

DEUTSCHE  
VIERTELJAHRSSCHRIFT

FÜR  
LITERATURWISSENSCHAFT  
UND  
GEISTESGESCHICHTE

BEGRÜNDET VON  
PAUL KLUCKHOHN UND ERICH ROTHACKER

HERAUSGEGEBEN VON  
RICHARD BRINKMANN UND HUGO KUHN



Ally  
Z  
Deus

---

43. JAHRGANG

1969

XLIII. BAND

---

J. B. METZLERSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

STUTT GART

»sind sie gekommen und haben sich meinem Willen unterworfen. Und das nennen die Leute 'Glück haben'. Aber ich will Ihnen sagen, wie das Glück sich fühlbar macht. Es macht sich fühlbar wie eine große hautlose Stelle hier auf der Brust. Und die Helfer und Diener kommen her und reißen Hautfetzen von anderen Menschen herunter, um meine Wunde damit zu schließen! Aber die Wunde heilt doch nicht zu. Nie, – niemals! Ach, wenn Sie wüßten, wie das zuweilen zieht und brennt«<sup>33</sup>).

So ist Solneß auch eine Amfortasgestalt. Thomas Mann nannte den Faustus-Roman seinen »Parsifal«<sup>34</sup>). Aber schon Richard Wagner schrieb während der Arbeit an diesem seinem letzten Werk an Mathilde Wesendonck: »Genau betrachtet ist Amfortas der Mittelpunkt und Hauptgegenstand.«<sup>35</sup>) Die unheilbare Wunde, die nur der Tod schließen kann, das Märtyrertum der Berufung hat Leverkühn mit Amfortas und Solneß gemeinsam.

Wenn Echo dem Werkmenschen Leverkühn vom Teufel genommen wird, weil er dem Pakt zufolge nicht lieben darf, werden Solneß aus demselben Grunde seine Kleinen von Gott genommen. Ein Dämon ist dieser Gott, der den »Teufeln jeglicher Gestalt« erlaubt, Solneß zu dienen – ihm, der frommer Leute Kind ist und ursprünglich seinen höchsten Beruf darin sah, Kirchen zu bauen<sup>36</sup>). Rückblickend weiß er es sich zu deuten, warum sein Herr und Meister das alte Haus in Flammen aufgehen ließ:

»Er wollte mir Gelegenheit geben, ein ganzer Meister zu werden in meinem Fach – und ihm um so glorreichere Kirchen zu bauen. Im Anfang begriff ich nicht, wo er hinauswollte. Aber da – mit einemmal ging mir ein Licht auf... Da sah ich denn klar, warum er mir meine Kleinen genommen hatte. Er hatte es getan, damit ich durch nichts anderes gebunden wäre. Nicht durch so etwas wie Liebe und Glück, verstehen Sie. Ich sollte nur Baumeister sein. Nichts anderes. Und so sollte ich mein ganzes Leben lang für ihn bauen.«<sup>37</sup>)

Der eifersüchtige Dämon der Berufung ist eine kannibalische Gottheit mit einem Teufelsgesicht. Er duldet nur die Passion, die dem Werk dient. Er tötet die Liebe. Indem er den Künstler zwingt, sein und anderer Leben zu opfern, schlägt er ihm eine unheilbare Wunde. Die übermenschliche Forderung züchtet den Übermenschen und zerbricht am Ende den Übermenschen. »Erlösung« bringt Amfortas, Solneß, Leverkühn nur der Tod.

<sup>33</sup>) Ebenda S. 276.

<sup>34</sup>) Thomas Mann: Die Entstehung des Doktor Faustus. Frkf. 1949. S. 23. »Was da, vielleicht, eines späten Tages, zu machen sein würde, nannte ich im stillen meinen 'Parsifal'. So sonderbar es scheinen mag, daß einer ein Alterswerk in jungen Jahren sich programmäßig vorsetzt, – es war der Sachverhalt; und eine spezifische... Vorliebe für die Betrachtung von Alterswerken, des Parsifal selbst, des zweiten Faust, des letzten Ibsen, der Stifter'schen, Fontane'schen Spätprosa, mag wohl damit zusammenhängen.«

<sup>35</sup>) A. a. O. S. 144.

<sup>36</sup>) Amfortas ist Gralshüter, Leverkühn ursprünglich Theologe. Allen dreien ist also die religiöse Berufung gemeinsam.

<sup>37</sup>) Baumeister Solness. a. a. O. S. 306.

## »Parabolisches Erzählen«

Anmerkungen zu Form und möglicher Geschichte

Von KLAUS-PETER PHILIPPI (Tübingen)

### I

In der Literatur, die sich seit langem intensiv mit dem Werk Kafkas beschäftigt, ist immer wieder von Parabel, parabolischem Stil und ähnlichem die Rede gewesen<sup>1</sup>). Nicht alle Aspekte, nicht alle fruchtbaren Ergebnisse der Nachbarwissenschaften, der modernen evangelischen Theologie vor allem, sind dabei in wünschenswertem Maße berücksichtigt worden<sup>2</sup>). Von einem Ansatz her, der seine Voraussetzungen weitgehend dieser Theologie, besonders ihren Untersuchungen zu den Gleichnissen Jesu<sup>3</sup>) dankt, soll an zwei modernen Texten, einem von Kafka und einem von Uwe Johnson,

<sup>1</sup>) Auf eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Literatur kann es hier nicht ankommen, zumal nur ein Gesichtspunkt ins Zentrum gestellt werden soll – wobei Fragen nach Folgeproblemen, auch die umfassendste nach der Geschichte dieser 'Gattung' insgesamt, offengelassen werden müssen. Dennoch seien die wichtigsten Titel hier genannt,

a) zu Kafka:

Werner Heldmann, Die Parabel und die parabolischen Erzählformen bei Franz Kafka. Masch. Diss. Münster 1953.

Clemens Heselhaus, Kafkas Erzählformen. DVjs. 26, 1952, S. 253–276.

