis von der Aussaat nur eine Belehrung über das Hören des Gotteswortes, wie sie in der urkirchlichen Missionssituation angebracht war, zu entnehmen vermag, erweist sie eindeutig als sekundär. Einen vergleichbaren Anhaltspunkt bietet die Aufforderung zu reflektierender Auswertung des unmittelbar Gesagten, wie sie im Zusatz zum Gleichnis vom ungerechten Richter (Lk 18, 6) begegnet. Auch sie ist dem, was das Gleichnis tatsächlich fordert, wesensfremd.

³ Daß diese Identifizierung, so problematisch sie dem modernen Denken vorkommen mag, im Sinne der kirchlichen Überlieferung und ihres Selbstverständnisses rechtens ist, bestätigt selbst ein so kritisch eingestellter Theologe wie G. BORNKAMM, wenn er das überlieferte Wort Jesu, gerade in seiner Metamorphose durch die Überlieferung, als »sein Wort heute« deutet (Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 13). Nur muß sich die so verstandene Überlieferung, um wirklich im Namen Jesu sprechen zu können, immerfort an ihm und seinen Intentionen ausrichten, und dies selbst auf die Gefahr hin, sich im Einzelfall berichtigen zu müssen.

⁴ Nach R. BULTMANN ist wie bei vielen Gleichnissen auch hier der ursprüngliche Sinn von der Tradition bis zur Unkenntlichkeit verstellt (Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1957, 216), nach anderen wie JOACH. JEREMIAS (a. a. O., 149 f) oder C. H. DODD (The Parables of the Kingdom, New York 1956, 182 f) nur noch auf dem Wege komplizierter Hilfskonstruktionen zu sichern.

weisen. Dies freilich nicht in Form einer, wenn auch allegorisch eingekleideten Lehre vom rechten und verfehlten Hören, sondern selbst wieder gleichnishaft, und das heißt, lebendig einbegreifend, so daß die dargestellte Unterscheidung als solche schon eine Scheidung der Geister bewirkt⁵.

Hier, nicht im Thematischen, liegt der Bruch zwischen dem fraglos von Jesus selbst geschaffenen Gleichnis und der lediglich in seiner Rolle vorgetragenen Auslegung durch die tradierende Gemeinde⁶. Wenn dieser Bruch den Sinnzusammenhang auch keineswegs zerreißt, läßt er doch sehr deutlich erkennen, wie rasch das Unvergleichliche der Gleichnisse schon in der ersten Phase der christlichen Überlieferung in Vergessenheit geriet. Von der veränderten Situation, wie sie sich einerseits durch den Konflikt mit der Synagoge und andererseits durch die Begegnung mit dem Heidentum ergab, zur

⁵ Das wird auch von der Tatsache erhärtet, daß die Altevangelien, allen voran Matthäus (13, 10–17), gerade hier den Gedanken von der zugleich erleuchtenden und verstockenden Wirkung der Gleichnisse einflechten und dies in offenkundigem Widerspruch zu der im gleichen Zusammenhang gegebenen Interpretation, nach der es einzig und allein an den Einflüssen und Umständen (›der Böse‹, die Wurzellosigkeit, ›Sorge und Trug des Reichtums‹), niemals aber am Gleichnis selber liegt, wenn das rechte Verständnis ausbleibt.

⁶ Der Einwand, daß Jesus in den verwandten Bildworten die Verkündigung mit dem Einbringen der Ernte, nicht aber mit der Aussaat vergleicht (Mt 9, 37f; Jo 4, 35), schlägt nicht durch. Denn diese Aussagen beziehen sich durchweg auf die Predigtstätigkeit der Jünger, nicht auf seine eigene. Überdies nähert sich das Beispiel aus dem Johannesevangelium, wenn man es nur vollständig heranzieht, sogar der Metaphorik des Gleichnisses an. Wenn es dort (Jo 4, 38) heißt: »Ich habe euch ausgesandt, zu ernten, was ihr nicht erarbeitet habt; andere haben gearbeitet, und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten«, so stellt sich Jesus doch unverkennbar auf die Seite jener, denen die Last der Feldbestellung – das ›Säen unter Tränen‹ – zufiel, während den Jüngern die ungleich leichtere und erfreulichere Erntearbeit überlassen bleibt. Außerdem übersieht der Einwand, daß im Gleichnis vom Unkraut im Weizenfeld, von dem er ausgeht, durchaus nicht die Verkündigung zur Rede steht, andere Vergleiche dafür somit keineswegs ausgeschlossen sind.

Selbstrechtfertigung und zur Selbstdarstellung gedrängt, stellte die junge Kirche das überkommene Glaubensgut immer bewußter in den Dienst der Lehre. Diese Entwicklung machte auch vor den Gleichnissen nicht halt. Das ist kaum irgendwo so deutlich wie an der synoptischen Darbietung der Parabel von der Aussaat zu ersehen, weil sie die Umdeutung einer gleichnishaften Aussage zu einem Lehrstück mit dokumentarischer Treue bewahrt. Nicht umsonst beginnt der erklärende Zusatz bei Markus mit der bezeichnenden Wendung »Der Sämann sät das Wort« (4, 14), bei Lukas mit der nicht weniger charakteristischen Feststellung: »Der Same ist das Wort Gottes« (8, 11b). Im Sinne dieser Schlüsselworte verfährt dann auch die von ihnen eröffnete Auslegung, wenn sie der wechselnden Szenerie der Parabel Schritt für Schritt nachgeht und ihre Bildmotive, als handle es sich um eine reine Allegorie, in die Begriffssprache übersetzt. Danach bedeutet die Eingangsszene, in der, nach der kaum verständlichen Textgestalt der Synoptiker, »einiges neben den Weg« fällt, die Oberflächlichen, die das Wort zwar hören, es aber wegen ihrer ›Oberflächlichkeit‹, kaum daß sie es vernahmen, auch schon wieder aus ihrem Herzen verlieren. Die auf steinigem Boden gefallene Saat in der folgenden Szene versinnbildet die von Markus (4, 17) und Matthäus (13, 21) als ›Augenblicksmenschen‹ gekennzeichneten unbeständigen Hörer, die in der Stunde der Bewährung verleugnen, was sie zuvor enthusiastisch bejahten. Die Dornen, unter denen das aufkeimende Wort im dritten Bild erstickt, bedeuten, wiederum nach Markus und Matthäus, nichts anderes als »die weltlichen Sorgen und den Trug des Reichtums« (Mk 4, 19; Mt 13, 22), oder aber, nach Lukas, der sich hier eher mit dem johanneischen Lasterkatalog (vgl. 1 Jo 2, 16) berührt, »die Sorgen, Reichtümer und Lüste des Lebens« (8, 14). Die Schlussszene endlich, in der das Saatkorn auf guten Boden fällt, bezieht sich allen drei Versionen zufolge auf die aufgeschlossenen Hörer, die das vernommene

Wort »in rechtem und gutem Herzen bewahren und Frucht bringen in Beharrlichkeit« (Lk 8, 15). Der belehrende Unterton dieser Auslegung ist unüberhörbar. Sie klassifiziert die Hörschaft, um desto nachdrücklicher zu einem fruchtbaren, in Werken bewährten Hören aufrufen zu können. »Denn wer ein bloßer Hörer ist«, so könnte man ihren Gedanken mit einem Bildwort des Jakobusbriefs ergänzen, »der gleicht einem Mann, der das Gesicht, das ihm die Natur gab, im Spiegel betrachtet, nachdem er sich aber besehen, weggeht und sofort wieder vergißt, wie er aussah« (1, 23 f).

Doch erregt gerade dieser bruchlos gelingende Übergang zu einer eindeutigen Allegorie Bedenken. Bietet das Gleichnis von der Aussaat, wie die Altevangelien unterstellen, wirklich nichts weiter als eine allegorisch eingekleidete Lehre vom rechten und verfehlten Hören des Gotteswortes? Außerdem hätte eine Klassifizierung, wie sie hier geboten wird, doch allzu stark vereinfacht, verglichen mit der Mannigfaltigkeit des Lebens und zumal mit der Kunst des Menschen, sich Gott zu verweigern und zu entziehen. Wer würde sich schließlich schon in diesen grob gezeichneten Typen wiedererkennen, in diesem wurzellosen Augenblicksmenschen, in diesem von Sorgen und Süchten niedergehaltenen Schwächling oder gar in jenem flachen und oberflächlichen Menschen, dem der Teufel das kaum erst vernommene Wort schon wieder aus dem Herzen reißt?

Was diese Bedenken vermuten lassen, wird angesichts der Textgestalt, die das Thomasevangelium bietet, zur Gewißheit: Die von den Altevangelien gegebene Erklärung verfäht mehr umdeutend als auslegend. Für die mit dem Schriftenfund von Nag Hamâdi ans Licht gekommene Version nimmt schon der Umstand ein, daß sie die durch die synoptische Lesart »und als er säte, fiel einiges neben den Weg« bedingte Unklarheit durch den allein sinnvollen Ausdruck »auf den Weg« behebt. Dabei bleibe dahingestellt, ob hier wirklich eine bessere Überlieferung oder nur eine redaktionelle Glättung vorliegt, wie

sie die Textgestalt auch sonst mehrfach erkennen läßt⁷. Ursprünglich wirkt jedenfalls der Umstand, daß das Gleichnis hier, wie es auch sonst die Regel ist, ohne jeden erklärenden Zusatz und somit frei von jedem Vorgriff auf sein Verständnis dargeboten wird. Ohne zu wissen, ›woran‹ er ist, sieht sich der Hörer darauf angewiesen, den Text aus sich selbst zu verstehen. Was er hört, ist etwas denkbar Alltägliches, die Geschichte eines Vorgangs, wie er ihn Jahr um Jahr erlebt, nur daß der Schatten der Befremdung die vertrauten Konturen fast bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt. Lenkt doch die Erzählung den Blick des Betrachters gerade dorthin, wo er für gewöhnlich nicht hinsieht, nicht einmal hinsehen möchte: auf die vielfältige Vergeblichkeit selbst im alltäglichen Tun. Unterwegs schon, noch bevor er das Feld betritt, geht dem Sämann einiges verloren. Und auch dann, bei der Aussaat selbst, gerät ihm, wie die Bilder von dem auf steinigem Grund und unter dem Unkraut verderbenden Saatgut betonen, nicht alles nach Wunsch. Unwillkürlich stellt sich mit dieser Schilderung die Frage nach einer Welt, in der so vieles vergeblich geschieht, in der so vieles umsonst ersehnt, erstrebt und unternommen wird, weil Absicht und Ziel, Anstrengung und Erfolg, Werk und Wirkung zu weit auseinanderfallen. Kaum

⁷ In der Fassung des Thomasevangeliums lautet die (als Logion 9 aufgeführte) Parabel: »Jesus sagte: Siehe, der Sämann zog aus, er füllte seine Hand und warf. Einige (Körner) fielen auf den Weg. Da kamen die Vögel und pickten sie auf. Andere fielen auf den Felsen; sie trieben keine Wurzeln in die Erde hinunter und keine Ähren zum Himmel empor. Und andere fielen unter die Dornen. Sie erstickten die Saat, und der Wurm fraß sie. Und andere fielen auf gutes Land, und es brachte gute Frucht hervor: sechzig je Maß und hundertzwanzig je Maß«. Zu der mit dem Evangelienfund aufgeworfenen Problematik siehe R. M. GRANT und D. N. FREEDMAN, *Geheime Worte Jesu. Das Thomas-Evangelium*, Frankfurt 1960, 198 ff, zu den besonderen von dem mitgeteilten Logion gestellten Fragen W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und den koptischen Evangelienübersetzungen*, Berlin 1964, 42 ff.

aufgeworfen, fällt diese Frage aber auch schon auf den Fragenden zurück. Rührt das große Mißverhältnis am Ende gar nicht sosehr von der Welt her als vielmehr von dem mit sich selbst überworfenen Menschen? Liegt es nicht vor allen Dingen an der Unreinheit seiner Absichten und an der Unzulänglichkeit seiner Leistungen, wenn sich Wollen und Vollbringen nicht so entsprechen, wie es ein jeder, selbst der noch so vielfach Enttäuschte, erwartet? Doch damit hat das Gleichnis den Hörer vollends eingeholt und ganz unmittelbar, in seinem Verhältnis zum vernommenen Wort, zur Rede gestellt. Geht er darauf ein, so sieht er das Gleichnis auch schon mit anderen Augen. Jetzt erblickt er darin nicht mehr, wie die synoptische Auslegung will, Typen des verfehlten oder rechten Hörens, sondern sich selbst, hineingespiegelt in die einzelnen Episoden des Textes, und darum in der Möglichkeit, selbst entweder unfruchtbarer Ackergrund oder aber guter Boden für das Wort Gottes zu sein. Anstatt ihm Kenntnisse zu vermitteln, versetzt ihn das Gehörte somit in einen Zustand tiefer Beunruhigung, in dem sich Sorge und Hoffnung mischen. Doch weit davon entfernt, ihn zu bedrücken, weckt diese Unruhe in ihm nur den Wunsch, daß es mit allem, mit der Welt wie mit ihm selbst, anders bestellt sein möge als bisher; daß das große Umsonst aus allem Sein und Tun verschwinde, daß der Mühe der Erfolg, der guten Saat auch reiche Frucht beschieden sei. Je mehr ihn aber dieses Verlangen ergreift, desto näher steht er bereits jener Neuordnung aller Dinge, der die Gleichnisse immerfort, ausdrücklich oder unausdrücklich, das Wort reden. Doch nicht nur dies; im gleichen Maß gewinnt für ihn auch das ›Wort‹, von dessen wechselvollem Geschick die Parabel handelt, einen bestimmten, inhaltlich erfüllten Sinn: ist es doch kein anderes Wort als das »Wort vom Reich« (Mt 13, 19), oder genauer, das Gottesreich in seiner werthhaften Selbstbezeugung.

Auf die Frage nach dem Hörer und seiner Antwort bezogen,

besagt dies: ein Gleichnis hören und seine Botschaft, wie es die Parabel von der Aussaat fordert, bereiten Herzens ›vernehmen‹, heißt in und mit ihm schon jetzt jenes Reich ›entgegennehmen‹, das den Auserwählten – nach dem Gleichnis vom Weltgericht (vgl. Mt 25, 34) – am Ende der Zeiten endgültig übergeben wird. Dieser worthaften Parusie des Reiches gegenüber kann sich der Hörer nur bereithalten. Alles andere ist ungeschuldete Gewährung. Die Bereitschaft jedoch ist ihm voll und ganz überantwortet. An ihr entscheidet es sich, ob das Wort, wie in den warnenden Szenen der Parabel, unverrichteter Dinge zu seinem Urheber zurückkehrt (vgl. Is 55, 10f) oder aber Wurzeln schlägt und jene überreiche Frucht hervorbringt, welche die Schlußszene in Aussicht stellt.

Dieses ›eine Notwendige‹ auf seiten des Hörers weist auf den einen Gesamtsinn der Gleichnisse zurück. Denn jene höchste Verantwortung ist nur dort gefordert, wo es wirklich um das Ganze und Höchste geht: um das Gottesreich, verstanden als Inbegriff der Wahrheit und als Fülle des Heils. So entspricht es allein auch dem Ernst, mit dem sich Jesus wie stets, wenn er gleichnishaft spricht, hier, in der Parabel von der Aussaat, an seine Zuhörer wendet⁸.

Wer das Hören der Gleichnisse konsequent als ein Vernehmen bestimmt, gewinnt überdies auch schon einen ersten Einblick in die Seinsweise dessen, was sie zur Sprache bringen und redend vergegenwärtigen. Wenn die Botschaft vom Reich ›vernommen‹ sein will, muß das von ihr Bekundete, dem gefor-

⁸ Den Gleichnissen eine andere Thematik als die der Vergegenwärtigung des Gottesreiches zu unterstellen, käme demgegenüber der Behauptung gleich, daß Jesus gerade in den vollkommensten Schöpfungen seiner Wortkunst nicht im Namen seiner selbst und seiner heiligsten Absicht, sondern lediglich im Hinblick auf die sich zufällig stellenden Fragen spräche. Von da führt nur ein vergleichsweise kleiner Schritt zu dem ›Apostel des Fortschritts‹ und ›Weisheitslehrer‹, als welcher Jesus, nach einer kritischen Bemerkung von JOACH. JEREMIAS, in den Gleichnisinterpretationen A. JÜLICHERS – und nicht nur dort – erscheint.

derthen Vernehmen entsprechend, als ein ›Gegebenes‹ da sein; es muß sich bei dem, was dieses Reich umfaßt, somit um Gegebenheiten anstatt um Fakten handeln⁹. Hierin liegt der Grund, weshalb es dem Gottesreich so schwer fällt, sich in dieser Welt der Gegenstände und Tatsachen einzubürgern. Deshalb muß auch in den Gleichnissen, noch bevor sie inhaltlich zu Wort kommen, das ihnen gemäße Hören zum Thema werden. Denn erst wenn ein jeder, der Ohren hat, wirklich hört, kann das Wort vom Reich das Bestehende zu seiner ur-eigenen Zukunft überreden.

⁹ Näheres dazu im Abschnitt: Das Gebot der Stunde (S. 181).

2. Hören als Hingabe

Das rechte Hören und Vernehmen der Gleichnisse ist jedoch kein bloßes Entgegennehmen des Gehörten. Wie bei allen personalen Beziehungen verschränken sich vielmehr auch hier die Verhältnisse zu dialektischer Wechselseitigkeit. Darum setzt das ›Vernehmen‹, zu dem sich der Hörer der Gleichnisse bereithalten muß, voraus, daß auch er, der Empfangende und Nehmende, etwas gibt. Und dieses ›Etwas‹ ist nicht mehr und nicht weniger als er selbst. Erst die Hingabe seiner selbst macht ihn zum rechten Hörer der Botschaft, weil das Wort nur in dem Maß bei ihm Einlaß findet, wie er sich dem Vernehmen öffnet.

Wenn dieses Gegenmotiv auch nirgendwo ausdrücklich behandelt wird, so läßt es sich doch an einer Reihe von Gleichnissen verdeutlichen, ohne daß diese dadurch in einen künstlichen oder gar sinnfremden Zusammenhang gebracht würden. Das gilt etwa schon für das Gleichnis von der engen, oder zutreffender gesagt, von der rasch verschlossenen Tür, wenn es auch in erster Linie die Anstrengung vor Augen führt, die der Eintritt ins Gottesreich abfordert, eine um so größere Anstrengung, als der mit Christus heraufgeführte ›Tag des Heils‹ (2 Kor 6, 2) rasch vergeht und die Tür zum Leben nur für einen unwiederbringlichen Augenblick offensteht. Erst recht trifft es auf die beiden Doppelgleichnisse vom Schatzgräber und vom Perlenhändler sowie vom Turmbau und vom Kriegsrat zu, wobei das zuletzt genannte Beispiel freilich weniger die aufzubringende Anstrengung als vielmehr die Abschätzung der dafür verfügbaren Kraft im Auge hat. Auch die Gleichnisse vom zudringlichen Freund, vom ungerechten Richter, vom unermüdlichen Hirten und das nur in der apokryphen Tradition erhaltene Gleichnis vom klugen Fischer bringen, ebenso wie die damit kontrastierenden Parabeln vom unfruchtbaren Feigenbaum und vom Teufelhaus, bei aller Ver-

schiedenheit doch insgesamt zum Ausdruck, daß der Ankunft des Reiches, sosehr sie ungeschuldete Gewährung bleibt, eine unverzichtbare ›Leistung‹ auf seiten des Berufenen entsprechen muß. Wenn das Reich nun aber bereits durch seine Verkündigung ›kommt‹, wenn also die Botschaft von seiner Herrlichkeit bereits seine werthafte Vergegenwärtigung ist, darf die geforderte Anstrengung nicht erst zum Hören – wie die Tat zur Erkenntnis – hinzukommen, vielmehr muß sie ihm, als mit ihm dialektisch eins, ebenso vorangehen wie nachfolgen. Nur so erhebt sich der Akt des Vernehmens zu jener Aktivität, die das angemessene Hören ausmacht.

Das Hören des Wortes als ein in diesem Sinne ›tätiges Vernehmen‹ deuten, besagt demnach nicht, daß auf die rezeptive Phase dieses Hörens eine spontan bejahende und betätigende folgen müsse. Was zur Rede steht, ist etwas weit Unmittelbareres und darum ungleich schwerer zu Beschreibendes: das wechselseitige Zugleich von ›vernehmender Zustimmung‹ und ›zustimmendem Bereitsein‹. Erst als personale Hin-Gabe vermag das Hören der Botschaft das von ihr Vergegenwärtigte auch wirklich anzunehmen, so wie sich umgekehrt die Hin-gabe an das proklamierte Gottesreich am reinsten im bereitwilligen Vernehmen der Botschaft bewährt. Denn das »Zeichen des Vaters« an den Auserwählten, »seinen Söhnen«, ist nach einem Wort des Thomasevangeliums kein anderes als »Bewegung und Ruhe« (Logion 50).

Zug um Zug wird dies vom Zeugnis der einzelnen Gleichnisse bestätigt. Dabei zielt das Gleichnis von der rasch verschlossenen Tür (Lk 13, 24–27) vor allem auf die Intensität und Dringlichkeit der erforderlichen Anstrengung, während das in strenger Symmetrie aufgebaute Doppelgleichnis vom Turmbau und vom Kriegsrat (Lk 14, 28–32) das verfügbare Kräftemaß zu bedenken gibt. In dieser Absicht trifft es sich mit den Gleichnissen vom unfruchtbaren Feigenbaum (Lk 13, 6–9) und vom Teufelhaus (Mt 12, 43 ff; Lk 11, 24 ff), nur daß diese

den Gedanken am warnenden Gegenbeispiel demonstrieren, am schärfsten das letztere, das zumal in der Matthäusfassung unterstreicht, wie wenig mit der bloßen Ausräumung getan ist. Denn hier ist es gerade der Umstand, daß der › unreine Geist‹ das von ihm geräumte Haus › leer gefegt und geschmückt‹ vorfindet (12, 44), was den erneuten Dämonensturm und seine verheerenden Folgen heraufbeschwört. Daß sich umgekehrt die beharrliche Bemühung, wenn sie nur durchgehalten wird, selbst gegen alle Wahrscheinlichkeiten am Ende doch belohnt sieht, versichert, zumindest nach dem Kontext, das Gleichnis vom zudringlichen Freund (Lk 11, 5–8) zusammen mit dem Gleichnis vom ungerechten Richter (Lk 18, 2–5), mit dem es überdies einen Zug ins Humoristische gemeinsam hat¹⁰. Die übrigen Beispiele lassen auch etwas von der Dialektik aufscheinen, die hier mehr noch als sonst zwischen Geben und Nehmen waltet. So schildern die in der kanonischen Überlieferung des Matthäusevangeliums – und nur hier – zum Doppelgleichnis verbundenen Parabeln vom Schatzgräber und vom Perlenhändler (13, 44 ff) ein Verhalten, das ganz und gar auf die von ihm erstrebte Erfüllung angelegt und nur von ihr her sinnvoll ist¹¹. Gleiches gilt von der Parabel vom verlorenen Schaf, das in der Matthäusfassung (18, 12 f) – ebenso wie in der Version des Thomasevangeliums (Logion 107) – richtiger das Gleichnis vom unermüdlichen Hirten heißen müßte, aber auch von der Parabel vom klugen Fischer, wie sie vom Thomasevangelium (als Logion 8) geboten wird¹².

¹⁰ Vieles spricht indessen dafür, daß – wie im zweiten Gleichnis der Richter und nicht die auf ihrem Recht bestehende Witwe – nicht der bitende, sondern der um Hilfe angegangene Freund ursprünglich im Mittelpunkt der Erzählung steht.

¹¹ Das Thomasevangelium führt die beiden Gleichnisse getrennt, als Logion 109 (Schatzgräber) und 76 (Perlenhändler), auf.

¹² Es lautet: ›Und er sprach: Der Mensch gleicht einem klugen Fischer, der sein Netz ins Meer warf. Er zog es aus dem Meer herauf, voll von kleinen Fischen. Mitten unter ihnen fand der kluge Fischer einen guten,

Bei den gewonnenen Gütern – Schatz und Perle, Schaf und Fisch – handelt es sich jeweils um Werte, die den Lohn für die aufgewandte Mühe in sich selber tragen, als errungene somit immer schon empfangen sind. So verschränkt sich der Gedanke der Leistung hier unübersehbar mit dem Bewußtsein des Beschenktseins, während die Hingabe, die zu leisten ist, bei aller Spontaneität in jene Bereitschaft zurückmündet, der alles christliche Sein und Tun entstammt. Nicht umsonst kommt das zu Leistende, wie die Suche nach Schaf und Fisch, insbesondere aber das Auffinden von Schatz und Perle, jeweils nur nach Art eines unverfügbaren ›Glückens‹ zum Ziel. Der neue Aspekt, den das ›Hören‹ in diesen Gleichnissen gewinnt, steht zu dem ›Hören‹, wie es sich aus der Parabel von der Aussaat ergibt, in jenem fruchtbaren Gegensatz, in den alles Lebendige zu sich selber tritt, um in dem damit entstehenden Spannungsfeld seine Möglichkeiten auszumessen und von da an bewußter als vordem es selbst zu sein.

großen Fisch. Da warf er all die kleinen Fische zurück ins Meer. Ohne Bedenken wählte er den großen Fisch. Wer Ohren hat zu hören, höre!« Mit seinem kanonischen Gegenstück, dem Gleichnis vom Fischernetz (Mt 13, 47 ff), verglichen, nimmt sich dieser Text wie eine nachträgliche Angleichung der von Matthäus gebotenen Version an das Doppelgleichnis vom Schatzgräber und Perlenhändler aus.

3. Hören als Aneignung

Den zu spontaner Hingabe anleitenden Gleichnissen scheint das in verschiedenen Fassungen überlieferte Gleichnis von den Talenten besonders nahe zu stehen. Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß es das Thema der Hingabe nicht einfach wiederholt, sondern in einer Weise abwandelt, daß es schließlich nahezu an seinem Gegenpol anlangt. Darüber kann jedoch nur der Text selbst, zumal im Unterschied seiner Überlieferungsformen, endgültig Auskunft geben.

Die beiden kanonischen Fassungen des Gleichnisses unterscheiden sich vor allem dadurch, daß die lukanische (19, 11–27) eine allegorisierende, womöglich auf politische Zeitereignisse anspielende, sicher aber eschatologisch deutende Überarbeitung durchlief, während die Version des Matthäusevangeliums (25, 14–30) aufs ganze gesehen die ursprüngliche Textgestalt bewahrt hat¹³. Wieweit die zwei Versionen auch auseinandergehen, sie begegnen sich doch wieder in der Szene, die den Drehpunkt des Ganzen bildet. Sie schildert die Abrechnung mit dem ›faulen‹ Knecht, der das ihm anvertraute Talent genauso zurückbringt, wie er es aus der Hand des – ihm als habgierig bekannten – Herrn empfangen hatte, und dafür von dem empörten Eigentümer unnachsichtig zur Rechenschaft gezogen wird. In dieser Szene erreicht die Erzählung jedoch nicht nur ihren dramatischen Gipfel, sondern zugleich auch die Stelle, wo sie stärker als mit jedem andern Zug ins Ungewöhnliche befremdet. Denn es war doch, wenigstens nach der Matthäusfassung, gerade der Verurteilte, der von

¹³ Eine dritte Fassung, die das judenchristliche Nazaräerevangelium bietet, kann außer Betracht bleiben, weil sie den Text durch Einbeziehung themenfremder Motive – zu dem eifrigen und dem faulen Knecht tritt hier ein dritter hinzu, der wie der verlorene Sohn das ihm überlassene Geld in übler Gesellschaft durchbringt – nur verunstaltet, ohne etwas zu seiner Klärung beizutragen. Vgl. W. MICHAELIS, *Die Apokryphen Schriften zum Neuen Testament*, Bremen 1956, 126.

allen die größte Sorgfalt aufwendete, indem er das Geld seines Herrn »in die Erde« – für damalige Rechtsbegriffe die sicherste Vorkehrung gegen Diebstahl – vergrub. Wie machte er sich dennoch schuldig?

Zur Antwort auf diese Frage führt die Beobachtung, daß die Parabel, wie sonst nur noch das Gleichnis von den Weinbergarbeitern und vom verlorenen Sohn, den von ihr ausgelösten Befremdungseffekt ausdrücklich zu Wort kommen läßt, wenn sie, freilich nur in der lukanischen Fassung, die Zeugen des Urteils, das den Betrag des ›faulen‹ Knechts ausgerechnet dem ohnehin erfolgreichsten zuschlägt, betroffen einwenden läßt: »Herr, der hat doch schon zehn Pfunde!« (19, 25). Denn damit gibt sie, zumindest mittelbar, den Fingerzeig, die ›Schuld‹ des Verurteilten dort zu suchen, wo auch die Einrede der Umstehenden entspringt: in der fehlenden Sinnesgemeinschaft mit dem Herrn. Wie den Zeugen war auch ihm, dem Verurteilten, nur infolge seines Versagens die Sinnesart des Herrn so fremd geblieben, daß er sie nicht zu übernehmen wagte. Darum trifft ihn die Strafe weniger deswegen, weil er nichts Ertragbringendes unternommen hatte, als vielmehr dafür, daß ihm der Herr zu sehr ›Herr‹ geblieben war, so sehr, daß ihn der Gedanke an seine Ansprüche lähmte, anstatt zu eigener Initiative anzuspornen. Daß er in der Abwesenheit seines Gebieters die Knechtsgesinnung nicht in diejenige freier Verantwortlichkeit zu wandeln vermochte, sondern mehr denn je in seiner ängstlichen Hörigkeit verharrte, ist mehr als alles andere seine ›Schuld‹, verstanden als das, was er eher noch sich selbst als seinem Herrn und Richter ›schuldig‹ blieb. Bestünden Zweifel daran, so müßte sie vollends die Beschreibung des Lohnes beheben, den die beiden ›getreuen‹ Knechte – wiederum nach der durchaus sinnvoll akzentuierenden LukASFassung – empfangen. Je nach Verdienst mit fünf oder zwei Städen belohnt, sind sie hoch über ihren anfänglichen Stand hinausgehoben und in den Rang von Statthaltern, die

höchste Form des Knechtseins, eingesetzt. Und doch besiegelt dieser Lohn nur nach Art einer äußeren Auszeichnung, was sie zuvor schon innerlich, aus eigener Einsicht und Entschlußkraft, geworden waren. Mit der Verleihung wurde ihnen nichts anderes gegeben, als was sie sich bereits selber, in sinnentsprechender Ausführung ihres Auftrags, angeeignet hatten.

Der Begriff des rechten Hörens, wie ihn die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu voraussetzt, bleibt demnach so lange unvollständig, als er nicht das, was in diesem Gleichnis zur Sprache kommt, mit umgreift. Es ist dies das Motiv der ›Aneignung‹, das die Erzählung, gleichsam kontrapunktisch zu der von ihr herausgestellten ›Entfremdung‹, entwickelt. Erst durch die Aneignung wird das Vernommene wirklich Besitz und die Hingabe wirklich Antwort.

Deutlicher noch als im Gleichnis von den Talenten, jedoch wie in spiegelbildlicher Umkehrung gibt dasselbe die erweiterte Fassung der Parabel vom Schatzgräber zu verstehen, die das Thomasevangelium (als Logion 109) aufführt. Wie dort zwei ›Eifrige‹ dem einen ›Faulen‹ gegenüberstehen, gehen hier dem glücklichen Finder zwei Eigentümer des Ackers voraus, die von dem verborgenen Reichtum des Grundstücks nichts ahnen und es auch ahnungslos veräußern, der Erstbesitzer als Erbe an seinen Sohn, der Sohn, indem er es verkauft. Erst der – im Gegensatz zur kanonischen Überlieferung – zufällige Käufer entdeckt den Schatz beim Pflügen, mit einer rabbinischen Parallele gesprochen, als er den Acker »mit großem Eifer« umgräbt¹⁴. Mit einer unmittelbar an das Verhalten der beiden ›getreuen‹ Knechte erinnernden Wendung heißt es abschließend von ihm: »Er begann, Geld auf Zinsen zu leihen, wie es ihm beliebte«. Und damit geht die apokryphe Version unverkennbar über die kanonische hinaus, die bei der grenzenlosen Freude des Entdeckers stehenbleibt. Nach dem apokry-

¹⁴ Nähere Angaben bei G. M. GRANT und D. N. FREEDMAN, *Geheime Worte Jesu*, 177 f.

phen Schlußwort hat sich dieser das ihm zugefallene Gut nämlich in einer Weise zu eigen gemacht, daß er darüber bereits so frei und unbekümmert wie über jeden andern Besitz zu verfügen beginnt. Wie die beiden Erstbesitzer den Schatz im Acker besaßen, ohne ihn wirklich zu eigen zu haben, so wurde aus ihm, dem vom Glück begünstigten Entdecker, der wahre und bewußte Eigentümer.

