

Hans-Martin Gauger

Zeichen in den Evangelien

Vorbemerkung. Während der Monate, die ich am Wissenschaftskolleg verbrachte, war ich vor allem mit der Fertigstellung der von mir zu schreibenden Teile der »Deutsch-spanischen kontrastiven Grammatik« beschäftigt, die ich 1983 zusammen mit Nelson Cartagena (Heidelberg) herausbringe. Für das Jahrbuch des Kollegs schien mir dieser weniger fachbezogene Aufsatz, den ich im Mai 1982 schrieb, geeigneter als ein Kapitel jener Grammatik oder auch als der Text meines Colloquiumsvortrags im Kolleg am 16.6.1982 über »Sprachgefühl und Sprachsinn« (zudem ist die Arbeit, die Grundlage dieses Vortrags war, inzwischen erschienen: »Sprachgefühl. Vier Antworten auf eine Preisfrage« von H.-M. Gauger und W. Oesterreicher, H. Henne, M. Geier, W. Müller, Heidelberg 1982, S. 11-90). Herzlich danke ich Uwe Pörksen für kritische Hinweise zu diesem Versuch; mit Gershom Scholem, der vieles hierzu hätte sagen können, konnte ich darüber nicht mehr sprechen.

I.

Was ist ein Zeichen? Das Wort, wie wir es in der Alltagssprache gebrauchen, ist, wie die meisten Wörter, mehrdeutig. Ich kann diesen Gebrauch, obwohl dies von Interesse wäre, hier nicht untersuchen, sondern beginne sogleich mit einer allgemeinen Bestimmung: ein Zeichen liegt vor, wenn etwas für jemanden für etwas steht. In diesem Sinn, mit einem interessanten Zusatz, den ich hier beiseite lasse, definiert auch Charles Sanders Peirce: »A sign is something which stands to somebody for something in some respect or capacity« (Collected Papers, herausgegeben von C. Hartshorne und P. Weiss, Cambridge, Mass. 1931, Bd. 2, S. 228). Der Nordamerikaner Peirce, 1914 gestorben, Begründer des philosophischen Pragmatismus, ist auch einer der »gründenden Väter« der Disziplin, die man »Semiotik« nennt. Diese »scientia nova« ist die Lehre (oder Theorie) von den Zeichen im allgemeinen; nach Peirce ist sie wahrhaft fundamental und fällt mit der Logik zusammen (»Logic, in its general sense, is ... only another name for semiotic (onpcxa nKn), the quasi - necessary, or formal, doctrine of signs«, id. ib., S. 227). Übrigens hat bereits

Locke den Terminus *Semiotik* als Synonym für *Logikgebraucht*. Ich sprach von der Semiotik als einer neuen Disziplin; in Wirklichkeit ist sie nicht völlig neu, und in Wirklichkeit existiert sie - als Disziplin - erst in Ansätzen: sie ist bislang wenig mehr als ein Konglomerat verschiedener, von verschiedenen Seiten, besonders von der Linguistik und bestimmten philosophischen Richtungen herkommender Bemühungen, in denen in sehr verschiedener Weise der Begriff des Zeichens bedeutsam wurde.

Nach Peirce also ist das Zeichen »triadisch«; es ist eine »dreistellige Relation« und baut sich aus drei Elementen auf: dem Zeichen selbst, dem Zeichen in seiner Beziehung zu seinem Objekt, dem Zeichen in Beziehung zu demjenigen, für den es Zeichen ist (Peirce nennt den letzteren den »Interpretanten«). Also: Zeichenaspekt (das etwas, das für etwas steht), Objektaspekt (das etwas, für welches das etwas steht), Interpretantenaspekt (derjenige oder diejenigen, für welchen oder für welche das etwas für etwas steht). Die Scholastiker gebrauchten zur Definition des Zeichens einen vielzitierten Satz, der sich bereits bei Albertus Magnus findet: »aliquid stat pro aliquo«. Hier fehlt aber gerade jenes *dritte* Element, das Peirce herausgestellt hat und das - leider - bis heute, durch positivistische Ansätze bedingt, immer wieder übersehen wird. Das Zeichen ist immer *Zeichen für jemanden*; nie steht etwas - rein für sich selbst - für etwas; es muß, wenn von einem Zeichen geredet werden kann, immer jemanden geben, für den das Zeichen Zeichen ist; es muß ein Subjekt, ein Bewußtsein geben, das es als solches nimmt. Die zitierte scholastische Formel ist also zu ergänzen: etwas steht für jemanden für etwas. Das Entscheidende des Zeichens, in der Tat, liegt in denen, für die es Zeichen ist. In anderen Worten: die Zeichenhaftigkeit eines Zeichens ist nicht eine diesem selbst anhängende Qualität, sondern sie wird ihm *von außen* zugesprochen. Das Zeichen darf nicht, dadurch daß vom »Interpretanten« abgesehen wird, verdinglicht werden. Zur Zeichenhaftigkeit gehört sodann, daß die Materialität des Zeichens in denjenigen, für die es Zeichen ist, sich auflöst, ein Stück weit zumindest, und Transparenz gewinnt für dasjenige, wofür es steht. Das Zeichen findet sich gleichsam - im Bewußtsein derer, die es gebrauchen - vernichtet. Dies gilt nicht für alle Zeichen oder Zeichentypen in gleicher Weise, es gilt aber, zum Beispiel, in ganz besonderem Maß für diejenigen Zeichen, die zugleich die wichtigsten und, in ihrer Materialität, die flüchtigsten sind: die bloß »gehauchten«

Zeichen - »flatus vocis« - der Sprache: man achtet nicht, während man redet und zuhört, auf die Zeichen als solche; man ist mit ihnen und durch sie gleich bei der Sache, für die sie stehen.

Eine Mißlichkeit der Peirceschen Bestimmung liegt nun aber darin, daß sie den Terminus Zeichen in verschiedener Weise gebraucht: sie meint einmal jene »triadische Relation«, die das Zeichen insgesamt konstituiert, dann aber auch ein Element dieser Relation, nämlich das Zeichen im engeren Sinn (das etwas, das für etwas steht). Ferdinand de Saussure, gestorben 1913, der Begründer des sprachwissenschaftlichen Strukturalismus in Europa, ist für die Semiotik kaum originell, er hat aber eine handliche und zweckmäßige terminologische Unterscheidung getroffen: er unterscheidet zwischen dem Signum, dem Zeichen insgesamt, und dem Signifikanten, dem Zeichen im engeren Sinn. Vom Signifikanten unterscheidet er das Signifikat und stützt sich hierbei geschickt auf die sprachlich vorgegebene Unterscheidung zwischen einem aktivischen und einem passivischen Prinzip, dem Präsenspartizip und dem Perfektpartizip: *le signifiant* und *le signifié* (gegenüber *le signe*). Sachlich gesehen scheinen mir an Saussures Zeichenbegriff zumindest zwei Punkte unbefriedigend zu sein: erstens fehlt jenes dritte Element, von Peirce als »Interpretant« bezeichnet; oder vielmehr: dies Element ist bei Saussure bloß implizit gegeben, insofern nämlich, als die Verbindung von Signifikant und Signifikat, die das Zeichen konstituiert, sich natürlich, wie *er* die Dinge sieht, in einem Bewußtsein vollzieht; zweitens ist bei Saussure unklar, was unter »Signifikat« zu verstehen sei (konkret: er verwechselt dasjenige, *womit* das Zeichen bedeutet, mit dem *was* es bedeutet; vgl. H.-M. Gauger, Sprachbewußtsein und Sprachwissenschaft, München 1976, S. 125/126). Mir geht es an dieser Stelle und für den Zweck des Folgenden lediglich darum, dasjenige, was Peirce an den Ausgangspunkt seiner komplexen und komplizierten Reflexion über das Zeichen stellt, durch die Hereinnahme der terminologischen Unterscheidung zwischen Zeichen (Signum) und Signifikant zu klären. Wir haben somit: das Zeichen als »dreistellige Relation«, dann die drei Elemente jener Relation, nämlich Signifikant, Signifikat und Interpretant. Unterterminologisch gesprochen: es sind an einem Zeichen drei Elemente zu unterscheiden, die es insgesamt konstituieren: einmal ein Materielles, das für etwas (für etwas *anderes* als es selber) steht, sodann dasjenige, materiell oder nicht, *für* welches jenes etwas steht, schließlich denjenigen (oder diejenigen), *für* welchen (oder *für* welche) etwas für etwas steht.