Heinz Hillmann, Franz Kafka. Dichtungstheorie und Dichtungsgestalt. (Bonner Arbeiten zur deutschen Literatur 9) Bonn 1964.

Heinz Politzer, Kafka der Künstler. Frankfurt/M. 1965.

b) zur Parabel:

Alfred Bourk, Geste und Parabel. Akzente 6, 1959, S. 214–220.

Norbert Miller, Moderne Parabel? Akzente 6, 1959, S. 200–213.

Clemens Heselhaus, Art. 'Parabel', in: RL, <sup>2</sup>III, 2. Lieferung, Berlin 1966, S. 7–12.

<sup>2</sup>) Die Hinweise auf das AT bei Heldmann und Politzer nützen kaum. Heselhaus (RL) verweist nur auf wenige, ältere theologische Literatur.

<sup>3</sup>) Die stärkste Anregung verdanke ich, neben dem Art. 'Gleichnis' der RGG, manchem Hinweis von Herrn Hans-Georg Kemper, Tübingen – und seiner Kritik.

untersucht werden, inwiefern sich unter dem Begriff 'Parabel' Merkmale einer eigenständigen (und für die moderne deutsche Literatur wichtigen) Erzählform fassen lassen, eine Struktur beschrieben werden kann. Ein wie mir scheint zentrales Moment wird dabei, wenn auch auf verschlungenem Weg<sup>4)</sup>, vor allem verfolgt: in ihm konzentriert sich, was die Form bestimmt. Dieses Merkmal sollte sich, bringt man es auf einen Begriff, bei verschiedenartigen Texten als Instrument der Analyse bewähren. Als Mittel, die innere Form der jeweiligen Erzählungen zu beschreiben, soll es nicht zu dem Zweck isoliert werden, Gesichtspunkte für eine Typologie dieser literarischen Form zu gewinnen. Um diese Typologie an sich geht es mir nicht. In der Beschreibung eines Grundzugs der Erzählform 'Parabel' steckt aber dann ein sinnvoller Ansatz zu ihrer möglichen Geschichte, wenn die Texte als ganze in dem anhand eines leitenden Begriffs gefundenen Zusammenhang aufgehen, wenn das die Parabel als Form bestimmende Merkmal bei der Interpretation der einzelnen Texte dienende Funktion, analytische Kraft behält. Die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Form und 'Gehalt' oder 'Sinn' wird durch die Praxis beantwortet, die die Bedingungen des Verständnisses aus der Analyse der Form gewinnt.

Ein Beispiel aus dem Neuen Testament dient als Ausgangspunkt. Anschließend soll geprüft werden, wie sich die dabei erarbeiteten oder von der Theologie übernommenen Kriterien auf den Text Kafkas anwenden lassen. Für die ersten Überlegungen wird der Text aus der Bibel nur als literarische Form betrachtet, sein theologischer Horizont weitgehend vernachlässigt – dies eine Einschränkung der Perspektive, deren begrenzter Wert sich schnell zeigen wird. Nur bei solcher Abstraktion zum 'Literarischen', bei solcher Formalisierung des Befundes wird, wie es scheinen mag, seine Übertragung in Germanistisches plausibel. Für das Instrumentarium der literarischen Formuntersuchungen und ihrer Begrifflichkeit soll etwas gewonnen werden. Diese Isolierung der formalen Aspekte ist um so vorläufiger, als an den ausgewählten Texten ein innerer Zusammenhang sofort aufleuchtet. Das Gemeinsame wird sich jedoch erst auf dem Hintergrund und im Zusammenhang der Erzählweise der Geschichten mit einiger Genauigkeit bestimmen lassen.

Spätestens dort, wo mit dem Text von Uwe Johnson eine dezidiert moderne Spielform alten biblischen Erzählens aufgenommen wird, greift der hier projektierte Gang der Untersuchung in den Bereich der Geschichte der

<sup>4)</sup> Den Verweisen, den Zitaten aus der theologischen Literatur wird viel Platz eingeräumt: um der notwendigen Information willen, aber auch, weil die Argumentationszusammenhänge, aus denen ein Teilstück herausgelöst und als operatives Hilfsmittel verwendet werden soll, als dessen Bedingungen zuvor möglichst sachgerecht dargestellt werden müssen – soweit das möglich ist, wenn das Interesse nicht theologischen Fragen als solchen gilt.

Form aus. Durch die ausdrückliche Rezeption der Bibel, ihres Erzählens und eines ihr (jedenfalls im NT) besonders gemäßen Denkstils wird in der variierenden repetitio eine innere Doppelsinnigkeit der Parabel deutlich: als durch einen bestimmten Denkstil präfigurierte konstante Form und als Medium jeweils neu aufgegriffener Bezugspunkte dieses Denkens, an deren Wechsel sich die Erfahrung geschichtlichen Abstandes in der Konstanz der Form selbst deutlich macht. Was so zunächst auf Anhaltspunkte einer Theorie einer literarischen Form zu zielen schien, füllt sich dort mit konkretem geschichtlichen Gehalt, wo sich – in einer parallel laufenden zweiten Ebene der Untersuchung –, dialektisch gesprochen, die Form der Parabel in der immanenten Reflexion ihrer Geschichte als ihr eigener Inhalt erweist.