Auf die Parabel von den Talenten zurückbezogen, zeichnen sich nunmehr Verdienst und Verschulden noch eindringlicher ab. Nur dem Anschein nach war der ›faule‹ Knecht, der einer Eingebung seiner Hörigkeit gehorchend das ihm übergebene Talent vergrub, der Gewissenhaftere, während die beiden, die damit Handel trieben, sich auf ein fahrlässiges Vabanquespiel einließen. In Wahrheit bewies seine Angst lediglich, wie fremd ihm Herr und Geld geblieben waren, genauso wie die beiden ›Eifrigen‹ durch die Souveränität ihres Verhaltens zu erkennen geben, daß sie sich mit dem anvertrauten Gut zusammen auch die Pläne und Absichten ihres Herrn, ja im Grunde sogar sein Herrsein selbst zu eigen machten.

Das aber heißt, nun auf das Problem des Hörens angewandt, daß das Vernehmen der Botschaft keinem andern Gesetz untersteht als das christliche Sein und Tun insgesamt. Wie es bei aller Verwirklichung entscheidend darauf ankommt, daß das gnadenhaft Gewährte persönlich angenommen und, umgekehrt, die eigene Leistung als ein Angenommensein durch Gott verstanden wird, geht es auch beim Hören des Gotteswortes entscheidend darum, daß das Vernommene, wie fremd es zunächst auch klingen mag, in den Selbstbesitz des Hörers übergehe. Hörend weiß er sich dann erst wahrhaft zugehörig, horchend und gehorchend erst wahrhaft frei. Das zu erklären, reicht das profane Verständnis des Hörens nicht hin. Denn als das Hören des Wortes ist es nicht nur ein dialogischer, sondern ein trinitarischer Vorgang, Gleichbild jener ewigen Zeugung, der das Wort zuinnerst entstammt. Daß es erst als Hin-

gabe ganz Hinnahme wird, rührt von der Aneignung her, die darin vermittelt und als dieses Vermittelnde der ›Geist‹ von beidem ist. Daran fühlt sich der Hörer der Gleichnisse ›erinnert‹, wenn ihm, wie in der Figur des ›faulen‹ Knechts, die Unseligkeit der Heteronomie oder aber, wie im Bild des glücklichen Finders, die Seligkeit des mündigen Selbstseins vor Augen tritt¹⁵.

¹⁵ In diesem Zusammenhang sei auf ein weiteres Gleichnis des Thomas-evangeliums verwiesen, das den Gedanken der Aneignung, wenn vermutlich auch in gnostizistischer Absicht, besonders stark hervorhebt. Als Logion 21 aufgeführt, lautet es: »Maria sagte zu Jesus: wem gleichen deine Jünger? Er sprach: sie sind kleinen Kindern gleich, die sich auf einem Feld aufhalten, das ihnen nicht gehört. Wenn nun die Herren des Feldes kommen, werden sie sagen: Überlaßt uns unser Feld! Und sie ziehen sich vor ihnen aus, um es ihnen zu überlassen und ihnen ihr Feld zu geben«. Wie Vergleiche lehren, handelt die Parabel von den Folgen selbstverschuldeter Unmündigkeit, konkret gesprochen von der Gefährdung eines jeden unangeeigneten Besitzes. Wer nicht weiß, was ihm gehört, wird nackt und hilflos, wie die Kinder vom fremden Feld, von seinem Platz vertrieben. Ähnliches besagt, um auch dieses Beispiel zu erwähnen, das sich unmittelbar anschließende und dann nochmals, in abgewandelter Form, als Logion 103 aufgeführte, im übrigen auch der kanonischen Überlieferung angehörende Gleichnis vom Einbruch (vgl. Mt 24, 43; Lk 12, 39), das den Gedanken der Aneignung zum Gebot der Wachsamkeit steigert.

4. Hören als Handlung

Klang das Motiv des Hörens in den bisherigen Beispielen nur mehr oder minder deutlich an, so wird es im Reflexgleichnis vom Hausbau ausdrücklich zum Thema¹⁶. Es steht am Schluß der beiden Fassungen, in welchen die Bergpredigt Jesu überliefert ist, und setzt dort jenen Akzent, dem sie nicht zuletzt die von Matthäus (7, 28 f) verzeichnete Wirkung auf die Zuhörer verdankt. Genaugenommen geht es nicht nur auf die Frage nach dem rechten Hören ein, sondern geradezu von ihr aus, wenn es denjenigen, der die Worte Jesu »hört und tut«, mit dem »verständigen« Mann vergleicht, der sein Haus zum Schutz gegen Überschwemmung und Sturm auf Felsengrund errichtet, den – mit dem Jakobusbrief (1, 23 f) gesprochen – »vergeßlichen« Hörer dagegen mit dem Toren, der auf Sand baut und darum, was er baute, auch schon beim ersten Unwetter verliert (Mt 7, 24–27; Lk 6, 47 ff).

Die Deutung scheint auf der Hand zu liegen: einmal, weil sie in dem Herrenwort vom konsequenten und »vergeßlichen« Hörer – »Wer meine Worte hört und befolgt . . . Wer aber hört und nicht befolgt« – vorweggenommen wird; zum andern, weil der Vergleich dem an der Bildsprache des Alten Testaments geschulten Leser bereits geläufig ist¹⁷. Im Spruch und Widerspruch seiner antithetischen Bildreihen scheint das Gleichnis tatsächlich nichts anderes zu besagen, als daß die Botschaft der Bergpredigt und mit ihr die Botschaft Jesu insgesamt im praktischen Handeln betätigt werden müsse, weil das »Haus« der Jüngerschaft nur dann über ein tragfestes Fundament verfüge. Einer genaueren Prüfung hält diese Deutung

¹⁶ Der Ausdruck »Reflexgleichnis« sucht jene Gleichnisform zu charakterisieren, die ein und dasselbe Motiv in antithetischen Bildern (rechtes und schlechtes Bauen, guter und schlechter Baum) spiegelt.

¹⁷ Am meisten durch das Ezechielwort, das von der Sturmflut des göttlichen Zornes spricht, die Mauern niederreißt und Fundamente bloßlegt (13, 13 f).

allerdings nicht stand. Anstatt auf das Gleichnis wirklich einzugehen, gibt sie es unter der Hand als bloße Allegorie auf das einleitende Herrenwort aus. Damit begibt sie sich aber faktisch der Möglichkeit, es vollständig auszulegen. Nur das Überdauern des gut fundierten und nur der Einsturz des auf Sand gebauten Hauses werden, als Versinnbildlichung des verständigen und vergeßlichen Hörens, vom Deutewort her einsichtig, nicht aber die übrigen Motive der Parabel und vor allem nicht der von ihr beschriebene Vorgang, aus dem sie doch eigentlich lebt. So gerät die allegorisierende Erklärung in Widerspruch zum Deutewort wie zu sich selbst. Zu sich selbst, weil eine Allegorie Zug um Zug, nicht nur in Teilmotiven, entschlüsselt sein will. Zum einleitenden Herrenwort, weil es nicht angeht, diese wichtige Verständnishilfe nur auf den dramatischen Höhepunkt der Bildgeschichte – die Bewährungsprobe der beiden Häuser in Sturm und Flut – zu beziehen, den Rest dagegen dem Spiel bloßer Mutmaßungen zu überlassen¹⁸.

Der Versuch, der Gleichnisgestalt der Erzählung gerecht zu werden, kann freilich nicht übersehen, daß sie zu jener relativ kleinen Sondergruppe von Gleichnissen zählt, die – wie etwa das Gleichnis vom törichten Großbauern (Lk 12, 16–21), von den ungleichen Betern (Lk 18, 9–14) oder von den spielenden Kindern (Mt 11, 16 f)¹⁹ – nach Ausweis des Kontextes nur indirekt der Reich-Gottes-Verkündigung dienen, in ihrem

¹⁸ Danach bedeuten etwa Sturm und Flut die Schrecken des Weltgerichts; eine Auffassung, die im Text nicht die geringste Stütze findet und vermutlich von 1 Kor 3, 10–15, dem Bild von dem im Feuer des Gerichts geprüften Bauwerk, inspiriert ist.

¹⁹ Die Parabel vom unbarmherzigen Reichen und dem armen Lazarus (Lk 16, 19–31), die sich gleichfalls mit einer speziellen Thematik beschäftigt, bleibt außer Betracht, weil sie nach Intention – Ermahnung zur Thoratreue (vgl. Lk 16, 31) – und Denkart – das Jenseits als ›Ort‹ der Vergeltung – eher zur Kategorie der rabbinischen Gleichniserzählung als zum Bestand der originalen Gleichnisse Jesu zählt. Zudem fehlt ihr jene sprachliche Dramatik, von der das genuine Gleichnis lebt.

nächsten Sinn jedoch auf eine spezielle Frage der religiösen Verwirklichung bezogen sind. Es sind dies jene Texte, die der Nathanparabel und den ihr verwandten alttestamentlichen Stücken wie der Jothamfabel (Ri 9, 8–15) oder dem ›Gleichnis‹ der Frau von Tekoa (2 Sam 14, 5 ff) mit ihrer limitierten Zielsetzung am nächsten kommen. Unter ihnen bildet die Parabel vom Hausbau insofern einen Grenzfall, als sie mit dem Hörer der Bergpredigt zwar den Hörer der Botschaft vom Gottesreich meint, deren gleichnishafte Darbietung aber nicht in Betracht zieht. So steht die Erzählung einerseits unter einem didaktischen Vorbehalt, der das Bildgeschehen nicht so frei wie bei den reinen Gleichnissen ausschwingen läßt. Andererseits ist sie aber doch so sehr Gleichnis, daß sie im Didaktischen nicht aufgeht, sondern das, was sie lehrt, nach echter Gleichnisart zugleich vollziehen lehrt.

Trotz dieser Einschränkung handelt die Schlußparabel der Bergpredigt also doch vom Hören der Botschaft als solchem. Sie verstehen heißt einsehen, wie es um dieses Hören bestellt ist, wie es sich verwirklicht und woran es scheitert. Bleibt es beim unergriffenen Zur-Kennntnis-Nehmen stehen, so ist es, in der Bildsprache des Textes ausgedrückt, nicht mehr als ein baufälliges, zum Einsturz verurteiltes Haus. Wer sich nur informativ mit der Heilsbotschaft befaßt, ohne sich von ihr persönlich ansprechen und zu persönlicher Entscheidung bewegen zu lassen, arbeitet daher an seinem eigenen Ruin. Niemals wird er vergessen können, daß er das Wort vernahm, dem er sich dann doch verweigerte, so daß es weder Macht über sein Denken noch über sein Tun gewann. Anstatt als Beistand begleitet das vernommene und doch nicht angenommene Wort als schweigender Vorwurf seinen Weg.

Hören heißt demnach immer auch *Handeln*, oder, mit einer von den Paulusbriefen her geläufigen und zugleich das Bild der Parabel aufgreifenden Wendung gesagt: sich selbst und andere *aufbauen*. Und dies nicht nur für einen günstigen Augen-

blick der Windstille, sondern auf alle Gefahr hin, Sturm und Fluten trotzend. So entspricht es allein der Art, wie der Hörer durch das Wort angesprochen ist. Als ›Schwert‹, das ins Innerste dringt, und als ›Feuerbrand‹, der das Innerste ergreift, will es den ganzen Menschen und ihn, dessen Heil oder Unheil auf dem Spiel steht, ganz. Zwar ist es, wie gerade das von hoher Wortkunst zeugende Gleichnis vom Hausbau zeigt, ein Spiel, jedoch ein Spiel um den höchsten Einsatz, ein Spiel auf Leben und Tod. Nur wer sich ihm ganz hingibt, hat Aussicht zu gewinnen. In dieser Präsenz ist darum auch alles, was als formelle Handlung folgt, bereits vorentschieden. Sie ist, daran läßt das Reflexgleichnis vom Hausbau keinen Zweifel, als solche schon die geforderte Tat, die Tat des Hörenden, das Hören als Tat.

Doch welche Tat? Mit den Gleichnissen vom Gottesreich geantwortet: eben jene, die der Botschaft vom Reich entspricht. Das aber ist, biblisch gesprochen, keine andere als die ›Tat‹ der *Hoffnung*, weil sie den Hörer des Wortes in dem von diesem Wort vergegenwärtigten Reich selbst vergegenwärtigt, die Zustimmung zur Botschaft somit durch einen Akt der Einbürgerung vollzieht. Wer sich zu dieser Hoffnung bewegen läßt, wer hörend hofft und hoffend hört, der hat im Akt solchen Hörens auch schon aufgehört, ›von und aus der Welt‹ zu sein, und begonnen, das Leben des anbrechenden Reiches und seiner Bürger, der Kinder Gottes, zu führen. Nichts anderes als diese Tat ist von ihm gefordert, die Tat, durch die er wird, was er vernahm, und die doch nur vorwegnimmt, was sein wird. Sie schafft dem Kommenden Einlaß ins Hier und Heute. Um die Spanne einer menschlichen Existenz räumt sie das weltgebundene Dasein beiseite und läßt in dem entstandenen Vakuum das Fernste nah und das Verborgenste sichtbar werden: das Reich Gottes.

Drittes Kapitel

DAS REICH UND SEINE GERECHTIGKEIT

1. Die verborgene Herrlichkeit

Wer die Gleichnisse als Proklamation des Gottesreiches verstehen lernte, wird von ihnen zunächst, wie von profanen Verlautbarungen, einen Begriff oder doch eine Art Beschreibung dieses Reiches erwarten, Auskunft über die Bedingungen seines Entstehens, über seine Struktur und Ordnung und zumal über das, was die Menschheit von ihm erhoffen darf. Doch gerade darauf geht die Botschaft der Gleichnisse nicht ein. Von ihr gilt, was Jesus auf die Frage nach dem Anbruch des Reiches, seinem Wann und Wo, die Jünger und Gegner gleichermaßen bedrängt, zur Antwort gibt: »Das Reich Gottes kommt nicht in augenfälliger Gestalt, so daß man sagen könnte: Hier ist es! oder: Dort! Denn siehe, das Gottesreich ist mitten unter euch!« (Lk 17, 20)¹. Könnte dieser Satz auch als Motto über sämtlichen Gleichnissen stehen, so charakterisiert er doch am unmittelbarsten jene Gruppe, die ihrer Intention und Motivwahl nach von der Verborgenheit des kommenden Reiches und seinem verschwiegenen Heranreifen im Feld des Bestehenden handeln.

Mit ihrer der ländlichen Erfahrungswelt entlehnten Bildsprache entstammen diese Gleichnisse meist dem Anfang des Wirkens Jesu, dem ›galiläischen Frühling‹. In ihnen spiegelt sich, oft erstaunlich genau und anschaulich, das Milieu des palästinensischen Kleinbauern, zuweilen auch das des Großgrundbesitzers. Ungewöhnliche Vorkommnisse wie der nächtliche Einbruch, die Hochstapeleien des betrügerischen Verwalters oder die Eskapaden des jüngeren Herrensohnes bilden dabei die Aus-

¹ Falls sich ein zeitlicher Sinn des Obersatzes erweisen ließe (»Das Kommen des Gottesreiches kann nicht vorausberechnet werden«), sprächen starke Gründe für die von A. Rüstow vorgeschlagene aktivistische Interpretation der Schlußwendung (»Denn siehe, das Reich Gottes steht in eurer Hand«). Vgl. A. Rüstow, *Entòs ymòn estin*. Zur Deutung von Lukas 17, 20–21: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 51 (1960) 197–224.

nahme. Um so mehr ist dafür vom ganz Alltäglichen, dem kaum jemand Beachtung schenkt, die Rede. Etwa vom unaufhaltsamen Wachstum der Saat, von der unerwarteten Größe der Senfstaude, von der erstaunlichen Kraft des Sauerteigs, von Vorgängen also, wie sie unscheinbarer kaum zu denken sind. Doch erscheinen diese Selbstverständlichkeiten im Prisma der Gleichnisse mit einem Mal wie in ein unirdisches Licht getaucht, vom Zauber des Außerordentlichen umflossen. Wie kommt es, fragt sich ihr Hörer, daß in dieser Welt, in der doch sonst nur das Auffällige gilt und das Gewalttätige sich durchsetzt, gerade dem Kleinen und Unscheinbaren so staunenswerte Kräfte innewohnen? Daß der Wind Berge auftürmt und das Wasser den Stein höhlt, daß ein Samenkorn so winzig wie das Senfkorn eine Staude hervorbringt, in der die Vögel nisten², und ein ›bißchen‹ Sauerteig eine große Menge Mehl durchsäuert? Rührt das am Ende davon her, daß schon in dieser Welt, dem äußeren Anschein zum Trotz, auch noch ganz andere Kräfte am Werke sind, als es der von den Weltgewalten faszinierte Mensch wahrhaben will? Kräfte, die in dem Maß, wie sie sich durchsetzen, diese Welt mit ihren scheinbar unwandelbaren Gesetzen, Verhältnissen und Abläufen zuletzt doch jener Ordnung annähern, die Jesus ›Reich Gottes‹ nennt? Sind demnach die unauffällig wirkenden Energien wie die Keimkraft der Saat oder der ›Trieb‹ des Sauerteigs nicht für einen jeden, der sehen kann, dingliche Hinweise auf jenes noch verborgene und doch schon allenthalben heraufdrängende Reich?

Weil dieses Reich, wie das Leitwort Jesu sagt, noch nirgend-

² Im Unterschied zum Gleichnis von der Aussaat gehen hier, bei der Parabel von der Senfstaude, die Synoptiker über die Mengenangabe des Thomasevangeliums erheblich hinaus. Während Matthäus (13, 32) und Lukas (13, 19) die Staude zum ›Baum‹ vergrößern, spricht das Thomas-evangelium (Logion 20) von dem »großen Sproß« der Senfstaude, der den Vögeln Schutz bietet. Siehe dazu die instruktiven Ausführungen bei JOACH. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, 27, 145 f.

wo greifbar, ja noch nicht einmal durch die Kategorien des ›Hier‹ und ›Dort‹ begreifbar ist, kommt es vor allem darauf an, daß sich der Sinn für seine alle Zukunft durchtränkende Nähe und seine aus den unräumlichen ›Zwischenräumen‹ des Hier und Dort aufkeimende Präsenz entwickle und schärfe. Dazu verhilft aber nichts so sehr wie der Umgang mit den kleinen, meist beiseitegeschobenen Dingen des Alltags. Darum stehen gerade sie im Blickpunkt der nicht umsonst im Zusammenhang überlieferten Gleichnisse vom Wachstum (Mk 4, 26–29), von der Senfstaude (Mk 4, 30ff; Mt 13, 31f; Lk 13, 18f) und vom Sauerteig (Mt 13, 33; Lk 13, 20f), die sich angesichts dieser Motivwahl noch am besten mit dem Stichwort ›Gleichnisse vom Unscheinbaren‹ kennzeichnen lassen. Daß das Licht leuchtet und das Feuer wärmt, daß die Saat keimt und die Früchte reifen, daß das winzige Senfkorn zur mächtigen Staude heranwächst und eine Handvoll Sauerteig die ganze Masse des Mehls durchdringt, ist ja, wie schon Augustinus sah und hervorhob³, deswegen nicht weniger wunderbar, weil es unablässig geschieht und weniger auffällt als das Besondere in seiner lauten, aufdringlichen Einmaligkeit. Nur muß dieser Wundergang der stillen Dinge auch wahrgenommen und gegen den Andrang der Sensationen als das wahrhaft Gültige festgehalten werden. Wer dazu gelangt, hat bereits den ersten Schritt auf dem Weg zur Einübung in den Geist der Gleichnisse getan. Er kennt das Vokabular, in welchem sie vom Reich Gottes reden. Alles hängt nun davon ab, ob er sich mit ihnen über das, was sie künden, verheißen und fordern, nun auch wirklich ›verständigen‹ lernt und dadurch die Rolle des ›bloßen‹ Hörers mit der des antwortenden Partners vertauscht.

Gelingt ihm dies, so zeichnet sich ihm am Ende doch, und sei es noch so umrißhaft, die Signatur des Gottesreiches ab. Was

³ Vgl. In Ioannem 8, 1 und 24, 1

ihm vor Augen tritt, ist kein Bild nach Art jener Abbilder, die im Grund nur das herrschende Weltbild bestätigen. Um so mehr aber ein Bild im Sinne jener elementaren Bildfunktion, die im Zeigen entrückt. Dem entspricht es, daß die Gleichnisse eher aussparend als darstellend verfahren und hier, in den Bildgeschichten vom Unscheinbaren, gerade beim Geringfügigen ansetzen, um von dorthier den Horizont des Gottesreiches aufzureißen. Nicht als bestehe dieses Reich – wie die Parabel vom unbarmherzigen Reichen und dem armen Lazarus im Sinn der rabbinischen Gleichnisliteratur unterstellt – einfach in der Umkehrung der herrschenden Rangfolge. So wenig ein Umsturz der faktischen Verhältnisse seine Ankunft zu beschleunigen vermöchte, wäre allein schon mit der Umwertung von Hoch und Niedrig, Groß und Gering, der Schlüssel zu seinem Geheimnis gefunden. Deshalb sprechen weder die Gleichnisse noch die Seligpreisungen der Bergpredigt Niedrige und Geringe um ihrer selbst willen selig. Wohl aber dient ihnen das Mißverhältnis von äußerem Stand und innerer Würde als Modell für das in keinem durchschaubaren Verhältnis zur welthaften Rangordnung stehende ›Gesetz der Freiheit‹, welches im Gottesreich als dem Reich der Gnade und Liebe waltet. Weil sich dieses Reich so hoch wie der Himmel über die bestehende Verfassung des Menschen und der Dinge erhebt, kann deren Umkehrung noch am ehesten einen Begriff von seiner ›Gerechtigkeit‹ vermitteln. Nur in diesem vergleichenden Sinn ist von der Größe des Kleinen und der Stärke des Schwachen die Rede.

Und doch sagt diese Gleichnisgruppe noch mehr, so schwer dieses ›Mehr‹ auch in Worte zu fassen ist. Als ›Gleichnisse vom Unscheinbaren‹ sind sie immer auch die ›Gleichnisse vom Unwahrscheinlichen‹. Damit rückt ihr Verhältnis zum Gottesreich und seinem Kommen erst voll ins Licht. Denn diese Ankunft durchkreuzt alle Gesetze der Wahrscheinlichkeit. Unvermutet wie der letzte und ewige Tag des Reiches zieht auch

seine erste Morgendämmerung herauf. Unversehens, von keiner Vorkehrung begünstigt, stellt es sich inmitten der alltäglichen Belanglosigkeiten ein. Keine Tür ist ihm zu niedrig, kein Ort zu gering, keine Zeit zu dürftig. Wenn es, wie in den vermeintlichen Hoch-Zeiten der Christenheit, nahezu erreicht schien, war es am wenigsten präsent. Dagegen rührte es oft gerade dann, wenn es sich ins Utopische zu verflüchtigen drohte, am machtvollsten an die Herzen. Auch darauf weisen die Gleichnisse hin, wenn sie vom unmerklichen, aber unaufhaltsamen Wachstum der Saat erzählen und am Beispiel von Senfkorn und Sauerteig verdeutlichen, daß gerade im Kleinsten die Kraft zum Größten liegt⁴. Indem sie der Logik des Unwahrscheinlichen das Wort reden, geben sie überdies zu verstehen, daß sich das Gottesreich niemals nach Art weltlicher Gestaltungen, nach Maßgabe des äußeren Kräfteverhältnisses, verwirklicht. Nie wird es sich auf dem Weg der Übermächtigung durchsetzen, nie am Triumph der ›Starken‹ über die ›Schwachen‹, an der Bevormundung der ›Kleinen‹ durch die ›Großen‹ erkennbar sein. Wo immer es Gestalt annimmt, wird dies vielmehr unter den entgegengesetzten Vorzeichen geschehen: im Zeichen der Bevorzugung der Letzten vor den Ersten, der Entdeckung des Nächsten im scheinbar Fernsten, zumal aber im Zeichen jener Liebe, die sich des Gescheiterten und Verlorenen annimmt, weil sie im Verzicht gewinnt und im Erliegen siegt.

So setzen sich die ›*Gleichnisse vom Unscheinbaren und Un-*

⁴ Diesem Motivkreis gliedert sich auch das (als Logion 97 aufgeführte) Gleichnis des Thomasevangeliums an, nach welchem eine Frau, die mit einem Krug voller Mehl über Land geht, das kostbare Gut verliert, weil der Henkel des Kruges, von ihr unbemerkt, unterwegs abbricht. Am engsten berührt es sich mit dem Gleichnis vom Wachstum, nur daß es seine These am Bild eines ausgesprochenen Mißgeschicks entwickelt. Daß es, seine frühere Entstehung einmal vorausgesetzt, nicht in die kanonischen Texte aufgenommen wurde, erklärt sich am besten aus seiner logischen Unstimmigkeit: Wie kann der Henkel des Krugs abbrechen, ohne daß seine Trägerin es bemerkt?

wahrscheinlichen kontinuierlich fort in jener Reihe von Gleichnissen, die von der Suche nach dem Verlorenen, von der Chance der Zuletzt-Kommenden und von der Größe des ergriffenen Herzens erzählen. Gewiß, auch sie geben nur Modelle von der künftigen Neugestaltung, nicht mehr; aber Modelle, in welchen, wie durch Fenster hindurch, jene Ordnung aufscheint, die weder die Macht noch das Recht, sondern einzig und allein die Liebe verfügt.

2. Letzte als Erste

Zwei Gleichnisse, die Parabel von den Weinbergarbeitern und das offensichtlich nur fragmentarisch überlieferte Gleichniswort von der rasch verschlossenen Tür, schließen mit dem fast zum Paradox zugespitzten Satz: »So werden die Letzten Erste und die Ersten Letzte sein« (Mt 20, 16 a; Lk 13, 30). Dadurch entsteht der Eindruck, als lasse sich die gleichnishafte Aussage, wenigstens in Einzelfällen, doch in eine Art Lehr-Satz zusammenfassen und als werde damit im vorliegenden Fall überdies nichts anderes als die Umkehrung der bestehenden Ordnungs- und Rangverhältnisse gelehrt. Dem stehen jedoch, von den schon erwähnten grundsätzlichen Einwänden abgesehen, sowohl überlieferungsgeschichtliche wie stilistische Befunde entgegen, die den abschließenden Satz als einen erst nachträglich angefügten Zusatz erweisen und damit jede verfrühte Folgerung verbieten.

Allerdings kommt dieser Gleichnisschluß, auch für sich selbst allein, als vereinzelt Herrenwort vor. In dieser Form steht er sowohl im Reisebericht des Markus (10, 31) wie des Matthäus (19, 30) und hier sogar unmittelbar vor dem Weinberggleichnis, so daß dieses davon wie von einem Rahmenvers eingefaßt erscheint. Diese Doppelung beweist aber im Grunde nur die Unsicherheit in der Frage der Zuordnung, und dies um so mehr, als eine Reihe von Textzeugen dem einen Deutewort noch ein zweites hinzufügen, nämlich die von der Parabel vom großen Gastmahl her bekannte Wendung: »Denn viele sind berufen, wenige aber auserwählt« (Mt 22, 14); ganz so, als vermöge das Paradox von den Letzten als den Ersten die Aussage des Textes eben doch nicht völlig auszuschöpfen. Vergleicht man die lebendig bewegte, den Hörer ins Einvernehmen ziehende Sprachgestalt der Gleichnisse mit der thetischen Härte dieser Schlußformeln, so besteht zwischen dem Corpus der Texte und diesen resümierenden Wendungen ein

so starkes Stilgefälle, daß ihr Anspruch, das gleichnishaft Gesagte in einen einzigen Satz zusammenzufassen, schon aus formalen Gründen entfällt⁵.

Doch was soll überhaupt eine lehrhafte Sentenz am Schluß eines Gleichnisses? Käme mit ihr wirklich alles oder doch das Entscheidende zur Sprache, so ließe sich das vorangehende Gleichnis nicht mehr rechtfertigen, da die Schlußformel dann ja dasselbe, nur ungleich knapper und klarer, zum Ausdruck brächte. Höchstens im schmalen Feld der Erläuterung und Hinführung bliebe für das Gleichnis noch Raum. Es zum bildhaften Gegenstück der Schlußformel erklären, hieße das Gleichnis zur bloßen Allegorie abwerten; ihm eine einstimmende Funktion zuerkennen dagegen, das ganze Verhältnis auf den Kopf stellen und die Parabel aus dem Schlußsatz herleiten, anstatt diesen aus der Parabel. So kann, wer in diesen Formeln spricht, nicht der Schöpfer der Gleichnisse sein. Durch seinen Mund redet hier vielmehr die tradierende Gemeinde, die mit Hilfe derartiger Sätze die ursprünglich ganz anders gemeinten und angesetzten Texte in den Dienst ihrer Lehre stellt.

Wenn die Schlußformeln demnach auch keine Erklärung der gleichnishaften Aussage bieten, so bringen sie doch, wenn man sie nur ihrer lehrhaften Tendenz entkleidet, das Verständnis auf die rechte Bahn. Im ersten Fall, dem Gleichnis von den Weinbergarbeitern (Mt 20, 1–16), genügt es schon, die abschließende Sentenz aus ihrer Thesenhaftigkeit in die Gleichnissprache zurückzuübersetzen, so daß sie etwa lautet: »So verhält es sich denn mit dem Gottesreich wie mit Letzten, die Erste, und Ersten, die Letzte wurden«. So gefaßt, wird der Strom der Gleichnisrede nicht mehr jäh zum Stillstand gebracht, sondern bestätigt und abgeschlossen. Was aber gibt dieses Gleichnis dann zu verstehen?

⁵ Beim Gleichnis von der rasch verschlossenen Tür gilt dies um so mehr, als von früher oder später Kommenden überhaupt nicht die Rede ist.

Genau das, was die von einer unbegreiflichen Bevorzugung berichtende Bildgeschichte besagt. Wie die Mehrzahl der umfanglicheren Parabeln spielt sie auf zwei Schauplätzen, nur daß sie im Unterschied zu den übrigen den Wechsel der Szenerie für eine Steigerung des dramatischen Effektes zu nutzen weiß. Mit Bedacht verweilt sie zunächst bei der Arbeitersuche des Gutsbesitzers, dessen Gestalt mit einem jeden seiner unermüdlichen Gänge mehr über das bloße Menschenmaß hinauswächst. Den Höhepunkt dieses Auftaktes bildet das scheinbar belanglose, in Wahrheit aber die ganze Not des ziellosen Menschen ausleuchtende Gespräch mit den Angestellten der letzten Stunde. Um so stärker wirkt danach die folgende Szene, das Kernstück des Ganzen, wo alles Geltende unversehens in Brüche zu gehen und unter dem Vorwand vollkommener Gerechtigkeit höchstes Unrecht zu geschehen scheint. Nicht genug damit, daß bei der Abrechnung alle – »von den Letzten angefangen bis zu den Ersten« – ohne Rücksicht auf die tatsächliche Arbeitsleistung denselben Lohn erhalten, müssen die Erstverpflichteten darauf auch noch bis zuletzt warten und sich, als sie durch ihren Sprecher gegen diese Behandlung Protest erheben, mit den verletzenden Worten zurechtweisen lassen: »Ist es mir nicht erlaubt, mit meinem Eigentum umzugehen, wie ich will? Oder bist du am Ende mißgünstig, weil ich gut bin?« (20, 15). Schärfer als in dieser ironischen Replik könnte der Befremdungseffekt des Gleichnisses kaum zum Ausdruck kommen. Kein Hörer, der sich davon nicht in seinem Gerechtigkeitssinn herausgefordert fühlte und für die so beschämend Abgefertigten Partei ergriffe, bis er sich vergegenwärtigt, daß das Ganze ja nicht um seiner selbst, sondern um des Menschen willen erzählt ist und auf sein Gottesverhältnis zielt.

Doch damit setzt bereits, wenn auch außerhalb des ausdrücklich Gesagten, der entscheidende Umschwung im Prozeß des Verstehens ein. Durch das provokatorische Schlußwort des

Gutsherrn buchstäblich ›außer sich‹ gebracht, sieht sich der Hörer zugleich in eine Art Hiobsituation versetzt. Von dem Gott, der nicht mit seinem proportionierenden Denken zusammenstimmt, kann er nur wieder an Gott selbst appellieren, jetzt aber an einen Gott jenseits aller menschlich entworfenen Bilder. Das aber ist jener Gott, der in seiner absoluten Freiheit auch noch über den von ihm verfügt oder doch auf ihn hin entworfenen Gesetzen steht, so daß alle Maße und Regeln ihre Verbindlichkeit verlieren und, mit der abschließenden Sentenz des Gleichnisses gesprochen, buchstäblich Letztes zu Erstem und Erstes zu Letztem wird. Für einen Augenblick will es dem Hörer des Gleichnisses scheinen, als werde ihm damit jeder Maßstab des Urteilens und Wertens entwunden, ja als verliere das Weltkonzept insgesamt seine Verbindlichkeit. Dann aber geht ihm auch schon auf, wie sehr ihn dieser Verlust bereichert, indem er ihn für jene größere Wahrheit freigibt, die nicht nur, wie die Wahrheit der Welt, auf Gott hin entworfen, sondern wahrhaft Gottes ist und darum allein seine Gedanken ermessen und seine Wege begreifen hilft. Und als Zeichen dessen füllt sich für ihn die ironische Versicherung des Gutsherrn unversehens mit ihrem wörtlichen Sinn: »Freund ich tue dir kein Unrecht . . .« (20, 13). So führt auch hier die Befremdung, wenn sie nur voll ausgestanden wird, in ein höheres Einvernehmen. Was aller Gerechtigkeit hohnzusprechen schien, erweist sich als Einschulung in jene andere Gerechtigkeit, die zwar nicht dem welthaften Ordnungsgefüge, um so mehr aber jener göttlichen Verfassung der Menschen und Dinge angehört, die Jesus ›Reich Gottes‹ nennt (vgl. Mt 6, 33).