Nach diesem - unvermeidlich - ein wenig hölzernen Einsatz (unvermeidlich, weil es mir gerade um die Anwendung des Zeichenbegriffs auf die Evangelien geht) zum Thema.

II.

Zeichen, also, in den Evangelien. Zunächst finden sich hier - gewiß wird jeder zuerst daran denken - die Wunder; die Wunder werden ja, in den Evangelien selbst, immer wieder »Zeichen« genannt. Zeichenhaft sind aber nicht nur die Wunder Jesu, als zeichenhaft wird auch - dies wird weniger beachtet - die Art und Weise geschildert, wie Jesus auftritt: auch in dem, was Jesus tut und in dem, was er handelnd redet, liegt für die Verfasser der Evangelien Zeichenhaftes. Schließlich ist eine für Jesus charakteristische Form der Äußerung zeichenhaft: das Gleichnis; das Gleichnis ist eine in spezifischer Weise *zeichenhafte* »literarische Gattung«. Zeichenhaftigkeit somit der Wunder Jesu, Zeichenhaftigkeit in der Art und Weise, im »Stil«, möchte man sagen, seines - sprachlichen und nichtsprachlichen - Auftretens, Zeichenhaftigkeit der Form, in der er sich vorzugsweise äußert. Gewiß ließe sich anderes finden; ich will mich aber auf diese drei Punkte beschränken: das Ziel - eine sehr weitläufige Aufgabe - wäre eine Untersuchung *aller* biblischen Schriften, ihre erneute systematische »Lektüre«, unter dem Gesichtspunkt des Zeichens. Diese Skizze, zu der ich sicher kaum gerüstet bin, will nicht mehr sein als ein Anstoß - von außen - zu solcher »Lektüre«.

Zunächst zwei Klarstellungen. Wenn hier von Jesus gesprochen wird, ist nicht der »historische« Jesus gemeint; es ist der gemeint, der im Bericht der Evangelien erscheint. Somit bleibt die Frage offen, inwieweit, was die Evangelien berichten, übereinstimmt mit dem, was Jesus *tatsächlich* sagte und tat: es geht um Berichte. Sodann: ich spreche von »Berichten«, nicht von »Erzählungen«. Der Ausdruck »Erzählung« hat sich in der theologischen Exegese eingebürgert; sogar tritt er in der letzten Zeit - »narrative Theologie« - stärker hervor. In der »Einleitung in das Neue Testament« von W. G. Kümmel, 1978 in 19. Auflage erschienen (erstmalig 1963), werden die Evangelien und die Apostelgeschichte unter dem Titel »Die Erzählungsbücher« abgehandelt - ein Beispiel unter sehr vielen. Ich halte diesen Ausdruck für irreführend und durchaus unangemessen. Der Begriff

des »Erzählens« setzt Freiheit - eine gewisse Freiheit zumindest - gegenüber dem Stoff voraus; er unterstellt die Möglichkeit des Veränderns, des Ausgestaltens und Reduzierens. Diese aber hatten die »Verfasser« der Evangelien gerade *nicht*. Schon der Ausdruck »Verfasser« ist übrigens kaum angemessen, denn wir dürfen nicht davon ausgehen, daß die Texte, die uns unter den Namen Matthäus, Markus, Lukas und Johannes vorliegen, jeweils von *einem* Verfasser stammen. Sie sind - mit Unterschieden - Ergebnisse von Redaktion; es steht also nicht hinter jedem Evangelium ein einheitlicher, durch *eine* Person bedingter Wille. Alle Evangelien gehen zurück auf ziemlich feste mündliche und schriftliche Überlieferung. Es ist zu vermuten, daß bereits der älteste dieser Texte, der Markus-Text, der um das Jahr 70 entstand, nicht nur auf (mehr oder weniger fest tradierten) mündlichen, sondern bereits *auf schriftlichen* Quellen beruht. Jedenfalls lag der Markus-Text, vielleicht in verschiedener Fassung, den beiden Verfassern vor, die wir unter den Namen Matthäus und Lukas kennen (oder vielmehr *nicht* kennen; diese beiden Evangelien entstanden irgendwann zwischen den Jahren 75 und 90). Beiden lag zusätzlich zumindest eine weitere Quelle vor, eine Sammlung von Worten Jesu, die sogenannte »Logienquelle« (abgekürzt »Q«). Die Texte des Markus, Matthäus und Lukas werden, wegen großer Übereinstimmung, unter dem - für den Außenstehenden etwas mißverständlichen - Ausdruck »synoptische Evangelien« zusammengefaßt. Schriftliche Quellen hatte gewiß auch das von den drei zuvor genannten inhaltlich (nicht jedoch im literarischen Gattungstyp) stark verschiedene Johannes-Evangelium (es entstand wohl gegen Ende des 1. Jahrhunderts). Ob zu den schriftlichen Quellen des Johannes-Texts auch die Texte des Markus, Matthäus und Lukas gehören, läßt sich mit Sicherheit weder beweisen noch bestreiten. Entscheidend für uns ist nur dies: die Situation, in der diese Texte entstanden und diejenigen - uns unbekannt - Texte, auf denen sie beruhen (also zumindest die Quellen des Markus und die »Logienquelle«), ist *völlig* verschieden von der, in der sich ein »Erzähler«, ein Verfasser »fiktionaler« Texte befindet. Die Entstehungssituation dieser Texte und die Absicht, die solcher Situation entspringt, gleichen weit mehr der Situation und der Absicht eines Historikers. Der Historiker muß ja ebenfalls seinen Stoff so nehmen, wie er ihm vorgegeben ist. Von historischen Texten trennt die Evangelien aber, daß sie nicht nur *berichten* wollen, sondern daß sie, indem sie berichten, *verkündigen*

wollen. Sie beruhen auf Predigt (Kerygma) und sind eine spezifische Form von Predigt: berichtende Predigt, predigender Bericht. Hier aber muß man sich nun wieder vergegenwärtigen, daß die Evangelien, daß das Evangelium im Singular, also als »frohe Botschaft«, sich durchweg auf Geschichtliches bezieht: das Christentum ist ja insgesamt, nicht anders natürlich als das Judentum, in seinem Kern, »gegläubte Geschichte« (A. M. Goldberg). So geht denn das Interesse der Evangelien - immer wieder tritt dies hervor - durchaus auf das Tatsächliche: was geschah mit Jesus *tatsächlich*, was hat er *tatsächlich* getan und *tatsächlich* gesagt? Dies also sind Absicht und Anspruch; sie müssen - zunächst einmal - als solche gesehen werden. Davon ist dann die ganz andere Frage zu trennen, ob der vorgegebene Stoff, den die Evangelien redigierend verarbeiten, jeweils »historisch« war. Also: weder Erzählung noch - jedenfalls nicht im streng historischen Sinn - Bericht, aber weit eher Bericht als Erzählung. Dies zeigt sich gerade, wenn es um die »Zeichen« geht, von denen die Evangelien - mit Unterschieden, aber ohne Ausnahme - berichten.