## II

### Das Gleichnis vom verlorenen Sohn

»<sup>11</sup>Und er sprach: Ein Mensch hatte zwei Söhne. <sup>12</sup>Und der jüngere unter ihnen sprach zu dem Vater: Gib mir, Vater, das Teil der Güter, das mir gehört. Und er teilte ihnen das Gut. <sup>13</sup>Und nicht lange danach sammelte der jüngere Sohn alles zusammen und zog ferne über Land; und daselbst brachte er sein Gut um mit Plassen. <sup>14</sup>Als er nun all das Seine verzehrt hatte, ward eine große Teuerung durch daselbe ganze Land, und er fing an zu darben <sup>15</sup>und ging hin und hängte sich an einen Bürger desselben Landes; der schickte ihn auf seinen Acker, die Säue zu hüten. <sup>16</sup>Und er begehrte, seinen Bauch zu füllen mit Trebern, die die Säue aßen; und niemand gab sie ihm. <sup>17</sup>Da schlug er in sich und sprach: Wieviel Tagelöhner hat mein Vater, die Brot die Fülle haben, und ich verderbe im Hunger. <sup>18</sup>Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen und zu ihm sagen: Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir. <sup>19</sup>Ich bin hinfort nicht mehr wert, daß ich dein Sohn heiße; mache mich zu einem deiner Tagelöhner! <sup>20</sup>Und er machte sich auf und kam zu seinem Vater. Da er aber noch ferne von dannen war, sah ihn sein Vater, und es jammerte ihn, lief und fiel ihm um seinen Hals und küßte ihn. <sup>21</sup>Der Sohn aber sprach zu ihm: 'Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir; ich bin hinfort nicht mehr wert, daß ich dein Sohn heiße.' <sup>22</sup>Aber der Vater sprach zu seinen Knechten: Bringt schnell das beste Kleid hervor und tut es ihm an und gebet ihm einen Fingerreif an seine Hand und Schuhe an seine Füße <sup>23</sup>und bringt das Kalb, das wir gemästet haben, und schlachtet's; lasset uns essen und fröhlich sein! <sup>24</sup>Denn 'dieser mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden; er war verloren und ist gefunden worden.' Und sie fingen an, fröhlich zu sein.

<sup>25</sup>Aber der ältere Sohn war auf dem Felde. Und als er nahe zum Hause kam, hörte er das Singen und den Reigen <sup>26</sup>und rief zu sich der Knechte einen und fragte was das wäre. <sup>27</sup>Der aber sagte ihm: Dein Bruder ist gekommen, und dein Vater hat das gemästete Kalb geschlachtet, weil er ihn gesund wieder hat. <sup>28</sup>Da ward er zornig und wollte nicht hineingehen. Da ging sein Vater heraus und bat ihn. <sup>29</sup>Er aber antwortete und sprach zum Vater: Siehe, so viel Jahre diene ich dir und habe dein Gebot noch nie übertreten; und du hast mir nie einen Bock gegeben, daß ich

mit meinen Freunden fröhlich wäre. <sup>30</sup>Nun aber dieser dein Sohn gekommen ist, der dein Gut mit Dirnen verpraßt hat, hast du ihm das gemästete Kalb geschlachtet. <sup>31</sup>Er aber sprach zu ihm: Mein Sohn, du bist allezeit bei mir, und alles, was mein ist, das ist dein. <sup>32</sup>Du solltest aber fröhlich und guten Mutes sein; denn dieser dein Bruder war tot und ist wieder lebendig geworden, er war verloren und ist wiedergefunden.«  
(Lukas 15, 11–32)<sup>5)</sup>

Was kann der heutige Leser wie der Zeitgenosse des Evangelisten an diesem Text beobachten? Sichtbar ist: einer – Jesus<sup>6)</sup> – erzählt. Ohne zu deuten, was er erzählt. Der Zusammenhang des Erzählten wird nicht durchbrochen, auch nicht überwölbt und überholt, relativiert durch Auslegung. Drei miteinander verflochtene Positionen werden offengelegt: die des jüngeren, schuldbeladenen, schuldbewußten, demütigen und bußfertig heimkehrenden Sohnes; die des Älteren, mit der Selbstgerechtigkeit des Gesetzestreuen, Gehorsamen, was er ummünzt in einen Anspruch an den Vater und Ablehnung des Bruders zugleich; die des Vaters, der den jüngeren Sohn wieder aufnimmt, dessen Freude gerade wegen der Schuld, wegen des Verlustes des Sohnes außergewöhnlich scheinen muß. Der ältere Sohn stellt sich außerhalb dieser Beziehung des Vaters zum jüngeren Sohn, aber der Vater schließt ihn nicht aus. Der Vater, nicht der jüngere Sohn, steht im Mittelpunkt; er verbindet die beiden Teile, die beiden Söhne (erzähltechnisch durch sein jeweils maßgebendes Eingreifen); beiden gegenüber hat er das letzte Wort, das entscheidende<sup>7)</sup>.

Die Geschichte erzählt, was wirklich scheinen kann. Sie fingiert eine in sich relativ stimmige Wirklichkeit, die vom Zuhörer als solche akzeptiert werden kann. Sie ist, wenn nicht als solche wahr (und es wird sich zeigen, daß ihre Wahrheit nicht in der *vérité des faits* liegt), so doch möglich: das zeigen die Anmerkungen der gelehrten Forschung<sup>8)</sup>. Die Geschichte erzählt einen »Einzelfall«<sup>9)</sup>; sie ist a-typisch: nur so erklären sich Zorn und

<sup>5)</sup> Nach: Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers. Antiqua-Taschenbibel, Württembergische Bibelanstalt Stuttgart 1967, S. 101f. (NT).

<sup>6)</sup> Die Person des Erzählers führt schon in den Bereich der christlichen Theologie: Nur durch diese hindurch kann man die Geschichte heute verstehen. Auch die damaligen Zuhörer gehören in diesen Zusammenhang.

<sup>7)</sup> Der geläufige Titel ist im Grunde irreführend: Besser hieße er »Gleichnis von der Freude (öder, theologisch umfassender, Liebe) des Vaters«, denn »die Liebe des Vaters ist der die verlorenen Söhne einigende Grund« (Eberhard Jüngel, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 2, 3. Aufl. Tübingen 1967, S. 162).

<sup>8)</sup> Vgl. u. a. Eta Linnemann, Die Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung. 4. Aufl. Göttingen 1964, S. 79–87, 153–156.

<sup>9)</sup> Rudolf Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition. 6. Aufl. Göttingen 1964, S. 188.