Im zweiten Fall, dem Gleichnisfragment von der rasch verschlossenen Tür (Lk 13, 24–27), genügt eine derartige ›Rückübersetzung‹ der Schlußthese in die Gleichnissprache freilich nicht, da zumindest im ursprünglichen Textbestand von ›Ersten‹ oder ›Letzten‹ überhaupt nicht die Rede ist. Am besten

versteht man daher den Schlußsatz hier als Fingerzeig, im Umkreis der Tür-Parabel nach einem Gleichnis zu suchen, mit dem er tatsächlich zusammenstimmt, anstatt, wie im vorliegenden Fall, nur einen mehr oder minder floskelhaften Abschluß zu bilden. Ein solches Gleichnis findet sich auch wirklich, und zwar in Gestalt der von Matthäus (22, 2–14) und Lukas (14, 15–24) überlieferten Parabel vom großen Gastmahl, das mit derselben Wendung – »denn viele sind berufen, wenige aber auserwählt« – schließt, die einige Textzeugen auch der Matthäusversion des Weinberggleichnisses anfügen.

Auffallend groß sind die Unterschiede der beiden Fassungen. Vor allem gibt der Matthäustext der Erzählung, meist durch aufgesetzte Erweiterungen, einen Zuschnitt, der einer nachträglichen Allegorisierung des Ganzen gleichkommt. Doch lassen sich die Schichten insofern leicht voneinander abheben, als das Gleichnis noch in einer dritten, der recht urtümlich anmutenden Version des Thomasevangeliums (Logion 64) vorliegt, die in den Grundzügen der lukanischen Textgestalt folgt. Gleich ihr kennt auch sie nur eine Aufforderung der Erstgeladenen – nur sind es anstatt der drei jetzt vier, die sich der Einladung mit etwas anders lautenden Entschuldigungen entziehen⁶ –, im Unterschied zu ihr, und darin der Matthäusfassung verwandt, aber auch nur die einmalige Aussendung des Knechtes ›auf die Straße‹. Damit verglichen scheinen die Zusätze des Matthäusevangeliums durchweg den Zweck zu verfolgen, den einzig und allein um seiner selbst willen erzählten Gleichnisstoff auf den Gang der Heilsgeschichte – zumal aber auf Gottes vergebliches Werben um Israel und das Strafgericht über das verstockte Jerusalem⁷ – hin durchsichtig

⁶ Der erste entschuldigte sich mit einem Geldgeschäft, der zweite mit einem Hauskauf, der dritte mit Verpflichtungen bei der Hochzeit seines Freundes, der vierte mit einer dringenden Pachteintreibung.

⁷ Mit Recht spricht JOACH. JEREMIAS von einem ›Abriß der Heilsgeschichte‹, den das Gleichnis in der Matthäusfassung biete.

zu machen, und dies so konsequent, daß sie dieser Absicht die Glaubwürdigkeit der Fabel unbesehen opfern. Denn nicht genug damit, daß sie die – hier zweimalige – Einladung zu dem – nunmehr zum königlichen Hochzeitsfest gesteigerten – Mahl ohne jede Begründung ausschlagen, vergreifen sich die Erstgeladenen sogar an den einladenden Knechten, die sie – wie Israel seine Propheten – mißhandeln und ermorden. Dafür nimmt dann auch der beleidigte König eine wiederum jedes von der Fabel gesetzte Maß überschreitende Rache, die mit den Übeltätern zusammen auch ihre Stadt – Jerusalem – trifft und vernichtet.

Was läßt sich nun aber, wenn diese allegorische Übermalung abgetragen ist, als genuine Aussage der Parabel namhaft machen? So unabweislich sich diese Frage aufdrängt, darf sie doch keinesfalls wieder im Sinn der nachträglichen Allegorese, also nicht als Frage nach ›Bedeutungen‹, sei es des Ganzen oder der Details, gestellt werden. Denn der ›Sinn‹ eines Gleichnisses liegt gerade nicht darin, den Hörer im bildhaft Gesagten theoretische Lehren oder praktische Maximen finden zu lassen, sondern ihn – gemäß der ursprünglichen Wortbedeutung von ›Sinn‹ – auf den Weg ins endgültig Wahre und wahrhaft Endgültige, konkret gesprochen, auf den Weg ins Gottesreich zu bringen. Das aber gelingt der Parabel, soweit eine bloße Aussage überhaupt dazu bewegen kann, indem sie am Beispiel der Erstgeladenen zeigt, wie über wirklich oder auch nur vorgeblich ›Unaufschiebbarem‹ das ›eine Notwendige‹ versäumt werden kann und wie auf Grund dieses Versäumnisses Erstberufene um ihren Vorzug kommen, während Unbeachtete wie das Straßenvolk und die Vagabunden von den ›Landstraßen und Zäunen‹ an ihre Stelle treten. Ihrem Zug ins Befremdende folgend zielt die Erzählung gerade darauf ab. Darum entspricht es ihrer Absicht durchaus, wenn die lukanische Fassung von einer wiederholten Aussendung des Knechts ›auf die Straßen und Gassen‹ berichtet,

selbst wenn die Parabel in ihrer ursprünglichen Gestalt – nach Art der vom Thomasevangelium gebotenen Version – diesen Vorgang nur einmal auf die vergebliche Einladung folgen ließ⁸: Zu schwer ist der Hausherr gekränkt, als daß er sich mit einer unvollständig besetzten Tafel abfinden könnte. Wenn schon einmal das Bettelvolk die leerstehenden Plätze einnimmt, dann soll es doch wenigstens durch seine Menge ersetzen, was ihm an Rang und Stellung gebricht. Nur wäre es verfehlt, mit dieser Wiederholung des Motivs am Ende doch wieder allegorische Vorstellungen, etwa den Gedanken an die Juden- und Heidenmission, zu verbinden. Selbst wenn der lukanischen Redaktion derartige Tendenzen zugrunde lägen – das Gleichnis als Gleichnis weiß nichts davon. Ihm geht es einzig und allein darum, im Bild vom Plätzetausch der Ersten und Letzten etwas vom Walten der göttlichen Freiheit, vor allem aber von der aus dieser Freiheit geborenen Ordnung des Gottesreiches aufscheinen zu lassen und durch eben diese Vergegenwärtigung auch schon eine Tür für seine Ankunft aufzustoßen. Nicht umsonst leitet Lukas zu dem als ›Tischrede‹ charakterisierten Gleichnis mit dem Aufruf eines ungenannten Tischgenossen Jesu über: »Selig, wer im Reiche Gottes speisen wird!« (14, 15). Nur der religiöse Bezug ist – zur Kennzeichnung der Kategorie – vorausgesetzt; alles übrige leistet das Gleichnis allein durch die ihm eigene Sprachgewalt. Ein Wissen um ›Bedeutungen‹ käme ihm dabei nur in die Quere, weil alles derartige ›Wissen‹ eben jene Distanz voraussetzt, die es zu überwinden gilt, wenn der intendierte Prozeß in Gang kommen soll.

Diesem Prozeß träte aber gleichermaßen auch eine unzulässige Identifizierung in den Weg. Sie zu verhindern ist Sinn und Absicht der bisher noch nicht berücksichtigten Abwei-

⁸ Vermutlich folgt Lukas dem dreigliedrigen Gleichnistypus, wie er etwa im Gleichnis vom barmherzigen Samariter oder von den Talenten begegnet.

chung der beiden Fassungen. Mit ihr geht das Matthäusevangelium so weit über die lukanische – auch vom Thomasevangelium gestützte – Version der Parabel hinaus, daß das Ganze eine völlig neue und vom Text her keineswegs erwartete Schlußszene erhält. Denn im Unterschied zu der fraglos ursprünglichen Kurzfassung des Gleichnisses weiß Matthäus auch noch davon zu berichten, daß der Gastgeber bei der Besichtigung der Tischgesellschaft einen Gast ohne Festtagsgewand entdeckt, und ihn, ergrimmt über dieses beleidigende Auftreten, unnachsichtlich von seiner Tafel verstößt⁹. Im Hinblick auf diesen Epilog, wie es bisweilen geschieht, vom Fragment eines selbständigen Gleichnisses zu sprechen, das erst durch die Matthäusredaktion mit der Gastmahlparabel verknüpft worden sei, erscheint indessen so lange unberechtigt, als nicht alle vom Evangelium selbst gebotenen Erklärungsgründe ausgeschöpft sind¹⁰.

Eine ausreichende Begründung ergibt sich aber schon aus der Gesamttendenz des Matthäusevangeliums, das von Anfang an darauf abzielt, daß die christliche Botschaft nur im Maß ihrer geistigen Aneignung das Heil zu wirken vermag. Denn darin trifft es sich mit der immer wiederkehrenden Warnung der Gleichnisse, die dargebotenen Modelle doch ja nicht kurzschlüssig mit der gemeinten Sache selbst zu verwechseln. Im vorliegenden Fall käme eine derartige Verwechslung der Annahme gleich, daß sich allein schon aus der Tatsache des ›Zuletztgekommenseins‹, handle es sich nun um eine Zurücksetzung sozialer oder wirtschaftlicher Art, ein Anrecht auf die Tischgemeinschaft des Gottesreiches ergebe. Doch eben dies

⁹ Daß der Delinquent sogar an Händen und Füßen gefesselt in die draußen herrschende ›Finsternis‹ geworfen wird (Mt 22,13), dürfte sich am besten aus dem Bestreben erklären, das Strafmaß so drastisch wie im Fall der Erstgeladenen zu halten, die mitsamt ihrer Stadt vernichtet werden.

¹⁰ So etwa JOACH. JEREMIAS (a. a. O. 62 f), der unter Hinweis auf rabbinische Parallelen an ein ›Gleichnis vom Gast ohne Feierkleid‹ denkt.

war die in den ebionitischen Kreisen des Frühchristentums umlaufende Ansicht, die Matthäus schon im Prolog der Bergpredigt veranlaßt, die von Lukas in ihrer lapidaren Wucht und Kürze erhaltenen Seligpreisungen (vgl. 6, 20 ff) durch einschränkende oder erläuternde Zusätze zu ergänzen, anstatt von den ›Armen‹ und ›Hungernden‹ also von den ›Armen im Geist‹ und den ›nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden‹ zu sprechen. Vor jeder Zuflucht zu äußeren Gründen sollte man sich daher fragen, ob sich die Szene mit der Aburteilung des Gastes ohne Festgewand nicht ebenso zwanglos wie einleuchtend aus eben dieser Abwehr ebionitischer Tendenzen erklärt. Denn abgesehen davon, daß sie schon in formaler Hinsicht, als ausgesprochener ›Epilog‹ zu einem in sich bereits abgeschlossenen Ganzen, an die ›Zusätze‹ der Seligpreisungen erinnert, verfolgt sie wie diese ganz unverkennbar den Zweck, jede voreilig abgeleitete Heilssicherheit zu erschüttern. Nachdem der Haupttext der Parabel die Verwerfung der Erstgeladenen schilderte, geht sie darauf aus, nun auch noch die Gefährdung der an ihre Stelle getretenen ›Letzten‹ darzutun, um alle, die sich unbedenklich mit ihnen identifizierten, in ›Furcht und Zittern‹ zu versetzen.

Die ganze Schlußszene fügt dem Gleichnis demnach strenggenommen nichts hinzu, was nicht im Haupttext bereits enthalten wäre. Wohl aber hebt sie ein gleichnishafte Grundmoment auf eben jene Weise hervor, in der das Matthäusevangelium auch sonst seine Akzente setzt. So gesehen bestätigt der Epilog nur einmal mehr, daß das Gleichnis vom großen Gastmahl zumindest ursprünglich darauf ausgeht, im Paradox von den Letzten als den Ersten die unausdenkliche Gerechtigkeit des Gottesreiches vor Augen zu stellen und allen, die sein Geheimnis gewahren, den Ausruf des Ungenannten auf die Lippen zu legen: »Selig, wer im Reiche Gottes speisen wird!«

3. Fernste als Nächste

Noch in einem zweiten Paradox stellte Jesus die ›Gerechtigkeit‹ des Gottesreiches dar, die es nach der Mahnung der Bergpredigt (vgl. Mt 6, 33) vor allem andern zu erstreben gilt: im Paradox des Fernen, der sich als Nächster erweist. Zwar läßt sich als Beispiel dafür nur ein einziger Text heranziehen, dafür aber ein Text, der zu den schönsten Beispielen der Gleichniskunst Jesu zählt: das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 30–35).

Aus seinem faktischen Zusammenhang verstanden, scheint das dem lukanischen Reisebericht eingegliederte Gleichnis freilich einem gänzlich andern Zweck zu dienen. So erweckt die einleitende Diskussion, in der vom Reich Gottes gar nicht die Rede ist, zunächst den Eindruck, als antworte die Parabel lediglich auf die Frage eines Schriftgelehrten: »Wer ist denn mein Nächster?« (Lk 10, 29). Doch ist mit dieser Verspannung in einen ausgesprochen lehrhaften Bezug – so stark sie das spätere Verständnis der Parabel beeinflusste – über ihre tatsächliche Bedeutung nicht im geringsten entschieden. Denn abgesehen davon, daß die Markusparallele zur Rahmenerzählung mit der Versicherung Jesu schließt: »Du bist nicht mehr weit vom Reich Gottes entfernt« (12, 34), das scheinbar fehlende Motiv des Gottesreiches im weiteren Zusammenhang also doch auftaucht, erweist sich der gesamte Kontext als sekundär. Nach Ausweis der Parallelstellen (Mk 12, 28 ff und Mt 22, 34 ff) ist schon die einleitende Frage des Gesetzeslehrers nichts weiter als die spätere Variante eines Motivs, das ursprünglich dem Wortkampf Jesu mit seinen Gegnern zu Beginn der Leidenswoche angehört¹¹. Erst recht erscheint die

¹¹ Daß in der LukASFassung die Streitfrage zu einer reinen Sachfrage entschärft und in einen lehrhaften Zusammenhang gebracht ist, erregt um so stärkere Zweifel an ihrer Ursprünglichkeit, als darin eben jene Tendenz zum Vorschein kommt, die auch sonst zu der von der apostolischen

Wiederholung dieser Frage am Schluß der Perikope als Versuch einer nur unvollständig glückenden Einpassung, die das Gleichnis notdürftig, um den Preis einer Verschiebung des Fragepunkts, auf die Linie der Ausgangsfrage bringt. »Wer ist denn mein Nächster?«, hatte der Schriftgelehrte, auf eine sachliche Auskunft ausgehend, gefragt. Demgegenüber lenkte die abschließende Gegenfrage den Blick auf die Elendsgestalt der Parabel, auf den ›unter die Räuber Gefallenen‹. Von seinem Standpunkt aus gestellt, lautet die Frage jetzt: »Wer von diesen dreien hat sich nun deiner Ansicht nach demjenigen als Nächster erwiesen, der unter die Räuber gefallen war?« (10, 36). Mit theologischen Spekulationen, und seien sie noch so geistvoll, ist dem mit dieser Verschiedenheit aufgeworfenen Problem nicht beizukommen¹². Dagegen löst es sich ebenso

Verkündigung geforderten und geförderten Umstilisierung der Gleichnisse zu Lehrstücken führte. Zudem weist der lukanische Text Unebenheiten und Bruchstellen auf, die sich am einfachsten und besten als ungeteilte Relikte der polemischen Grundsituation erklären. Schon die einleitend vermerkte Absicht der Schriftgelehrten, Jesus mit seiner Frage »auf die Probe zu stellen« (10, 25), deutet ebenso wie sein insistentes Bemühen, »im Recht zu bleiben« (10, 29), darauf hin. Und dies um so mehr, als es die Gegenfrage, mit der er sich zu rechtfertigen sucht, mit sich bringt, daß er zuvor die von ihm erfragte Antwort von sich aus finden und geben muß. Im Gegensatz zu den Parallelstellen wirkt der damit entstehende Gesprächsverlauf ausgesprochen konstruiert. Wenn er die Antwort bereits weiß, braucht er nicht zu fragen; wenn er dagegen eine echte Frage stellt, ist ihm die Antwort schwerlich so rasch zur Hand.¹² So spricht etwa A. SCHLATTER vom ›Ende der Kasuistik‹, das die Parabel vom barmherzigen Samariter statuieren, insofern die Ausgangsfrage des Rahmengesprächs im Schlußwort Jesu ganz ins Personale gewendet werde. Doch sollte man derartigen Reflexionen gegenüber nicht übersehen, daß sie ihrer Deutung ein dem Text selber fremdes spekulatives Element zugrunde legen. Bestünde dieses Bedenken nicht, so ergäbe gerade die hier vorliegende Frageverschiebung ein gutes Beispiel für die einleitende Behauptung, daß ein Gleichniserzählen von dem Erzähler stets die Bereitschaft abverlangt, sich auf das bis zu einem gewissen Grad unverfügbare Spiel seiner Motive einzulassen, und dies auch auf die Gefahr hin, daß die Erzählung einen ›unplanmäßigen‹ Verlauf nimmt, der gleicherweise den Sprecher wie den Hörer überrascht (siehe S. 17). An-

zwanglos wie überzeugend mit der Annahme, daß das Gleichnis, das Lukas vermutlich als selbständige Einheit oder doch höchstens im losen Verband mit anderen Herrenworten vorfand, seinen gegenwärtigen Platz einer nachträglichen, nicht bruchlos gelungenen redaktionellen Komposition verdankt. Auf die Frage nach dem Sinn der Perikope bezogen, enthebt dies der Notwendigkeit, sie aus dem Kontext des lukanischen Reiseberichts oder auch nur aus dem auf sie unmittelbar hin-führenden Gespräch mit dem Gesetzeslehrer erklären zu müssen. Damit ist das Gleichnis an seine eigene Kategorie zurück-verwiesen. Ohne daß lehrhafte Rücksichten ins Spiel kämen, kann es nunmehr rein aus sich selbst, und das besagt, allein nach dem Gesetz der Gleichnisinterpretation, verständlich gemacht werden.

Allein in seinem Wortlaut vernommen, rückt es aber wie von selbst in die Nähe jener Gleichniserzählungen, die – wie die-jenige vom großen Gastmahl – in erster Linie darauf ausgehen, den Hörer am Leitfaden eines befremdlichen Modell-falls in die alle welthaften Ordnungsgebilde durchbrechende Ordnung des Gottesreiches einzuführen. Somit hat die Para-bel demjenigen kaum etwas zu sagen, der mit der Rahmen-erzählung von ihr ein Resultat in Form einer bündigen Aus-kunft erwartet. Um so mehr aber sagt sie jenen, die nach der mit dem Reich Gottes heraufziehenden ›Gerechtigkeit‹ ver-langen. Ihnen macht die Geschichte von dem ›unter die Räu-ber Gefallenen‹ klar, daß diese Gerechtigkeit im Unterschied zu ihrem mundanen Schattenwurf gerade nicht in einer star-ren Ordnung aller Menschen unter dem Gesichtspunkt ihrer Wesensgleichheit besteht, sondern in einem nur dem Herzen wahrnehmbaren und darum von keinem Begriff bestimmbar-

gesichts der tatsächlichen Textlage kann davon indessen nur in Form einer Assoziation die Rede sein. Eine Zusammenstellung der – vielfach ohne zureichende Textanalyse unternommenen – Deutungsversuche gibt G. EICH-HOLZ, in: Einführung in die Gleichnisse, Neukirchen 1963, 105 f.

ren Zugewiesensein des einen an den anderen. Das ist es, was den beiden Vorübergehenden, sosehr sie von Berufs wegen darauf aufmerksam sein müßten, abgeht, den Dritten aber, seiner verächtlichen Herkunft zum Trotz, auszeichnet: »bei seinem Anblick wurde er von Mitleid ergriffen« (10, 33). Durch alles Trennende und Abschreckende hindurch hat er in dem hilflos Daliegenden – diesem, wie die Rabbinensprache sich ausdrückt, ›Toten am Weg‹ – seinen ›Nächsten‹ erblickt und damit sich selbst als für ihn verantwortlich erfahren. Und da diese Einsicht nicht der Überlegung, sondern der Schaukraft des Herzens entstammt, geht sie bruchlos, als geschehe das Selbstverständlichste der Welt, in die helfende Tat über: »Er trat hinzu¹³, verband seine Wunden und goß Öl und Wein darauf; dann setzte er ihn auf sein (eigenes¹⁴) Lasttier, führte ihn in die Herberge und trug Sorge für ihn« (10, 34). So fraglos erfolgte dieser Liebesdienst, daß der Bericht die Reihenfolge der ersten Handgriffe geradezu auf den Kopf stellt: Noch vor der Anwendung des reinigenden Weines erwähnt er den Aufguß des lindernden Öls, zuerst aber, was zuletzt kommen müßte, das Anlegen des Verbandes. Doch nicht genug mit diesem hochherzigen Beistand, übernimmt der Samariter, als lasse ihn das ›Gesetz der Liebe‹ nicht mehr los, auch noch die Vorsorge für die nächste Zukunft des Verunglückten: »Am andern Morgen zog er zwei Denare heraus, gab sie dem Wirt und sprach: Trag Sorge für ihn, was du noch darüber aufwendest, will ich dir bei meiner Rückkehr erstatten« (10, 35). Strenggenommen weist dieser Zug über den Rahmen der Fabel hinaus; und doch führt gerade er zu

¹³ Während der Samariter direkt auf den Verunglückten ›zugeht‹, weichen die beiden Vorübergehenden, wie der griechische Ausdruck sagt, ›nach der entgegengesetzten Seite‹ aus.

¹⁴ Falls dieses Possessivpronomen andeuten will, daß der Samariter außer seinem Lasttier ein eigenes Reittier mit sich führt und demnach als besonders begütert zu denken ist, bringt er sich mit seinem Liebesdienst in der unsicheren Gegend auch noch in Gefahr.

Ende, was mit einem Akt liebender Selbstüberschreitung begann. Denn das Ganze war, wie sich nun zeigt, seiner inneren Form nach von Anfang an als Hyperbel, nicht aber, wie Erzählungen sonst, zyklisch angelegt.

Wie bei kaum einem anderen Gleichnis legt es sich bei der Parabel vom barmherzigen Samariter nahe, das von Jesus gewählte Modell als die von ihm gemeinte Sache selbst zu nehmen und das Ganze als ›Beispiel Erzählung‹, wenn nicht gar als bildhafte Anleitung zur Praxis der Nächstenliebe zu verstehen¹⁵. Diesem offenkundigen Kurzschluß wehrt die Erzählung aber schon dadurch, daß ihr ›offener‹ Schluß zugleich jene Stelle bezeichnet, durch die, bildlich gesprochen, das Moment der Befremdung in die scheinbar so einleuchtende Geschichte eindringt. War es denn, so ist von ihr her zu fragen, mit der unmittelbaren Hilfeleistung nicht genug? Wozu denn auch noch diese über die akute Notlage hinausgreifende Fürsorge? Überschreitet sie nicht jedes vernünftigerweise zumutbare Maß, ganz abgesehen davon, daß sie jeder sonstigen Initiative zuvorkommt! In solchen Fragen meldet sich in der Tat das in der ergreifenden Gleichnisfigur verborgene Ärgernis, damit zugleich aber auch das vorantreibende Moment in seiner Erschließung zu Wort. Tatsächlich ist die Hilfe des Samariters, im Sinne des Gleichnisses verstanden, als die Tat eines Barmherzigen ebenso maßlos wie grundlos. Wie sie keinem Kalkül entsprang, steckt sie den Rahmen ihrer Leistungen auch nicht rechnend ab. Darum entbehrt sie, so sehr sie ›zu

¹⁵ Zu welchen Simplifizierungen diese Gleichsetzung gelegentlich führt, zeigen gerade auch die von G. EICHHOLZ genannten Beispiele, insbesondere die sich in plumpen Ausfällen gegen die ›Priesterkirche‹ ergehende Erklärung von L. RAGAZ (a. a. O. 99). Demgegenüber kann nicht nachdrücklich genug darauf hingewiesen werden, daß auch im Gleichnis vom barmherzigen Samariter der Stoff nicht um seiner selbst willen erzählt ist, daß vielmehr auch hier jene auffällige Indifferenz der ethischen Qualität des Motivs gegenüber waltet, die dem Gleichnis als einem ›unweltlichen Reden von Weltlichem‹ eigentümlich ist.

Herzen geht, zuletzt doch der Verständlichkeit. Um so verständlicher ist demgegenüber das Verhalten der beiden vorbeikommenden Priester, auch wenn ihr Auftritt, menschlich gesehen, noch so abstoßend wirkt. Nur deshalb schweigt sich der Text über ihre Motive aus, weil jeder Hörer von sich aus weiß, wie wenig die Selbstsucht um Gründe verlegen ist¹⁶. Ihr unmenschliches Verhalten ist in Wahrheit das allermenschlichste. Als ›Wahrer des Gesetzes‹ sind die beiden Vorübergehenden zudem in ein derart engmaschiges Netz von Lebensregeln eingespannt, daß nur ein Wunder sie dazu bewegen könnte, den Nächsten als solchen wahrzunehmen und zu behandeln. An das jeweils ›Übernächste‹ – ihres Priesterdienstes, der Tempelordnung, des Verbots, einen ›Toten am Weg‹ zu berühren, oder auch nur des Wunschbilds eines von nichts Ungewöhnlichem gestörten Daseins¹⁷ – hingegeben, überhören sie den Anruf der konkreten Situation. So bleibt ihr Lebenskonzept intakt, der halbtot Geschlagene jedoch am Wege liegen.

Auch der Samariter bleibt in seinem Lebensbereich. Kaum weiß er den Verunglückten versorgt, setzt er auch schon die durch seine Liebestat unterbrochene Geschäftsreise fort. Doch inmitten aller Vorhaben und Verpflichtungen hat er sich die Ansprechbarkeit des Herzens bewahrt. Dank dieser Ansprechbarkeit vermag er dem Gebot der Stunde, so sehr es auch seinen Lebensplan durchkreuzt, zu gehorchen und den Notlei-

¹⁶ In ›Leben und Walten der Liebe‹ bemerkt SÖREN KIERKEGAARD dazu: »Man könnte ja lange und scharfsinnige Reden darüber halten, wie ein Mensch seinen Nächsten lieben sollte, und immer würde die Selbstliebe noch Entschuldigungen und Ausflüchte vorzubringen wissen, weil die Sache doch nicht ganz erschöpft, ein Fall übergangen, ein Punkt nicht genau oder bindend genug ausgedrückt und beschrieben wäre« (SCHREMPF).

¹⁷ Nach JOACH. JEREMIAS (Die Gleichnisse Jesu, 202) läßt Vers 32 die Annahme zu, daß sich die beiden Priester, anders als der Überfallene, auf dem Weg nach Jerusalem, dem Ort ihres Tempeldienstes, befinden, so daß vor allem kultische Rücksichten ihr hartherziges Verhalten bestimmten.

denden noch immer im Sinn zu behalten, nachdem er sich längst wieder seinen Alltagsgeschäften zuwandte. Darum geschieht das Wunder in ihm und durch ihn. Denn durch sein Zutun wird nicht nur eine Notlage behoben, eine Untat aus der Welt geschafft und eine Wunde, die in Gestalt des Überfallenen der Weltordnung selbst geschlagen war, geheilt. Indem er das ›Nächste‹ tut, baut sich vielmehr um ihn eine höhere und heiligere Ordnung auf. Eine Ordnung, die im Unterschied zur bloß welthaften auch noch das Unvorhergesehene und Unbegreifliche umgreift, weil sie nicht auf das Gesetz, sondern auf die Liebe gegründet ist. Zumal aber eine Ordnung, die jene unverfügbare ›Zuordnung‹ ist, auf Grund deren sich selbst scheinbar Fernste zu Nächsten werden.

Das letzte Wort hat darin aber nicht die Auslegung, sondern – wenn je einmal – die Tat. Nicht umsonst schließt das Rahmengespräch, das damit zweifellos einen wesentlichen Zug des Textes aufgreift, mit dem Appell: »Geh hin und tue ebenso!« (10, 37 b). Nur müßte diese Mahnung, die sich in der vorliegenden Form, der allegorisierenden Tendenz des Kontextes entsprechend, auf das ›Modell‹ anstatt auf die ›Sache selbst‹ bezieht, im Sinne des Gleichnisses richtiger lauten: »Geh hin und tue jeweils das Nächste!« Geschähe dies, so hätte sich die Bemühung um ein angemessenes Verständnis des Textes auch schon in der von ihm geforderten Verwirklichung erfüllt. Sie aber kann das auslegende Wort weder abnehmen noch erzwingen; es kann nur bis an ihre Schwelle heranzuführen. Und die besteht in jenem ›Wort-Geschehen‹, das im Befremdungseffekt der Gleichnisse seinen Ursprung und in der Umstimmung des ganzen Menschen sein Ziel hat. Wie stets beginnt dieses Geschehen auch hier damit, daß sich der Hörer in der erzählten Geschichte selbst gespiegelt sieht und dies gerade dort, wo er sich auf Grund seiner Selbsteinschätzung am wenigsten erblicken möchte. Diese ›fatale‹ Stelle im Ganzen der Erzählung bezeichnen aber fraglos die beiden Vorübergehenden, die als

die eigentlich Berufenen so schmäählich versagen und bei all ihrer Gesetzestreue doch das allein Notwendige schuldig bleiben. Wer es über sich bringt, sich in diesen ausgesprochenen Kontrastfiguren wiederzuerkennen, hat bereits den wichtigsten Schritt auf dem Weg zu dem von der Parabel selbst erwarteten Verständnis getan. Unmittelbarer als auf Grund von Belehrungen und Maximen begreift er nämlich, daß für ihn alles daran gelegen ist, mit der Hörigkeit, die Blick und Herz verblendet, zu brechen und nach jener Freiheit zu streben, die dem Barmherzigen eignet und ihm im Dienst am Nächsten das Nächste und Wichtigste vollbringen hilft. Doch damit steht er unverkennbar dem Schriftgelehrten in der Markusparallele zum Rahmengespräch nahe, dem Jesus im Blick auf sein Verständnis bestätigt: »Du bist nicht mehr weit vom Reich Gottes entfernt!«

Wie ein Reflex-Gleichnis, das den vorgetragenen Gedanken von seiner Umkehrung her beleuchtet, gliedert sich der Parabel vom barmherzigen Samariter das von Matthäus (18, 23 bis 35) überlieferte Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner an. Bildete dort ein Akt der helfenden Liebe das Zentralmotiv, so hier ein – freilich verweigerter – Erweis der Liebe in ihrer erlassenden und vergebenden Gestalt. Diesem »negativen« Charakter des geschuldeten Liebesdienstes entsprechend erscheint nun aber die ganze Erzählung ins Negative gewendet. Der nahezu unumgängliche Liebeserweis unterbleibt, so daß der Sinn des Ganzen nur wie in dunkler Spiegelung wahrzunehmen ist.

Um diesen Sinn auch wirklich aus dem Gegenbild zum Vorschein zu bringen, arbeitet die Parabel mit denkbar großen Gegensätzen, die dem Ganzen einen Zug ins Irreale, ja geradezu den Charakter einer Schattenbeschwörung geben. Um so weniger kann sich der Hörer darüber täuschen, daß die Geschichte nicht ihrer selbst, sondern seiner wegen erzählt und ihrem ganzen Aufbau nach darauf angelegt ist, in ihm, dem

Vernehmenden und Entgegnenden, zu Ende zu kommen. Es ist eine Riesensumme, die der nach dem Modell eines orientalischen Despoten stilisierte ›König‹, offensichtlich einem seiner Zahlungsunfähigkeit wegen bereits in Haft gehaltenen Satrapen, erläßt, und es handelt sich im Vergleich dazu um einen ausgesprochenen Bagatellbetrag, dessentwegen dieser, kaum daß ihm die ungeheure Schuldenlast abgenommen wurde, »einen seiner Mitknechte« brutal erpreßt. Gleichzeitig kontrastiert die Großmut des Königs, der mehr gewährt als der Schuldner auch nur zu bitten wagt, aufs schärfste mit dessen kleinlicher Gewalttätigkeit: »er packte ihn und würgte ihn« (18, 28). Nur aus dem Spannungsgefälle dieser Extreme erklärt sich das Unfaßliche, daß sich der Unbarmherzige an seinem Mitknecht ›versieht‹, daß er ihn nicht einmal dann als seinen Nächsten wahrnimmt, als er aus seinem Mund das wortgetreue Echo seiner eigenen Bitte vernimmt, eben jener Bitte, die ihm soeben noch den großzügigen Schulterlaß eingetragen hatte. Das ist es wohl mehr als alle andern Umstände, was die – als Mitwisser beider Szenen zu denkenden – Zeugen des Vorfalls in empörte Bestürzung versetzt und schließlich zur Denunziation der Untat veranlaßt. Groß wie die Güte ist nun aber auch die Strenge, grenzenlos wie die erlassene Schuld die Strafe, die den Unbarmherzigen trifft: »Voll Zorn – typische Justiz des Despoten – übergab ihn sein Herr den Folterknechten, bis er ihm die ganze Schuld – eine Unmöglichkeit, die auf die Unnachsichtigkeit des Urteils hinweist – zurückerstattet habe« (18, 34).