Daß die Wunder Jesu in den Berichten der Evangelien als Zeichen verstanden werden, zeigt sich schon im Sprachlichen. Der übliche Ausdruck bei den Synoptikern ist $\delta\upsilon\upsilon\delta\pi\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ (die Vulgata übersetzt »virtutes«). Diese Ausdrücke sind etwa mit »Krafttat« oder »Machttat« wiederzugeben; es handelt sich also um Taten, Werke ($\acute{\epsilon}\pi\upsilon\alpha$), die die Macht dessen erweisen, der sie tut (der Ausdruck für diese Macht ist $\acute{\epsilon}\ \omicron\upsilon\omicron\iota\alpha$, »Vollmacht«). Daneben gebrauchen die Synoptiker für Wunder auch den Ausdruck $\omicron\nu\pi\epsilon\iota\alpha$, der direkt »Zeichen« bedeutet; er findet sich vor allem bei Johannes (nach Rudolf Bultmann hätte Johannes unter anderen eine besondere Quelle, eine Sammlung von Wundergeschichten verarbeitet, die er » $\omicron\nu\pi\epsilon\iota\alpha$ -Quelle« nennt). Die eigentlichen Ausdrücke für »Wunder«, die sich im Griechischen finden, nämlich $\rho\acute{\epsilon}\pi\alpha\iota\acute{\alpha}$ und $\delta\alpha\upsilon\delta\mu\alpha$, treten demgegenüber zurück. Übrigens finden sich bereits im Alten Testament für »Wunder« zwei Ausdrücke, die eigentlich »Zeichen« bedeuten, neben einem anderen, der unserem »Wunder« entspricht. Wunder spielen ja bereits im Alten Testament eine beträchtliche Rolle, und

insgesamt achtzehn Mal findet sich hier der Ausdruck »Zeichen und Wunder«: ein Ausdruck, der nicht zwei verschiedene Dinge, sondern zwei verschiedene Aspekte eines und desselben Dings bezeichnet. Machttaten Gottes also auch hier. Besonders in bezug auf die Herausführung aus Ägypten wird dies herausgestellt (so in dem sogenannten »Credo« in Deuteronomium 26,8: »Der Herr führte uns mit starker Hand und hoch erhobenem Arm, unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten, er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land...«). Am Wunder, wie es in den Evangelien erscheint, lassen sich die drei Elemente der Zeichenrelation, von denen wir sprachen, ohne Schwierigkeiten zeigen; zum Wunder gehört ein Signifikant, ein Signifikat und ein Interpretant. Signifikant des Wunders ist eine außerordentliche, völlig ungewohnte Erscheinung. Von Durchbrechung von Naturgesetzen können wir nicht sprechen, da der Begriff »Naturgesetz« in den Evangelien, in den Voraussetzungen dieser Texte, natürlich fehlt. Noch Augustin definiert: »miraculum voco, quidquid arduum auf insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet« (zitiert bei Jörg Baur in RGG, VI, Sp. 1838). Bei Thomas heißt es dann, bereits moderner, das Wunder geschehe »praeter ordinem totius naturae creatae« (zit. *ibid.*, Sp. 1839). Thomas führt dann aus (ein Beispiel für »scholastische« Denkweise), an jedem Wunder seien eigentlich *drei* Wunder zu unterscheiden: die Suspension jenes »ordo«, das eigentliche Wunder und die Restitution des »ordo« (»miraculum suspensionis«, »miraculum proprium«, »miraculum restitutionis«, zit. bei Wolfgang Philipp, *ibid.*, Sp. 1841). Von der Signifikantseite her lassen sich verschiedene Arten von Wundern unterscheiden: Heilungen von Krankheiten (z.B. Mk 7, 31-35: der Bericht enthält das von Jesus gesprochene aramäische Wort »Eifata«, ein Beleg dafür, wie wichtig der genaue Signifikant genommen wurde), Austreibungen von Dämonen (z. B. Mk 1,23-28; bei solchen Austreibungen handelt es sich um Geisteskrankheiten), Totenerweckungen (z. B. Mk 5,22-24 und 35-43 : insgesamt finden sich in den Evangelien drei Berichte von Totenerweckungen), schließlich sogenannte »Naturwunder« (z. B. die Stillung des Sturms, die in Mk 4,35-41 berichtet wird; hierher gehört auch etwa die Brotvermehrung, die »Speisung der Fünftausend«, Mk 6,30-44). Letztlich handelt es sich immer um »Naturwunder« mit Ausnahme - vielleicht - der Dämonenaustreibungen. Es fehlen, was die Exegese »Schauwunder« nennt, reine Mirakel also ohne helfende

Funktion; so lehnt es Jesus ausdrücklich ab, sich von der Zinne des Tempels hinabzustürzen, wie dies der Teufel ihm rät (Lk 4,12).

Was sind, wenn diese Wunder Zeichen sind, ihre Signifikate? Zunächst sind diese »Machtthaten« Zeichen für die Jesus verliehene »Vollmacht« (Kouoia). Sie sollen die Epiphanie Gottes in Jesus zeigen. Immer wieder tritt dies, besonders bei Johannes, aber nicht nur bei ihm, hervor: »Als die Menschen das Zeichen sahen, das er getan hatte, sagten sie: Das ist wirklich der Prophet, der in die Welt kommen soll« (Joh 6,14). Sodann haben diese Wunder auch zum Inhalt, daß sich in ihnen die Weissagungen der Propheten hinsichtlich des Messias erfüllen. Auch die Wunderberichte gehören somit zu dem überaus bedeutenden Motiv »gemäß der Schrift« (vgl. 1 Kor 15,3-4). Schließlich haben die Wunder, damit zusammenhängend, eine eschatologische Bedeutung: sie sollen hindeuten auf das Ausbrechen der Gottesherrschaft, des Reiches Gottes.

Auch die Bedeutung dessen, was Peirce »Interpretant« nannte, also die Bedeutung des »interpretierenden Bewußtseins«, tritt bei jenen Wundern hervor: »Die Schriftgelehrten, die von Jerusalem heraufgekommen waren, sagten: >Er ist von Beelzebul besessen; mit Hilfe des Anführers der Dämonen treibt er die Dämonen aus« (Mk 3,22). Die Bedeutung dieser Wunder ist also ambivalent und hängt unter anderem von den jeweiligen »Interpretanten« ab.

Von der Bedeutung der Wunder ist ihre Funktion, wie die Evangelisten sie sehen, zu unterscheiden. Diese Wunder - immer wieder tritt dies hervor - sollen Hilfen, Gründe für den Glauben sein: »So tat Jesus sein erstes Zeichen, in Kana in Galiläa, und offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn« (Joh 2,11). Immer wieder tritt jedoch auch Skepsis bezüglich dieses Mittels hervor, besonders ausdrücklich etwa in der Parabel vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Lk 16,19-31); Abraham sagt hier dem reichen Mann, der ein Zeichen für seine Brüder gefordert hatte: »Wenn sie auf Mose und die Propheten nicht hören, werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn einer von den Toten aufersteht« Unmittelbar haben nahezu alle berichteten Wunder die Funktion zu helfen, wobei es an solchen Wundern fehlt, mit denen Jesus sich selber helfen würde. Ausdrücklich wird dies hervorgehoben, wenn berichtet wird, daß Jesus am Kreuz von den »führenden Männern des Volkes« verspottet wird: »Anderen hat er geholfen, nun soll er sich selbst helfen, wenn er der erwählte Messias Gottes ist« (Lk 23,35). Das helfen-

de Motiv all dieser Wunder bleibt dabei merkwürdig implizit; nur gelegentlich wird es herausgestellt; so bei der Auferweckung des Lazarus aus Bethanien: »Als Jesus sah, wie sie (nämlich Martha) weinte und wie auch die Juden weinten, die mit ihr gekommen waren, war er im Innersten erregt und erschüttert« (Joh 11,33). Es ist schließlich zu beachten, daß Jesus offensichtlich seine *eigentliche* Aufgabe *nicht* in solchen Wundern erblickt. Er geht nicht etwa von sich aus zu den Kranken hin, um sie zu heilen, sondern tut dies immer nur gleichsam punktuell, wenn er ausdrücklich um Hilfe gebeten wird.