Erstaunen des älteren Sohnes, der ja ohne Fehl im alltäglichen Sinne ist. Sie ist nicht auf vordergründige Wiederholbarkeit angelegt. Was geschieht, verstößt gegen die Regeln des normgeprägten Lebens (die so im Hintergrund doch vorausgesetzt sind): Der jüngere Sohn gibt in der Situation des Schweinehütens das Reinheitsgebot seiner (väterlichen) Religion preis. Der ältere Sohn vergeht sich gegen die Forderung des Gehorsams gegen den Vater mit seiner Weigerung, dessen Freude zu teilen. Der Vater aber vergißt als alter Mann die Regel der Zurückhaltung<sup>10)</sup>, läuft dem Sohn entgegen, erhöht ihn durch den Ring und feiert, alles Vorherige abstreifend, ein Fest, dessen Ausmaß, wie der älteste Sohn bezeugt, Zeichen der alle Grenzen des 'Normalen' überschreitenden Freude und Liebe ist.

Knapp ist der äußere Ablauf, nur einmal unterbrochen von der formelhaften Wiederholung der Worte, die die Wandlung des Sohnes ausdrücken. Nicht mehr als der innere Zusammenhang von Trennung, Not und Rückkehr kommt als 'Handlung' im ersten Teil zur Sprache: am jüngeren Sohn gezeigt, weitgehend aus seiner Perspektive (im zweiten Teil die Gegenreaktion aus der des älteren Bruders). Der Vater hält die beiden gegenstrebigsten Teile, in denen die gegensätzlichen Verhaltensweisen der Söhne erscheinen, zusammen: nicht so sehr durch sein Mit-Handeln als durch seine Worte. Er setzt das Verbindende, formuliert das Gemeinsame, Endgültige. Formale Mittel dieser Konzentration des Vorgangs sind offenbar allen biblischen Gleichnissen gemeinsam. Bultmann kann, für diesen Text ersichtlich mit vollem Recht, sagen: »Es herrscht das Gesetz der szenischen Zweifelt, d.h. nur zwei Personen treten gleichzeitig redend oder handelnd auf<sup>11)</sup>. Sind andere anwesend, so bleiben sie unberücksichtigt«<sup>12)</sup>. Die Knechte haben einmal die Funktion des Gesprächspartners, einmal dienen sie als Staffage. Mit dem Auftrag an sie wendet sich der Vater vom jüngeren Sohn fort, der Gesprächspartner wechselt: Zugleich gibt das dem Vater Gelegenheit, der Reaktion des älteren Sohnes vorgreifend, das eigene Handeln zu motivieren, Gründe zu liefern – hier zunächst den Knechten.

Es wird je einlinig erzählt. Der Blick des Erzählers geht zwar von Situation zu Situation fortschreitend weiter, nimmt aber nie zweierlei Geschehen gleichzeitig auf<sup>13)</sup>.

Die Personen werden gezeigt, redend und handelnd, aber kaum je, nie erschöpfend, charakterisiert. Das Innen ist nach außen gekehrt; es wird genannt, kommt aber nicht um seiner selbst willen in den Blick. Nur kurz (»es

<sup>10)</sup> Linnemann 83.

<sup>11)</sup> »Gruppen werden als eine Person behandelt« (Bultmann 203): ein wichtiger Hinweis für andere Texte, die so auch unter scheinbar anderen Bedingungen ihre Struktur nicht ändern müssen.

<sup>12)</sup> Bultmann 204.

<sup>13)</sup> So auch Bultmann 204.

jammerte ihn«, »Da ward er zornig«) wird Seelisches berührt; dann so direkt, daß es schon wieder Oberfläche geworden zu sein scheint. Das heißt auch, daß es nicht auf Charaktere ankommt, daß sie nicht als wirkend begriffen werden sollen. Regungen des Seelenlebens sind eingegliedert in die Kausalitätskette des Handelns: »Da ward er zornig und wollte nicht hingehen«<sup>14)</sup>, das distanziert, erzählend vorgeführt wird. Sogar wo innere Auseinandersetzung stattfindet, wird sie an entscheidender Stelle nach außen gewendet: in die direkte Rede, die hier im ursprünglichen Sinn funktionslos ist (Schuldeinsicht des jüngeren Sohnes). In Rede und Gegenrede ist die Polarität des Personengefüges geformt; die einlinige Erzählung realisiert sich weitgehend in ihrer szenischen Zweiheit durch den Dialog. In der verbalen Auseinandersetzung werden die Pole des Geschehens direkt aufeinander bezogen.

So schließt die Geschlossenheit der Erzählung in sich die argumentierende Auseinandersetzung; nicht in einer kontinuierlichen Folge, sondern in aufeinander bezogenen Blöcken:

- 1 a Gespräch jüngerer Sohn – Vater,
- 1 b Selbstgespräch des jüngeren Sohnes,
- 2 a Gespräch jüngerer Sohn – Vater,
- 2 b Gespräch älterer Sohn – Vater.

Jedes dieser Teilgespräche geht nur um ein Teilproblem, zusammen entwickeln sie die entscheidenden Stationen des Vorgangs in ständiger Zuspitzung. Das letzte Wort des Vaters setzt den Schlußpunkt. Ein abschließendes Geschehen gibt es nur in dieser Rede: Die Form ist offen für neues Handeln. Der argumentative Charakter des Verlaufs, sein Durchschreiten und Aufeinanderbeziehen von Positionen tritt noch einmal hervor. Eine (durch das Achtergewicht entscheidende) Position erklärt sich noch einmal. Nicht immer, wie hier, mit dem ausdrücklichen Anspruch auf Geltung auch für einen anderen, auf Überzeugung<sup>15)</sup>.