Dem Hörer der Parabel liegt es nahe, in die Empörung der ›Mitknechte‹ einzustimmen. Doch entgeht ihm dabei nur zu leicht, daß strenggenommen nur demjenigen ein Urteil über den Unbarmherzigen zusteht, der im Gegensatz zu ihm auch noch im schuldig gewordenen Mitmenschen den ›Nächsten‹, das Spiegelbild des eigenen Seins, erblickt. So fällt sein Urteil unweigerlich auf ihn selbst zurück. Entammt es doch eben

jener ichbefangenen Enge, die den Unbarmherzigen bis zur völligen Unansprechbarkeit in sich verschließt und ihn, noch bevor sich die Folterknechte seiner bemächtigen, wie in einer Hölle gefangenhält. Da der Hörer dies begreift, hat er aber auch schon den ersten Schritt zur Umkehr getan. Und als Unterpfand dessen wird er, wie in einer jähen Auflichtung der Szene, dessen gewahr, was das Gleichnis durch das düstere Gegenbild hindurch in Blick zu bringen sucht. Wie es von dem ausgesprochenen Kontrast-Modell nicht anders zu erwarten ist, tritt ihm dies eigentlich Gemeinte nur bedingt, im Modus dessen, was *sein könnte*, vor Augen. Von ihm, das nicht eintritt und doch hätte sein können und sein müssen, handelt un-
ausdrücklich der ganze Text. Es rührt, fast zum Greifen nah, an die Titelfigur, es formt das Wort des bittenden Mitknechts, es stachelt die Empörung der Zeugen und den Zorn des Herrn. Als schmerzlich-bewegender Nachklang begleitet es darum auch den Hörer über das tatsächlich Vernommene hinaus. Denn der Schmerz über die vom Unbarmherzigen verfehlt
Möglichkeit, verfaßt sich in ihm zu dem Willen, sich für das jeweils Nächste bereitzuhalten, um dadurch dem Gottesreich Raum zu schaffen inmitten der von Selbstsucht verstörten und geknechteten Welt.

Auch in diesem Fall versucht die Rahmenerzählung, jetzt nur ungleich geschickter als bei der Parabel vom barmherzigen Samariter, das Gleichnis auf einen lehrhaften Gehalt festzulegen. Diesem Zweck dient die dem Text vorangestellte Petrusfrage nach dem Maß der verzeihenden Bruderliebe – »Herr, wie oft soll ich meinem Bruder vergeben, wenn er gegen mich sündigt?« (18, 21) –, auf die der – zweifellos sekundäre – Schluß des Ganzen wirkungsvoll zurückgreift: »So wird auch mein himmlischer Vater mit euch verfahren, wenn ihr nicht, ein jeder seinem Bruder, von Herzen verzeiht« (18, 35). Und doch ist das Gleichnis sowenig eine Anleitung zur brüderlichen Vergebung wie das Gegenbeispiel ein Lehrstück über

die Barmherzigkeit¹⁸. Hier wie dort ist es Jesus vielmehr darum zu tun, am Modellfall des entdeckten oder verfehlten Nächsten die wurzelhafte Unstimmigkeit des auf Gesetz – im Sinne heteronomer Gesetzlichkeit – und Recht – nach Art eines erzwingbaren Anspruchs – gegründeten Weltkonzepts deutlich zu machen und dadurch das Verlangen nach einer höheren, die welthaften Horizonte sprengenden Gerechtigkeit, der *Gerechtigkeit des Gottesreiches*, zu wecken.

¹⁸ Daß es sich hier gleichfalls um eine redaktionelle Einpassung handelt, beweist auch die Thematik, auf die das Gleichnis bezogen wird. Zwar wissen die genuinen Berichte von Neid und Eifersucht im Kreis der ersten Jünger Jesu, nicht dagegen von Verbitterung und Lieblosigkeit. Nicht in der werdenden, erst in der konsolidierten Gemeinschaft wird, wie zumal die Paränese der johanneischen Schriften lehrt, die Liebe zum Problem.

4. Die Freiheit der Liebe

Daß die Gleichnisse von der erwiesenen oder verweigerten Barmherzigkeit im Widerspruch zu ihrer Gleichnishaftigkeit immer wieder als Paradigmen der – tätigen und vergebenden – Nächstenliebe verstanden wurden, rührt nicht zuletzt davon her, daß sie das Modell, an welchen sie die Gerechtigkeit des Gottesreiches aufzeigen, zugleich zur *Bedingung für sein Kommen* erklären. Denn mit der von Jesus proklamierten Neuordnung verhält es sich nicht nur wie mit einem Menschen, der seinem in Not geratenen Nächsten beisteht; vielmehr gewinnt es dort, wo die Barmherzigkeit die welthaften Gesetze und Vorbehalte durchbricht, auch immer schon im Hier und Jetzt Gestalt. Das widerlegt indessen keinesfalls die grundsätzliche *Indifferenz*, die das Gleichnis als ein ›unweltliches Reden von Weltlichem‹ seinem Stoff gegenüber wahr. Dafür legt jene Gruppe von Gleichniserzählungen Zeugnis ab, die zwar ebenfalls die im Reiche Gottes waltende ›Gerechtigkeit‹ zu vergegenwärtigen sucht, aber dafür Beispiele wählt, die jede Verwechslung mit ethischen Maximen ausschließen. Wenn sie die Hauptfigur nicht geradezu bei unmoralischen Machenschaften zeigen, kehren sie doch ihre Hinfälligkeit und Schwäche in einer Weise hervor, daß von einer wie immer zu verstehenden ›Vorbildlichkeit‹ keine Rede mehr sein kann.

Auf das Wagnis, ein ausgesprochen verwerfliches Verhalten zum ›Vergleich‹ heranzuziehen, lassen sich die Gleichnisse nur in einem einzigen, dafür aber um so krasserem Fall ein: im Gleichnis vom betrügerischen Verwalter (Lk 16, 1–8), das von daher in besonderer Weise zum Prüfstein des Verstehens wird. Wie bei der Parabel vom unbarmherzigen Schuldner handelt es sich auch hier um die Geschichte einer Abrechnung, nur daß diese jetzt der Despotenlaune eines reichen Herrn dient, der sich das Schauspiel eines mit allen Mitteln um seine

Existenz kämpfenden Hasardeurs verschaffen möchte. Nicht anders als im Vergleichstext sind auch hier die Spuren einer nachträglichen Redaktion, vermutlich des Evangelisten, zu erkennen. Sie verfolgt den Zweck, den Gleichnistext durch erklärende Zusätze, die teilweise als Jesusworte stilisiert sind, zu einem Lehrstück des, wenn schon nicht edlen und guten, so doch wenigstens ›klugen‹ Verhaltens umzudeuten und gleichzeitig seine vermeintliche ›Anstößigkeit‹ zu mildern. An der Hochstapelei des Verwalters soll der Hörer dieser Tendenz zufolge etwas für den eigenen Umgang mit den Leihgütern des Daseins – dem »ungerechten Mammon«, wie es der Nachsatz der Parabel (16, 9) formuliert – im Hinblick auf die jenseitige Abrechnung lernen. Sosehr dies bestätigt, daß die Härte des Stoffs schon frühzeitig nicht mehr ertragen wurde, berechtigt es doch keineswegs zu dem Schluß, daß Lukas den Ausgang der Parabel selbst nicht mehr verstanden und deshalb in einer unklaren Form überliefert habe. Nur die Erweiterung des Schlußverses »Und der Herr lobte den ungerechten Verwalter, weil er schlau gehandelt habe« (16, 8 a) um die glossenhaft wirkende Wendung »denn die Söhne dieser Welt sind im Umgang mit ihresgleichen klüger als die Söhne des Lichts« (16, 8 b)¹⁹ ist sicher als das Werk seiner Redaktion anzusehen; mehr nicht. Damit entfällt auch jeder ausreichende Grund für den vielfach unternommenen Versuch, den Ausdruck ›Herr‹ und das von ihm gespendete Lob auf Jesus als den Erzähler – und Erklärer – des Ganzen zu beziehen anstatt auf den im Eingangsvers als »reicher Mann« eingeführten Herrn des Verwalters. Der Schlußsatz (16, 8 a) ist demnach mit großer Wahrscheinlichkeit noch Text, nicht schon Erklärung. Dahin deuten auch innere Gründe. Denn abgesehen da-

¹⁹ Der Ausdruck *phrónimos* geht hier, wo er der Erläuterung dient, mehr ins Ethische als im Text selbst, wo er die erstaunliche Raffinesse des Betrügers charakterisiert. Diese Bedeutungsnuance sollte auch von der Übersetzung berücksichtigt werden.

von, daß jene Umdeutung schon am folgenden Vers scheitert, in welchem Jesus in aller Form das Wort zu einer allegorisierenden ›Anwendung‹ des Erzählten ergreift (16, 9), beraubt sie das Gleichnis zudem der in den Schlußvers verlegten, unentbehrlichen Pointe. Erst durch sie wird, was sonst bestenfalls ein Gleichnisfragment wäre, zur gleichnishaften Bildgeschichte, deren Ende von ihrem Anfang her, im Unterschied zu ›geschlossenen‹ Erzählformen, nicht abzusehen ist, die aber gerade durch ihre unvorhergesehenen und befremdenden Wendungen den Hörer aus den geläufigen Bahnen des Verstehens und Urteilens wirft. Und wie könnte das wirkungsvoller geschehen als durch die Geschichte von diesem gerissenen Betrüger, der sich unter dem Druck der drohenden Entlassung an Rücksichtslosigkeit und Schläue selbst überbietet, dafür jedoch von dem Geschädigten nicht etwa bestraft, sondern zuletzt noch gelobt, vermutlich sogar durch die – nicht mehr ausgesprochene, aber ganz auf der Linie der sarkastischen Fabel liegende – Bestätigung in seinem Amt belohnt wird²⁰. Kein Zweifel; wenn je ein Gleichnis darauf ausging, die gängigen Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit zugunsten einer aus der unendlichen Freiheit Gottes hervorgegangenen Ordnung aufzuheben, dann wurde dieser Zweck in der Parabel vom betrügerischen Verwalter erreicht. Wer sie als Gleichnis und somit im Hinblick auf Gott und seinen Umgang mit dem Menschen vernimmt, sieht sich jedes gemeinsamen Nenners mit ihm beraubt. Diesem Gott gegenüber gibt es keinen Standort, auf den sich der Mensch stellen, kein Recht, auf das er sich berufen könnte. Vor diesem Gott ist der Mensch ganz ›Kreatur‹ – das Wort durchaus auch in seinem

²⁰ Die überraschende Reaktion des Herrn gewinnt an Verständlichkeit, wenn man sich vor Augen hält, daß er, wie schon der Eingangsvers andeutet, unermesslich reich zu denken ist. Im übrigen ist hier mehr noch als sonst damit zu rechnen, daß das Gleichnis einen vorgegebenen Stoff verwendet. Vgl. dazu M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, 252.

abschätzigen Sinn genommen –, mit der er aus unendlicher Freiheit sein göttliches ›Spiel‹ treibt. Dem Menschen bleibt nur, dieses Spiel nach besten Kräften mitzuspielen, jeden Vorteil wahrzunehmen, jeden Augenblick zu nutzen. Je mehr er sich dabei zu sich selber steigert, ja sich gleich der Titelfigur des Gleichnisses selbst überbietet, desto eher wird er dem Sinn des großen Spiels gerecht. Nur der Erfindungsreichtum eines freien Geistes macht ihn zum wirklichen Partner. Nur das Aufgebot seiner ganzen Kraft gibt ihm Aussicht zu gewinnen. Nicht als werde damit nun doch so etwas wie eine Deutung entworfen. Bei einem echten Gleichnis kann von einer ›Deutung‹ ja immer nur im Sinne eines ›Hindeutens‹ auf jene Richtung die Rede sein, in die sich der vom Gleichniswort in Gang gesetzte Prozeß bewegt. Das aber ist im vorliegenden Fall dieselbe, die auch das Gleichnis von den Talenten bezeichnet, wenn es die *freie Selbstverfügung* als die dem Gottesreich allein gemäße Haltung herausstellt. Nur so entspricht es dem Wechselverhältnis, in welchem die beiden Gleichnisfiguren, der Herr und sein Verwalter, miteinander stehen. Denn dieser Herr erscheint in einer Freiheit, die sich sogar über die Ansprüche seines Herrseins erhebt. Und darin berührt er sich nahezu mit dem Betrüger, dem ja nicht etwa der Betrug, sondern die Geistesgegenwart und Entschlußkraft, mit der er sich zu helfen weiß, das abschließende Lob einträgt. Auf das menschliche Gottesverhältnis angewandt, besagt das: Gottes Freiheit, wie sie die Gleichnisse Jesu meinen, läßt sich noch nicht einmal an die mit seinem Gottsein gesetzten Anrechte binden. Sie ist frei, auch von ihm selbst. Eben darum mißt sie aber dem Menschen einen ›Spielraum‹ zu, den er nur in der Verfassung *wissender Mündigkeit* einzunehmen vermag. Zu dieser ›Berichtigung‹ seines zumeist verspielten, weggegebenen und zerstreuten Daseins will ihn die ›Gerechtigkeit‹ des Gottesreichs erziehen, wie sie im Beispiel des um der Souveränität seines Verhaltens willen belohnten Betrügers aufscheint.

Unmittelbar zuvor führt das Lukasevangelium eine Gruppe von Gleichnissen auf, die zu dieser Parabel im schärfsten Gegensatz stehen, durch die unvermittelte Abfolge der Texte jedoch zugleich auch zum Vergleich mit ihr herausfordern. Sie zeigen ihren ›Gegenstand‹ – und in einem Fall handelt es sich tatsächlich um einen Gegenstand – in solcher Hinfälligkeit, daß ihm nur noch durch ein rettendes Entgegenkommen – auch dieser Ausdruck wörtlich verstanden – zu helfen ist. Zu einer Trias von einzigartiger Leuchtkraft vereinigt, bilden sie das eigentliche Herzstück des lukanischen Gleichnisguts, als solches schon daran erkennbar, daß sie ihr Motiv nach Art von Doppelgleichnissen variieren, durch die dreifache Abwandlung diese jedoch an Wirkung noch übertreffen. Es ist dies das Motiv der ganz und gar auf Rettung angewiesenen Verlorenheit, das zunächst am Fall eines verirrtten Tieres, dann einer verlorenen Sache und schließlich eines aus dem häuslichen Ordnungsgefüge herausgefallenen Menschen entwickelt wird.

Im Ganzen dieser Trias sind die beiden ersten Texte, die Gleichnisse vom verlorenen Schaf (15, 3–7) und von der verlorenen Drachme (15, 8 f), zu einem echten Doppelgleichnis zusammengeschlossen. Zwar ist das eine Glied des Paares, die Parabel vom verlorenen Schaf, auch noch selbständig überliefert: sowohl im Matthäusevangelium (18, 12 ff) wie im gnostischen Thomasevangelium (als Logion 107). Doch ergeben sich von daher keine Anhaltspunkte für das Verständnis der Erzählung. Die apokryphe Sonderüberlieferung bietet sie in einer so stark abgewandelten Fassung, daß sie hier richtiger ›Gleichnis vom unermüdlichen Hirten‹ heißen müßte. Und bei Matthäus dient sie geradezu als Lehrstück für Gottes väterliche Sorge um die Geringsten, die Kinder²¹. So bleibt nur,

²¹ Eng verwandt damit ist eine dritte, gleichfalls von Matthäus gebotene Fassung, in der das Gleichnis den Pharisäern die Relativität des Sabbatgebots zu Bewußtsein bringt: »Wer von euch, der ein einziges Schaf be-

das Gleichnis ohne Rücksicht auf die erklärenden Hinweise allein aus seinem Wortlaut zu verstehen. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß das lukanische Doppelgleichnis in den – sogar wiederholten – Satz von der Freude des Himmels über einen einzigen bekehrten Sünder ausmündet (15, 8. 10), da er sich zu deutlich aus der Rückwirkung der sekundären Fassung auf die hier noch am reinsten bewahrte Urgestalt des Textes erklärt.

Wer diesem textgeschichtlichen Befund nachgeht, stößt zunächst auf ein ausgesprochenes Methodenproblem. Was sich aus der unterschiedlichen Überlieferung der Parabel vom verlorenen Schaf ergibt, bildet ja durchaus keinen Einzelfall; vielmehr weisen die neutestamentlichen Gleichnisse auch sonst häufig eine hohe innere Geschlossenheit auf, während ihre Einbettung in den Kontext der Evangelien künstlich oder doch abgeleitet wirkt und immer wieder die arrangierende Hand des Redaktors verrät. Verhält es sich aber so, dann gerät die sonst so erfolgreiche formgeschichtliche Methode mit ihrer Anwendung auf die Gleichnisse Jesu in eine unüberwindliche Krise. Im Ganzen der Evangelientexte bilden die Gleichnisse gleichsam einen Bezirk, der ihrem Zugriff, wenn nicht grundsätzlich, so doch faktisch entzogen ist. Wie soll der ›Sitz im Leben‹, um dessen Bestimmung es der Formgeschichte vordringlich geht, noch einigermaßen verlässlich ermittelt werden, wenn sich etwa – um den aufgeführten Beispielen noch weitere anzufügen – das Gleichnis vom Gang zum Richter bei Lukas (12, 58 f) als Vorwurf an das unentschiedene Volk richtet, während es bei Matthäus (5, 25) als Aufruf zur entgegenkommenden Bruderliebe dient; wenn das

sitzt, wird es nicht, wenn es am Sabbat in eine Grube fällt, ergreifen und herausziehen?« (12, 11). Doch handelt es sich hier, nach der ursprünglicher anmutenden Lukasparallele (14, 5) zu schließen, schwerlich um eine eigene Überlieferung, sondern eher um eine nachträgliche Angleichung des lukanischen Spruchs an die Bildsprache des Hirtengleichnisses.

Gleichnis vom nächtlichen Einbruch in der Matthäusfassung (24, 43 f) zur Wachsamkeit angesichts der allzeit bevorstehenden Parusie ermahnt, in der Lukasversion dagegen nach Ausweis des Kontextes eher die rechte Einstellung zu der sich verzögernden Wiederkunft zu vermitteln sucht; oder wenn in dem eng damit verbundenen Gleichnis vom Türhüter die ihm auferlegte Verpflichtung zu wachsamer Treue einmal auf sein Bereitsein für das Kommen des Herrn (Lk 12, 35–38), sodann aber auf seine Aufgabe innerhalb des Hauswesens bezogen ist (Mk 13, 34 ff), so daß sich auch hier zwei divergierende Textfunktionen gegenüberstehen? Und selbst wenn sich eindeutig ausmachen ließe, auf welche Frage das Gleichnis jeweils eingeht, ob es einer früheren oder späteren Phase der Verkündigung Jesu angehört, an Jünger oder Gegner, einzelne oder viele gerichtet ist, läuft eine Deutung, die wie die formgeschichtliche grundsätzlich von Entstehungsbedingungen ausgeht, eben doch Gefahr, über diesen ständig wechselnden Anlässen das Grundsätzliche aus dem Auge zu verlieren, das in den Gleichnissen vor allem andern zur Rede steht: die Proklamation des Gottesreiches inmitten einer in sich selbst verharrenden Welt. Zu diesen skeptischen Fragen geben indes nicht nur die Zweifel an der Tauglichkeit der formgeschichtlichen Methode für die Erschließung der biblischen Gleichnisse Anlaß; vielmehr regt das Evangelium selbst dazu an, und zwar durch einen der wenigen Fälle, in denen Entstehungsgrund und Adressat eindeutig feststehen, nämlich in dem durch und durch situationsbedingten Gleichnis, mit welchem Jesus das aufsehenerregende Verhalten der Sünderin beim Gastmahl des Pharisäers Simon verteidigt und gleichzeitig die Überheblichkeit des Gastgebers dämpft (Lk 7, 36 bis 50). Nur noch am Rand schwingt das Befremdende, den Hörer ›Außer-sich-Bringende‹ der echten Gleichnisrede mit. Selbst die überwältigende Identifizierung des Adressaten mit der ›kritischen‹ Gleichnisfigur, wie sie das ganz ähnlich ge-

meinte und angesetzte Nathangleichnis erzielt, kommt nur unvollkommen zustande. Zu durchsichtig ist der Gesamtplan, zu deutlich erhellt aus der Exposition schon der Schluß, zu eng erscheint das Grundsätzliche an bloß Zufälliges gebunden, als daß die dem Gleichnis eigene Wirkung, die Metanoia des von ihm Angesprochenen, spontan einträte²². In eine Regel gefaßt, besagt dies: Je klarer die Genesis, desto geringer das Ergebnis. Denn das Gleichnis lebt geradezu davon, daß es von den zufälligen Bedingungen seiner Entstehung abgelöst und in seiner jederzeit aktuellen Gültigkeit vernommen wird. Ist doch die Situation, die es zuinnerst voraussetzt, stets und überall gegeben, solange die Welt nicht ihrer Weltlichkeit entkleidet und ins Reich Gottes überführt ist.

So hätten auch die zur Rede stehenden Gleichnisse von der Verlorenheit, wollte man sie im Sinne des von Lukas angeführten Deutewortes verstehen, kaum etwas über das hinaus zu sagen, was nicht schon in dem von Matthäus im gleichen Zusammenhang überlieferten sprichwortartigen Ausspruch »Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken« (9, 12) zur Sprache käme. Nun kann sich aber der Sinn der Gleichnisse nicht darin erschöpfen, daß sie, was bereits thetisch gesagt ist oder doch gesagt sein könnte, noch einmal, in der zugleich suggestiveren und unverbindlicheren Sprache der Bilder, wiederholen. Ihre überraschend große Anzahl wäre dann ebensowenig gerechtfertigt wie der Nachdruck, den Jesus von Anfang an auf sie legt, noch nicht einmal die kunstvolle Gestaltung, die er ihnen verleiht.

Im vorliegenden Beispiel steigert sich die ›Kunst der Gleichnisse‹ geradezu zum ›Kunstgriff‹, wenn das die Trias eröff-

²² Ein völlig neuer Aspekt ergibt sich allerdings, wenn man das Gleichnis mit dem Kontext zusammenfaßt und die ganze Szene – wie die symbolische Verfluchung des Feigenbaums – als Gleichnishandlung versteht. Doch auch dann nimmt es eine Sonderstellung ein, die als Ausnahme die allgemeine Regel bestätigt.

nende Gleichnis mit der Suggestivfrage einsetzt: »Wer von euch, der hundert Schafe hat und eins davon verliert . . .?« Ohne daß er dessen auch nur gewahr wird, sieht sich der Hörer durch diese Frage selbst in Frage gestellt, sobald er ihr auf den Grund geht. Mit dem, was sie zunächst als reine Selbstverständlichkeit zu unterstellen scheint und was im Fall der benachbarten Gleichnisse vom Turmbau (14, 28 ff) und von der verlorenen Drachme (15, 8 f) auch wirklich selbstverständlich ist, redet sie in Wahrheit etwas Außerordentlichem das Wort. Denn welcher Hirt riskiert, sofern er sich seiner Aufgabe bewußt ist, wie der Hirt der Parabel den Bestand der ganzen Herde, nur um dem einen verlorenen Schaf – und dazu noch mit ungewisser Aussicht auf Erfolg – nachzugehen²³. Und wenn ihn der Verlust auch noch so schmerzlich ankäme, müßte ihn nicht gerade die Furcht vor noch weit größeren Verlusten davon abhalten, dem Beispiel der Gleichnisfigur zu folgen? Indem sie diese Gegenvorstellungen hervorruft, hat die Eingangsfrage aber auch schon ihren Zweck erreicht. Denn einmal führt sie dem Hörer vor Augen, wie wenig er tatsächlich zu der ›Selbstverständlichkeit‹ bereit ist, die sie ihm doch ihrem Wortlaut nach zuzutrauen schien. Zum andern beginnt er zu begreifen, daß es letztlich die bestehende Weltordnung selber ist, was zwischen ihm und der Gleichnisfigur steht, weil dort, wo Kalkül und Gewalt dominieren, für die Eingebung des Herzens kein Raum bleibt. Um so heller hebt sich auf diesem Hintergrund dann aber die von Jesus geschilderte Gestalt des Hirten ab, der ohne zu zögern oder

²³ In dieser Unwahrscheinlichkeit ist vermutlich das Motiv für die Umgestaltung zu suchen, die das Thomasevangelium vornimmt. Danach geht dem Hirten gerade das größte und wertvollste Stück seiner Herde verloren. Nachdem er es mit großer Mühe gefunden hat, sagt er zu dem Schaf: »Du bist mir lieber als die neunundneunzig!« Doch greift diese Änderung so tief in den Sinn der Parabel ein, daß sie sich in dieser Form eher wie eine Variante der Gleichnisse vom unvergleichlichen Wert des Gottesreiches ausnimmt.

auch nur zu überlegen die Suche nach dem verlorenen Tier aufnimmt und dabei das Schicksal der ganzen Herde aufs Spiel setzt. Nichts ginge indes so sehr am Kern der Parabel vorbei wie die Annahme, daß sie lediglich eine erbauliche oder idyllische Episode erzähle. Was sie erstrebt, ist weder Erbauung noch Belehrung, sondern Bekehrung, der Ausdruck im Sinne jener *Metanoia* verstanden, der die gesamte Verkündigung des Gottesreichs das Wort redet. Darauf wirkt schon die Eingangsfrage hin, die den Hörer auf seine Identität mit der Gleichnisfigur hin anspricht, um ihn seiner faktischen Nichtidentität mit ihr zu überführen, und die ihn doch nur deshalb beirrt, damit er sich um die Verähnlichung mit der Modellgestalt bemühe. Vor allem aber dient dieser Wirkung das Gleichnis selbst, indem es von der gegen alle Vernunft und Berechnung unternommenen Suche nach dem verlorenen Schaf berichtet. Leuchtet doch in der Figur dieses Verhaltens die nur der Vernunft des Herzens ersichtliche, jedem Rechtsanspruch überhobene, aus göttlicher Freiheit geborene Gerechtigkeit des Gottesreiches auf, jene Gerechtigkeit, durch die Gott nicht nur selbst unendlich gerecht ist, sondern – dem Wort des Römerbriefs zufolge (3, 26) – zugleich auch gerecht macht, und zwar gerade diejenigen, die es nach menschlichem Ermessen am wenigsten verdienen.

Das aber sind, in der Grundkategorie des Lukasevangeliums ausgedrückt, die in der ganzen Trias begegnenden ›Verlorenen‹, dargestellt in dem sich dreifach steigernden Bild von einem verlorenen Tier, einem verlorenen Geldstück und einem verlorenen Menschen. Nur für das moderne Empfinden müßten, damit eine echte Steigerung zustandekäme, die beiden ersten Glieder der Reihe umgestellt werden. Für die anfängliche Hörerschaft der Gleichnisse war dagegen die eine von den zehn – die bescheidene Mitgift der Besitzerin bildenden – Drachmen ungleich enger mit dem personalen Selbstwert verbunden als das eine Schaf der immerhin hundert Tiere zäh-

lenden Herde²⁴. Daß schließlich das Herz des im dritten Gleichnis gezeichneten Vaters mit allen Fasern an dem scheinbar mißratenen Sohn, dem ›verlorenen‹, hängt, wird dem Hörer nicht nur durch eine Reihe von Einzelzügen suggeriert – der Vater ›läuft‹, unerhört für einen Orientalen von Alter und Würde, dem Zurückkehrenden entgegen (15, 20), er läßt ihn die bittere Selbstanklage nicht zu Ende sprechen (15, 21) und überhäuft ihn geradezu mit Beweisen der Liebe und des Vertrauens (15, 22 f) –; es erhellt vor allem auch aus dem Gegenbild des ›älteren Sohnes‹, der dem Vater bei aller äußeren Nähe doch ferner steht als der jüngere selbst in der äußersten Ferne seiner Verlorenheit. In Form eines Analogieschlusses legt sich dies außerdem durch das Gleichnis von den ungleichen Brüdern (Mt 21, 28–31) nahe, das eine sinnverwandte Thematik behandelt, wenn es den ›rebellierenden Gehorsam‹ des jüngeren Sohnes gegenüber der Schein-Unterwürfigkeit des älteren rühmt. So entsteht tatsächlich eine echte Steigerung, die auf immer eindringlichere Weise, am eindringlichsten im Gleichnis vom verlorenen Sohn, die mit dem Gottesreich heraufziehende Gerechtigkeit aufzeigt, wie sie sich im dreifach abgewandelten Motiv der Rettung des Verlorenen spiegelt.

Im Ganzen der Dreiergruppe hebt sich die abschließende Parabel nicht nur durch die reichere Faktur und feinere Zeichnung von den beiden vorangehenden ab; sie deutet als einzige auch den Grund für die bestürzende Umkehrung der gewohnten Verhältnisse an, die von der gesamten Trias bezeugt wird. Blieb in den beiden vorangehenden Gleichnissen das Verlorensein bloßes Verhängnis und das jeweils Verlorene, Schaf oder Drachme, ganz auf die suchende Bemühung der Verlierer angewiesen, so wird es hier, im Beispiel des jugendlichen Hasardeurs, zum menschlich verschuldeten, erlittenen und ausge-

²⁴ Mit dem Gesamtbetrag repräsentiert die Drachme den Kaufwert der Frau und bildet zugleich ihre Rücklage für Notzeiten.

standenen Schicksal. Ihm, der noch auf dem Tiefpunkt seines Elends Mensch bleibt, ist es gegeben, sein Verlorensein zu bedenken, seine Schuld einzusehen und den Entschluß zur Umkehr zu fassen. Und hier in der Selbstbesinnung des kläglich Gestrandeten, läßt die Parabel etwas von dem geheimen Glück des Unglücklichen, ja einen Schimmer von Weisheit auf dem Grund seiner Torheiten erkennen. Denn seine Selbstanklage: »Wie viele Tagelöhner meines Vaters haben Brot im Überfluß, ich aber komme hier vor Hunger um« (15, 17), ist ebenso sehr ein Wort der Einsicht wie der Verzweiflung. Was das Vaterhaus nicht vermochte, gelingt der Not, die ihm Herz und Auge öffnet. Kein Wunder, daß sich ihm, noch bevor er auch nur ein einziges Wort der Erklärung oder Entschuldigung spricht, das Herz des Vaters zuwendet, dessen Mitgefühl mit demselben Ausdruck wiedergegeben ist wie die Ergriffenheit des barmherzigen Samariters. Ihn hat das Mitleid nicht weniger helllichtig gemacht wie die Not den Heimkehrenden. So wird das *Wiedersehen zum Wiedererkennen*. Es bedarf keiner Worte, weil ein jeder sich im andern gewahr wird: der Vater in dem jetzt erst zu sich selbst gekommenen Sohn, der Sohn in dem jetzt erst in seiner Väterlichkeit wahrgenommenen Vater. Erst recht bestätigt dies sodann die Gegenfigur des älteren Sohnes, der sich nach ›soviel Jahren‹ der Gemeinsamkeit erst noch darüber belehren lassen muß, daß er der uneingeschränkte Mitbesitzer der väterlichen Güter war: »Sohn! Du bist allzeit bei mir, und all das Meinige ist dein« (15, 31). Inmitten des Vaterhauses war ihm sein Reich tum so fremd geblieben, daß er noch nicht einmal auf den Gedanken kam, darüber im bescheidensten Umfang zu verfügen²⁵, während umgekehrt der Verlorene in einer Weise zu sich selber fand, daß er bereits in der Entbehrung wieder zu sein und innezuhaben beginnt, was er zuvor achtlos beiseite-

²⁵ Auf diese knechtische Gesinnungsart deutet auch die familiäre Sprache hin, die der berichtende Knecht ihm gegenüber anspricht (vgl. 15, 27).

geschoben und verschleudert hatte. Wollte man die Parabel demnach wesentlicher als nur von ihrer Hauptfigur her bezeichnen, so könnte dies kaum zutreffender geschehen als mit dem Paradox vom Reichtum des Verelendeten²⁶.

Wie bei jedem echten Gleichnis ist jedoch auch hier vor den Erfolg des Verstehens die Mühe der Aneignung gesetzt. Denn auch die Geschichte von der Rettung des Verlorenen hat, so sehr sie zu Herzen geht, doch etwas zutiefst Befremdliches, um nicht zu sagen Anstößiges. Deutlicher als jeder vergleichbare Text, die Einreden im Gleichnis von den Weinbergarbeitern (Mt 20, 11 f) und den Talenten (Lk 19, 25) eingerechnet, bringt sie das von ihr erregte Befremden schon von sich aus zur Sprache. Im Grunde dient die stark profilierte, jedoch unablösbar zum Kontext gehörende Schlußszene²⁷ ja nur dem Zweck, dem die ganze Erzählung durchwaltenden Ärgernis, über das sich der oberflächlich ergriffene Hörer sonst schwerlich Rechenschaft gäbe, unüberhörbaren Ausdruck zu verleihen. Doch geht das Gleichnis nicht nur in der Akzentuierung des Befremdens über die andern hinaus; es geht zugleich auch tiefer als die meisten auf seine Gründe ein. Anders als sonst ist hier vom ›Befremden‹ weniger im übertragenen als vielmehr im direkten und eigentlichen Sinn die Rede, in jenem Sinn also, der im Spannungsfeld von ›fremd‹ und ›eigen‹ liegt. So entspricht es aber gerade dem Vorgang, der sich beim rechten Hören der Parabel abspielt und erst mit der völligen Aufarbeitung seiner fremd und anstößig erscheinenden Züge zur Ruhe kommt.