Es gibt zwischen den vier Texten, was die Wunder angeht, einige bemerkenswerte Unterschiede. Bei Markus, der ja wenig Redestoff bringt, treten sie stärker hervor; bei ihm wird, zeichentheoretisch gesagt, vor allem die Signifikantseite betont. Es fehlt nicht an anekdotenhaften, pittoresken Einzelzügen, wie etwa - besonders auffallend - beim Bericht von der Heilung des sogenannten »gerasenschen Besessenen« (es ist die Geschichte von den Dämonen, die in die Schweine hineinfahren, Mk 5,1-20). Ernst Käsemann spricht im Blick auf die Wunderberichte des Markus von »unverkennbarer Erzählerfreude« (RGG, VI, Sp. 1836); dies scheint mir, aus den genannten Gründen, nicht anzugehen. Für Markus sind die Wunder vor allem Zeichen für »Vollmacht«; gleich zu Beginn seines Texts, wo von der Austreibung eines » unreinen Geists« die Rede ist, tritt dies hervor: »Da erschrakten alle, und einer fragte den anderen: >Was hat das zu bedeuten? Hier wird mit Vollmacht eine ganz neue Lehre verkündet« (1,27). Bei Matthäus treten nicht nur das anekdotische Element, sondern die Wunderberichte überhaupt zurück; Käsemann spricht gar von »brutaler Reduktion« (ibid.); als Signifikat wird bei Matthäus vor allem die Erfüllung von Weissagungen herausgestellt. Bei Lukas eine erneute Steigerung, sowohl was die Signifikant- als auch was die Signifikatseite angeht. Er läßt in der Apostelgeschichte (denn Lukas ist, wer immer er war, auch der Verfasser dieses Berichts) den Petrus sagen: »Israeliten, hört diese Worte: Jesus, der Nazoräer, den Gott vor euch beglaubigt hat durch machtvolle Taten, Wunder und Zeichen, die er durch ihn in eurer Mitte getan hat, wie ihr selbst wißt... «(2,22). Bei Johannes dann eine Steigerung anderer Art: Vertiefung durch systematisierende Reflexion. Er reduziert die Zahl der Wunder, die er berichtet, auf die ihrerseits zeichenhafte Zahl 7, betont jedoch in seinem Epilog, indem er gleich-

zeitig Signifikat und Funktion der Wunder erneut herausstellt: »Noch viele andere Zeichen, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind, hat Jesus vor den Augen seiner Jünger getan. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen« (20,30-31). Johannes, der die Zeichenhaftigkeit der Wunder besonders betont, gibt einigen Wundern zusätzlich zeichenhaften Sinn: die Heilung des Blinden ist Zeichen dafür, daß Jesus - explizit wird dies gesagt - »das Licht der Welt« ist (9,5), die Vermehrung der Brote ist zusätzlich Zeichen dafür, daß er »das Brot des Lebens« ist (6,1-15,35), die Auferweckung des Lazarus führt zur Aussage »Ich bin die Auferstehung und das Leben« (11,25). Im übrigen - es ist wichtig, dies zu sehen - spiritualisiert Johannes die Zeichen keineswegs (Käsemann: »Ihm liegt an der Aussage, daß Gott eschatologisch wie in der Schöpfung Leiblichkeit will und erfäßt, nämlich den ganzen Menschen in seiner Welt«, *ibid.*, Sp. 1837).

Nach Auffassung neuerer Exegeten gehören die Wunderberichte einer »jüngeren Traditionsschicht« an; sie seien »auf dem Boden hellenistischer, d. h. von hellenistischer Kultur und Religiosität geprägter Gemeinden entstanden«; das Christentum habe »sich der Wundergeschichten bedient, um in der hellenistischen Welt für Jesus zu werben« (Neues Testament, Einführungen, Texte, Kommentare, München 1972, S. 129/130). Man darf sich aber - dies wird hier suggeriert - die Dinge keinesfalls so vorstellen, als hätten die Christen in hellenistischer Umgebung gleichsam eine Lücke in ihrer (an sich wunderlosen) Tradition empfunden und sich dann, zum Zweck der Werbung, um mit den Griechen mitzuhalten, entsprechende »Wundergeschichten«, »Wundererzählungen« - so heißt es charakteristisch in dem Band - eronnen (hohes Reflexionsniveau schlägt zuweilen um in Naivität). Schließlich darf man nicht vergessen, daß Wunder durchaus zur jüdischen Tradition gehören. Paulus erklärt: »Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkünden Christus als den Gekreuzigten...« (1 Kor 1,22-23). Gerade die Juden also wollen »Zeichen«, und gerade die Griechen - vielleicht, zugegeben, denkt Paulus hier eher an die *gebildeten* Griechen - wollen nicht dies, sondern »Weisheit«: sie wollen nicht die »Torheit« eines gekreuzigten Gotts. Der Satz des Paulus drückt übrigens auch jene Skepsis gegenüber der Wirksamkeit des Wunders aus, die auch die Evangelien kennen (nach Paulus kommt der Glaube - »fides ex auditu« - vom Hören).

Abschließend ein Hinweis auf einen auffälligen Gebrauch des Wortes »Zeichen« bei Lukas im Bericht von der Geburt Jesu. Der Engel sagt zu den erschrockenen Hirten: »Heute ist euch in der Stadt Davids der Retter geboren; er ist der Messias, der Herr. Und das soll euch als Zeichen dienen: Ihr werdet ein Kind finden, das, in Windeln gewickelt, in einer Krippe liegt« (Lk 2,11-12). Natürlich könnte das Wort hier bloß im Sinn von »Merkzeichen« gebraucht sein: an diesem Zeichen, indicium, werdet ihr erkennen, wen ich meine. Aber vielleicht liegt in der - auffälligen - Verwendung des Worts an dieser Stelle doch auch ein Element jenes anderen Begriffs von »Zeichen«: desjenigen, von dem wir bisher sprachen. Dann wäre die Stelle ein seinerseits signifikanter Bruch mit der jüdischen Tradition, die im Blick auf den Messias gewaltige, weithin sichtbare Zeichen, also eben Wunder-»portenta et prodigia« - forderte. Signifikat *dieses* Zeichens ist der Messias, sein Signifikant aber wäre das Unscheinbarste und Normalste: ein Kind in einem Stall (denn vielleicht ist für Lukas und seine Hörer eine Geburt im Stall nichts Ungewöhnliches). Dann wäre, was den Hirten gegenüber »Zeichen« genannt wird, selbst ein Zeichen: die Negation nämlich des »großen« Zeichens, das die Juden erwarteten...

Was die sachliche Schwierigkeit angeht, die - für uns heute - im Wunder als Zeichen liegt, so behält, wie mir scheint, Lessings berühmte Kritik bleibenden Wert: »Ein anderes sind Wunder, die ich mit meinen eigenen Augen sehe und selbst zu prüfen Gelegenheit habe, ein anderes sind Wunder, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andere wollen gesehen und geprüft haben. Nachrichten von Wundem sind nicht Wunder. Die vor meinen Augen erfüllten Weissagungen, die vor meinen Augen geschehenen Wunder, wirken unmittelbar. Jene aber, die Nachrichten von erfüllten Weissagungen und Wundern, sollen durch ein Medium wirken, das ihnen alle Kraft nimmt«. Wunder also, von denen wir nur durch nicht mehr nachprüfbar Berichte erfahren, sind kein Beweis, kein Beweis »des Geistes und der Kraft« (Gesammelte Werke, hrsg. von Paul Rilla, VIII, 9-16, 138-142). Lessing sagt nicht - dies ist bemerkenswert und wohl nicht Ironie -: Wunder kann es nicht geben; vielmehr sagt er: ich habe nichts gegen Wunder, nur möchte ich sie *selbst* erleben. Im übrigen ist der oft gerügte Zirkel evident: diese Berichte von Wundern sollen zum Glauben führen, setzen aber ihrerseits - »das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind« - Glauben voraus. Ein Theologe

formuliert angesichts dieses Sachverhalts: »Die Wunder beweisen für sich allein, demjenigen, der nicht glaubt, gar nichts: derjenige aber, der glaubt, braucht die Wunder nicht, um zu glauben« (»Los milagros de por si no demuestran nada a quien no tiene fe; pero el que tiene fe no necesita los milagros para creer«, Maximino Arias Reyero, *Jesus El Cristo, Curso fundamental de Cristologia*, Santiago de Chile 1980, S. 175). Es handelt sich hier um eine Publikation »ohne wissenschaftliche Ansprüche« für einen breiteren Kreis: solche Publikationen zwingen oft zu deutlicherer Aussage (man vergleiche mit diesem überaus klaren Satz die gewundenen Erklärungen im Abschnitt VII, »Wunder in der kirchlichen Unterweisung«, des entsprechenden Artikels im RGG).