Dieser Anspruch auf Geltung impliziert nun, nicht nur für den heutigen Leser, die Frage, was denn der Anspruch des Ganzen sei. Wir hatten gesehen, daß die gewichtigste Stelle der Erzählung dem Ausdruck der Freude des Vaters vorbehalten ist. Daß sie ihm fehlt, trennt den älteren Sohn vom Vater. Die Freude des Vaters aber kann nicht einfach nachvollzogen werden, dazu fällt die Situation zu sehr aus der Norm heraus. Freude an sich ist sicher nicht gemeint; so abstrakter 'Sinn' wäre sinnlos. Dem Unverwechselbaren dieser Geschichte, dem auf bestimmte Personen in der bestimmten

<sup>14)</sup> »Affekte und Motive werden nur genannt, wo sie für die Handlung und die Pointe wesentlich sind« (Bultmann 205).

<sup>15)</sup> »... der argumentative Charakter kommt ... [schon, muß man ergänzen] in der Form zum Ausdruck« (Bultmann 208).

Zeit der Zuhörer des Erzählers Gemünzten würde er nicht gerecht. Die zurückgestellte Frage nach dem weiteren Kontext, nach Erzähler und Hörern muß hier beantwortet werden.

Das Gleichnis – vorläufig wollen wir den üblichen Terminus beibehalten – ist im biblischen Zusammenhang eigentlich Endstück eines dreigliedrigen; zwei andere werden, bruchlos vorangestellt, zunächst erzählt, das vom verlorenen Schaf und das vom verlorenen Groschen. Aufs Verlorengelangen und Wiederfinden aber kommt es nicht an, dazu ist das Verlorengelangen zu ungleichwertig.

Jesus ist der Erzähler, die Zuhörer werden eingeführt:

»<sup>1</sup> Es nahen aber zu ihm allerlei Zöllner und Sünder, daß sie ihn hörten. <sup>2</sup> Und die Pharisäer und Schriftgelehrten murrten und sprachen: Dieser nimmt die Sünder an und isset mit ihnen. <sup>3</sup> Er aber sagte zu ihnen dies Gleichnis und sprach: ...«

(Luk. 15)

Damit ist – als weiterer Hinweis zum Verständnis, der nun schon in den Bereich der theologischen Problematik eingreift – die Situation des Gleichnisses gekennzeichnet, wie sie der Evangelist überliefert hat. Hier müssen zunächst die Ergebnisse der formgeschichtlichen Forschung und Kritik herangezogen werden, um nicht vorschnellen Auslegungen zu verfallen<sup>16)</sup>.

Zu einer entscheidenden Stelle (Markus 4, 11–12), von der die Interpretation der Gleichnisse Jesu in der Vergangenheit immer wieder ausgegangen war, hat die »redaktionsgeschichtliche Untersuchung« beispielhaft an den eruierbaren ursprünglichen Zusammenhang angelagerte Interpretationen abgebaut. Die lange übliche Übersetzung, Jesus habe »mit den Gleichnissen absichtlich verdunkeln wollen mit dem Ziel der Verstockung«<sup>17)</sup>, wird zu-

<sup>16)</sup> Festzuhalten ist: Bei den kürzeren vorangehenden Gleichnissen gibt der Erzähler Jesus mit der autoritativen Formel »Ich sage euch« das hinzu, worauf es ankommt: »Also wird auch Freude im Himmel sein über einen Sünder, der Buße tut, mehr als über neunundneunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen« (Luk. 15, 7). Als Text des Evangelisten unterliegt aber auch dieses scheinbare Jesuswort zunächst der historischen und theologischen Kritik; deren Ergebnis wird auch diese Aussage modifizieren.

<sup>17)</sup> Willi Marxsen, Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus. Zeitschrift für Theologie und Kirche 52, 1955, S. 255. Vgl. dazu auch Joachim Jeremias, Die Gleichnisse Jesu. 6., neu bearbeitete Auflage Göttingen 1962, S. 9ff.; RGG <sup>2</sup>II, 1958, Sp. 1618. Zur Umformung bei Matthäus vgl. Gerhard Barth, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus. In: Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium (Wiss. Monographien zum Alten und Neuen Testament 1), 4. Auflage Neukirchen/Moers 1964, S. 100ff.

Die Verstockungstheorie bei Matthäus (13, 10–23) lebt z.B. aus dem Gegensatz zwischen den Jüngern und dem jüdischen Volksteil, der das ganze Evangelium durchzieht. Den Jüngern ist das Verstehen der Gleichnisse von Gott gegeben, aber das Volk kann, von Gott geschlagen, gar nichts verstehen. Die Gleichnisse werden »von den Hörern her« (Das Evangelium des Matthäus. Nachgel. Ausarb. und Entwürfe zur Übersetzung und Erklärung von Ernst Lohmeyer. Für den Druck

rückgenommen durch die bibelkritisch-exegetisch grundlegende Frage nach dem »Sitz im Leben« zunächst des Evangelisten und, hindurchscheinend, nach der Situation Jesu und seiner Zuhörer. Hier wird von der Theologie an einer begrenzten, allerdings für alle Auslegungen wichtigen Frage durchgeführt, was gegenüber allen Gleichnissen notwendig ist: ihren geschichtlich vielfältigen Entstehungsprozeß aufzugliedern in Stufen, in denen sich Überlieferung und Verständnis zugleich entwickelt haben.