In der Bildsprache der Erzählung ausgedrückt, ist das erst

²⁶ Daß ANDRÉ GIDES romantisierende Paraphrase der Parabel gerade auf dieses Paradox abzielt, macht ihren Wert, daß sie es zum Selbstzweck erhebt, ihre Problematik aus.

²⁷ Mehr noch als im Fall der Matthäusfassung des Gleichnisses vom großen Gastmahl würde hier die Ablösung der Schlußszene in die Substanz der Erzählung selber eingreifen und damit Fehldeutungen Vorschub leisten.

dann erreicht, wenn der Hörer den Standort des älteren Sohnes, den er zunächst, wissentlich oder unwillkürlich einnimmt, mit dem Platz des verlorenen und aus seiner Verlorenheit geretteten vertauscht. Zwar glaubt er sich anfänglich mit dem Ablauf der Dinge durchaus einig; und er ist es auf rein gefühlsmäßige Weise auch wirklich. Dann aber entzieht sich ihm das Vernommene, je gründlicher er es bedenkt, immer mehr ins Unverständliche, wenn nicht gar Widersinnige. Wie konnte der Vater den Heimgekehrten ohne jede Bewährungsprobe, ja bevor er auch nur sein Schuldbekenntnis zu Ende sprach, bei sich aufnehmen? Kam diese großzügige Geste nicht einer nachträglichen Rechtfertigung seiner Eskapaden, aber auch einer ebenso ungerechtfertigten wie kränkenden Zurücksetzung des getreuen Sohnes gleich? Und wenn schon das Herz das letzte Wort behielt; warum dann auch noch die aller Vernunft hohnsprechende Einsetzung des eben erst Zurückgekehrten zum Bevollmächtigten über die väterlichen Güter? Wer so fragt, ist bereits in jene Zwiesprache mit dem Gleichnis eingetreten, in welcher der Text mehr ihn als er selbst den Text befragt. Wie schon seine instinktive Abwehr erkennen läßt, geht es dabei um kein Einzelproblem, und lege es sich vom Text her noch so nahe, sondern um jenes Allgemeinste, das zwischen ihm und dem Gleichnis steht, so daß er von seiner Aussage zwar gefühlsmäßig angesprochen wird, ihm aber nicht aus voller Überzeugung zu folgen vermag. Das aber ist nichts anderes als sein Gesamtverständnis des Daseins, der Horizont, in welchem er denkt und urteilt. Bewegt er sich gleich dem älteren Sohn in einem geschlossenen Horizont, so kann ihn alle Redlichkeit und Treue nicht davor bewahren, daß ihm gerade das Entscheidende entgeht, daß ihm wie dieser Gegenfigur das Nächste fern und das Eigenste fremd bleibt. Denn die Wunder des Heils und des Geistes geschehen, wie die Parabel mit allem Nachdruck versichert, gerade nicht im Bereich der menschlichen Sinnentwürfe, sondern vorzüglich

dort, wo es mit diesen Ordnungsgebilden zu Ende geht, wo das Überblickbare ans Unbegreifliche grenzt und das Bewältigte ins Unplanbare abstürzt. Dort beginnt der Verelendete, da er neidvoll auf das Futter der Schweine schaut (15, 16), zu ermessen, was er leichtfertig aufgegeben hatte. Dort faßt er, wie aus Traumbefangenheit erwachend, den rettenden Entschluß zur Umkehr. Denn dort, inmitten von Elend und Schande, wird er bewußt und wirklich, was er zuvor höchstens dem Namen nach gewesen war.

Je mehr der Hörer auf diese Weisung eingeht, je weiter er somit von dem anfänglich eingenommenen Standort abrückt und den ›Reichtum des Verelendeten‹ ermessen lernt, desto deutlicher zeichnet sich ihm jenseits seines bisherigen Gesichtskreises eine neue, gültigere Ordnung ab, die, ohne sich als Ordnung in Frage zu stellen, auch noch das Abseitige, Unausdenkliche und Unplanbare umgreift. Indem er ihrer ansichtig wird, vergeht ihm die falsche Sicherheit, die vordem seine Selbsteinschätzung ebenso wie sein Weltgefühl bestimmte. Betroffen versteht er jetzt, was er sich sonst niemals eingestanden hätte, daß nämlich dort, wo er bisher fest und unanfechtbar zu stehen glaubte, schwankender Boden war, der nicht einmal ihn, geschweige denn eine ganze Welt zu tragen vermochte. Um so mehr lernt er in dem kommenden Reich, so fern es zu liegen scheint, seine wahre Heimat sehen und auf die mit ihm anbrechende Gerechtigkeit vertrauen. Mit dem im Elend Gereiften begreift er, daß es im Grund keine Sicherheit gibt außer in jener Liebe, die Gott gerade zu den Verstoßenen und Verlorenen hegt und die diese mehr als die Wohlgeratenen und Gerechten seinem Herzen nahelegt. Und indem er dies begreift, hat er auch schon die dargereichte Hand ergriffen und den entscheidenden Schritt vom Hören der Botschaft auf die Zugehörigkeit zum Gottesreich hin getan. Eine Frage bleibt noch offen, in der sich das Befremden über das Gleichnis am nachhaltigsten ausdrückt: Wenn schon die

unverdiente, auf jeden Fall aber unverdient rasche Wiederaufnahme des Gescheiterten, wozu dann auch noch die Verleihung des Siegelrings, die ihm, der so schwer versagte, die Vollmacht im Vaterhaus überträgt? Diese Frage läßt sich so lange nicht befriedigend beantworten, als man die ›Heimkehr‹ des verlorenen Sohnes, wie es fast durchweg geschieht, als ›Rückkehr‹ und seine Aufnahme durch den Vater als Wiederherstellung des anfänglichen Verhältnisses versteht. Doch geht diese Annahme ebensosehr an der Erzählung selbst wie an der von ihr bezeichneten Sache vorbei. An der Erzählung, weil sich Gleichnisse – im Unterschied zum Märchen – niemals zum Kreis schließen, auch nicht in dem Sinn, daß sie erzählerisch zu ihrem Ausgangspunkt zurückführen. An der Sache, weil es ihnen gerade nicht um die Festigung des Gegenwärtigen, sondern um die Vergegenwärtigung des Kommenden zu tun ist. Demgegenüber ließe die Vorstellung von einer Rückkehr Entscheidendes im Dunkeln: die Hoffnung des Heimkehrenden ebenso wie die Großmut des Vaters, zumal aber das Vertrauen, das dieser in den kaum erst Wiedergewonnenen setzt. All dies bliebe ohne zulänglichen Grund, wenn sich nichts weiter als die Rückkehr eines aus der häuslichen Geborgenheit Ausgebrochenen ereignete, mit der lediglich die alten Verhältnisse wieder zu ihrem Recht kämen. Doch das ist gerade nicht der Fall. Daß der so kläglich Gescheiterte an den zu appellieren wagt, den er mit seinem Abenteuer am tiefsten verletzt hatte, erklärt sich vielmehr daraus, daß er eben nicht so wiederkommt, wie er gegangen war, sondern als ein anderer, der mehr noch im inneren als äußeren Sinne ›heimfand‹. Darin hat aber auch die Güte des Vaters, bei all ihrer ›Grundlosigkeit‹, ihren letzten Grund. Längst bevor er den Halbverhungerten ›von weitem‹ kommen sieht und ihm, von Mitleid überwältigt, ›um den Hals fällt‹ (15, 20), war er seiner Wandlung gewiß. Er weiß, daß keiner ihm je mehr Sohn ist als derjenige, der sich für unwürdig hält, noch länger

›Sohn zu heißen‹ (15, 21 b). Dafür bedarf es weder der Bewährung noch auch nur der näheren Erklärung. Was geschah, vermag ohnehin nur ein Wort zu fassen: *Auferstehung*. Nicht umsonst motiviert der Vater sein Verhalten, das scheinbar alle Regeln der Erfahrung und Klugheit mißachtet, zweimal, dem Gesinde wie dem älteren Sohn gegenüber, mit den gleichlautenden Worten: »Er war tot und kam zum Leben, er war verloren und wurde gefunden« (15, 24. 32). Nein, das Leben strömt nicht zurück in seine alten Bahnen; es entspringt hier vielmehr so frisch und neu, daß davor alles Vorangegangene wie in nichts zerrinnt.

Führte das Gleichnis den Hörer, der sich dem Zug seiner Aussage überließ, zunächst über sich und seine Welt hinaus, so zwingt es ihn jetzt, gleichsam im Gegenzug dazu, tiefer als er es je von sich aus erreichen konnte, in sich selbst hinein. Was er dabei gewahrt, ist nichts vom Gottesreich Verschiedenes, wohl aber dieses Reich von innen her, im Aspekt des subjektiven Mitvollzugs, oder, nun unmittelbar angesprochen, die *Gotteskindschaft*. Doch auch dies nicht in Form einer Lehre, sondern lebendig vermittelt, weil ihm das Gleichnis, was es zu verstehen gibt, zugleich sein und werden hilft. Daß es anfänglich wie in einer Fremdsprache zu ihm zu reden schien und in dieser Fremdgestalt nur seinen Widerspruch erregte, war, wie er jetzt immer deutlicher einsieht, nur die Folge seiner eigenen Entfremdung. Doch damit sieht er sich auch schon auf jenen Weg verwiesen, den der in der Fremde zu sich selbst Gekommene geht. Es ist ein ebenso bitterer wie seliger Weg. Bitter, weil mit jedem Schritt das Bewußtsein des eigenen Versagens wächst. Und doch voller Seligkeit, weil er, sosehr er Heimweg ist, doch nicht zurück, sondern vorwärts führt, dorthin, wo das Selbstsein erst wahrhaft beginnt, indem es sich aus dem Angenommensein durch Gott zu eigen gewinnt. Dorthin also, wo die Annahme zum Sohn und Erben besiegelt, was die Einbürgerung ins Gottesreich begründete. Dort,

in dieser Vollendung, endet die Odyssee des Verlorenen, der verlierend mehr gewann, als er besitzend je zu eigen hatte. Und eben dort kommt auch der Weg ans Ziel, den der Hörer der Parabel im Dialog mit ihr durchmißt.

Viertes Kapitel

DER SOHN UND SEINE SENDUNG

1. Die lebendige Mitte

Wenn die Gleichnissprache das Wort in seinem elementaren Gesprochensein erklingen läßt, so daß im Gesprochenen auch noch das Unausgesprochene mitklingt, spricht sie nicht nur stärker an, sondern auch wesentlicher aus. Mehr als sonst bleibt in ihr der Redende selbst gegenwärtig; mehr als anderes Reden ist sie daher die werthafte Gebärde dessen, der sich Gehör verschaffen will. So gewinnt in den Gleichnissen neben der Figur des Hörers, an den sich ihre Botschaft richtet, auch der sich in ihnen mitteilende *Künder* immer stärker an Profil. Kaum irgendwo ist Jesus so lebendig nah wie in seinen Gleichnissen, während diese selbst auch nur in seinem Mund ihre volle Überzeugungskraft erreichen. Hinzu kommt noch das ausdrückliche Zeugnis der Texte selbst. In ihnen wird nicht nur der Angeredete, sondern auch der Sprechende ausdrücklich zum Thema. Darum läßt sich aus ihrer Gesamtheit, neben den von der Verantwortung des Hörers handelnden Parabeln, noch eine zweite Gruppe ausgrenzen, in welcher sich Jesus so deutlich mit der Hauptfigur gleichsetzt, daß man im Blick auf sie geradezu von ›*Sohn-Gleichnissen*‹ sprechen kann. Denn der Sohn und seine Sendung bildet, wenn zunächst auch nur als Modellgestalt, den Gegenstand ihrer Darstellung. Dem steht keineswegs entgegen, daß die Gleichnisse insgesamt der Proklamation des Gottesreiches dienen und nur in erklärten Ausnahmefällen auf eine andere Thematik eingehen. Denn Jesus ist weder nur der Bildner der Gleichnisse, noch ist er lediglich der Herold des Reiches. Er bildet vielmehr die lebendige, alles durchformende und vereinbarende Mitte: die Mitte des Reiches, weil sich dessen Ordnung ganz von ihm her aufbaut; aber auch die Mitte der Gleichnisse, weil sie in der Vielfalt ihrer Ansätze, Aspekte und Bilder doch immerfort seinen Willen zur Neugestaltung aller Dinge bezeugen. Wie das Gottesreich selbst gehört er darum mit in

die Aussage der Gleichnisse hinein. Nicht als gewänne damit ihre Thematik einen neuen Inhalt. Wohl aber erlangt sie erst jetzt, da vom lebendigen Sinn- und Wirkgrund des Reiches die Rede ist, ihre volle Wahrheit. Indem sie in der Kraft ihres Wortes, durch die Nennung des Sohnes, Jesus selbst vergegenwärtigen, vermitteln sie eine erste Fühlung mit jener Wirklichkeit, in der das Gottesreich jetzt schon anwesend ist und, inmitten der vergehenden Weltgestalt, sein Recht auf die Zukunft geltend macht. Sie hätten darum ihre Botschaft nicht vollständig ausgerichtet, wenn sie nicht auch auf den zu sprechen kämen, der, was sie ansagen, wesenhaft ist und, weil er es ist, es machtvoller als jede menschliche Anstrengung herbeiführt.

Wie im Vorbeigehen geschieht dies bereits in der Matthäusfassung des Gleichnisses vom großen Gastmahl, dessen Eingangsvers, zweifellos in einer Überhöhung des ursprünglichen Textes lautet: »Das Himmelreich ist einem König zu vergleichen, der seinem Sohne Hochzeit hielt« (22, 2). Zwar ist mit keinem Wort davon die Rede, daß unter diesem ›König‹ Gott zu verstehen sei. Doch handelt der Veranstalter der Feier, zumal nach dem von Matthäus gebotenen Wortlaut, mit solcher Machtvollkommenheit, daß der Schluß auf Gott und demgemäß dann auch auf den Gottessohn nahezu unabweislich wird. Nur ist damit nicht viel gewonnen, da gerade die Matthäusversion des Textes zu viele Anzeichen einer allegorisierenden Überarbeitung aufweist, als daß sie ein Urphänomen der Gleichnissprache bezeugen könnte. Sie schlägt jedoch die Brücke zu jenen Beispielen, in denen von Anfang an, verhüllt oder offen, vom ›Sohn‹ die Rede ist. An ihrer Spitze ist der offenkundig sehr frühe Spruch zu nennen, der durchweg als Erwiderung Jesu auf die Frage überliefert ist: »Warum fasten die Jünger des Johannes und die Jünger der Pharisäer, deine Jünger dagegen nicht?« (Mk 2, 18 parr). Bei aller Kürze bietet der Satz, mit welchem Jesus darauf antwortet, doch ein

echtes Gleichnis: »Können die Hochzeitsgäste denn fasten, während der Bräutigam unter ihnen weilt? Solange sie den Bräutigam bei sich haben, können sie doch nicht fasten!« (2, 19). Nur unterscheidet sich dieses Gleichniswort von den übrigen dadurch, daß es trotz seiner inneren und formalen Geschlossenheit nicht durch sich selber spricht, sondern erst zum Sprechen gebracht werden muß. Verlöre es sich doch in nichts-sagender Alltagsweisheit, wenn es nicht gelänge, den von ihm gebrauchten Vergleich aus der Anonymität des bloßen Modells herauszuheben. Dazu bedarf es aber der ausdrücklichen Identifizierung der Gleichnisfigur mit dem angeredeten und antwortenden Herrn. Als Antwort Jesu lebt dieses Wort geradezu davon, daß es als seine *gleichnishafte Selbstbezeugung* verstanden wird. Denn nur so kommt jene Wechselrede in Gang, die es als Gleichniswort, unabhängig von seiner historischen Veranlassung, mit einem jeden seiner Hörer führt. Ähnlich verhält es sich mit dem in voneinander abweichenden Fassungen überlieferten Gleichnis vom Türhüter, den der Herr beim Antritt einer Reise – nach Lukas (12, 36) handelt es sich um den Gang zu einer Hochzeitsfeier – zur Wachsamkeit anhält und den er, als er ihn – wie wiederum nur Lukas (12, 37) berichtet – bei seiner Rückkehr auch wirklich wachend findet, ungeachtet seiner Stellung Platz nehmen heißt und bewirtet. Auch hier bliebe das Befremdliche dieses Verhaltens als unauflöslicher Rest bestehen, wenn Jesus sich im Bild des mahnenden und belohnenden Herrn nicht selber meinte. Erst unter dieser Voraussetzung wird die zunächst unbegreifliche Umkehrung der Verhältnisse einsichtig. Dann ist es nämlich nichts anderes als die bis zum Äußersten gehende Liebe, die er (nach Jo 13, 1) zu den Seinen hegt, was ihn, den ›Meister und Herrn‹, wie bei der Fußwaschung, so auch hier im Gleichniswort, zum ›Diener‹ seiner Knechte werden läßt. So kehrt hier unversehens das Motiv der neuen, das Gottesreich durchwaltenden Gerechtigkeit wieder, jedoch hin-

eingespiegelt in die Liebesfreiheit dessen, der diese Gerechtigkeit zusammen mit ihrem Reich verkörpert. Im Unterschied zu den bisherigen Beispielen steht in dem bekannten, auch von der darstellenden Kunst vielfach behandelten Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25, 1–13) die Identität des mit großer Verspätung zur Hochzeitsfeier erscheinenden Bräutigams mit dem Erzähler des Ganzen, mit Jesus also, von vornherein außer Frage. Allerdings erweckt gerade dieser Umstand Zweifel an der Echtheit der Erzählung. Zudem läßt sie sich so schwer mit dem Grundgedanken verwandter – und zweifellos echter – Gleichnisse, insbesondere des Gleichnisses von der rasch verschlossenen Tür (Lk 13, 24–27), in Einklang bringen, daß die durch sie aufgeworfenen Probleme noch am ehesten mit der Annahme einer Sekundärbildung durch die im Geist und Namen Jesu lehrende Gemeinde zu beheben sind¹. So bleiben als Hauptzeugen für die durch die Leitfigur des Sohnes gekennzeichnete Gleichnisgruppe nur noch zwei Texte: einmal das wiederum in mehr oder minder unterschiedlichen Fassungen begegnende Gleichnis vom Mord im Weinberg; sodann die dem Sondergut des Matthäusevangeliums angehörende Parabel vom Weltgericht, machtvolles Schlußstück in der gesamten Reihe der Gleichnisse und zugleich bedeutsamer Beleg für die Verbindung von Gleichnisform und prophetischer Rede². Was diese Beispiele

¹ Zu diesen formalen und thematischen Gründen kommt noch der viel zu wenig beachtete Umstand hinzu, daß die Parabel als einzige ein ausgesprochen egoistisches Verhalten – die ›klugen‹ Brautjungfern verweigern den von andern Gleichnissen so nachdrücklich geforderten Liebesdienst – als positiv gewertetes Modellgeschehen verwendet.

² Nur mit Vorbehalt könnte auch noch das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum (Lk 13, 6 ff) hierher gerechnet werden, da die Identität Jesu mit dem um Aufschub der bereits angeordneten Beseitigung bittenden *ampelourgós* nicht eindeutig zu erweisen ist. Indes muß diese Möglichkeit im Hinblick darauf, daß Jesus die Gestalt des Fürsprechers in die als Volkserzählung umlaufende Parabel einführte, ernsthaft in Betracht gezogen werden.

charakterisiert und überdies zu einer deutlich abgehobenen Sonderform im Ganzen der Gleichnisse zusammenschließt, ist die ihnen gemeinsame Tendenz, das Gottesreich, das sie wie alle übrigen künden, auf seinen personalen Sinngrund hin durchsichtig zu machen und denjenigen, aus dem es sich erklärt und verwirklicht, selbst in ihre Motivwelt aufzunehmen. Darin berühren sie sich mit dem eingangs behandelten Gleichnis von der Aussaat, das gleichfalls auf ein konstitutives Element der Gleichnisrede – die Rolle und Verantwortung des Hörers – thematisch zu sprechen kommt. Sowenig sich aber dort an den unterschiedlichen Schicksalen des Saatkorns eine Lehre vom verfehlten und rechten Hören des Gotteswortes ablesen ließ, geht es hier um einen Lehrbegriff von der Würde und Sendung des Sohnes, oder gar, wie vor allem das Weinberggleichnis nahelegt, um eine bildhafte Nachzeichnung seines Lebens- und Leidensweges. Was darauf angelegt ist, erweist sich allein schon durch die allegorisierende Absicht als späterer, von der Verkündigung oder der Redaktion des Evangelisten in den ursprünglichen Textbestand eingetragener Zusatz. Gleichwohl gehen die Sohn-Parabeln, schon in ihrem genuinen Wortlaut, entscheidend über die sonstigen Gleichnisse hinaus. Denn im Unterschied zu diesen bezeugen sie die Wirklichkeit des kommenden Reiches durch die ausdrückliche Anrufung seines Stifters und Vollenders. Indem sie es dadurch ganz auf Christus zurückbeziehen, heben sie zugleich das verborgene Gesetz seiner Verwirklichung ans Licht: Das Gottesreich kommt nicht wie andere Ordnungsformen aus eigener Vollmacht – *er* führt es herauf und ›feiert‹ es als das ewige Brautfest Gottes mit der Menschheit. Auch gehört es sich nicht selber an – es ist *sein* Erbe, ihm ewig zugeteilt und zugleich um den Preis seines eigenen Blutes erkaufte. Und es vollendet sich nicht durch sich selbst – *er* spricht vielmehr das erste wie das letzte Wort, und dieses als der vollendende Richter, der, indem er ›richtet‹, die Gerech-

tigkeit des Gottesreiches endgültig zum Sieg führt. Erst jetzt, im Hinblick auf die von Christus gebildete Sinn- und Wirkmitte des Reiches, läßt sich die Frage beantworten, die sich im Grund schon von Anfang an stellte: die Frage, warum vom Reich Gottes denn immerfort in personalen Kategorien die Rede ist. Denn ›kommen‹ kann im eigentlichen Sinn des Wortes ja nur eine Person, die im Unterschied zu einer Sache über die Möglichkeit verfügt, sich anzunähern oder zu entziehen. So setzt auch der Hinweis auf ›die Geheimnisse‹ (Mt 13, 11) oder, wie es bei Markus singularisch heißt, auf ›das Geheimnis‹ des Reiches (4, 11) strenggenommen einen personalen Beziehungsgrund voraus. Denn auch ›Geheimnisse‹ hat im Grund immer nur eine Person, weil sie allein sich mitteilen oder verbergen, aussprechen oder verschweigen kann. Vor allem aber wird jetzt vollends deutlich, warum sich die Proklamation des Gottesreiches gerade der Gleichnissprache bedient. Ginge es ihr nämlich, wie dem durchschnittlichen Reden, nur darum, einen Sachverhalt aufzuzeigen oder ein Ordnungsbild zu errichten, so müßten sich die aus der bunten Alltagswirklichkeit herausgegriffenen Vergleiche, schon auf Grund ihrer schillernden Vielfalt, früher oder später als untaugliches Verständigungsmittel erweisen. Da das proklamierte Reich jedoch, anders als die welthaft verfaßten Ordnungsbilde, bis in sein Formgesetz hinein die Züge seines Urhebers trägt, vermag das ›Antlitz‹ seiner Wahrheit, um diesen augustinischen Ausdruck zu gebrauchen, tatsächlich im Spiel der sich verflechtenden und entzweierenden Personenbeziehungen aufzuleuchten. Oder jetzt in der Sprache des Evangeliums gesagt: »All das redete Jesus in Form von Gleichnissen zum Volk, und ohne Gleichnisse sprach er nicht zu ihnen, damit sich erfülle, was durch den Propheten gesagt worden ist: In Gleichnissen will ich meinen Mund auf tun und künden, was seit Urbeginn verborgen war« (Mt 13, 34 f).

2. Das Fest des Bräutigams

Wie das Gottesreich von seinem personalen Sinngrund her aufscheint, zeigen die Sohn-Gleichnisse in drei einander ergänzenden Bildern: im Bild der ›heiligen Hochzeit‹, des ›zurückgeforderten Eigentums‹ und des ›endzeitlichen Lohns‹. Gleichzeitig stellen sie den Sohn, der diese dreifache Sicht eröffnet, in jeweils anderer Gestalt dar: zunächst als den ›Bräutigam‹, sodann als den ›Erben‹ und schließlich als den die letzte Scheidung vollziehenden ›Richter‹.

Das erste dieser Bilder entwerfen jene Gleichnisse, die das Motiv des *hieròs gámos*, das die alttestamentliche Prophetie und Poesie fast leitbildhaft durchzieht, aufgreifen und den Sohn als den Bräutigam des göttlichen Hochzeitsfestes einführen. Abgesehen von dem zweifellos sekundären Eingangsvers des Mahlgleichnisses in der Matthäusfassung (22, 2) und der knappen Anspielung in der lukanischen Fassung des Türhütergleichnisses (12, 36) kommen dafür nur zwei Texte in Betracht: das von der gesamten synoptischen Tradition bezeugte Gleichniswort von den frohgestimmten Hochzeitsgästen und die nur im Sondergut des Matthäusevangeliums enthaltene Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen. Doch sprechen, wie bereits erwähnt, inhaltliche und formkritische Erwägungen so stark gegen die Echtheit dieser Erzählung, daß als Grundlage schließlich nur das erste Beispiel bestehen bleibt, mit ihm jedoch ein Wort von besonderer Leuchtkraft und Sprachgewalt.

In seiner überlieferten Fassung erscheint der Spruch doppelgliedrig, aus These und Antithese aufgebaut, nach Art der Reflexgleichnisse also, die ihren Gedanken vom Gegenmotiv her noch einmal beleuchten. Denn in sämtlichen Bezeugungen folgt auf die positive Aussage: »Können die Hochzeitsgäste denn fasten, während der Bräutigam unter ihnen weilt? Solange sie den Bräutigam bei sich haben, können sie doch nicht

fasten!« die, wenn nicht verneinende, so doch einschränkende Bemerkung: »Es werden aber Tage kommen, da ihnen der Bräutigam entrissen wird. Dann, an jenem Tag, werden sie fasten« (Mk 2, 19 f). Dem äußeren Anschein zum Trotz kann aber hier von einer genuinen Einheit der Stelle nicht die Rede sein. Sosehr sich der Nachsatz auch als – antithetische – Fortführung des Hauptgedankens gibt, läuft er doch faktisch auf eine Zurücknahme des Gesagten hinaus. Kaum, daß die im Hauptsatz angesagte Freude recht aufkommt, macht er sie nämlich durch den Hinweis auf ihre Befristung auch schon wieder zunichte, weil Freude, die ihr Ende vor Augen hat, an diesem Wissen unvermeidlich stirbt. Ebenso wenig besteht, wenigstens nach der von Markus gebotenen und zweifellos ältesten Fassung des Spruchs, ein formaler Zusammenhang. In streng chiasmischer Form gebaut, bildet das Herrenwort hier ein selbständiges, aus zwei spiegelbildlichen Hälften gefügtes Ganzes, das einer Ergänzung weder fähig noch bedürftig ist³. Doch springt schon vor allen formkritischen Erwägungen ein offenkundiger Stilbruch zwischen Haupt- und Nachsatz in die Augen. Die hohe Bedeutsamkeit, die der zentralen Aussage das Gepräge gibt, erscheint in der Schlußwendung zur platten Eindeutigkeit niedergeschlagen. Stand dort die geheimnisvolle, alles Sein und Leben verklärende Ausstrahlung Jesu zur Rede, so hier allein noch das allen bekannte Faktum seiner Passion und Himmelfahrt, verstanden als das Ende der von ihm heraufgeführten Freudenzeit. Nun läßt sich eine derartige Auffassung aber so schwer mit dem wahren Verständnis von Jesu Tod und Verherrlichung in Einklang bringen⁴, daß der Schluß auf eine vom Geist der Ur-

³ Dasselbe Kompositionsprinzip liegt auch Mt 13, 54–57 und Hebr 1, 1 ff zugrunde. Die chiasmisch, also nach dem Schema a b – b a angelegten Texte erwecken den Eindruck konzentrischer Kreise.

⁴ In der Urverkündigung erscheinen Tod und Himmelfahrt durchweg als die Quellen geistgewirkter Freude (vgl. Lk 24, 51; Jo 16, 20 ff).

verkündigung verschiedene Denkweise fast unumgänglich wird. Eine solche könnte noch am ehesten aus der um ihre Ordnung besorgten, vielleicht auch schon dem Rigorismus zuneigenden Gemeinde stammen. Der Nachsatz stünde dann in einer Reihe mit ähnlichen Stellen, etwa der Schlußszene in der Matthäusversion der Gastmahlparabel, nur daß es dort um die Abwehr ebionitischer Tendenzen, hier jedoch um die Rechtfertigung einer asketisch gestimmten Frömmigkeit ginge. Dahin deutet auch der Umstand, daß das Herrenwort in seiner vorliegenden, durch den Nachsatz ergänzten Form einen starken Zug ins Allegorische aufweist, so daß es sich geradezu wie eine Metapher des Heilwerkes Christi anhört. Denn überall, wo im Evangelium ähnliche Retuschen begegnen, steht im Hintergrund die Urgemeinde, die dadurch, daß sie den Gleichnisworten Jesu einen lehrhaften Sinn unterlegt, sich selbst, nur gleichsam durch den Mund ihres Herrn, belehrt und berät.

In Wahrheit antwortete Jesus auf die an ihn gerichtete Frage gerade nicht mit einer Allegorie, am wenigsten mit einer bildhaften Anspielung auf sein Wirken und Leiden. Zwar brachte er sich mit seiner Antwort selbst ins Spiel, dies jedoch so, daß sich die Zuhörer dadurch nicht etwa über ihn als Spender der Freude belehrt, sondern zu Tischgenossen des messianischen Freudenmahls berufen wußten. So verstanden, wagt sich sein Wort über die Freude der Hochzeitsgäste, um es selbst wieder im Bild zu sagen, weiter vor als die meisten der übrigen Gleichnisworte. Handeln sie von der Gerechtigkeit des Gottesreiches und den Bedingungen seines Kommens, so herrscht in ihm die Stimmung erfüllter und erfüllender Präsenz. Nichts ist mehr zu erwarten oder gar noch zu leisten. Denn über das Maß aller Erwartung hinaus ist bereits das Höchste gewährt: die von der Antwort Jesu zugleich bezeichnete und eröffnete Vermählung der Erwählten, der »Söhne des Hochzeitssaales«, wie der stark hebraisierende Wortlaut sagt, mit dem ihnen in ewiger Liebe zugewandten Gott. Davon sind alle religiösen

Praktiken, allen voran die asketischen Gewohnheiten und Übungen der Johannesjünger und Pharisäer, so weit überholt, daß sie für die ›Freunde des Bräutigams‹, die Jünger Jesu und die Hörer seines Wortes, alle Verbindlichkeit verloren. Sie, an die der Ruf zur Hochzeit ergangen ist, können, mit dem Ausdruck des Bildworts gesprochen, ›nicht fasten‹.

Ob den Hörern des Spruches die Bezeichnung ›Bräutigam‹ als messianischer Hoheitstitel geläufig war oder nicht, fällt dabei nicht im geringsten ins Gewicht. Geht es hier doch nicht um eine Frage des lehrhaften Christusverständnisses, sondern einzig darum, ob der Hörer in der zentralen Gleichnisfigur, im vorliegenden Fall also in der Gestalt des Bräutigams, den Sprecher des Wortes wiederzuerkennen vermag. Gelingt ihm dies nicht, so bleibt er wirklich, wie die Verstockungsformeln sagen, als Sehender blind und als Hörender taub. Begreift er jedoch, daß Jesus hier nicht nur wie sonst im Gleichniswort, sondern zugleich auch von sich spricht, so vergehen an diesem Wissen die Medien des Bezeichnens, Versinnbildens und Erfassens Mal um Mal, um allein noch ihm, dem Redenden und sich Bezeugenden, Raum zu geben: Ihm selbst und dem, was von ihm ausstrahlt und durch ihn beginnt. Das ist aber nichts anderes als jene ewige Hochzeit, die jetzt schon, im Wechsel der geschichtlichen Epochen, der großen Stunden ebenso wie der Unzeiten, anbricht und einem jeden, der sich auf sie einstimmt, mit der Vorfreude der endzeitlichen Vollendung erfüllt. Nicht als werde damit das Paradox von dem bereits gegenwärtigen und doch erst noch kommenden Reich in eine eindeutige Gewißheit aufgelöst. Denn sowenig wie das Gottesreich selbst hat sein Begründer und Kündler einen festen Platz im Koordinatensystem der Welt, der er immer nur in der Weise des ›Kommens‹ gegenwärtig ist. Wohl aber gewinnt, wie zuvor schon die Seinsweise des Gottesreiches, nun auch das Gesetz seiner ebenso unbestreitbaren wie unbegreifbaren Präsenz einen neuen, von Grund auf personalen Sinn.