IV.

Zeichenhaftigkeit in der Art des Auftretens von Jesus. Markus berichtet gleich zu Beginn, nachdem er knapp von der Berufung der ersten Jünger berichtet hat, vom Auftreten Jesu in der Synagoge von Kafarnaum: »Sie kamen nach Kafarnaum. Am folgenden Sabbat ging er in die Synagoge und lehrte. Und die Menschen waren sehr betroffen von seiner Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der (göttliche) Vollmacht hat, nicht wie die Schriftgelehrten« (1,21-22). So lautet die Stelle in der sogenannten Einheitsübersetzung, nach welcher ich zitiere (diese Übersetzung, 1980 erschienen, ist hinsichtlich des Neuen Testaments und der Psalmen, ein »ökumenischer Text«, herausgegeben sowohl im Auftrag aller katholischen deutschsprachigen Bischöfe als auch im Auftrag des »Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland«). Luther übersetzt diese Stelle unpräzise: »Und sie gingen gen Kapernaum; und alsbald am Sabbat ging er in die Schule und lehrte. Und sie entsetzten sich über seine Lehre; denn er lehrte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten.« Das erschrockene Staunen der Zuhörer bezieht sich nämlich nicht auf besondere Eindringlichkeit oder Wortgewalt, sondern - in der Intention des Berichts - präzise darauf, daß Jesus in seiner Lehre, im Unterschied zu den Schriftgelehrten, nicht auf die Autorität der Schrift beruft, sondern für sich selbst Autorität in Anspruch nimmt. Er beansprucht »Vollmacht« (Éουοιυ) für sich selbst. Dies tritt auch in der Übersetzung der Vulgata deutlich heraus: »Et stupebant super doctrina eius: erat enim

docens eos, quasi potestatem habens, et non sicut Scribae«; das »quasi« ist hier nicht mißzuverstehen: es meint nicht, im Sinne einer irrealen Gleichsetzung, daß es zwar so schien, aber nicht so war; sondern: die Zuhörer hatten den Eindruck - und waren darüber erschrocken -, daß Jesus solche Vollmacht für sich selbst in Anspruch nahm, sich also neben oder über die Schrift stellte. Unmittelbar nach dieser Stelle schildert Markus, daß Jesus, noch in der Synagoge selbst, einen Mann heilte, der »von einem unreinen Geist besessen war«. Und danach findet sich die zuvor zitierte Stelle: »Da erschrecken alle, und einer fragte den anderen: >Was hat das zu bedeuten? Hier wird mit Vollmacht ein ganz neue Lehre verkündet. Sogar die unreinen Geister gehorchen seinem Befehl«. Der Parallelismus zwischen Wunder und Art des Auftretens ist evident: nicht anders als in den Wundern tritt in der Art des Lehrens - es geht hier ja um einen formalen Zug dieses Lehrens - die Vollmacht hervor. Die Lehre wird zuerst genannt, das Wunder ist gleichsam die nachträgliche Bekräftigung. Beide sind zeichenhaft, und beide haben dasselbe - von den Zuhörern sofort undeutlich verstandene - Signifikat; Lukas berichtet von demselben Vorgang nahezu wörtlich übereinstimmend (4,31-37); Matthäus trifft eine entsprechende Feststellung am Ende der als »Bergpredigt« bekannten Anordnung von Jesus-Worten: »Als Jesus diese Rede beendet hatte, war die Menge sehr betroffen von seiner Lehre; denn er lehrte wie einer, der (göttliche) Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten« (7,28-29). Luther bleibt auch hier bei der Übersetzung »gewaltig« (»denn er predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten«); seine -jetzt etwas archaisierend wirkende - Übersetzung »sie entsetzten sich« ist aber weit besser als das zu schwache, zu undeutliche und vor allem unangemessene modische »sie waren sehr betroffen« der »Einheitsübersetzung«. Wie sich jener Anspruch, der die Zuhörer in der Synagoge von Kafarnaum entsetzte, *sprachlich* konkretisiert, zeigt eine Wendung Jesu, die in der »Bergpredigt« mehrfach erscheint: »Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist... Ich aber sage euch...« (Mt 5,21-22,27,33). Indem er sich so ausdrückt, stellt sich Jesus klar über die für das Judentum höchste Autorität, über Moses. Es mag genügen, hier Günther Bornkamm zu zitieren: »Der charakteristische Unterschied der Worte Jesu zur schriftgelehrten Tradition besteht - vom Inhalt abgesehen - darin, daß sie zumeist nicht den Charakter eigentlicher Schriftauslegung haben. Wohl machen sie von der Schrift reichlichen

Gebrauch und fechten ihre Autorität nicht an, aber an die Stelle einer Auslegung... ist hier die Unmittelbarkeit des göttlichen Willens getreten... Lehrreich sind vor allem die Antithesen der Bergpredigt, deren Einleitungsformel (»Ich aber sage Euch«), bezeichnenderweise in der rabbinischen Tradition keine Parallelen hat« (RGG II, Sp. 1000). Matthäus konkretisiert hier also anhand eines formalen Zugs, der natürlich auch das Inhaltliche betrifft, worauf sich das Erschrecken der Hörer bezog. Ein anderes Beispiel hierfür ist das Wort »Amen«, das Jesus zur Bekräftigung *eigener* Worte verwendet und das innerhalb der Tradition, in der seine Zuhörer standen, lediglich zur Bekräftigung von Schriftworten verwendet wurde. Es ist das »Wahrlich, wahrlich ich sage dir« (oder euch), wie es bei Luther lautet. Wir finden es zum Beispiel in dem Gespräch Jesu mit Nikodemus: »Jesus antwortete ihm: >Amen, amen, ich sage dir... «< (Joh 3,3). Jesus bezieht also das »Amen« - und hierin lag gewiß für die Evangelisten und diejenigen, an die sie sich richten, etwas außerordentlich Zeichenhaftes - auf das, was *er selbst* sagt, und er schickt dies »Amen« voraus! In dem Zusammenhang, in dem die Wendung in dem Nikodemusgespräch erscheint, verstärkt sich ihre Zeichenhaftigkeit noch: der Pharisäer Nikodemus, »bei Nacht« zu Jesus gekommen, hatte ihn mit den Worten begrüßt »Rabbi, wir wissen, du bist ein Lehrer, der von Gott gekommen ist; denn niemand kann die Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist«; unmittelbar anschließend nun läßt Johannes Jesus jene Wendung gebrauchen; auch hier also ein direkter Zusammenhang beider Zeichen: der Wunder und *dieser* Ausdrucksweise.