»... bereits im frühen Urchristentum wird die ursprüngliche Eindeutigkeit der Gleichnisse abgelöst durch ein Moment der Unklarheit, das mit größer werdendem Abstand zur ursprünglichen Situation nur noch zunimmt. Wegen der nun notwendig werdenden bzw. der faktisch vorhandenen Deutung nähert sich das Gleichnis dem *mašal*«<sup>18)</sup>. Gerade wenn man die sogenannte »Parabeltheorie... als überlegte Konzeption des Evangelisten«<sup>19)</sup> versteht – auf eine Darlegung ihrer Entstehungsgeschichte im einzelnen kann hier verzichtet werden –, kann man bei einer genaueren, durch theologisch-kritisches Verständnis geleiteten Übersetzung<sup>20)</sup> (i. e. durch Einsicht in die Unhaltbarkeit einer Verstockungslehre Jesu – nicht des Evangelisten!) grundsätzlich Wichtiges festhalten, geht man auf den »Sitz im Leben«, die Situation (hier) des Evangelisten zurück. Mit Marxsen: »Jesus redet in Parabeln; diese Art der Verkündigung dient der Verständniserleichterung; Jesus redet nur in Parabeln; Jesus gibt seinen Jüngern allein Deutungen der Parabeln«<sup>21)</sup>. Markus hat den Rahmen der Situation schon über die Jünger

erarb. und hrsg. von Werner Schmauch (Krit.-exeget. Kommentare über das NT; Sonderband 1), Göttingen 1956, S. 203) begründet: Nur von der Art ihrer – verstehenden oder nichtverstehenden – Rezeption ist die Rede; nicht davon, was denn die »Geheimnisse des Himmelreiches« (V. 11) seien, in die die Jünger eingeweiht sein sollen. Hier ist nicht mehr von möglicher Umkehr, sondern nur noch von Erfüllung der atl. Prophezeiung die Rede, die dem Volk, als tiefste Verdammnis, die Möglichkeit des Verstehens des Erlösers entzieht (V. 15). »... das Problem des seinen Messias und damit sein Heil verwerfenden Israel ist neben Paulus nur noch von Matthäus so tief gesehen und empfunden worden. Mt. antwortet darauf mit der Lehre von der völligen Verstockung des Großteils des jüdischen Volkes« (Barth 104).

Damit fallen auch die meisten Thesen von Helmut Arntzen, die dieser bei der Interpretation von Kafkas 'Von den Gleichnissen' auf diese Stelle bei Matthäus gestützt hatte (ZfdPh 83, 1964, Sonderheft S. 106ff.).

<sup>18)</sup> Marxsen 266. Zum Begriff *mašal* vgl. unten S. 313f.

<sup>19)</sup> Marxsen 256.

<sup>20)</sup> Vgl. dazu Jeremias 14: »Euch hat Gott das Geheimnis der Gottesherrschaft geschenkt; denen aber, die draußen sind, ist alles rätselvoll, auf daß sie (wie geschrieben steht) 'sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht verstehen, es sei denn, daß sie umkehren und Gott ihnen vergeb'«. Dazu auch Marxsen 269; Kurt Frör, Biblische Hermeneutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht. 3., überarb. Aufl. München 1967, S. 299f.

<sup>21)</sup> Marxsen 163.

hinaus auf die fragende Gemeinde erweitert: Darin liegt die theologische Ausdeutung der Situation der Verkündigung Jesu, wie sie sich für Markus darstellte, als Differenz zwischen (glaubender) Gemeinde, die die Jünger einschließt, und denen, die – perspektivisch konsequent – »draußen« sind. Dies »draußen« meint aber nun: außerhalb der Verständnismöglichkeiten der Verkündigung, wie sie allein durch den Glauben gegeben werden kann. Die Zusammenstellung zweier *meschalim* (Mk. 4, 1–34), von denen das zweite das erste auslegt, bezeugt: Die Exegese hat »kerygmatischen Charakter«<sup>22)</sup>. Der Geist Gottes selbst nur kann Zugang geben zum Mysterium der Basileia, zu Jesus als dem Messias. Wie aber der Text sagt: Es geht hier um »die Verkündigung überhaupt«<sup>23)</sup>, nicht um ein einzelnes Gleichnis. Verkündigung aber ist die des Messias. Jede Verstockungsabsicht würde dem widersprechen<sup>24)</sup>: Es ist ja gerade das Ziel der Verkündigung, das Geheimnis offenbar werden zu lassen<sup>25)</sup>. Offenbar und verborgen zugleich<sup>26)</sup>: da es auf die *parousia* bezogen bleibt, seine Einlösung als Versprechen erst bevorsteht, und da es nicht Sicherheit gibt, sondern Glauben fordert, denn das Reich Gottes wird kommen, und Jesus selbst ist mit seinem Wort der, der die Zeichen von dessen Anbruch in die Welt trägt<sup>27)</sup>. Jesu Reden geschieht also – auch hier, wie die Forschung erwiesen hat – als »Ansage der Gottesherrschaft«<sup>28)</sup>, zugleich als zum Glauben aufrufende Selbstaussage<sup>29)</sup>.

Was ist hier, fragen wir zur Begründung dieser scheinbaren Abschweifung zurück, methodisch geleistet? Aufgehellt wurde, was Markus durch die Textherstellung über das Verständnis der Gemeinde, der er sich wohl zu rechnete, von Jesus sagen wollte. »Von einer Parabeltheorie des Markus kann allerdings keine Rede sein...«<sup>30)</sup> Damit ist auch der Versuch nicht mehr haltbar, aus der Bibel selbst Notwendigkeit oder auch nur Möglichkeit

<sup>22)</sup> Marxsen 268.

<sup>23)</sup> Marxsen 267.

<sup>24)</sup> »Das hörende Nichtthören wird konstatiert. In dieser Erfahrung aber sieht die Gemeinde die Erfüllung einer atl. Prophetie (Jes. 6, 9f.)«, Marxsen 269.

<sup>25)</sup> »In der Verkündigung geschieht Antezipation dessen, was am Ende vor aller Augen offenbar werden soll: die *parousia* des Messias-Jesus in unverhüllter Herrlichkeit« (Marxsen 270). Vgl. dazu auch Frör 299f.; Günther Bornkamm, Jesus von Nazareth. (Urban-Bücher 19) Stuttgart 1956, S. 64f.

<sup>26)</sup> Dazu besonders Ernst Fuchs, Bemerkungen zur Gleichnisauslegung. ThLZ 79, 1954, Sp. 348.