Daß das Reich in seiner Präsenz immer noch kommt und als das erwartete doch schon da ist, erklärt sich jetzt, im Licht der Sohn-Gleichnisse, aus jenem mystischen Innesein des Herrn, das sich bei aller Faktizität doch immerfort entzieht und das, so sehr es Gegenwart ist, in seiner Fülle noch aussteht. Was aber im Akt der Gewährung noch Größeres verheißt, ist mächtvollster Beweggrund der Freude. Denn so gewiß die Freude am Wissen um ihr Ende stirbt, blüht sie im Vorgefühl einer noch größeren Beglückung auf. Dieser vollkommenen Freude redet der Spruch von den frohgestimmten Hochzeitsgästen das Wort, sofern er nur auf seinen fundamentalen Textbestand zurückgeführt und uneingeschränkt, wie er ursprünglich erklang, vernommen wird. Auch in dieser frei ausschwingenden, vom Gewicht des Nachsatzes losgelösten Form bietet er keinen greifbaren Trost nach Art innerweltlicher Motive. Um so eindringlicher verweist er jedoch an den, der die Welt mit ihrem Glück und Schrecken überwunden hat und dadurch, daß er in dieser Mitte die endgültige Ordnung heraufführt, der reinste Grund der Freude ist. An dieser Stelle setzt das Gleichnis vom Türhüter ein, das den Gedanken der heiligen Hochzeit zwar nur anklingen läßt, aber als das im Verhältnis zum Vergleichstext – der Gastmahlparabel in der Matthäusfassung – zweifellos ältere Beispiel eines solchen Gleichnisses doch wenigstens erwähnt zu werden verdient. Da von einem Hochzeitsmahl indes nur in der lukanischen Version die Rede ist, kann die offensichtlich fragmentarische Textgestalt, die das Markusevangelium (13, 34 ff) bietet, mitsamt den durch sie aufgeworfenen Fragen außer Betracht bleiben⁵. Und auch hier, beim Lukastext, genügt es, die beiden zentralen Sätze ins Auge zu fassen: »Ihr

⁵ Erst recht gilt das für das Gleichnis vom aufsichtführenden Knecht (Mt 24, 45–51 par), das bei aller Nähe zum Türhütergleichnis, mit dem es in einer Art antithetischer Entsprechung steht, doch eine völlig eigene Bildung darstellt.

sollt Leuten gleichen, die ihren Herrn erwarten, wenn er vom Hochzeitsmahl zurückkehrt, damit sie ihm sogleich öffnen, wenn er kommt und anklopft. Selig jene Knechte, die der Herr bei seiner Ankunft wachend findet; wahrlich, ich sage euch: er wird sich gürten, sie zu Tisch liegen heißen und hinzutreten, um sie zu bedienen!« (12, 36 ff)⁶. Wenn sich die Zweifel an der Ursprünglichkeit des Wortlautes auch nicht völlig ausräumen lassen, ist doch die kühne Wendung, mit der das Gleichnis schließt, nur im Munde Jesu denkbar⁷. Das setzt aber nicht nur voraus, daß Jesus von Anfang an ›in eigener Sache‹ spricht und mit dem ›Herrn‹, der von der Hochzeit zurückkehrt, keinen anderen als sich selber meint; es zeigt zugleich auch, daß die ›Hochzeit‹, von welcher er ›kommt‹, in Wahrheit dort gefeiert wird, wo er die Rolle des Gastgebers übernimmt und diejenigen, die ihm in Treue dienten, zu seinen Tischgenossen bestimmt. Auf die Gesamtthematik angewandt, besagt dies: Zwar steht das Gottesreich als eine wesenhaft eschatologische Größe immer erst bevor. Wo aber Menschen sind, die sich sein Gesetz zu eigen machen, Wachende inmitten dieser nächtlichen, schlaftrunkenen Welt, da bricht es jetzt schon an in seinem schönsten Glanz: als das ›Brautfest‹ Gottes im Dunkel der ›dürftigen Zeit‹.

⁶ Unbeschadet der Frage, ob sich hinter der vorliegenden Fassung eine ältere und einfachere verbirgt, hat das Wort *gámos* im Lukastext doch mit großer Wahrscheinlichkeit die Bedeutung von Hochzeitsmahl, da die Anordnungen, die der Herr für seine Rückkehr trifft (vgl. 12, 35), sonst unverständlich blieben. Will man ihm nicht unterstellen, daß er aus reiner Despotenlaune handelt - und dazu gibt sein Verhalten nicht den geringsten Anlaß -, dann setzt der Befehl an die Knechte, ihn in ihrer Gesamtheit wachend zu erwarten, doch wohl voraus, daß das ›Mahl‹, zu dem er sich begibt, für ihn mehr als nur eine gesellschaftliche Verpflichtung bedeutet.

⁷ Hier mit einer Reihe von Erklärern von einem ›allegorisierenden Zug‹ zu sprechen, erscheint im Blick auf wirkliche Allegorisierungen wenig angemessen. Eher wird man dem emphatischen Einsatz gerecht, wenn man ihn als Übergang in die prophetische Redeweise versteht, wie er dann vor allem das Gleichnis vom Weltgericht (siehe S. 145) charakterisiert.

3. *Das Ende des Erben*

Im ganzen Reich der Gleichnisse findet sich kaum ein schärferer Gegensatz als der zwischen den Bildworten von der heiligen Hochzeit und der Parabel vom Mord im Weinberg, wie die in der Regel nach den verbrecherischen Winzern benannte Erzählung zutreffender heißen muß. Der Hochstimmung der Freude, wie sie dort herrscht, steht hier ein wahrhaft tödlicher Ernst gegenüber, dem Bild der Hochzeit das Zeichen der Passion, das Kreuz. Und doch gehören beide Texte zusammen, tiefer noch als Gelingen und Scheitern, Sieg und Untergang, Leben und Tod zusammengehören. Was sie nämlich verbindet, ist nicht nur die Dialektik des Daseins, auch nicht allein das Ineins von Kreuz und Verherrlichung im Lebensgesetz Christi, sondern vor alledem er selbst, der das Geheimnis des Reiches hier wie dort von sich und seiner Sendung her erschließt.

Wie sonst nur noch das Gleichnis von der Aussaat und von der Senfstaupe ist die Parabel vom Mord im Weinberg in insgesamt vier Fassungen, bei den Synoptikern und im Thomasevangelium überliefert. Mit dem Gleichniswort von den frohgestimmten Hochzeitsgästen hat sie überdies die Anknüpfung an die alttestamentliche Motivwelt gemeinsam; zumindest in den erweiterten Fassungen von Matthäus (21, 33–41) und Markus (12, 1–9) lehnt sie sich unverkennbar an das jesaianische ›Lied vom Weinberg‹ (Is 5, 1–7) an. Nur mischt sich hier in die Übernahme eine lehrhafte Absicht ein, die den Hörer in dem ›Weinberg‹, dem Ort des geschilderten Verbrechens, das von seinen Führern veruntreute Israel erkennen heißt. Während dieser Zug ins Lehrhafte in der Matthäus- und Markusfassung der Parabel zu einer Reihe von ausschmückenden, verdeutlichenden und deutenden Erweiterungen führt, zeichnet sich die Textgestalt, die das Lukasevangelium bietet, durch ein fast klassisches Ebenmaß aus, wengleich es auch

hier nicht an interpretierenden Retuschen fehlt. Doch läßt gerade die alttestamentliche Parallele zweifelhaft erscheinen, ob die größere Einfachheit der lukanischen Version von ihrer Ursprungsnähe oder aber von der stilistischen Redaktion des Evangelisten herrührt. Deshalb kommt der apokryphen Überlieferung im Thomasevangelium (Logion 65) erhöhte Bedeutung zu, zumal sie sich ebenso sehr von der lukanischen Fassung wie von der des Matthäus- und Markusevangeliums abhebt. Von dieser, indem sie auf jede biblische und heilsgeschichtliche Anspielung verzichtet; von jener, indem sie den Ablauf der Handlung noch stärker vereinfacht und dadurch den dreigliedrigen Aufbau erreicht, den die Gleichnisse Jesu wiederholt aufweisen⁸; von beiden, indem sie mit der Schilderung der Mordtat abbricht und, anstatt mit der von den Synoptikern wiedergegebenen Diskussion über den Sinn des Gesagten (vgl. Mk 12, 10ff parr), mit einem kurzen Appell an den Hörer schließt. Bei näherem Zusehen erweist sich dieses Weniger jedoch als ein eindeutiges Mehr. Denn in der scheinbar abrupten Form, wie sie im Thomasevangelium begegnet, ist die Parabel tatsächlich das, was sie in den erweiterten und theologisch überhöhten Fassungen der synoptischen Überlieferung nur noch bedingt ist: Gleichnis.

Ein Gleichnis freilich eigener Prägung, in dem die Gewichte anders verteilt sind als sonst. Zwar treten auch in anderen Gleichniserzählungen ›Gegenspieler‹ auf, die das Vorhaben des ›Herrn‹, soweit es in ihren Kräften steht, durchkreuzen: der ›Feind‹ etwa, der den bestellten Acker durch Unkrautsamen verdirbt oder auch die ›Erstgeladenen‹, die durch ihre Absage das große Festmahl in Frage stellen. Doch eignet den

⁸ Am klarsten zeigen die Gleichnisse von den Talenten und vom barmherzigen Samariter diesen Aufbau. Daß aber auch mit einer viergliedrigen Form zu rechnen ist, erhellt aus dem Beispiel der Parabel von der Aussaat. Doch sprechen formgeschichtliche wie stilistische Gründe für die Originalität des dreigliedrigen Typs.

Gegenkräften niemals so viel Einfluß wie hier. Nicht nur, daß die aufsässigen Pächter den Gutsherrn faktisch um den Ertrag des Weinbergs bringen, solange sie ihr Unwesen treiben; sie machen ihm darüber hinaus auch jede Hoffnung auf die Zukunft zunichte. Was soll ihm denn die im Schlußsatz der synoptischen Fassung erwähnte Vergabe an andere Winzer noch, nachdem er durch die Ermordung seines Sohnes den Erben des ganzen Anwesens verlor? Darum haftet seiner – wiederum nur von den Synoptikern berichteten – Strafaktion, anders als in der Matthäusefassung der Gastmahlparabel etwas Ohnmächtiges, um nicht zu sagen Verzweifeltes an. Weil sie zu spät kommt, ist diese Strafe nur noch Rache.

Nimmt man hinzu, daß die Gegenspieler dem auf sie immer nur reagierenden Herrn fortwährend das Gesetz des Handelns vorschreiben, so steht außer Frage, daß die Erschließung des Ganzen von diesem Mißverhältnis ausgehen muß. Denn hierin befremdet die Parabel stärker als sämtliche Vergleichstexte, die Gleichnisse vom betrügerischen Verwalter, vom verlorenen Schaf und von den Weinbergarbeitern eingerechnet. So seltsam die Großzügigkeit des Herrn gegenüber den Umtrieben des Betrügers, die mangelnde Rücksicht des Hirten auf das Wohl der Herde und die Behandlung der Arbeiter am Abend des Erntetages auch immer berühren; hier tritt dem Hörer ein Verhalten vor Augen, das buchstäblich bis zum Äußersten geht. Nicht umsonst gebraucht der Markustext den Ausdruck *éschatos*, um anzudeuten, daß der zuletzt Gesandte, der Sohn, wirklich das Letzte ist, was der Gutsherr zur Wahrung seiner Rechte einzusetzen hat. So weiß man schließlich nicht, worüber man sich mehr verwundern soll, über die Arglosigkeit, mit welcher der Herr sein Liebstes der bösen Gewalt ausliefert, oder über das Vertrauen, das er in seine Großmut setzt. Doch gerade darauf kommt es der Erzählung an. Rückt jetzt doch jene Gestalt vollends in den Blickpunkt, an deren Deutung sich das Verständnis des Ganzen entschei-

det: der Sohn. Gemessen an seinem Schicksal wirkt alles übrige nur wie eine Vorgeschichte, die im Dreischritt ihres Ablaufs auf sie als die Schlüsselfigur des Ganzen hinführt. Was ist mit ihr gemeint?

Was die Versionen anlangt, in welchen die Synoptiker das Gleichnis überliefern, so scheinen sie darauf angelegt, diese Frage, kaum daß sie sich stellt, auch schon zu beantworten oder richtiger, den Text in einer Weise darzubieten, daß sie gar nicht erst aufkommt. Alle drei Fassungen, am überzeugendsten die lukanische, fügen dem Corpus der Parabel ein Deutewort an, in dem sich Jesus unter Berufung auf die Psalmstelle von dem zuerst verworfenen, dann aber zum Eckblock ausersehenen Baustein (118, 22) selbst als den in der Gestalt des Sohnes Dargestellten zu verstehen gibt⁹. Auch die Erzählung selbst weist bei ihnen eine Reihe von Verdeutlichungen und Retuschen auf, die an der Identität der Schlüsselfigur keinen Zweifel entstehen, ja das Ganze wie eine nachträgliche, vom Ausgang her konstruierte ›Weissagung‹ des Leidensweges Jesu erscheinen lassen. So bezieht etwa die Interpolation, mit welcher der Markustext ›verdeutlicht‹ – »und noch viele andere (behandelten sie ebenso); die einen mißhandelten, die anderen töteten sie« (12, 5) –, das Schicksal der Knechte unübersehbar auf das leidvolle Prophetenschicksal, das alle Gottesboten, vom ersten bis zum letzten, bedroht. Daß es sich bei dem zuletzt Gesandten um keinen andern als um Jesus selber handelt, deutet Markus durch die Bezeichnung ›geliebter Sohn‹ an (12, 6), die sich wie ein Nachklang

⁹ Auf den Ansatz zu diesem Epilog im Thomasevangelium weist JOACH. JEREMIAS (a. a. O. 72, Anm. 2) hin. Hier folgt das Psalmwort als eigenes Logion (66) auf den mit der Formel »Wer Ohren hat, der höre!« schließenden Gleichnistext. Der zweifellos beabsichtigte Zusammenhang spricht dafür, daß der scheinbar wahllosen Reihenfolge der Logien in Wahrheit eine systematische Konzeption zugrunde liegt. Vgl. im übrigen die Darlegung bei H. KAHLEFELD, Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium, 79 ff.

der Himmelsstimme – »Du bist mein geliebter Sohn; dich habe ich erkoren« (1, 11) – bei der Taufe Jesu anhört. Noch beredter ist die ›Korrektur‹, die Matthäus (21, 39) und Lukas (20, 15) an der hier zweifellos von Markus bewahrten ursprünglichen Textgestalt vornehmen. Während diese nämlich der Logik des Sachverhalts entsprechend berichtet: »Und sie packten ihn, schlugen ihn tot und warfen ihn aus dem Weinberg hinaus« (Mk 12, 8), stellten jene in auffälliger Weise die Reihenfolge der Vorgänge um. Im Sinne des Theologumenons, dem zufolge Jesus als das neutestamentliche Bundesopfer ›außerhalb des Tores‹ – an der Verbrennungsstätte der alttestamentlichen Opfertiere also – leiden und sterben mußte (vgl. Hebr 13, 11 ff), wird der Sohn und Erbe von den Mördern nun zuerst aus dem Weinberg hinausgeworfen und dann erst umgebracht¹⁰. Bis in die Wortstellung hinein hat hier ein theologisches Interesse den Text nach dem Schema eines lehrhaft geprägten Christusverständnisses umgeformt. Damit nivelliert diese Redaktion das Gefälle von ›Befremdung‹ und ›Aneignung‹ aber auch in einer Weise, daß das zum rechten Verständnis führende Wortgeschehen kaum erst in Gang kommt. Zu deutlich weiß der Hörer von vornherein, was mit den einzelnen Motiven, zumal mit dem Sohn und seinem Geschick gemeint ist, als daß er noch echte Fragen stellen oder sich gar selbst vom Vernommenen befragen lassen könnte.

Angesichts dieser Textlage läßt sich das Problem der Sohnfigur nur durch den Versuch einer Abhebung der überlagernden Allegorese von der vermutlichen Grundgestalt der Parabel lösen, wie sie das Thomasevangelium in etwa bewahrte. Wenn auch hier noch manches auf den Gang der Heilsgeschichte hinzudeuten scheint, ergibt sich doch keine christologische Aussage im Sinne der synoptischen Überhöhung¹¹. Nicht als er-

¹⁰ Daß diese Umstellung auch auf der Linie der lukanischen Christologie liegt, zeigt insbesondere die Stilisierung der Geburtsgeschichte.

¹¹ Den besten Beweis dafür liefert ein rabbinisches Gegenstück zu der

teile nun der auf seine Grundgestalt zurückgeführte Text eine andere und bessere Auskunft über die Figur des Sohnes. Vielmehr scheint die Frage nach ihr jetzt ebenso sehr ins Leere zu gehen, wie sie zuvor im dogmatischen Vorwissen unterging. Aus diesem Dilemma führt nur die Berücksichtigung der Sonderform des Textes heraus. Als ›Sohn-Gleichnis‹ lebt er geradezu von der Identifizierung der Schlüsselfigur mit der Person seines Erzählers, weil erst sie dann die Unwahrscheinlichkeit des Erzählten als die Erscheinung seiner Wahrheit erweist. Sonst verlöre sich das Ganze, je mehr man es überdenkt, ins Unbegreifliche. Seine Fabel spricht aller Lebenserfahrung so sehr Hohn, daß man sich von ihrer Möglichkeit erst durch ihre Wirklichkeit überzeugen läßt. Vor das Angesicht dieser Wirklichkeit führt aber gerade die Gleichsetzung des ›Sohnes‹ mit Jesus, der hier, unter dem Anschein einer nahezu utopischen Geschichte, nichts anderes als die tatsächliche Geschichte seiner Sendung berichtet. Nur gilt es, von allem Vorgewußten wegzuhören, wenn anstelle von bloßen Reminiszenzen die Aussage des Gleichnisses – und nur sie – hörbar werden soll. Was sich dann vernehmen läßt, ist die schon von den Gleichnissen von der Verlorenheit her bekannte Stimme einer Liebe, die, anstatt zu rechnen, wagt und anstatt zu richten, vertraut. Nur daß diese Liebe, um im Bild zu bleiben, jetzt eine neue Tonart anschlägt, den Ton einer letzten Innigkeit und Dringlichkeit. Am vornehmlichsten erklingt dieser Ton in dem Wort der Markusfassung: »Nun hatte er noch einen, den geliebten

Parabel, in welchem neben dem ›König‹ und den aufsässigen ›Pächtern‹ gleichfalls der ›Sohn‹ auftritt, der hier jedoch den das Volk Israel repräsentierenden Patriarchen Jakob darstellt. Doch hieße es, die Beweiskraft dieser Parallele überziehen, wenn man aus ihr überdies folgern wollte, daß dem vorchristlichen Judentum der Titel ›Sohn‹ als messianisches Prädikat unbekannt war. Höchstens deutet der Text darauf hin, daß die Tendenz, den Messias mit dem Volk Israel als ganzem gleichzusetzen, schon in einem relativ frühen Stadium des rabbinischen Schrifttums nachzuweisen ist.

Sohn; den schickte er zuletzt zu ihnen« (12, 6). Kein anderes Maß kennt diese Liebe als das ihres Übermaßes, ihrer geradezu göttlichen Grenzenlosigkeit. Und sie ist nicht nur unbegreiflich groß in ihrem Wagemut; sie ist, wie das Thomas-evangelium betont, nicht minder groß in ihrer Geduld. Nicht umsonst findet dieser apokryphen Textgestalt zufolge der Herr sogar Worte der Entschuldigung für die Verbrecher, die sich an seinen Sendboten vergriffen. »Vielleicht«, sagt er von dem zuerst geschickten Knecht, »hat er sie nicht erkannt«. Und dennoch tritt, alle Befürchtungen noch überbietend, das Unfaßliche ein: der Mordanschlag der in ihrer Bosheit verhärteten Winzer auf den Sohn und Erben. Kaum daß sie ihn kommen sehen, fassen sie auch schon, jetzt wieder mit dem Wortlaut der Markusversion gesprochen, den verbrecherischen Entschluß: »Kommt, wir wollen ihn totschiagen. Dann gehört das Erbe uns!« (12, 8). Fast wörtlich klingt dieses Wort an den Beschluß der Brüder Josephs an, den unbequemen ›Träumer‹ aus dem Weg zu schaffen (vgl. Gn 37, 20), nur mit dem Unterschied, daß sich im Gleichnis Jesu keine Hand rührt, den Bedrohten vor dem schon beschlossenen Tod zu retten. So nimmt das Verhängnis seinen Lauf.

Wirklich glaubhaft klingt das alles freilich nur unter der Voraussetzung, daß Jesus mit dem ›Sohn‹ und dessen furchtbarem Ende in Wahrheit sich selber meint und dadurch die Geschichte vom Mord im Weinberg, so unwahrscheinlich sie zunächst erscheint, von sich her bewahrheitet. Diese Annahme setzt freilich ihrerseits voraus, daß die Parabel auch wirklich von Jesus selbst – und nicht erst von der rückblickenden Gemeinde – vorgetragen wurde, und zwar zu einem Zeitpunkt, da die von ihr beschworene Möglichkeit bereits zu bedrohlich vor Augen stand, als daß sie noch länger hätte verschwiegen werden können. Die ›Wirklichkeit‹, auf die sich alles bezieht, ist demnach nicht diejenige der bereits erlittenen, vielmehr der noch bevorstehenden, jedoch als nahezu unabwendbar

empfundenen Passion, während umgekehrt ihre gleichnishafte Darstellung wie eine Beschwörung wirkt, die in letzter Stunde noch aufzuhalten sucht, was im Grunde doch nicht mehr aufzuhalten ist.

Anders als bei den übrigen Gleichnissen kommen bei der Erschließung dieses Textes, seiner Sonderform als Sohn-Gleichnis entsprechend, auch die Umstände seiner Entstehung mit ins Spiel. Und doch büßt er dadurch nichts von seiner Aktualität ein. Zwar zielt die Parabel unmittelbar auf die Zeitgenossen Jesu und zumal auf diejenigen, die sich des unbequemen Mahners mit allen Mitteln zu entledigen suchen; durch sie hindurch dann aber auf einen jeden, der ›Ohren hat, zu hören‹¹². An beide, an die Zeitgenossen wie an den künftigen Hörer, richtet die Parabel den dringlichen Appell, es doch um keinen Preis so weit kommen zu lassen wie die von ihr geschilderten Empörer, die, um das Bestehende nicht aufgeben zu müssen, sogar vor dem Mord am Heiligsten nicht zurückschrecken. Allzeit gültig wie die übrigen Gleichnisse bleibt die Parabel aber vor allem deshalb, weil sie den düsteren Hintergrund weniger um seiner selbst willen als vielmehr in der Absicht malt, daß sich darauf die Figur dessen abzeichne, was der auf Arglist und Gewalt gründenden Welt, wie sie sich in den Winzern verkörpert, immerfort von Gott her begegnet: unbeirrte, unbeirrbare Liebe, Liebe, die sich des Liebsten entäußert, Liebe bis zum Äußersten. Wer diese Liebe wahrnimmt und sie dort erblickt, wo sich der Sinn des Ganzen klärt, im Antlitz Jesu nämlich, hat den Schleier des Befremdenden, der auf der Erzählung lag, vollends beiseitegeschoben. Er versteht, wovon sie, im Ton warnender Beschwörung, letztlich spricht. Und verstehend hat er auch schon gelernt, sich in den Anfechtungen dieser Welt der Liebe anzuvertrauen, »die Gott zu uns hegt« (1 Jo 4, 16).

¹² Darauf weist vor allem das (in Anm. 9 mitgeteilte) Logion hin, in welches das Thomasevangelium die Parabel ausklingen läßt.

4. Das Gericht des Vollenders

Im Gegensatz von Hochzeit und Tod hält das eschatologische Motiv des ›vollendenden Gerichts‹ die Mitte. Es liegt dem Gleichnis vom Weltgericht zugrunde, das die Reihe der vom Matthäusevangelium überlieferten Parabeln machtvoll beschließt (25, 31–46). Nach Form und Thematik ist es zugleich auch das eigentliche Schlußstück im Gesamt der biblischen Gleichnisse, zumal aber der Sohn-Gleichnisse. Bezeugt es doch, daß weder die werbende noch die leidende, sondern die triumphierende Liebe das letzte Wort behält, die Liebe, die um der Vollendung willen richtet und richtend vollendet.

Stärker als sonst durchdringen sich in der Gerichtsparabel Gleichnissprache und prophetische Rede. Entschiedener noch ist der Blick nach vorn gewandt, dem Ende der Dinge entgegen. Um so mehr überrascht die Symmetrie des formalen Aufbaus. Wie die endgültig voneinander geschiedenen ›Völker‹ stehen sich die beiden gegensätzlichen Urteilssprüche und die sich jeweils anschließenden Wechselreden der Gerichteten mit dem Richter in strenger Entsprechung gegenüber. So stellt sich der Eindruck der gewohnten Gleichnisform nicht ohne weiteres ein, am ehesten noch der eines Reflexgleichnisses, das seine Thematik in spiegelbildlichen Aussagereihen durchführt. Dazu kommt, daß die Parabel derart abrupt, wie aus einem größeren Zusammenhang gerissen, einsetzt, daß man alles andere als eine Bildrede erwartet¹³. Wenn sich der Text schließlich doch als eindeutig gleichnishaft erweist, so rührt das vorwiegend von der Ausstrahlung der Hauptfigur her, die, zunächst als der ›Menschensohn‹ eingeführt (25, 31), in der Folge den Titel ›König‹ trägt (25, 34. 40). Sie verklammert nicht nur die beiden Textblöcke zu einer organischen Einheit; vielmehr bringt sie das Ganze auch so sehr in Fluß,

¹³ Der Eingangsvers läßt eher eine apokalyptische Lehrrede nach Art der dem Gleichniskapitel vorangehenden (vgl. Mt 24, 3–41) vermuten.

daß das für die gleichnishafte Aussage und deren Verständnis unerläßliche Spannungsfälle entsteht. Ungeachtet der Eindeutigkeit der Urteilsprüche sieht sich der Hörer daher vom Gang der Erzählung, wie nur je bei einem Gleichnis, zur Rede gestellt.

Da sich die Gleichnisform des Textes durch alle Besonderungen durchhält, bleibt sein Verständnis an die für die Gleichnisdeutung insgesamt geltende Regel gebunden. Wie sehr sich die Parabel schon von sich aus diesem ›Gesetz‹ unterwirft, erhellt daraus, daß sie das kritische Moment der Befremdung nicht nur enthält, sondern sogar wiederholt zur Sprache bringt, wenn sie die Geretteten wie die Verworfenen, verwundert oder empört, gegen die Urteilsbegründung Einwände erheben läßt, jedesmal fast mit der gleichlautenden Frage: »Herr, wann hätten wir dich je hungrig oder durstig oder nackt oder krank oder im Gefängnis gesehen . . .?« (25, 44)¹⁴. Was Gerettete wie Verworfene ›befremdet‹, ist nämlich nicht sosehr das über sie gesprochene Urteil als vielmehr die mit dem Richterspruch einhergehende und ihn letztlich begründende Eröffnung, daß ihnen der König, der jetzt in unendlicher Vollmacht über sie urteilt, zuvor in der ›Fremdgestalt‹ des verelendeten Mitmenschen entgegengetreten war, um ihre Gesinnung zu erproben. Und hier, im Rahmen der von ihm berichteten ›Geschichte‹, vollzieht der Text dann auch die der ›Befremdung‹ entsprechende ›Aneignung‹, wenn er den von dem Urteil gleicherweise Betroffenen durch den Richter erklärt: »Was ihr einem der Geringsten von diesen meinen Brüdern getan habt, das habt ihr mir getan« (25, 40).

Daher spricht die Parabel nur zu demjenigen, der sich bewußt

¹⁴ Daß die Einrede der Verworfenen diejenige der Geretteten in verknappter Form wiederholt, wird, abgesehen von stilistischen Rücksichten, darin begründet sein, daß die breitere Fassung die wachsende Verwunderung, die knappere den rasch seinem Ziel entgegeneilenden Protest ausdrücken soll.

bleibt, daß sie wie jedes Gleichnis auf *zwei Ebenen* spielt, und der demgemäß das von ihr gewählte Modell nicht für die Sache selber nimmt. So eindrucksvoll in diesem Gleichnis auch vom Weltgericht die Rede ist, will es doch als Gleichnis vom Weltgericht nicht über den letzten Akt der Geschichte belehren, sondern ihn, soweit das überhaupt in der Macht des Wortes steht, bestehen helfen. Wichtiger als die Unterscheidung ist in diesem Fall aber noch die Verknüpfung. Denn in seinem Vollsinn erschließt sich das Gesagte erst dann, wenn man es als das abschließende Gleichniswort Jesu über sich selbst versteht. Wie es in anderen Beispielen, etwa in der Parabel vom barmherzigen Samariter oder vom verlorenen Sohn, darum ging, daß der Hörer dort, wo er es am wenigsten vermutete, sein eigenes Antlitz gespiegelt sah, erkennt er hier, wie in einem jähen Durchbruch zur vollen Wahrheit des Gesagten, in der Figur des königlichen Richters die Züge des Erzählers wieder. Dies jedoch nicht in dem Sinn, als mildere sich das strenge Bild des Weltenrichters in das des Künders, sondern so, daß dessen Gestalt in die Dimensionen des Endgültigen und Absoluten emporwächst. Damit kommt das Wahrheitsmoment der ›Verstockungstheorie‹, wie sie die Synoptiker im Zusammenhang mit der Parabel von der Aussaat entwickeln, zu seinem Recht. Immerfort geschieht durch die Gleichnisrede, was sie in der letzten und krönenden Aussage thematisch zur Sprache bringt: das Gericht. Denn immerfort scheiden sich an ihr die Geister, weil in ihr, auch wenn sie milde und tröstliche Töne anschlägt, kein anderer als derjenige redet, der in der Sprache des Johannesevangeliums von sich sagt: »Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die nicht Sehenden sehend und die Sehenden blind werden« (9, 39). Dies bestätigt in der Sprache der Synoptiker die Parabel vom Weltgericht, wenn sie nur von ihrem Erzähler her und damit sinngerecht verstanden wird. Dann ist sie nämlich in der Tat weit weniger eine Aussage über die eschatologische Scheidung

in Gerettete und Verworfenen als vielmehr die bildhafte Projektion der fortwährenden Scheidung der Geister ins Eschaton der Weltgeschichte.

Wie im Modell der Spruch des Richters auf das Leben der Gerichteten zurückgreift, rückt nun auch die ganze Ebene, auf der sich der Hörer bewegt, in das vom Zentrum des Gleichnisses ausgehende Licht. So kommt es, daß für den Hörer die ganze Welt durch das vernommene Wort ›zum Gleichnis‹ wird. Insbesondere gilt das für jene Randzone, wo die Welt zum Un-Weltlichen hin abstürzt und damit aufhört, im eigentlichen Sinn des Wortes ›Kosmos‹ zu sein. Es ist dies die Zone, in welcher Geschlagene wie der unter die Räuber Gefallene und Gescheiterte wie der verlorene Sohn angesiedelt sind, wo Mißratene wie der Betrüger seines Herrn und ›Sünder‹ wie der Zöllner ihr zwielichtiges Dasein fristen. Denn gerade darauf legt Jesus – in der Gestalt des endzeitlichen Weltenrichters – die Hand. Nicht in den vom Glück Begünstigten, sondern hier, in diesen von der Gunst des Lebens Vernachlässigten oder gar durch eigenes Verschulden Gesunkenen, will er erkannt und anerkannt, gefunden und aufgenommen, ja – mit der Einrede der Verworfenen gesprochen – ›bedient‹ werden (25, 44). Mehr als irgendwo sonst ist er hier, an diesem ›Rand der Welt‹ gegenwärtig; hier beginnt sein Reich. Doch damit ordnet sich für den Hörer der Parabel auch schon das Weltganze neu. Gewiesen von der auf die Hungernden und Dürstenden, Nackten und Unbehausten, Kranken und Gefangenen hindeutenden Hand des Richters begreift er, daß das wahrhaft Große und Endgültige mehr dem Verachteten und Erniedrigten entspricht, als dem, was der welthafte Ordnungsentwurf an die Spitze stellt. Und damit begreift er zugleich, und jetzt vollends, warum sich das Gottesreich wie eine Umkehrung der welthaften Verhältnisse ausnimmt, warum es gerade diejenigen, die im weltbezogenen Aspekt als Ferne und Letzte erscheinen, zu Nächsten und Ersten erhebt. Mit diesem Um-

denken geht eine Umgestaltung Hand in Hand. Denn im selben Maß, wie sich der Hörer diesem ›Gericht‹ des vernommenen Wortes unterwirft und sich dem von ihm Seliggesprochenen zuwendet, kommt für ihn das Gefüge des Daseins insgesamt in Bewegung. Als sei ein geheimer Zwang von ihnen gewichen, treten die Menschen und Dinge zu jenen neuen und im Grunde doch uranfänglichen Konstellationen zusammen, die ihrem innersten Verwiesensein zueinander entspricht. Doch baut sich das Gottesreich auf diese Weise nicht nur vor den Augen und gleichsam unter den Händen des Hörers auf; es wird ihm, sofern er nur seine Rolle als Hörer der Parabel voll und ganz übernimmt, auch ausdrücklich zugesprochen. Was nämlich in keinem andern Gleichnis der Fall ist, trifft auf dieses letzte der Gleichnisworte Jesu zu: es spricht von dem, worauf es sich, gleich allen übrigen, bezieht. Und dies in einem Wort der formellen Zusage, die nicht weniger als der Spruch des Richters, schon für das Hier und Jetzt des Hörers gilt: »Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, und nehmt zu Erb und eigen das Reich, das für euch bereitsteht seit Grundlegung der Welt!« (25, 34).