In solchen Wendungen lassen die Evangelisten den Anspruch Jesu zeichenhaft hervortreten. Ganz besonders bei Johannes zeigt sich dieser Anspruch dann aber nicht mehr nur zeichenhaft, sondern unmittelbar, vor allem in den für ihn charakteristischen »Ich bin«-Worten, in denen Jesus sich als das Licht, das Brot, die Wahrheit, das Leben bezeichnet. Aber auch in diesen direkten Kennzeichnungen liegt Zeichenhaftigkeit, weil Aussagen dieser Form einen »Stellenwert« hatten; sie nehmen ja den Anspruch des Jahwe-Namens auf: »Ich bin der Ich bin« (oder, vielleicht zutreffender wiedergegeben: »Ich bin der >Ich-bin-da«<, Exodus 3,14). So ist wohl auch die eigentümliche Stelle zu verstehen, in der Johannes von der Verhaftung Jesu berichtet: »Jesus, der alles wußte, was mit ihm geschehen sollte, ging hinaus und fragte sie: Wen sucht ihr? Sie antworteten ihm: Jesus

von Nazareth. Er sagte zu ihnen: Ich bin es. Auch Judas, der Verräter stand bei ihnen. Als er zu ihnen sagte: Ich bin es! wichen sie zurück und stürzten zu Boden. Er fragte sie noch einmal: Wen sucht ihr? Sie sagten: Jesus von Nazareth. Jesus antwortete: Ich habe euch gesagt, daß ich es bin« (18,4-8). Um so mehr gehört diese Stelle hierher, als ja, nach allem Vorausgegangenem und in Anwesenheit von Judas, bei denen, die kamen, um Jesus zu verhaften, kein Zweifel bestehen konnte über die Identität dessen, der vor ihnen stand. Der Evangelist und sein Hörer hatten eine *andere* Identität im Auge (vgl. Joh 10,30 oder Joh 8,58). Allgemein: den Evangelisten ging es nicht eigentlich um die »Sache Jesu«, um Willi Marxsens problematischen Ausdruck aufzunehmen, sondern um das, was Jesus in ihren Augen *war*. Jesu Sache, wie er in ihren Berichten erscheint, ist er *selbst*, und so ist ihre Sache nicht zunächst, was Jesus sagte und vertrat, sondern was er war. Dies zeigt gerade die Zeichenhaftigkeit, mit der Jesus auftritt, mit der sie ihn auftreten lassen in ihren Berichten. Der Stil dieses Auftretens ist ein Signifikant... Schließlich: wie bei den Wundern zeigt sich die Wichtigkeit des Interpretanten auch hier: der Signifikant allein reicht nicht aus, das Signifikat ergibt sich aus ihm nicht von selbst. Die Form dieses Auftretens kann Nachfolge bewirken, aber auch Ärgernis oder bloßes - steril bleibendes - Staunen.

V.

Eine Anmerkung, als Einschub, bevor ich von der Gleichnisrede spreche, zu der Übersetzung, nach der ich zitiere. Sie wird besonders denjenigen stören, ja irritieren, der den Ton der Luther-Bibel im Ohr, um nicht zu sagen *im Blut* hat. Natürlich ist Luthers Übersetzung ungleich schöner. Aber gerade in ihrem ästhetischen Reiz liegt eine Gefahr: die Schönheit dieser Übersetzung kann der Konfrontierung mit dem *Inhalt* dieser Texte, mit dem was sie *sagen* wollen, im Weg stehen. Jener Reiz beruht im übrigen nicht allein auf Luthers Sprachmächtigkeit. Er beruht auch - und dies hat mit Luthers gewaltigem Werk nichts zu tun - auf der historischen Patina, die seiner Sprache zugewachsen ist, denn Luthers Text war ja, zu seiner Zeit, *nicht* archaisierend: Luther wollte (und erreichte) sprachliche Gegenwart. Ein weiteres kommt hinzu. Für viele beruht dieser Reiz zusätzlich darauf, daß der Ton Luthers ein affektiv besetzter Teil der Kindheits-

erfahrung ist. Die Wiederbegegnung mit Luthers Text wird dann, immer wieder, zu einem Proust-artigen Erlebnis: zu »le temps retrouvé«. Die Anhänglichkeit an diesen Text kann also - und dies ist gewiß nicht ungefährlich - auch ein Stück Eigenliebe sein. Die ästhetisch bestimmte Annäherung geht in diesem Fall - und wohl überhaupt - mit Verharmlosung einher. Ein weiterer Einwand schließlich ergibt sich eben aus Luthers Sprachgewalt: diese hat, unvermeidlich, etwas gewalttätig Einebnendes; sie macht die unter sich, in Inhalt und Stil, so außerordentlich verschiedenen Schriften ähnlicher als sie tatsächlich sind. Analoge Einwände gelten übrigens auch für den Text des Hieronymus: auch er sollte nicht privilegiert werden. Ein entscheidender Unterschied zwischen der christlichen und der moslemischen Tradition liegt eben hier: die christliche hängt nicht, von Anfang an nicht, an einer bestimmten Sprache oder an einer bestimmten sprachlichen Gestaltung.

Es liegt auf der Hand, daß die für Jesus charakteristische Form der Äußerung, die Gleichnisrede, zeichenhaft ist: etwas - für j emanden - für etwas. Die Gleichnisse, übrigens, gehören zu den am zuverlässigsten überlieferten Worten von Jesus. Was ist ein Gleichnis? Zunächst zum Sprachlichen. Das griechische Wort lautet *ἰσχυρισμὸς* (von dem ins lateinische gelangten *parabola* wurde das Verb *parabolaré* abgeleitet, von diesem stammen das französische und das italienische Wort für »sprechen« *parler* und *parlare*, während das Spanische und das Portugiesische mit *hablar* und *falar* das ältere *fabulare* bewahrt haben). Hier ist nun zu beachten, daß hinter dem griechischen Wort ein hebräisches steht. Dies hebräische Wort, das *masâl* lautet, wurde in der Septuaginta durch *ἰσχυρισμὸς* übersetzt. Das hebräische Wort hatte jedoch eine viel weitere Bedeutung und bezeichnete Aussprüche der verschiedensten Art, die einen Vergleich enthielten. Die Bedeutung des zugrundeliegenden hebräischen Worts wirkt in *ἰσχυρισμὸς* nach, wie es im Neuen Testament gebraucht wird. Auch hier hat das Wort eine weitere Bedeutung als im Griechischen. Man darf ihm also nicht die griechische Bedeutung unterschieben, vor allem nicht die Bestimmung des Begriffs, wie wir sie bei Aristoteles finden (Politeia 11,5; Rhet. 11,20). Das Gleichnis hat also die Zwei-Seiten-Struktur des Zeichens. Sein Signifikant ist ein Vorgang, ein Vorkommnis, eine Erscheinung oder ein Ding der Natur oder der Lebenswelt; sein Signifikat ist ein Vergleich, eine vergleichende Aussage: so wie es *hier ist*, ist es in dem Bereich, um den es mir geht. Das

Signifikat ist also gerade das »tertium« zwischen dem im Gleichnis Präsentierten und dem Bereich, den das Gleichnis *eigentlich* im Auge hat. Dies »tertium« erscheint in den Gleichnissen Jesu zumeist explizit; es wird entweder vorher oder nachher gesagt, was eigentliches Ziel der Aussage ist. Ein Beispiel: »Legt euren Gürtel nicht ab, und laßt eure Lampen brennen! Seid wie Menschen, die auf die Rückkehr ihres Herrn warten, der auf einer Hochzeit ist, und die ihm öffnen, sobald er kommt und anklopft. Selig die Knechte, die der Herr wach findet, wenn er kommt.« Dies wird dann weiter ausgemalt: »Amen, ich sage euch: Er wird sich gürteln, sie am Tisch Platz nehmen lassen und sie der Reihe nach bedienen. Und kommt er erst in der zweiten oder dritten Nachtwache und findet sie wach - selig sind sie.« Dann folgt ein neues, benachbartes Bild: »Bedenkt: Wenn der Herr des Hauses wüßte, in welcher Stunde der Dieb kommt, so würde er verhindern, daß man in sein Haus einbricht.« Und nun die erneute Herausstellung des »tertium«: »Haltet auch ihr euch bereit! Denn der Menschensohn kommt zu einer Stunde, in der ihr es nicht erwartet« (Lk 12,35-40). Auf der einen Seite also die Evozierung eines geläufigen Vorgangs: die Knechte eines Hauses warten nachts auf ihren Herrn, der von einem Fest zurückkehren soll; auf der anderen der Hinweis: so wie hier, so dort. Auf den Unterschied zwischen Gleichnis und Allegorie ist oft hingewiesen worden: in der Tat haben wir in der Allegorie eine Entsprechung Zug um Zug, die im Gleichnis fehlt oder jedenfalls nicht notwendig gegeben ist; bei diesem kommt es zumeist nur auf *einen* Punkt an, in unserem Fall: das Bereitsein. Das Gleichnis wird also verfehlt, wenn man seinen Signifikanten, seine Bildhälfte, *wörtlich* nimmt. Der Signifikant des Gleichnisses ist offen, er deutet nur an, er läßt Raum für weitere Ausgestaltung. Insofern hat das Gleichnis, was seinen Signifikanten angeht, wirklich narrativen Charakter. Daher geschieht es, daß sich sein Signifikant, gerade bei den »schönen« Gleichnissen, ansatzweise verselbständigt und erzählerische, novellenhafte Konsistenz gewinnt. Gleichwohl bleibt es stets, in dem *einen* Punkt, um den es geht, transparent auf dasjenige, wofür es steht.