<sup>27)</sup> Vgl. Hans Conzelmann, Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung. ZfThK 56, 1959, Beiheft 1, S. 10: »Er lehrt nicht eine Präsenz des Gottesreiches, ... sondern eine Präsenz der Zeichen, welche dessen Nähe verbürgen. ... Das ist nicht das Dasein des Gottesreiches selbst. Vielmehr ist gerade seine Künftigkeit vorausgesetzt.« Vgl. auch Ernst Fuchs, Hermeneutik. 2. Aufl. Bad Cannstatt 1958, S. 227.

<sup>28)</sup> Linnemann 45.

<sup>29)</sup> Marxsen 268: »Die Verkündigung hat Jesus als den Messias zum Inhalt.«

<sup>30)</sup> Marxsen 271.



allegorischer, auf der Einweihung Weniger beruhender und auf sie abzielender Interpretation der Gleichnisse herzuleiten. Beim Blick schon auf den »Sitz im Leben« des Evangelisten verweigert sie sich. Überlieferung ist immer auch Auslegung. Hinter diese, hat man sie einmal vom Kern der Überlieferung abgehoben, kann man weiter zurückfragen nach Funktion und Bedeutung der Gleichnisse in der Situation Jesu selbst<sup>31)</sup>. Dazu greifen wir wieder auf unseren Text zurück<sup>32)</sup>.

Bei Lukas steht er noch im Zusammenhang mit der (mitüberlieferten) Situation, in der die Geschichte erzählt wurde. Diese bezieht sich, erkennbar apologetisch, auf Jesu Tischgemeinschaft mit den Zöllnern und »Sündern« im Sinne des mosaischen Gesetzes, wogegen die Pharisäer protestierten. Jesus durchbrach die Ordnung, daß Fromme – er trat lehrend wie ein Rabbi auf – und Gottlose keine Gemeinschaft miteinander haben dürfen. Der Anlaß<sup>33)</sup> bestimmt nun das Verständnis wesentlich.

Zunächst kann man sagen, als was man die Geschichte nicht verstehen kann. Sie ist keine Beispielerzählung, denn kein Pharisäer kann den Vater für 'gerecht' halten, ohne sich selbst zuvor unter dem Wort Jesu völlig verändert zu haben. Diese Veränderung muß erst bewirkt werden. Die Geschichte ist kein Musterfall für die Wirklichkeit. Ebenso wenig kann man die Geschichte allegorisch auslegen. Sie gäbe keine Antwort auf die Frage, die die konkrete Situation an Jesus stellt. Falsch wäre die Identifizierung der erzählten Personen mit den Gruppen um Jesus (Pharisäer = älterer Sohn, Zöllner = jüngerer Sohn, Gott = Vater). Im Sündenbekenntnis des Jüngeren ist auch vom Vater und vom Himmel als verschiedenen Adressaten die

<sup>31)</sup> Hier wird die Frage nach dem »Sitz im Leben« noch eine historische Schicht tiefer angesetzt. Die großen Arbeiten zur Gleichnisauslegung seit Adolf Jülicher (Die Gleichnisreden Jesu. 2 Bde. Freiburg/Breisgau 1888/89) haben diesen Weg ermöglicht.

Eberhard Jüngel hat solche historisch orientierte Frageweise überholt, ihr aber damit zugleich den Grund gelegt, indem er ihre hermeneutischen Voraussetzungen bedachte: Von ihm wird »die in den Gleichnissen Jesu zur Sprache kommende Gottesherrschaft ineins mit den die Gottesherrschaft zur Sprache bringenden Gleichnissen als ein Sprachereignis verstanden, demgegenüber die historische Frage notwendig zur theologischen Frage wird, die ihrerseits nicht anders denn als eine hermeneutische Frage verstanden werden kann« (a. a. O. 125; vgl. dazu auch 291–300). Auf die Bedeutung dieses methodischen Hinterfragens der Formgeschichte für unseren Ansatz gehen wir unten S. 310f. ein.

<sup>32)</sup> Er wird, aus dem Lukas-Sondergut, als echte Erzählung Jesu angesehen (vgl. Jeremias 87). »Wo der Gegensatz zur jüdischen Moral und Frömmigkeit und die spezifisch eschatologische Stimmung, die das Charakteristikum der Verkündigung Jesu bilden, zum Ausdruck kommt, und wo sich andererseits keine spezifisch christlichen Züge finden, darf man am ehesten urteilen, ein echtes Gleichnis Jesu zu besitzen« (Bultmann 222).

<sup>33)</sup> Vgl. Linnemann 75f., Jeremias 37 (vor allem auch 132).

Rede. Sie sind also nicht einfach austauschbar; der Vater ist des Sohnes irdischer Vater<sup>34)</sup>. Allegorisierung: das bedeutete in einer Auslegung, allerdings nur für die Eingeweihten, und Verhüllung, für die, denen man wahres Verständnis nicht zubilligen will. Neben der einfachen Neigung zum Tiefsinn, die auch ihre historischen Hintergründe hat, dient sie der bewußten Abschließung; auf die besonders kraß in diese Richtung wirkende Verstokkungstheorie haben wir hingewiesen.

Konkret auf die Situation Jesu hin auszulegen ist die Freude, von der der Erzähler in anderem Zusammenhang erläuternd sprach (nach Lukas!) und die als Grundzug des väterlichen Verhaltens erschien<sup>35)</sup>. Das zielt auf das Verhalten der Pharisäer (die nicht einfach mit dem älteren Sohn identifiziert werden können): Es ist nicht Zeit zur Anklage, sondern zur Freude. In dieser Aufforderung des Gleichnisses kehrt sich, den Gesetzestreuen zum Ärgernis<sup>36)</sup>, das Verhältnis von Buße und Gnade im glaubenden Vorgriff auf die Erfüllung der Freudenbotschaft um: Jesus vertritt den Anspruch auf Aktualisierung der Liebe Gottes zum bußfertigen Sünder<sup>37)</sup>. Nicht die formale Vergebung ist entscheidend, der gesetzesförmliche Weg, sondern die Umkehr, die Zuwendung zu Jesus – und damit die Anerkennung seines Anspruchs auf das in ihm sich vorbereitende Gottesreich.