Es liegt im Wesen dieser Sinnerfüllung, daß sie mit dem Weltbezug des Hörers auch sein Verhältnis zu sich selbst umgestaltet. Wie sie den Zwang der ›Weltlichkeit‹ von seiner ›Welt‹ genommen hatte, löst sie nun auch den inneren Bann, dem er in der Reaktion auf die Gestalt der Welt verfallen war. Da er die Botschaft vom Reich vernimmt, geht er auch schon aus der Abgeschlossenheit seiner Individualität hervor, in die er sich vor dem Andrang der Weltgestalten zurückgezogen hatte. Verstehend lernt er antworten. Und antwortend lernt er sich selber kennen und übernehmen in mündiger Verantwortlichkeit. Im Grunde widerfährt ihm dabei nichts anderes, als was schon jedes wesentlich gesprochene Wort bewirkt. Denn in seinem Elementarklang vernommen ruft jedes Wort den Angesprochenen aus seiner reaktiven Zwangshaltung heraus zu

antwortender, verantwortlicher Begegnung. Nur geschieht dies hier, im Gleichniswort des Richters, durch welchen Jesus selber redet, in der Machtvollkommenheit dessen, der das Wort nicht nur spricht, sondern ist. Wer dieses Wort hört, wie es gehört sein will, weiß sich durch seinen Zuspruch zugleich verbunden und befreit. Verbunden mit allen, die sich um die Gerechtigkeit des Reiches mühen oder aber sie doch, als die von der Welt Übergangenen, darstellen im schweigenden Protest ihres Elends. Und gleichzeitig von allem befreit, was ihn von innen oder außen her in seiner Zugehörigkeit zur Neuordnung behindert. Befreit also zunächst von den Fesseln der Weltverhaftung, bestünden sie nun im trügerischen Schein mundaner Größe oder in jener inneren Unentschiedenheit, die zwar Hand anlegen, aber doch noch zurückschauen möchte. Befreit dann schließlich aber auch vom Gericht und seinem Schrecken selbst. Denn wie es im Gleichnis nur das Modell des eigentlich Gemeinten ist, so hat das Gericht auch als Ereignis nur den Charakter von etwas Vorletztem, das selbst noch in die von ihm eröffnete Vollendung hinein überholt werden muß. Dies alles gewiß nicht in Form einer gnostischen Vorwegnahme, die mit ihrer ›Selbst-Überhebung‹ gerade das Menschliche des Menschseins überspringt, sondern auf dem vom Gleichnis selbst bezeichneten und von der apostolischen Verkündigung unablässig bestätigten Weg, dem Weg der barmherzigen Liebe. »Denn ein Gericht ohne Erbarmen ergeht«, wie der Jakobusbrief versichert, »über denjenigen, der kein Erbarmen übt. Erbarmen jedoch triumphiert über das Gericht« (2, 13). Oder nun nochmals und jetzt in der Sprache der johanneischen Schriften ausgedrückt: »Wir wissen, daß wir vom Tod zum Leben hinübergeschritten sind, weil wir die Brüder lieben« (1 Jo 3, 14).

In der Parabel vom Weltgericht spricht die Botschaft der Gleichnisse ihr krönendes Schlußwort. Wie in einer Reprise klingen hier noch einmal ihre zentralen Motive, formelle wie

inhaltliche, auf. Was in der Regel verborgenes Strukturelement blieb, kommt ebenso zur Sprache wie das Grundthema des Gottesreichs, das alle Gleichnisse, unmittelbar oder mittelbar, durchführen. Ihr Schlußwort ist die Parabel aber auch insofern, als ihre Aussage nicht mehr, wie bei den übrigen, auf das Kommen des Reiches hin, sondern bereits von seiner vollendeten Heraufkunft her gesprochen ist. Ein Wort, gesprochen auf der Schwelle zu jener Wirklichkeit, die jenseits aller Worte und Bilder, allein noch durch sich selber redet.

Fünftes Kapitel
AUSWERTUNG

1. *Das Reich der Gleichnisse*

Was Gleichnisse sind, kann zuletzt nur im Umgang mit ihnen selbst erlernt werden. Was sie lehren, ist aber vor allem ihre formale und thematische Einheit. Darum kann in einem doppelten Sinn vom ›Reich der Gleichnisse‹ die Rede sein, sowohl im Blick auf die von ihnen gebildete literarische Gattung wie hinsichtlich des Gottesreichs, das sie verkünden und kündend vergegenwärtigen.

Auch wenn sich die Gleichnisse Jesu der Form nach nicht eindeutig von ihren alttestamentlichen und rabbinischen Vorbildungen abheben, so unterscheiden sie sich von ihnen doch durch die Art, wie sie ihre Aussage ansetzen, wie sie ihre Motive ins Spiel bringen und wie sie durch sie den Hörer ansprechen. Vor allem aber ist in ihnen die Stimme Jesu zu vernehmen, die durch sie rein und unverwechselbar wie kaum irgendwo sonst erklingt. Wer diesen Klang zu hören vermag, begreift, weshalb die Gleichnisse wesentlicher als durch jedes formale und stilistische Moment durch ihre Herkunft aus der Verkündigung Jesu geprägt sind. Ihre Thematik bildet den Schlüssel zum Problem ihrer literarischen Einheit. Daß sich die Gleichnisse zu einem ›Reich‹ im Sinne einer selbständigen Literaturgattung zusammenschließen, ist daher in erster Linie darin begründet, daß die Botschaft vom kommenden Gottesreich vorzüglich durch sie an die Welt ergeht. Als Gleichnisse vom Reich – und nur als solche – bilden die Parabeln Jesu *das Reich der Gleichnisse*.

Daß sich die Proklamation der kommenden Neugestaltung vorzüglich der Gleichnissprache bedient, muß zuletzt im ›Wesen‹ des Kommenden oder doch wenigstens im ›Gesetz‹ seiner Verwirklichung begründet sein. Das aber ist kein anderes Gesetz als das der ›ausstehenden Gegenwärtigkeit‹, dem auch die Präsenz Jesu, die als gegenwärtige immer noch bevorsteht, unterliegt. Wäre die christliche Tradition dieses ›Gesetzes‹

stets eingedenk geblieben, so hätte sie vermutlich weder der Versuchung nachgegeben, die Verwirklichung des Gottesreichs mit Hilfe ideologischer und machtpolitischer Mittel anzustreben, noch wäre sie der Resignation verfallen, die, an der geschichtlichen Gegenwart verzweifelnd, das Kommen des Reiches ganz und gar ins Eschatologische ›vertagt‹. Wer dagegen die Gleichnisse als die spezifische *Sprache des Gottesreiches* hören und verstehen lernte, sieht allein schon am ›Stil‹ dieses Sprechens, daß das darin bekundete Reich keinen Platz im Koordinationssystem des ›Hier‹ und ›Jetzt‹ beansprucht und niemals nach Art innerweltlicher Fakten zur Geltung gebracht sein will. Denn wäre das Gottesreich ›von dieser Welt‹, so würde es sich zweifellos auf die welthafte Weise Gehör verschaffen, nicht aber in einer Sprache, die mit aller Kraft über die Welt hinausdrängt.

Aufs neue erhellt daraus, warum sich nicht mit definatorischer Genauigkeit angeben läßt, ›was‹ Gleichnisse sind, warum sie auf die Was-Frage nicht eingehen. Wenn sich in ihnen tatsächlich das ›Wort vom Reich‹ den ihm angemessenen Ausdruck schafft, ist alles, was die Eigenart ihrer Sprache ausmacht, durch das Gottesreich und zumal durch seine Ankunft im Hier und Jetzt bedingt. Dann können die Gleichnisse nicht anders als befremdend, die vorgefaßte Intention des Hörers enttäuschend reden, weil sich auch das Reich dem Weltentwurf nicht einfügt und nirgendwo im Modus eines weltbezogenen Vorkommens anzutreffen ist. Desgleichen müssen sie dann mit ihrer Aussage gerade dort ansetzen, wo es mit der Welt als Entwurf und Ordnungsgefüge zu Ende geht, weil auch das Reich, dem sie das Wort reden, vorab das Reich der Armen und Weinenden, der Demütigen und Barmherzigen und somit derjenigen ist, die – nach der Charakterisierung des ersten Korintherbriefs – im Sinne der Welt »keine Existenzberechtigung haben« (1, 28). Dann dürfen aber die Gleichnisse von ihrer Aussage auch mehr als nur das erwarten, was sonst

in der Macht des gesprochenen Wortes steht. Denn das Gottesreich kommt ohne menschliches Zutun, allein durch sich selbst, wenn es nur jene Bereitschaft vorfindet, die das Gleichnis als Einübung in die Metanoia betreibt. Zwar erscheint das Reich in dieser mehr affektiven als konkreten Vergegenwärtigung immer noch wie ein Nichts im Vergleich zu den bestehenden, das Gesicht des Daseins prägenden ›Realitäten‹, unfähig, in seiner Verborgtheit gegen deren aufdringliche Präsenz auch nur von ferne aufzukommen. Und doch werden die scheinbar übermächtigen Fakten, wo immer es sich zu regen beginnt, von ihm ihrer tatsächlichen Ohnmacht überführt, während es sich selbst, dem Anschein der Schwäche zum Trotz, als das in Wahrheit Beständige und Dauernde erweist. So erfahren es bereits die Zuhörer der Bergpredigt, wenn sie, gerade auch unter dem Eindruck des Schlußgleichnisses, ›außer sich geraten‹; überwältigt von einer Lehre, die Macht übt, und ergriffen von einer Wirklichkeit, die sie trägt wie der Fels das Haus und zugleich birgt wie das Haus auf dem Felsen.

Nach Art einer Gegenprobe bestätigen dies die vielfältigen Versuche, dem Phänomen der Gleichnisse ohne den Schlüssel des Reich-Gottes-Gedankens beizukommen. Ob diese Versuche allegorisierend wie die von Anfang an, zumal aber seit der Patristik geübte ›Auslegung‹ oder aber analysierend im Sinne der literarkritischen und formgeschichtlichen Methode verfahren; sie werden ihrem Gegenstand – schon weil sie ihn vergegenständlichen – nie ganz gerecht. Soviel sie immer an Teilerkenntnissen einbringen mögen, entgeht ihnen doch gerade das, was die Gleichnisse als literarische Gattung konstituiert. Abgelöst von ihrem Beziehungsgrund verwirrt sich ihr Bild in einer Weise, daß weder die Frage nach ihrer gemeinsamen Sprachgestalt noch die nach ihrer kerygmatischen Funktion noch sinnvoll zu stellen ist. Statt dessen entsteht der Eindruck, als verfolge jedes Gleichnis, seinem jeweiligen

Anlaß entsprechend, einen besonderen Zweck, den man durch Aufhellung seiner Entstehungsbedingungen mehr oder minder exakt bestimmen könne. Doch der Gang der Tradition und zumal die redigierende Hand des Evangelisten verwischten die Spuren der näheren Umstände, unter denen die einzelnen Gleichnisse entstanden sind, zu sehr, als daß sich ihr Anlaß noch mit hinreichender Sicherheit angeben und für die Deutung auswerten ließe. Aber selbst einmal angenommen, daß dieser Rekonstruktionsversuch im Einzelfall gelänge, daß also heute noch auszumachen wäre, ob sich etwa das Gleichnis von der Aussaat, wie die synoptische Exegese unterstellt, auf die Missionserfahrung der jungen Kirche oder aber im Sinne heutiger Interpretation – wie die übrigen Gleichnisse vom Säen und Ernten – auf die trotz aller Rückschläge zu erwartende Segensfülle der Endzeit bezog; ob das Gleichnis vom großen Gastmahl angesichts seiner Beschreibung der Erstberufenen einer relativ späten Phase der Verkündigung Jesu zuzurechnen ist oder ob es nicht eher, wie die Anklänge an die Seligpreisungen der Bergpredigt nahezu legen scheinen, der Zeit des ›galiläischen Frühlings‹ entspricht; und ob sich schließlich das Gleichnis von den Talenten im Sinne seines hergebrachten Verständnisses ursprünglich an die Jünger oder wie andere erst nachträglich als Jüngerbelehrung gedeutete Parabeln an Skeptiker und Gegner richtete; ja selbst angenommen, daß sich aus alledem, stünde es erst einmal fest, ein überzeugender Textsinn ergäbe, so bliebe immer noch die entscheidende Frage offen: wozu all diese Gleichnisse, wo doch das, was die angenommenen Verhältnisse und Rücksichten zum Problem stellen, ungleich einfacher und treffender mit einer bündigen Maxime zu beantworten wäre? Eine Frage, die sich um so nachdrücklicher stellt, als die thesenhaften Gleichnisschlüsse einer Anzahl von Texten offensichtlich nur in der Absicht angefügt wurden, die ›offene‹ Aussage des jeweiligen Gleichnisses zu einer eindeutigen Auskunft zu verschärfen¹.

Man kann diese Frage nicht damit beantworten, daß den Zuhörern zunächst die Tragweite der bestehenden Situation zu Bewußtsein gebracht werden mußte und daß dies, wie schon das Beispiel der Nathanparabel zeige, immer schon in Form von Gleichnissen geschah; noch kann man vorbringen, daß eine Situation, als Ansinnen an den Menschen verstanden, am wirksamsten durch eine gleichnishafte, auf persönliche Stellungnahme hindrängende Aussage zu ›beantworten‹ sei. Denn Einwände dieser Art laufen ebensosehr auf eine Verschärfung wie auf eine Verschleierung des Problems hinaus. Einmal erwarten sie von der Sprachgewalt der Gleichnisse gerade das, was sie ihr ohne Einblick in die Gesamtthematik im Grunde garnicht zugestehen können. Zum andern erblicken sie im Gleichniswort kaum mehr als die Vermittlung von Lebensweisheiten und praktischen Maximen². Bedürfte es noch eines Beweises, so erbrächte ihn gerade jener Text, der sich wie ein neutestamentliches Gegenstück zur Nathanparabel liest: das Gleichnis von den ungleichen Schuldnern (Lk 7, 36–50), mit welchem Jesus des Verhalten der Sünderin beim Mahl des Pharisäers Simon gegen die Überheblichkeit des Gastgebers verteidigt. Ganz aus einer bestimmten Situation und nur für sie gesprochen, fällt es im Vergleich zu den übrigen an Sprachgewalt und Bedeutungsgehalt so stark ab, daß allein schon dieser Befund davon abhalten müßte, die Gleichnisse nach Sinn und Funktion aus ihrer angenommenen oder tatsächlichen Ausgangssituation herzuleiten. Wie in einem Testfall zeigt sich hier, wie viel das Gleichnis an literarischem und

¹ Den Charakter von situationsbezogenen Auskünften haben vor allem die abschließenden Formeln der Gleichnisse von den Weinbergarbeitern (Mt 20, 16 a), von den Talenten (Mt 25, 29), von der rasch verschlossenen Tür (Lk 13, 30) und von den ungleichen Betern (Lk 18, 14 b).

² Von dieser Art scheint Herders Predigt über den ›ungerechten Haushalter‹ gewesen zu sein, die Schillers Beifall fand, weil man sie »ebenso gut in einer Moschee als in einer christlichen Kirche erwarten« konnte (Brief an Gottfried Körner vom 12. August 1787).

religiösem Eigenwert einbüßt, sobald es nicht mehr im Dienst der Reich-Gottes-Verkündigung steht. Dann aber muß auch jede Deutung, die nicht davon ausgeht, den Kern der Sache verfehlen, soviel sie auch an Einzelzügen erhellen mag.

Ins Positive gewendet, besagt dies: nur im Ganzen gesehen erschließen sich die Gleichnisse ganz. In dieser ihrer Gesamtheit treten sie jedoch erst dann in Erscheinung, wenn man sie von ihrem tatsächlichen Ursprung her, als elementare Verlautbarungen des Gottesreichs, begreift. Dann wird deutlich, daß das scheinbare ›Weniger‹, das diese Sicht bedeutet, in Wahrheit das entscheidende ›Mehr‹ der Gleichnisrede zur Geltung bringt. Weil sie auf die Neugestaltung des Daseins ausgeht, geht sie auf Einzelfragen nicht ein; weil sie durch ihr Wort verwandeln will, hat sie im vordergründigen Sinn des Ausdrucks ›nichts zu sagen‹. Ihre Rechtfertigung liegt deshalb nicht so sehr darin, daß sie Situationen klärt, Fragen beantwortet und Anweisungen erteilt, als vielmehr darin, daß sie jenen heiligen Raum entstehen läßt, in welchem die welthaften Fakten, entzaubert und entmächtigt, zurücktreten, um der kommenden und endgültigen Ordnung der Verhältnisse und Dinge Platz zu machen. Sie löst die Probleme, indem sie von dem Bann der Weltgestalt erlöst und den Befreiten die bleibende Heimstätte im Gottesreich anweist. Hier, im Reich Gottes, nehmen die Gleichnisse wirklich ihren Ausgang. Sein Kommen bildet die ›Situation‹, der sie unabhängig von jedem konkreten Anlaß ihr Entstehen verdanken. Von hier aus ordnen sie sich darum auch zu jener Einheit der Form und Thematik zusammen, die in einem strengen und eigentlichen Sinn vom ›Reich der Gleichnisse‹ sprechen heißt.

2. *Worthafte Einbürgerung*

Was durch das Wort der Gleichnisse geschieht, ist mehr als nur die ›Über-Setzung‹ des welthaft strukturierten Daseins in die Ordnung des Gottesreichs. Es ist gleichzeitig auch schon die ›Einbürgerung‹ des Menschen in das ihm zugesprochene Reich. Und es ist das eine nur durch das andere. Wie das Reich nur im Maße des menschlichen Suchens anbricht, kommt dieses Suchen nur als die Verwirklichung des Reiches ans Ziel. Darum ist dieses Reich immer nur ›Eigentum‹ im Sinne eines wesentlicheren Eigenseins und Zueigen-Genommenseins. Wer durch die Tür des Wortes zu ihm eintritt, findet sich nicht ›irgendwo anders‹, sondern als einen ›anderen‹ vor. Und die vom Gleichniswort bewirkte Vergegenwärtigung des Reiches erfährt er zugleich als die vollkommene Gegenwärtigkeit seiner selbst.

In biblischer Terminologie heißt dieses mehr empfangene als geleistete Selbstsein *Gotteskindschaft*. Wenn der Ausdruck im Vokabular der Gleichnisse auch formell nicht vorkommt, gehört er ihrer Denkweise doch so ursprünglich an, daß sie ohne ihn nicht zu verstehen ist. Doch legt sich dieser Zusammenhang nicht nur als Schlußfolgerung nahe; er läßt sich, wenigstens an Hand einer Aussage, darüber hinaus auch empirisch belegen. Voraussetzung dafür ist nur, daß man Jesu Wort vom Eintritt ins Gottesreich, außer in dem von den Synoptikern (Mk 10, 15 parr) gebotenen Wortlaut auch in der Fassung des Thomasevangeliums heranzieht, weil es nur hier, wo es im Unterschied zur synoptischen Bezeugung selbst Gleichnisform aufweist, etwas für die Gleichnisse beweist. Zwar steht das Wort auch bei den Synoptikern wenigstens einmal in einem – freilich sekundären – gleichnishaften Ganzen, und zwar bei Matthäus, der es in jene Gleichnishandlung³ einbet-

³ Sieht man von der nur von Johannes (13, 3–15) berichteten Fußwaschung ab, so ist die Verfluchung des Feigenbaumes (Mk 11, 12 ff par)

tet, mit welcher Jesus dem Rangstreit der Jünger ein Ende setzt. Dazu ruft er ein Kind herbei, stellt es in die Mitte der Streitenden und erklärt: »Wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht andern Sinnes und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Reich der Himmel kommen« (Mt 18, 3). Trotz dieses Zusammenhangs spricht der Satz hier jedoch nur durch sich selbst, wie dies schon aus seiner stilistischen Verwandtschaft mit den Drohworten gegen die Ärgernisgeber erhellt, die im Matthäusevangelium fast unmittelbar darauf folgen. Anders im Thomasevangelium, das ihn (als Logion 22) zu einer gleichnishaften Episode ausbaut: »Jesus sah, wie kleine Kinder gestillt wurden. Da sprach er zu seinen Jüngern: diese Kleinen, die gestillt werden, sind denen gleich, die ins Reich eingehen . . .«.

Während die Matthäusefassung das Kindsein lediglich zur Bedingung für den Eintritt ins Gottesreich erklärt, sind die ins Reich Eingehenden hier, in der apokryphen Version, mit den ›Kleinen‹ auf eine Weise in Vergleich gesetzt, daß bei aller Kürze eben doch ein echtes Gleichnis mit dem ihm eigenen Wortgeschehen entsteht. Wie bei Gleichnissen gelangt darum das Verständnis auch hier nur über den Engpaß des Befremdetseins zur Aneignung des übermittelten Sinns. Denn was ist auch nur annähernd so befremdlich wie der Gedanke, daß das Höchste und Heiligste, das Reich Gottes, das doch noch in seinen ›Kleinsten‹, wie das Wort über Johannes den Täufer versichert, den Größten unter allen vom Weib Geborenen überragt (vgl. Mt 11, 11), zuletzt allein solchen, die ›Säuglingen‹ gleichen, gehört und offensteht. Kaum könnte doch

das bekannteste neutestamentliche Beispiel einer derartigen Gleichnisbehandlung. Neuere Versuche, die Szene aus einer späteren Umdeutung eines ursprünglich indikativisch gesprochenen und als Ausdruck der Naherwartung gemeinten Satzes in ein Fluchwort zu erklären, dürften eher auf eine radikal eschatologische Deutung der Lehre Jesu (im Sinne ALBERT SCHWEITZERS) als auf ein besseres Verständnis des Textes zurückgehen.

der menschliche Sinn für Rang und Leistung, zumal aber für den im einen wie im andern gründenden Anspruch tiefer getroffen werden als durch ihn! Mehr als jede Maxime hilft dieses Wort die weltläufigen Vorstellungen von Größe und Tauglichkeit abwerfen und jenes ›gestillte Bereitsein‹ erlernen, von dem schon eins der innerlichsten Psalmworte spricht: »Herr, mein Herz will nicht hoch hinaus, meine Augen richten sich nicht auf große Dinge . . .Nein, ich beschwichtige mein Gemüt und beruhige es. Wie ein gestilltes Kind an der Brust der Mutter ruht, so ruht meine Seele in dir« (131, 1 f)⁴. Und doch ist damit der durch den Befremdungseffekt hervorgerufene Sinn des Gesagten noch nicht ganz erfaßt. Was der Hörer letztlich ergreifen soll, ist weniger die vom Kind verkörperte Seinsweise und Gesinnung als vielmehr sich selbst – in seiner Befähigung, Kind zu sein. Bei einem bloß vergleichenden Hinblick verstünde er das Gleichnis lediglich als Allegorie, als bildhafte Anleitung zum ›kindlichen Leben‹ also, nicht aber als jenen lebendigen Zuspruch, der immer schon bewirkt, was er besagt.

Dennoch ist auch jetzt noch kaum mehr als ein erster Schritt auf dem Weg zu der vom Gleichniswort gewiesenen Selbstverwirklichung getan. Denn die Botschaft der Gleichnisse ist unteilbar; nur im Blick auf das Ganze klärt sich vollends, was das Einzelne meint. Auf die Frage nach dem Subjekt des Gottesreichs geben aus der Gesamtheit der Gleichnisse aber vor allem zwei Texte Auskunft, die bei allen Unterschieden doch ein und dasselbe Motiv abwandeln: das Gleichnis von den Talenten und vom verlorenen Sohn. Im ersten Beispiel ergibt sich der erwartete Hinweis, sobald man nach der eigentlichen Schuld des ›faulen‹ Knechtes fragt. Wenn ihm nämlich,

⁴ Auf die Übereinstimmung des Psalmenwortes mit den ›Säuglingen‹ des Thomasevangeliums sei ausdrücklich hingewiesen. Hier wie dort verweist die Aussage – im Unterschied zur synoptischen Version – auf das früheste Stadium des Kindseins.

wie der tiefer dringenden Auslegung deutlich wird, gerade nicht seine angebliche ›Faulheit‹, sondern die vom Schreckbild seines Herrn faszinierte Hörigkeit die Verurteilung und den Entzug des Talents einträgt, so zeigt das, daß die Parabel das Gottesreich dort ›kommen‹ oder doch wenigstens Raum gewinnen läßt, wo sich der Mensch aus der Abhängigkeit eines von Mächten und Meinungen überfremdeten Daseins zu mündiger Freiheit und freier Verantwortlichkeit erhebt. Und eben dies ist es dann auch, was als erstes Moment ins Bild der Gotteskindschaft eingetragen oder, richtiger gesagt, ihrem Vollzug zugrundegelegt werden muß. Denn erst als der Freie und Mündige ist der Mensch im Vollsinn des Wortes das Kind Gottes und der Bürger des von seinem Gott und Vater verheißenen und heraufgeführten Reichs. Vom Positiven her wird dies durch die Figur des verlorenen Sohnes ergänzt, der gerade in seiner Verlorenheit zu sich selbst und seiner Sohneswürde erwacht. Bestand die Schuld des ›Faulen‹ genauer beesehen darin, daß ihm der Herr noch in der Ferne zu sehr Herrscher geblieben war, so verdient sich umgekehrt der ›Verlorene‹ die Wiedereinsetzung in seine Sohnesrechte dadurch, daß er die Väterlichkeit des Vaters gerade im Elend des ›fernen Landes‹ ganz ermessen lernte. Nichts wäre verfehlter, als wenn man seine Heimkehr mit ANDRÉ GIDE als Kapitulation vor der übermächtig gewordenen Vergangenheit auffassen wollte. Heimkehrend geht er gerade nicht ›zurück‹; vielmehr begibt er sich nunmehr bewußt, wenn auch mit einem von Schmerz und Reue getrüben Bewußtsein, dorthin, wo er die jetzt erst als solche wahrgenommene und gewürdigte Heimat liegen sieht. Heimkehrend wurzelt er sich wissend und willentlich in dem ein, was ihm ehemals, bei aller Nähe, doch fern und fremd geblieben war. Heimkehrend findet er darum auch, was er in der Fremde vergeblich gesucht, ›in sich gehend‹ aber bereits vorweggenommen hatte: sich selbst. Wenn irgendwo, kommt in dieser ›Heimkehr‹, die zu-

gleich Einwurzelung und Selbstgewinnung besagt, der Lebensakt der Gotteskindschaft zum Vorschein. Nicht umsonst trägt der Heimgekehrte am Ende den Ring, der seine Würde betont und seine Rechte bestätigt.

Jetzt erst wird der Zusammenhang von Gottesreich und Gotteskindschaft, der bisher kaum mehr als eine Behauptung war, soweit es das Geheimnis beider zuläßt, einsichtig. Hier wie dort zeigen sich dieselben Strukturen. Wie das Kommen des Gottesreichs seine Gegenwart beständig überbietet, hat sich auch der zur Gotteskindschaft Gelangte nie voll im Griff; vielmehr besteht für ihn das ›Sein‹ gerade darin, daß er sich mit allem, was er ist, immerfort auf Gott hin überschreitet. Daher schließt sich das eine sowenig wie das andere zu einem eindeutig umrissenen Bild; nur im lebendigen Vollzug gewinnen sie Gesicht und Kontur. Wie das Gottesreich ist auch die Gotteskindschaft eine Gabe, die erst in dem Maß vorhanden ist, wie sie als Aufgabe anerkannt und übernommen wird. Wer sie zu besitzen glaubt, hat ihr Geheimnis nicht begriffen. Indessen gilt von der Armut des Gotteskindes wie von der Ohnmacht des Gottesreiches: »nichts habend und doch alles besitzend« (2 Kor 6, 10). Dann aber zeichnet sich im Grund dieser Ähnlichkeit eine noch wesentlichere Übereinkunft ab, so daß nun das eine Geheimnis nicht nur als die Spiegelung, sondern geradezu als die Bedingung des andern erscheint. Der zu Gottes Kind Angenommene bleibe vereinsamt, ohne den Raum der Verständigung, Entfaltung und Geborgenheit, wenn er nicht im Reich Gottes seine angestammte Heimat besäße. Und umgekehrt gliche das Reich bei all seiner Herrlichkeit einem Land des Todes, wenn ihm nicht das Gotteskind als sein Besitzer und Bürger ›eingeboren‹ wäre. Wenn aber das eine nicht ohne das andere sein kann, gilt die Gegenseitigkeit von beiden in einem noch viel strengeren Sinn, als es zunächst den Anschein hatte. Dann bezeichnen ›Gottesreich‹ und ›Gotteskindschaft‹ ein und dieselbe Gegebenheit, nur einmal ›von

außen« und dann »von innen« her. Das Gottesreich ist nichts anderes als die »gegenständlich« dargestellte Gotteskindschaft, die Gotteskindschaft dagegen das auf seinen subjektiven Vollzug zurückgeführte Gottesreich. Auch versteht sich dann, daß nur dem zur Gotteskindschaft Gelangten das Gottesreich wirklich als die »Frucht« des vernommenen Wortes zufällt, so wie die Vergegenwärtigung des Reiches ihrerseits das Sich-Gegenwärtigwerden des Hörers, konkret gesprochen sein Erwachen zum Bewußtsein der Gotteskindschaft, nach sich zieht.

In seinem Vollsinn ist das Wort »Gotteskindschaft« jedoch erst dann erfaßt, wenn man das von Paulus betonte, aber auch von den Gleichnissen ständig vorausgesetzte Moment der »verantwortlichen Mündigkeit« hinzudenkt, das im deutschen Ausdruck auf Grund einer sentimentaligen Begriffserweichung nicht mehr vernehmlich genug durchklingt. Nur so besteht Hoffnung, daß sich die Sinnentwicklung der Vokabel wieder auf die biblische Vorstellung von der »Annahme an Sohnes Statt« (Röm 8, 15) zubewegt, während ein Ausweichen auf Ersatzbezeichnungen nur dem endgültigen Bedeutungsverfall entgegenkäme. Ähnlich verhält es sich mit dem immer stärker um sich greifenden Versuch, den Ausdruck »Gottesreich« durch die das griechische Wort *basileía tou̇ theou̇* zwar exakter wiedergebenden, zugleich aber auch entscheidend verdunkelnden, um nicht zu sagen verfälschenden Bezeichnungen »Gottesherrschaft« und »Königtum Gottes« zu ersetzen. Während dieser nämlich ein fataler Nachgeschmack von feudalistischen Gesellschaftsformen anhängt⁵, ist jene durch eine Vorstellung von Herrschaftsverhältnissen belastet, die der von Jesus angesagten Neuordnung des Daseins diametral zuwiderläuft. Denn dort, wo das »Reich« Gottes anbricht, ist Gott auf keine andere Art mehr »Herr« als in der Weise der »Vaterschaft«, so

⁵ Siehe dazu die denkwürdigen Ausführungen THORNTON WILDERS anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels im Jahre 1957.

wie er auch nicht mehr anders ›verherrlicht‹ werden will als im Geist jener ›vollkommenen Liebe‹, die den Ungeist der knechtischen Furcht aus sich verbannte (vgl. 1 Jo 4, 18). In der Rede von der ›Gottesherrschaft‹ wird aber gerade diese – für das ›Reich Gottes‹ konstitutive – Aufhebung des kreatürlichen Herr-Knecht-Verhältnisses in die gnadenhafte Vater-Sohn-Gemeinschaft wenn nicht grundsätzlich, so doch dem Wortlaut nach in Frage gestellt. So läuft der Ausdruck fast unvermeidlich Gefahr, die Dimension, die das Dasein durch die ›Annahme an Sohnes Statt‹ gewinnt, zu verstellen und mit ihr zusammen auch das, was das Gottesreich als das Reich der Freiheit dem nötigen Weltentwurf entscheidend voraushat. Um so vernehmlicher läßt dagegen die Wortprägung ›Reich Gottes‹, die nicht umsonst zum Stichwort des geistigen Aufbruchs nach der Katastrophe des Absolutismus wurde⁶, die von ihr umschriebene Ordnung als ein aus freier Zuordnung hervorgegangenes Ganzes verstehen. Ins ›Reich‹ des von Christus verkündeten ›Vaters‹ aufgenommen, ist der Mensch bei aller Abhängigkeit doch nicht mehr ›Knecht‹, sondern das zugleich an Gott hingeebene und von ihm zu eigen genommene ›Kind‹, so wie ihm umgekehrt die im Gottesreich versammelten Dinge wahrhaft ›gegeben‹ und nicht mehr objekthaft ›entgegengeworfen‹ oder normativ ›auferlegt‹ sind. Somit spricht allein der Ausdruck ›Reich Gottes‹ die von den Gleichnissen vergegenwärtigte Wirklichkeit auf eine Weise an, daß sich der Hörer, zugleich in sie eingebürgert und durch sie, wie es der Sinn seines Hörens ist, zu sich selbst gebracht weiß.

⁶ Es sei nur daran erinnert, daß sich die drei Freunde aus dem Tübinger Stift, Hegel, Hölderlin und Schelling – nach einem vom Jahr 1795 datierten Brief Hegels an Schelling – mit dem Losungswort »Das Reich Gottes komme . . .« voneinander verabschiedeten.