Man unterscheidet nicht selten vom *Gleichnis* die *Parabel* als eine Unterform: »ein zur Erzählung erweitertes Gleichnis« (RGG, II, Sp. 1614). Beim eigentlichen Gleichnis bezieht sich der Signifikant auf einen konstanten Vorgang. Beispiel: »ist einer unter euch, der seinem Sohn einen Stein gibt, wenn er um Brot bittet, oder eine

Schlange, wenn er um einen Fisch bittet?« (Mt 7,9-10); oder das Gleichnis vom Fischnetz (Mt 13,47-50), oder das von den neuen und den alten Schläuchen (Mk 2,22). Bei der Parabel hingegen bezieht sich der Signifikant auf einen singulären Vorgang, der nun wirklich in Form einer Erzählung erscheint; zuweilen ist es ein ganz ungewöhnlicher Vorgang, wie beim Gleichnis vom »klugen Verwalter«, der, bevor er abgesetzt wird, den Schuldnern seines Herrn die Schuld reduziert, um dann, nach seiner Absetzung, in deren Häusern aufgenommen zu werden (die einleuchtende, beinahe witzige Begründung lautet: »Zu schwerer Arbeit taugte ich nicht, und zu betteln schäme ich mich«, Lk 16,1-8). Zu den Parabeln gehört etwa auch das Gleichnis von den »Talenten« (Mt 25,14-30) oder das von den »Arbeitern im Weinberg« (Mt 20,1-16). Im übrigen gibt es Mischformen: nicht jedes einzelne Gleichnis läßt sich als entweder »eigentliches« Gleichnis oder als »Parabel« einordnen. Auch findet sich eine dritte Form, besonders für Lukas charakteristisch, die sogenannte *Beispiel-erzählung*; diese enthält kein Bild, sondern sucht, anhand eines Beispiels, einen Sachverhalt zu klären. Hierher gehört die Erzählung - eine wirkliche Erzählung - vom »barmherzigen Samariter« (Lk 10,30-37), mit welcher Jesus die Frage beantwortet, die ihm gestellt wurde: »Wer ist mein Nächster?«

Das Gleichnis ist für Jesus charakteristisch, es gehört aber offenbar zur zeitgenössischen rabbinischen Tradition. Gleichnisse finden sich auch, wenngleich selten, im Alten Testament; so das Gleichnis, mit welchem der Prophet Natan David zum Eingeständnis seiner Schuld zwingt (2 Samuel 12,1-4). Gleichnisse gibt es natürlich auch außerhalb des biblischen Bereichs (man denke nur an die berühmten Gleichnisse Homers und Vergils). Aber die Gleichnisse Jesu sind doch von besonderer Art. Auch innerhalb der rabbinischen Tradition unterscheiden sie sich, wie es scheint, durch Schlichtheit, durch unliterarische, unbemühte, nicht »schön« sein wollende Natürlichkeit, durch einen sehr geradlinigen »matter of fact«-Charakter. Gerade die Gleichnisse hätten einer literarisch gestimmten »Erzählerfreude« Ansatzpunkte geboten, sie aber fehlte - zum Glück - den Evangelisten.

Auffallend an den Gleichnissen Jesu ist der Blick für das Konkrete der alltäglichen Welt und der menschlichen Verhältnisse. Beispiele: »Mit dem Himmelreich ist es wie mit dem Sauerteig, den eine Frau unter einen großen Trog Mehl mischte, bis das Ganze durchsäuert

war« (Mt 13,33); »Er sagte zu ihnen: Zündet man etwa ein Licht an und stülpt ein Gefäß darüber oder stellt es unter das Bett? Stellt man es nicht auf den Leuchter?« (Mk 4,21); »Das Salz ist etwas Gutes. Wenn das Salz die Kraft zum Salzen verliert, womit wollt ihr ihm seine Würze wieder geben?« (Mk 9,50, vgl. Mt 5,13); oder das Gleichnis von dem Mann, dem ein Feind Unkraut unter den Weizen gesät hatte: wie nun seine Knechte das Unkraut ausreißen wollen, sagt er: »Nein, sonst reißt ihr zusammen mit dem Unkraut auch den Weizen aus. Laßt beides wachsen bis zur Ernte. Wenn dann die Zeit der Ernte da ist, werde ich den Arbeitern sagen: Sammelt zuerst das Unkraut und bindet es in Bündel, um es zu verbrennen. Den Weizen aber bringt in meine Scheune.« (Mt 13,24-30); oder die Arbeiter, die Tagelöhner, die Arbeit suchen auf dem Markt (Mt 20,1-16); oder das Verhältnis des Verwalters zu dem reichen Mann, der ihn angestellt hat, in dem zuvor erwähnten Gleichnis (Lk 16,1-8); oder das Benehmen der Gäste bei einem Essen (jeder sucht sich einen Ehrenplatz aus), das Jesus zum Anlaß einer - gleichnishaften - Lehre nimmt (»Wenn du also eingeladen bist, setz dich lieber, wenn du hinkommst, auf den untersten Platz; dann wird der Gastgeber zu dir kommen und sagen: Mein Freund, rück weiter hinauf? Das wird für dich eine Ehre sein vor allen anderen Gästen«, Lk 14, 7-11). In all diesen Gleichnissen wird aus der »Logik des Alltäglichen« hinübergeschritten in die »Logik des Reichs«, wie ein Theologe, auf dessen Hinweise ich mich hier stütze, treffend formuliert (Maximino Arias Reyero, op. cit., S. 107). Sehr auffallend sodann ein nicht weniger scharfer Blick für die Natur. Da ist zunächst der Bereich des Säens und Erntens: so im Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3-8), oder, implizit, bei dem Hinweis auf die Raben: »Sie säen nicht und ernten nicht, sie haben keinen Speicher und keine Scheune; denn Gott ernährt sie« (Lk 12,24), oder: »Die Erde bringt von selbst ihre Frucht, zuerst den Halm, dann die Ähre, dann das volle Korn in der Ähre« (Mk 4,28). Auch die Welt der Hirten wird oft berührt; so im Gleichnis vom »guten Hirten«: »Ihm öffnet der Türhüter, und die Schafe hören auf seine Stimme; er ruft die Schafe, die ihm gehören, einzeln beim Namen und führt sie hinaus. Wenn er alle seine Schafe hinausgetrieben hat, geht er ihnen voraus, und die Schafe folgen ihm; denn sie kennen seine Stimme« (Joh 10, 3-4, vgl. Lk 15,4-6). Aber auch die vom Menschen unberührte Natur wird herangezogen: »Seht Euch die Lilien an: Sie arbeiten nicht und spinnen nicht. Doch ich sage euch: Selbst Salomo war in all seiner

Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen« (Lk 12,27); oder: »Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt, aber ihr habt nicht gewollt« (Lk 13,34). Auch wenn man in Rechnung zu stellen hat, daß von alledem einiges »Volksgut« ist oder zur schriftgelehrten Tradition gehört (Weinberg gleich Israel, Bräutigam gleich Messias), bleibt doch einiges übrig. Vor allem bleibt jene Bezugnahme auf das jedermann Zugängliche, der Appell an sehr Vertrautes. Denn dies ist entscheidend: das Gleichnis entspricht einem *dialogischen* Lehren; in ihm liegt implizit das Element »du kennst doch dies«, »das weißt du doch«. Das Gleichnis sucht - und dies ist das Prinzip des Didaktischen - den Hörenden dort auf, wo er *ist*. Was wir hier vor uns haben, ist »sermo humilis« in einem ganz unliterarischen Sinn, denn die Einfachheit der Gleichnisreden Jesu, wie sie sich in den Evangelien finden, ist nicht literarisch gewollt, sie ist nicht hergestellt: sie ist »einfach« da. In seinem sehr späten Werk »Ecce homo«, einer Art Autobiographie, schreibt Nietzsche über den »Zarathustra«: »Die mächtigste Kraft zum Gleichnis, die bisher da war, ist arm und Spielerei gegen diese Rückkehr der Sprache zur Natur der Bildlichkeit« (Kritische Studienausgabe, G. Colli und M. Montinari, 6, S. 344). Hinter der Maßlosigkeit dieser Selbsteinschätzung verbirgt sich - und nur schlecht - eine Huldigung von »Dionysos« an den »Gekreuzigten«: »die mächtigste Kraft zum Gleichnis, die bisher da war.«

Betrachten wir, abschließend, eines der »großen« Gleichnisse genauer: das vom »verlorenen Sohn« (Lk 15,11-32). Bemerkenswert ist hier zunächst, wie der Sohn, der mit dem ihm zugesprochenen Erbteil in ein »fernes Land« gezogen war und dort dies Erbteil verschleudert hatte, seine Rückkehr begründet. Die Begründung ist überaus praktisch und unsentimental: er hütet die Schweine eines Mannes und möchte von den Futterschoten essen, die diesen vorgeworfen werden, »aber niemand gab ihm davon«; dann heißt es einfach: »Da ging er in sich und sagte: Wie viele Tagelöhner meines Vaters haben mehr als genug zu essen, und ich komme hier vor Hunger um. Ich will aufbrechen und zu meinem Vater gehen...«. Sodann ist bemerkenswert, wie die Reaktion des Vaters geschildert ist. Explizit wird eigentlich nur gesagt - und dies ist ja eine eigentümlich unbeholfene Formulierung -, daß er »Mitleid mit ihm hatte« (denn eigentlich

geht es, wie das Folgende zeigt, nicht um Mitleid, sondern um ein Aufwallen von Freude).

In der Erzählung heißt es bloß : »Er lief dem Sohn entgegen, fiel ihm um den Hals und küßte ihn«. Das Entgegengehen ist natürlich ein Zeichen, aber sonst ist dies eine normale Begrüßung nach längerer Abwesenheit. Nun sagt der Sohn, was er zu sagen sich vorgenommen hat: »Vater, ich habe mich gegen den Himmel und gegen Dich versündigt; ich bin nicht mehr wert, Dein Sohn zu sein.« Was über die Reaktion des Vaters gesagt wird, ist nun ganz indirekt und zeichenhaft; wir lesen nur: »Der Vater sagte zu seinen Knechten: Holt schnell das beste Gewand, und zieht es ihm an, steckt ihm einen Ring an die Hand und zieht ihm Schuhe an. Bringt das Mastkalb her, und schlachtet es; wir wollen essen und fröhlich sein. Denn mein Sohn war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden«. Lauter Zeichen also: das Gewand, der Ring, die Schuhe, das Kalb. Bemerkenswert ist aber nicht nur die zeichenhafte Indirektheit der Mitteilung, sondern wiederum auch die an das Geläufige, Normale appellierende Konkretheit der Angaben. Zudem: an der Freude des Vaters wird nichts spiritualisiert, vielmehr wird nur gesagt, daß geschlachtet und ein »fröhliches Fest« gefeiert wurde. Ebenso konkret ist die Reaktion des älteren Sohns: »So viele Jahre schon diene ich dir, und nie habe ich gegen deinen Willen gehandelt; mir aber hast du nie auch nur einen Ziegenbock geschenkt, damit ich mit meinen Freunden ein Fest feiern konnte. Kaum aber ist der hier gekommen, dein Sohn, der dein Vermögen mit Dirnen durchgebracht hat, da hast du für ihn das Mastkalb geschlachtet«. Schließlich die lapidare, sich zur Hälfte schon wiederholende Antwort des Vaters, mit der dies Gleichnis ohne Kommentar schließt (aber der Kommentar ist der Zusammenhang, in dem es steht): »Mein Kind, du bist immer bei mir, und alles, was mein ist, ist auch dein. Aber jetzt müssen wir uns doch freuen und ein Fest feiern; denn dein Bruder war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden.« *Gezeigt* wird in diesem Gleichnis die jähe Freude eines Vaters. Eine Freude, die nicht begründet werden muß und sich äußert, ihrerseits, in Zeichen. Denn dies Gleichnis ist nicht eigentlich das vom »verlorenen Sohn«, oder, wie es im romanischen Bereich heißt, vom »verschwenderischen«: es ist das von der Freude eines Vaters über die Rückkehr seines Sohns. Ausgang für dies Gleichnis ist die natürliche »Logik« eines elementaren Verhältnisses; sein Signifikant ist diese

»Logik«. Daneben gibt es zusätzliche Signifikanten: einer ist das Verhalten des älteren Sohns und was diesem gesagt wird, ein anderer das zweimalige »war tot und lebt wieder«: der Vater, von dem erzählt wird, kann dies nur metaphorisch meinen, das Gleichnis aber meint es anders. Rückkehr bedeutet Leben.

Im Sinne der angedeuteten Einteilung ist dies Gleichnis weder »eigentliches« Gleichnis noch eine »Parabel«: zwar wird hier ein singulärer Fall erzählt - was der jüngere Sohn tut, ist singulär, und in dieser Situation würde nicht jeder Vater so handeln -, aber der Nachdruck liegt auf dem Appell an das unmittelbar Einsichtige, an das *Normale* eines elementaren Verhältnisses. Hierin gerade liegt das - in einem rein menschlichen Sinn - Rührende dieser Erzählung. Ein Appell ans Normale liegt dann aber auch in dem, was vom Verhalten des *älteren* Sohns erzählt wird, denn hier kommt ein anderes »großes« Verhältnis ins Spiel: das zwischen Bruder und Bruder.

In einem (durchaus instruktiven) Artikel über das Stichwort »Gleichnis« in dem von Herbert Haag herausgegebenen »Bibel-Lexikon« (Einsiedeln, Zürich, Köln 1968) heißt es, daß sich die Gleichnisse Jesu »durch Tiefe des Gedankens, Treffsicherheit, Einprägsamkeit, Straffheit der Gedankenführung und Brillanz der Formulierung auszeichnen« (S. 598). Dieser Satz, der aus einem akademischen Gutachten stammen könnte, ist - im Blick auf seinen Gegenstand - eigentümlich schief: zwar ist er nicht falsch in dem Sinne, daß das Gegenteil dessen zuträfe, was er sagt, er ist aber denkbar unangemessen und *so* gewiß nicht möglich. Überhaupt ist es problematisch, die Gleichnisse Jesu *literarisch* zu würdigen. Diese Gleichnisse enthalten gewiß, wie gerade unser Beispiel zeigt, Poetisches (gerade das Gleichnis vom »verlorenen Sohn« hat André Gide zu einem - freilich kaum überzeugenden - literarischen Werk inspiriert: »Le retour de l'enfant prodigue«, 1907). Die Gleichnisse Jesu sind aber nicht Dichtung; sie sind keine »literarischen Kunstwerke«. Elemente des Poetischen also ohne Zweifel, aber doch nicht Dichtung, nicht Literatur: dies auseinanderzuhalten, im Blick auf die Evangelien insgesamt, die ja - zusammen mit der »Apostelgeschichte« - hinsichtlich ihres Gattungscharakters ganz herausfallen aus den übrigen biblischen Schriften, wäre ein anderes, neues Thema.