3. Die neue Blickrichtung

Von Anfang an legte sich dem Verständnis der Gleichnisreden Jesu als schwerstes Hindernis die Verwechslung von Gleichnis und Allegorie in den Weg. In der irrigen Annahme, im Gleichnis einen bildhaft verschlüsselten Lehrtext vor sich zu haben, sucht sie hinter jeder Bildgestalt einen korrespondierenden Sinngehalt ausfindig zu machen, ohne bei dieser Suche doch wesentlich mehr als bereits Vorgewußtes einzubringen. Was das Bildwort wirklich sagt, bleibt fremd. Da nun aber Gleichnis und Allegorie, stilistisch gesehen, eng verwandte Sprachformen darstellen, erhebt sich die Frage, warum die scheinbar unerhebliche Verwechslung den Sinn der Aussage bis zur Unkenntlichkeit verstören kann.

Die Antwort ergibt sich noch am ehesten, wenn man bedenkt, daß die Diskussion um die formale und thematische Eigenständigkeit der Gleichnisse zu eben jenem Zeitpunkt einsetzte, als der Zusammenbruch der idealistischen Systeme, erfahren als die große Krise des reinen Denkens, Struktur und Bedeutung der Sprache in einem zuvor unbekanntem Umfang freizulegen begann. Damit legt sich nämlich die Vermutung nahe, daß sich hinter der scheinbar geringfügigen Differenz, die zwischen Gleichnis und Allegorie besteht, in Wahrheit der Gegensatz zweier Denkweisen, genauer gesagt zweier Denkrichtungen, verbirgt. Was das Gleichnis bei aller äußeren Entsprechung von der Allegorie doch aufs schärfste abhebt, ist nicht sosehr ein Unterschied der Sprachgestalt als vielmehr eine ganz verschiedene denkerische Blickrichtung. Weil sie in entgegengesetzte Richtungen schauen, stiftet die Verwechslung der einen Sprachform mit der andern nur Verwirrung.

Im Fall der Allegorie ist es die Richtung nach rückwärts, in die sich das abendländische Denken durch die platonische, im Grunde sogar schon durch die mythische Vorentscheidung eingewiesen sieht. Wer sie einschlägt, folgt ebensowohl der Spur

des mythischen Hadeswanderers Orpheus, der das Verlorene im Rückgang in sein Gewesensein zu vergegenwärtigen sucht, wie des Befreiten in Platons Höhlengleichnis, der sich vom Schattenspiel der Erscheinungen zu den Höhen des Ideenhimmels erhebt. Hier wie dort ist ›Erinnerung‹ – sei es als Abstieg ins Vergangene oder als Aufschwung zum ewig Gültigen – der Weg, das ›Wesen‹ – einmal als das Nachleuchten des Gewesenen, sodann als das ideenhaft erschaute Wesentliche – das Ziel. In jedem Fall aber geht es um ein Denken, das sich am zutreffendsten mit dem von Augustinus geprägten und bis ins Hochmittelalter nachwirkenden Ausdruck *Abend-Sicht* kennzeichnen läßt⁷, verstanden als jene ›abendliche‹ Schau der Dinge, die alles zu vielfältigen Gleichbildern aufleuchten und aus dieser gleichsinnigen Vielfalt zur Totalität des Seinsganzen verdämmern sieht, und dies nur im Schein des vergehenden Lichts. Denn so vieles sich darin klären mag; stets handelt es sich um die Klarheit, wie sie der Abschied vermittelt, um die Hellsicht des Verlustes und der Entbehrung. Seit Aristoteles heißt der Zusammenhang, der sich dieser rückblickenden und nachsinnenden Denkweise abzeichnet, Analogie⁸. Als eine *análogon*, also ›der Reihe nach‹ vorgehende Denkform muß diese vor allem dynamisch, aus einem geistigen Bewegungsvollzug, verstanden werden. Doch dafür kommt, wie die hellsichtige Analyse ERICH PRZYWARAS nachwies⁹, nur die

⁷ Augustinus gebraucht den Ausdruck *cognitio vespertina* freilich nur in spekulativer Absicht, um damit das von den Dingen zu Gott vordringende Denken zu charakterisieren (vgl. *De Genesi ad litteram* IV, 22. 39). Zur Wirkungsgeschichte des Terminus vgl. J. BERNHART, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, München 1922, 81.

⁸ Mit dieser Bemerkung soll nicht die Analogie als solche beurteilt, sondern lediglich ein nicht genügend beachteter Zug des Analogiedenkens hervorgehoben werden.

⁹ PRZYWARAS Forschungen zum Analogieproblem sind im dritten Band seiner gesammelten Schriften neu zugänglich gemacht. Im vorliegenden Zusammenhang vgl. insbesondere E. PRZYWARA, *Analogie entis. Metaphysik, Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Einsiedeln 1962, 103 f.

›flußaufwärts‹ und somit ›gegen den Strom‹ des Geschehens und der Geschichte strebende Bewegung in Betracht, die alles, was sie an Einsicht und Überblick einträgt, mit der Abscheidung von der gegenwärtigen und zumal auch künftigen Wirklichkeit bezahlt. Nur durch die Abkehr vom Gegebenen und Kommenden bringt die Analogie das Gleiche und Vergleichbare in Blick. Als Prinzip und Maß des vergleichenden Denkens durchformt sie in diesem Sinn – und das Wort hier buchstäblich, in der Bedeutung von ›Richtungssinn‹ genommen – auch die sichtbare ›Frucht‹ dieses Denkens, die Allegorie. Von daher ist jede Allegorie der Rückschau verhaftet. Bewußt oder unwillkürlich will sie mit ihren Vergleichen die Erinnerung an Vorgewußtes wecken. Stets setzt sie auf eine Fährte, die vom Gegebenen zum Gewesenen führt, auch dort, wo dieses im Aspekt des Wesenhaften erscheint. Davon machen auch die allegorisch überarbeiteten Gleichnisse, sofern die Allegorese dominiert, keine Ausnahme.

Ganz anders das reine Gleichnis! Zwar führt auch die Gleichnisrede ›über sich hinaus‹, jedoch in entgegengesetzter Richtung. Da sie den von ihrem Stoff betroffenen Hörer an seinem Weltbild irre macht, läßt sie ihn nicht etwa dem – sich zusehends verfremdenden – Gewesenen nachtrauern, sondern nach den Konturen der heraufziehenden Neuordnung ausschauen. Mit jedem ihrer Bildworte bestätigt sie den Satz des ersten Korintherbriefs: »die Gestalt dieser Welt vergeht« (7, 31 b), dies jedoch nur, um für die Bitte Raum zu schaffen: »dein Reich komme!« (Lk 11, 2 b). So hebt sie sich endgültig von der Allegorie und ihrer Bestimmung ab. Gleichnisse ›bedeuten‹ nichts; aber sie bahnen den Weg. Sie ›erinnern‹ an nichts; aber sie machen bereit. Und sie ›erklären‹ auch nichts; aber sie führen dem Kommenden entgegen. Wie nur derjenige, der im Sinne der elementaren Forderung Jesu ›ändern Sinnes‹ wird, den ›Sinn‹ der Gleichnisse versteht, gehen diese ihrer ganzen Anlage nach darauf aus, den Blick des Hörers über

alle Fixierungen hinweg auf die Erscheinung des Gottesreichs zu lenken. Sie leben im Hinblick auf das Kommende. Wie es um die Sprache und Thematik der Gleichnisse bestellt ist und worin sie sich vom bloß allegorischen Sprechen unterscheiden, wird darum erst dann ganz ersichtlich, wenn hinter dem Gegensatz der Form und Funktion auch dieses Gegeneinander der Blickrichtungen zum Vorschein kommt.

Wer in die von ihnen gewiesene Richtung blickt, bekommt weder Wesensgestalten noch Wesensbeziehungen, weder Bedeutungen noch Normen zu Gesicht. Denn das Reich, dessen er ansichtig wird, ist vom Reich der platonischen Ideen so verschieden wie die Rück-Sicht auf das Gewesene vom Ausblick auf das Künftige. Nicht als verlören die in diesem Aspekt erschauten Dinge Kontur und Zusammenhang. Nur sind es von Grund auf andere und vordem noch nicht wahrgenommene Strukturen, die sich dem vorwärts gerichteten Blick darbieten. Anstelle des statischen Zusammenhangs eines Systems zeigt sich ein spontanes Aneinander-Verwiesen-Sein, wie es etwa im Gleichnis vom barmherzigen Samariter als die Grundlage der neuen Gerechtigkeit deutlich wird. Anstelle von ›Wesenheiten‹ tritt die jeweilige Signatur dieses Verwiesen-Seins zutage, die ›Weise‹ also, wie alles auf das Gottesreich hingebunden ist, und sei es auch nur nach Art jener vom Römerbrief so anschaulich beschriebenen Erwartung, wonach die Kreaturen wie ›mit vorgestrecktem Kopf‹ der künftigen »Manifestation der Gotteskinder« entgegenharren (8, 19). So wird, wer in die neue Blickrichtung schaut, des Seienden in seiner höchsten Möglichkeit gewahr, dort nämlich, wo es sich immer schon dem Gottesreich zuwendet, um dadurch jetzt schon, zumal aber am Tag seines endgültigen Anbruchs, aus Verfall und Verlorenheit eingebracht zu werden in die ewige Vollendung.

Dennoch bliebe dieses Wissen vergeblich, wenn es nicht im Schauenden fruchtbar würde und ihn in seiner eigenen Hin-

kehr zum Kommenden bestärkte. Grundsätzlich geschieht dies dadurch, daß die Gleichnisse die neue Sicht, die sie bezeugen, zugleich eröffnen und damit zur Hoffnung befähigen. Doch geschieht dies auch noch durch ein ausdrückliches Herrenwort, das als Metapher zwar noch nicht eigentliches Gleichnis, auf Grund seiner Sprachgewalt aber doch schon mehr als nur Vergleich ist. Es ist das im Angesicht des kommenden Reiches gesprochene und von seinem Atem durchwehte Wort aus der lukanischen Jüngerbelehrung, das wie ein Motto über der gesamten Botschaft der Gleichnisse stehen könnte und alles, was es zu sagen hat, bereits durch sich selber sagt: »Wer die Hand an den Pflug legt und zurückschaut, taugt nicht für das Reich Gottes!« (9, 62).

4. Bild und Wort

Die Abgrenzung nach außen muß sich in eine Unterscheidung nach innen fortsetzen. Es gilt daher, die Gleichnisse auch noch den konkurrierenden Bildungen im Evangelium selbst gegenüberzustellen. An ihrer Spitze stehen, alle andern an Gewicht und Umfang weit überragend, die johanneischen Bildreden¹⁰. Auch hier ist die Ähnlichkeit, wenigstens dem ersten Eindruck nach, groß, und dies besonders dort, wo – wie in der Gut-Hirten-Rede (10, 1–6) oder der Bildrede vom wahren Weinstock (15, 1–7) – eine Bildgeschichte vorgetragen oder doch angedeutet wird¹¹. Doch wird diese augenfällige Ähnlichkeit bei genauerem Zusehen von einer größeren Verschiedenheit durchbrochen. Die Hoheitsbezeugungen – denn um solche handelt es sich bei den johanneischen Bildreden – verzichten nicht nur in der Mehrzahl der Fälle auf eine derartige Bildgeschichte und vertiefen statt dessen die zentrale Aussage wie bei den Worten »Ich bin das Brot des Lebens« (6, 35. 48 ff), »Ich bin das Licht der Welt« (9, 5. 39), »Ich bin die Tür« (10, 7 ff) und »Ich bin der gute Hirt« (10, 11. 14 f) durch eine Art erklärender Spekulation; sie unterstellen die verwendeten Bildgehalte auch einer ganz andern Funktion. Steht bei den Gleichnissen das Bild im Dienst des Wortes, so dient hier eher das Wort dem Bild. Fügten sich dort die Bildgehalte gleichsam zur Ikonostase, die sich auf Befehl des Wortes ins Allerheiligste des Gottesreiches öffnete, so bilden sie hier das Gefäß,

¹⁰ An weiteren Formen wäre etwa das Bildwort, die Metapher, der Vergleich und, wie das soeben zitierte Beispiel zeigt, auch das Sprichwort zu nennen.

¹¹ Im strengen Sinn des Wortes handelt es sich freilich auch hier um keine eigentliche Bildgeschichte, wie sie bei genuinen Gleichnissen begegnet, da sich das in Szene gesetzte Geschehen nicht nach dramaturgischen Gesetzen entfaltet, sondern starr an den thematischen Beziehungspol, den sich offenbarenden Heilbringer, gebunden bleibt. Nicht umsonst spricht das Johannesevangelium von *paroimía* anstatt von *parabolé*.

das den Inhalt der Aussage enthält. Und dieser Vergleich liegt um so näher, als es sich dabei durchweg um ›Elemente‹ des alltäglichen Daseins, um Licht und Brot, Tür und Weg, Hirt und Weinstock handelt, mit Hilfe deren der Offenbarer seine Gottherrlichkeit ausspricht. Freilich ist es nicht das Dingliche und noch weniger das begrifflich Faßbare und technisch Verfügbare der genannten Gegebenheiten, woran die Hoheitsbezeugungen anknüpfen, sondern das, was kein Sehender dem Licht, kein Essender dem Brot und kein Gehender dem Weg ›entnimmt‹ und was doch dem Licht wie dem Brot und dem Weg als unaufgerufene Möglichkeit innewohnt, bereit, wesentlicher als durch sichtbares Leuchten zu erhellen, nachhaltiger als im leiblichen Genuß zu nähren und verlässlicher als auf begehbaren Bahnen zu führen. Gerade so aber werden die angesprochenen Bildelemente zu ›Gefäßen‹ jener heiligen Sinnfülle, die sich vielfältig mitteilen muß, wenn sie sich erschöpfend bezeugen will.

Erneut nähern sich die Bildreden damit den Gleichnissen und unter ihnen besonders der Gruppe der ›Sohn-Gleichnisse‹. Doch selbst hier, an dieser Stelle der größten Annäherung, bestehen die Differenzen fort. Zwar kommen hier wie dort spezifische Formen der Sakralsprache ins Spiel; dort die prophetische Rede, hier die Offenbarungsrede. Auch geht es in beiden Fällen beim wichtigsten Schritt um die Gleichsetzung der Bildaussage mit Jesus als dem Sprecher des Wortes. Dann aber trennen sich die Wege. Bleibt die entscheidende Identifikation beim Sohn-Gleichnis immer noch dem Gang des aneignenden Verstehens überlassen, so wird sie in der Bildrede von dem sich durch sie Bezeugenden und seinem ›Ich bin . . .‹ vollzogen. War dort vom Sohn im Grunde nur um des Gottesreichs willen die Rede, so ist er hier selbst der Redende, dem es einzig darum zu tun ist, sich der ihm entfremdeten ›Welt‹ über alle Verkennung hinweg zu manifestieren. Und es ist jedesmal das grammatikalisch wie inhaltlich dominie-

rende ›Ich bin . . .‹, das den Unterschied statuiert. Selbst die ganz gleichnisfremde Funktion, die den Bildmotiven in den johanneischen Hoheitsaussagen eignet, hat hierin ihren Grund. Überließ das Gleichnis seine Aussage dem freien Spiel der Bilder, so erscheinen sie in den Bildreden an das beherrschende ›Ich bin . . .‹ zurückgebunden. Sie wirken fast nur noch wie Chiffren, zugleich aber wie die Vokabeln einer Sprache, die das Licht der Bilder mit der Kraft des Wortes vereint.

Mit dieser Unterscheidung ist die Verwandtschaft von Bildwort und Gleichnis jedoch nicht in Abrede gestellt, sondern bestätigt, weil sich immer nur das unterscheiden läßt, was in einer echten Gemeinsamkeit übereinkommt. Freilich liegt diese Übereinkunft, entgegen dem ersten Anschein, nicht sosehr an der Oberfläche des Stilistisch-Formalen als vielmehr in jenem Zwischenfeld, das die ›Sprachgestalt‹ bildet. Hier besteht sie aber auch wirklich, und zwar nicht erst dem Ziel, sondern bereits dem Weg nach. Wie das Gleichnis will auch die Bildrede die selbstherrlich in sich verschlossene Weltlichkeit aufbrechen, um dem endgültig Wahren und wahrhaft Endgültigen Raum zu schaffen, das Gleichnis dem Gottesreich, die Bildrede seinem Kündler und Vollender, Christus. Beide verfolgen sie dieses Ziel auf keinem andern Weg als dem des Wortes, das durch die ›enge Tür‹ der Befremdung zum ›Gastmahl‹ der verstehenden Aneignung führt. Nur zeichnet sich der ›dramatische‹ Verlauf dieses Weges bei den Bildreden weniger deutlich ab als beim Gleichnis, da er auf seiner ganzen Erstreckung, also auch schon an seinem Beginn vom Glanz des sich mitteilenden ›Ich bin . . .‹ überstrahlt ist. Dennoch befremden auch die Bildworte und sie womöglich noch nachhaltiger als die Gleichnisse selbst. Was wäre auch der an allgemeingültigen ›Wahrheiten‹ orientierten Denkweise so fremd wie der Anspruch, daß sich der ›Einzige‹ gerade im Alltäglichen und seine Weisheit im Selbstverständlichsten, daß sich das ewige Wort im Menschenwort von Licht und Brot, von

Weg und Tür offenbare? Nicht anders als bei den Gleichnissen bildet das Befremdende aber auch hier nur die Schwelle zum vollen, aneignenden Verstehen. Das erhellt schon daraus, daß die Aussage durch das dingliche Medium hindurch den auf Licht und Brot, Weg und Tür angewiesenen Menschen meint und erst mit dessen Ein-Verständnis zum Abschluß kommt. Darum führt von den Bildreden bereits ein kleiner Schritt zur ›absoluten Offenbarungsformel‹ des unbestimmt und offen ausklingenden ›Ich bin es‹, das mit diesem Ausklang ebensosehr das sich bezeugende ›Ich‹ aufgreift, wie es auf den Angesprochenen übergreift, ihn aufrichtend oder niederschmetternd, je nachdem er sich der an ihn ergangenen Mitteilung öffnet oder verweigert. Zum Beweis dessen vergegenwärtige man sich nur die so unterschiedlichen Wirkungen dieses ›Ich bin es‹, das die Frau am Jakobsbrunnen zur Besinnung bringt (4, 26 ff), dem Blindgeborenen auch noch die Augen des Geistes öffnet (9, 37) und die Schar der Feinde in Gethsemane zu Boden wirft (18, 4 ff). Stets sucht dabei eine aus dem Willen zu vollkommener Selbstmitteilung aufsteigende Wahrheit den verstehenden und zustimmenden Partner, selbst dort noch, wo sie ihn in seiner Weigerung nur noch als Gericht überkommt. Auch geht es in dieser Mitteilung so wenig wie bei den Gleichnissen um die Übermittlung abstrakter Sinngehalte; vielmehr teilt sich der Sprechende in seinem Zeugnis selber mit, um den Angeredeten dadurch zum Zeugen und Teilnehmer seiner Herrlichkeit zu machen. Darum weiß sich ein jeder, der diesem Zeugnis zustimmt, allein schon kraft des Vernommenen in die Lebensgemeinschaft mit dem Offenbarer aufgenommen, so wie der Hörer der Gleichnisse in eben dem Maß, wie er sich ihrer Botschaft anvertraut, Anteil am Gottesreich erlangt.

Nicht als werde damit die aufgezeigte Differenz von Bildrede und Gleichnis am Ende doch noch aufgegeben. Wohl aber zeigt sich jetzt endgültig, daß es hier wie dort um ein Ge-

meinsames geht, das in den sonstigen Formen der biblischen Verkündigung nicht seinesgleichen hat. Wie die Gleichnisse wollen auch die Bildreden nicht belehren, sondern bekehren; die Bildreden zu dem sich in ihnen bezeugenden Herrn, die Gleichnisse zu dem von ihnen angesagten und vergegenwärtigten Gottesreich. Darum vermag dies Gemeinsame noch am ehesten der (als Logion 82 aufgeführte) Ausspruch des Thomasevangeliums zu verdeutlichen, der sich zwar seinem Wortlaut nach auf Jesus selbst bezieht, jedoch kaum weniger von seinem Wort, dem Wort der Gleichnisse wie der Bildreden, gilt: »Wer mir nah ist, ist dem Feuer nah; und wer mir fern ist, ist fern vom Reich.«

5. Das Gebot der Stunde

Wenn es zutrifft, daß die geschichtliche Stunde, in der wir leben, die Stunde des Wortes ist, dann fällt dem Gleichnis bei der Bewältigung der Gegenwart eine ausschlaggebende Rolle zu.

Dem äußeren Anschein nach stehen die Zeichen der Zeit dafür freilich nicht günstig. Erwecken sie doch den Eindruck, als entferne sich die Welt von dem, was die Gleichnisse als Ziel der Geschichte nennen, anstatt sich ihm zu nähern. Mehr als jede frühere Epoche scheint die unsre im Zeichen einer progressiven Verweltlichung zu stehen. Was soll die Botschaft der Gleichnisse dieser Welt gegenüber ausrichten, die sich nur noch aus sich selbst versteht, sich immer stärker in die eigene Verfügung zu bringen sucht und sich damit ganz in sich selbst verschließt? Aber diese zur Schau getragene Weltlichkeit der gegenwärtigen Welt ist viel eher das Symptom einer Krise als der Ausdruck einer echten Verfassung. Wenn nicht alles täuscht, ist es statt dessen das Kennzeichen der geschichtlichen Stunde, daß sich die Welt als ›Welt‹ überlebt hat und seitdem insgeheim für neue ›transmundane‹ Formprinzipien offensteht. Denn der Begriff ›Welt‹ meint strenggenommen nicht den Inbegriff des Seienden, sondern den davon abgegrenzten Bereich des von Menschen tatsächlich ›in Griff‹ Gebrachten, von ihm Gemeisterten und Verwalteten. Wie aber nun, wenn sich der beherrschende Zugriff lockerte, sei es, daß ihn die Last des bereits Eingebrachten zu sehr beschwert oder die Fülle des noch Unbewältigten zu heftig lockt? Nach allen Anzeichen zu schließen, ist dies aber gerade heute der Fall. Soviel Forschung und Technik auch an ›Weltstoff‹ anhäufen; die Welt als solche entgleitet zusehends ihrer Verfügungsgewalt. So spielt sich unter dem Anschein der totalen Verweltlichung, geht man dem ›Weltgeschehen‹ nur erst auf den Grund, das genaue Gegenteil davon ab: eine immer stärker um sich greifende

Entweltlichung – wahrgenommen als der sich allenthalben abzeichnende und schon vielfach erfahrene *Weltverlust*¹². Verhält es sich aber so mit der gegenwärtigen Situation, dann kann dem in sie verwiesenen Menschen gar nichts Vordringlicheres ausgerichtet werden als die Botschaft von einer Neuordnung aller Verhältnisse und Dinge jenseits der welthaften Gesetze und Strukturen; dann ist die Botschaft der Gleichnisse heute wie nur je einmal ›an der Zeit‹.

Und diese Aktualität der Gleichnisse bezieht sich nicht nur auf die von ihnen proklamierte Neuordnung im ganzen, sondern nicht minder auch auf die damit aufgezeigten Einzelwege. Denn mit dem Weltverlust sinken auch alle Seins- und Denkformen dahin, aus denen sich die Weltgestalt aufbaute. Wenn die Klammer des Weltbegriffs entfällt, wird im Gefolge dessen die Rede von ›Fakten‹ und ›Gegenständen‹, wie sie innerhalb einer ›Welt‹ vorkommen, im strengen Sinn des Wortes ›gegenstandslos‹. Dann antworten die Dinge nicht mehr – oder doch nicht mehr mit der Bereitschaft und Deutlichkeit wie vordem – auf die Fragen, die das in die Polarität von Ich und Welt verspannte Denken an sie richtet, auf die Frage nach ihrem Wesen sowenig wie auf die nach ihrer Natur. Nicht als ob sie sich fortan verschwiegen; wohl aber warten

¹² Die bereits in meinem Aufsatz: Christliches Selbstverständnis in dieser Zeit: Tübinger Theologische Quartalschrift 140 (1960) 1–18, vorgetragene These vom gegenwärtigen Weltverlust wäre in wissenschaftskritischer Hinsicht noch dahin zu ergänzen, daß das bisherige Weltbild – im Licht der jüngsten Entdeckungen von Radioastronomie, Kernphysik und Paläontologie gesehen – nicht sosehr das Ergebnis von abgeschlossenen Erkenntnissen als vielmehr die Folge einer Erkenntnisschwelle ist, die sich mit Hilfe der überkommenen Methoden nicht überschreiten ließ. Seitdem dies gelang, ist das Bild von einem ›explodierenden Weltall‹ ebenso überholt wie das Bohrsche Atommodell oder die schon fast allgemein rezipierte Annahme der Herkunft des homo sapiens von den Australopithecinen. Falls sich aus diesem Verfall der allzu einfachen – mechanischen und geometrischen – Modelle überhaupt schon eine Folgerung ergibt, ist es keine geringere als die vom ›Ende des Weltbildes‹ insgesamt.

sie, und nach dem Römerbrief sogar wie ›mit vorgestrecktem Kopf‹, darauf, von einem Standort jenseits der Welt her angesprochen und zu ihrer vollen Präsenz aufgerufen zu werden. Was käme dieser Erwartung aber auch nur entfernt so sehr entgegen wie die Tatsache, daß im Gleichniswort von Wachstum und Reife, Aussaat und Ernte, Arbeit und Ruhe, Lohn und Strafe die Geheimnisse des Gottesreichs zur Sprache kommen und daß die johanneischen Bildworte den Stifter und Künder dieses Reiches mit dem Namen von Dingen – Gegebenheiten des täglichen Lebens – anreden? Ist dieses Wort nicht schon die erwartete Antwort, die allein noch der verdeutlichenden Auslegung bedarf?

Erst recht gilt dies jedoch im Blick auf den Menschen, den der gegenwärtige Weltverlust in einen nicht minder tiefen *Identitätsverlust* stürzte, da ihm mit der ›Welt‹ der Spiegel zersplitterte, in dem er sich zuvor erblickte. Es ist der Mensch, der KARL JASPERS zu der Frage veranlaßt, ob er im bisherigen, durch sein Weltverhältnis definierten Sinn überhaupt noch da sei¹³; der bei aller Verweltlichung doch eigentlich weltlose Mensch, der im Gefolge dieses Vorgangs nicht nur in die Gefahr anfälliger Selbstvergessenheit gerät, sondern wie nie zuvor auch für den Ruf zu reinem Selbstsein ansprechbar ist. Mehr als der Mensch ›weltoffener‹ Epochen ist darum er der Hörer der Gleichnisse, die ihm dadurch, daß sie ihm die Tür zur kommenden Neugestaltung aufstoßen, auch schon wirksamer, als es die Welt je vermochte, zu sich selbst verhelfen. Denn als der Hörer ihres Wortes bleibt er, sofern er nur wirklich hört, nicht, was er vorher war. Vielmehr überschreitet er sich gleich den mit ihm zusammen angesprochenen Dingen auf jene ›Zugehörigkeit‹ hin, deren sachlicher Aspekt ›Reich Gottes‹ heißt, die dagegen subjektiv als Eintritt in ein neues, vom Geist der Kindschaft getragenes Gottesverhältnis

¹³ Vgl. KARL JASPERS, *Von der Wahrheit*, München 1947, 620.

erfahren wird. Er kennt die Antwort auf die Frage, die sich dem vom gegenwärtigen Weltverlust betroffenen Menschen dringlicher als jede andere stellt: Wer bin ich?

Zusammen mit dieser Antwort findet er auch die Lösung der mit der Ichfrage aufgeworfenen Teilprobleme. Aufgenommen in die Schar derjenigen, die mit ihm zur Gotteskindschaft gelangten, gewinnt er einmal ein tieferes Verständnis für menschliche Gemeinschaft überhaupt, zum andern aber auch für die sie stiftenden und tragenden Kräfte, für das also, was man generell unter ›zwischenmenschlichen Beziehungen‹ versteht. Begriffe wie Verantwortung und Treue, Vertrauen und Liebe, Gerechtigkeit und Friede, die sonst allzu leicht zu Schlagworten verflachen, werden ihm jetzt aus ihrem Zusammenhang mit dem Gottesreich einsichtig, als Stufen zu seiner Verwirklichung und Vorzeichen seiner Nähe. Doch behauptet auch hier das Sein den Vorrang vor dem Wissen. Denn das Wort der Gleichnisse vernehmen, heißt nicht nur, Einblick gewinnen in die endgültige Ordnung und Zuordnung der Menschen und Dinge; es heißt zugleich und zumal, Stand und Gegenwart finden in ihr. Und darauf – auf diese neue, unweltliche ›Einwurzelung‹ – kommt es angesichts des fortwährenden Schwundes an personaler und sozialer Geborgenheit besonders an¹⁴.

So ist das Gleichnis wahrhaft ›an der Zeit‹. Denn nichts vermag seine Botschaft dem Menschen dieser Zeit so glaubhaft zu machen wie der Nachweis, daß er sich von ihr gerade das erhoffen darf, was er als Kind dieser Zeit verlor, ja daß er unvergleichlich mehr gewinnt, als was er einbüßte: anstelle der Welt das Reich Gottes, anstelle einer aktuell erfüllten Zeitlichkeit bleibende Gegenwart und die Würde der Gotteskindschaft anstelle der weltläufigen Individualität. Nur darf

¹⁴ Näheres dazu in meinem Beitrag: Gewinn im Verlust. Überlegungen zum Strukturwandel des Glaubens im technischen Zeitalter in: Welterfahrung im Glauben, hrsg. von J. B. METZ, Mainz 1965.

er über der Größe des Gewährten nicht vergessen, daß es ihm nicht anders als in Form einer Aufgabe gegeben ist. So will es das Gebot der Stunde, wenn sie wirklich die Stunde des Wortes ist.

VERZEICHNIS

der im Text behandelten oder erwähnten Gleichnisse

(Kursivziffern verweisen auf Anmerkungen;
Th = Thomasevangelium)

Aussaat (Mk 4, 3-9; Mt 13, 3-9; Lk 8, 5-8; Th 9) . . .	51 ff, 129
Wachstum (Mk 4, 26-29)	79 ff
Unkraut (Mt 13, 24-30)	138
Senfstaude (Mk 4, 30 ff; Mt 13, 31 f; Lk 13, 18 f; Th 96)	79 ff
Sauerteig (Mt 13, 33; Lk 13, 20 f)	79 ff
Zerbrochener Krug (Th 97)	81
Schatzgräber (Mt 13, 44; Th 109)	63 f
Perlenhändler (Mt 13, 45 f; Th 76)	63 f
Hausbau (Mt 7, 24-27; Lk 6, 47 ff)	71 ff, 157
Teufelhaus (Mt 12, 43 ff; Lk 11, 24 ff)	62 f
Turmbau und Kriegsrat (Lk 14, 28-32)	62, 113
Kluger Fischer (Th 8)	63 f
Vertriebene Kinder (Th 21)	69
Säuglinge (Th 22)	161 ff
Zudringlicher Freund (Lk 11, 5-8)	63
Gang zum Richter (Mt 5, 25; Lk 12, 58 f)	110
Ungerechter Richter (Lk 18, 2-5)	63
Unfruchtbarer Feigenbaum (Lk 13, 6-9)	62, 128
Ungleiche Schuldner (Lk 7, 36-50)	111 f, 159
Ungleiche Beter (Lk 18, 9-14)	148, 159
Unermüdlicher Hirt (Th 107)	63, 113
Verlorenes Schaf (Lk 15, 3-7; Mt 18, 12 ff)	109 ff, 139
Verlorene Drachme (Lk 15, 8 f)	109 ff
Verlorener Sohn (Lk 15, 11-32)	115 ff, 163 ff
Talente (Mt 25, 14-30; Lk 19, 11-27)	65 ff, 163 f
Weinbergarbeiter (Mt 20, 1-16)	83 ff, 117
Barmherziger Samariter (Lk 10, 30-35)	93 ff, 116
Unbarmherziger Schuldner (Mt 18, 23-35)	100 ff
Unbarmherziger Reicher (Lk 16, 19-31)	72, 80
Betrügerischer Verwalter (Lk 16, 1-8)	41 f, 105 ff
Nächtlicher Einbruch (Mt 24, 43 f; Lk 12, 39)	69, 111

Türhüter (Mk 13, 34 ff; Lk 12, 36 ff)	127 f, 135 f
Aufsichtführender Knecht (Mt 24, 45-51; Lk 12, 42-46)	135
Großes Gastmahl (Mt 22, 2-14; Lk 14, 15-24; Th 64)	87 ff, 126
Frohgestimmte Hochzeitsgäste (Mk 2, 18 ff; Mt 9, 14 f; Lk 5, 33 f)	126 f, 131 ff
Rasch verschlossene Tür (Lk 13, 24-27)	83 f, 128
Kluge und törichte Jungfrauen (Mt 25, 1-13)	128, 131
Mord im Weinberg (Mk 12, 1-9; Mt 21, 33-41; Lk 20, 9-16; Th 65)	137 ff
Weltgericht (Mt 25, 31-46)	58, 145 ff