Im Verlauf der mit der Geschichte fortschreitenden Verdunkelung des von Jesu Gemeinten in der überlagernden Überlieferung der Urgemeinde – die die Gleichnisse meist auf sich selbst bezog: zum Zwecke der Erbauung, der Lehre, der Glaubensbestätigung – wurde auch der ursprüngliche Gegensatz Jesu zu seinen Hörern, der durch den Charakter der Verkündigung und ihren Inhalt bedingt war, immer weniger gesehen. Jesu Worte wurden Anlaß zur Paränese, zur sittlichen Unterweisung in der jeweiligen Gegenwart. Hinter die kurz skizzierte Stufe des eigentlichen Verständnisses Jesu aus seinen Gleichnissen heißt es noch einmal zurückgehen, um an der Problematik dieser Auslegung die Methode des Auslegens zugleich genauer zu beschreiben.

»Das Gleichnis – der Begriff im weiteren Sinne genommen – ist eine

<sup>34)</sup> Doch darf man nicht übersehen, daß »die Mehrzahl der Parabeln mit Metaphern durchsetzt ist, deren Bedeutung schon durch die biblische Tradition fixiert ist und die die Auslegung nicht übergehen darf« (RGG<sup>3</sup>II, 1620; vgl. auch Jeremias 128). Die Güte des Vaters ist auch für den Zeitgenossen Jesu Hinweis auf die Güte Gottes. Des Vaters Verhalten ist nicht alltäglich, dennoch wirkt Typologisches zu seinem Verständnis mit.

<sup>35)</sup> »Die im Finden verankerte Freude ist auch in der Sachhälfte festzuhalten« (Linnemann 152, Anm. 17). Zum Begriff der Sachhälfte unten S. 309.

<sup>36)</sup> »Ist für jüdisches Denken die Buße das Erste, die Voraussetzung, die dem Sünder die Hoffnung auf Gnade gewährt, so gilt jetzt, daß an der Gnade die Umkehr entsteht« (Bornkamm 78).

<sup>37)</sup> Jeremias 132, Linnemann 78.

Weise der Rede. Seine Ursprungssituation ist die Unterredung, das Gespräch<sup>38)</sup>. Die Partner standen einander darin jeweils vorgeprägt gegenüber<sup>39)</sup>. Im Wortgeschehen des Gleichnisses ist Jesus zugleich der Erzähler der Geschichte und das, was die Geschichte erst – durch den Bezug auf ihn – wesentlich macht. Das, was sie einsichtig machen will, ist zugleich Jesus selbst, Konkretes und das Konkrete als Zeichen, wie es Jesus setzt. Die Gleichnisse sind, wie auch unser Beispiel zeigt, auf Argumentation aus. Sie wollen Einsicht bewirken, liefern aber das Ergebnis nicht *expressis verbis* mit. »Den formgeschichtlichen Untersuchungen verdanken wir die Erkenntnis, daß der Rahmen der Geschichte Jesu weithin sekundär ist. Das gilt auch für den Rahmen der Gleichnisse. Der synoptische Vergleich zeigt, daß die Bildhälfte mit größerer Treue überliefert worden ist als Einleitung, Deutung und Kontext<sup>40)</sup>. Die Wandlungen im Kontext deuten darauf, daß das Gleichnis seinen Ort ursprünglich in einer historischen Situation hatte, in der es verstanden werden konnte; ihr Wechsel erfordert die wechselnde Auslegung. Die Gleichnisse werden selbst zu einem »Faktor in der geschichtlichen Situation, in der sie ihren Ursprung haben, und sind nur zu begreifen im Zusammenhang mit den übrigen Faktoren, die in dieser wirksam sind. Der Ausleger, der nach dem Sinn eines solchen Gleichnisses fragt, muß deshalb ausdrücklich über dessen Ursprungssituation reflektieren. ... Was der Erzähler mit einem solchen Gleichnis sagte, hat man erst dann erfaßt, wenn man weiß, was das Gleichnis in jener konkreten Situation den ursprünglichen Zuhörern zu verstehen gab<sup>41)</sup>.

Hier nun kann der methodisch fragende Rückblick ansetzen. Gleich, ob man die Sicht des Überlieferers interpretiert oder ob man hinter diese erste christliche Theologie bis auf den »Sitz im Leben« Jesu zurückfragt: Beidemale muß sich der Ausleger – und Auslegung macht schon die andere geschichtliche Situation notwendig, sie ist deren notwendiger wissenschaftlicher Reflex – den angemessenen Bezugsrahmen durch methodische Überlegungen schaffen, durch historische Textkritik und theologische Besin-

<sup>38)</sup> Linnemann 27.

<sup>39)</sup> Zu den Bedingungen der Zeit, die das Verständnis vorformten: »Bei den ursprünglichen Hörern der Gleichnisse Jesu dürfen wir den Glauben, daß er der Christus sei, nicht voraussetzen. ... die meisten sind zu seinen Gegnern gesprochen, zu Menschen, die an seinem Verhalten Anstoß nahmen oder sich über seine Worte empörten. ... Jesus war kein ordinierter Theologe und kein von Amtes wegen berufener Lehrer. Auch berief er sich selbst weder auf die Heilige Schrift, wie es ein Ausleger tut, noch wie ein Prophet auf eine besondere Offenbarung Gottes.

Was Jesu Worten Gewicht verleihen konnte, waren also einzig seine Worte selber, und wer Jesus für seine Zuhörer ist, hängt ganz allein von dem ab, was er durch sein Wort für sie wird« (Linnemann 43).

<sup>40)</sup> RGG <sup>3</sup>II, 1958, Sp. 1618.

<sup>41)</sup> Linnemann 31.

nung. Diese Reflexion stellt zum Gleichnis erst den Zusammenhang, auf den bezogen es seine Aussagekraft gewinnt. Selten liefert der Bibeltext ihn so mit, daß er einfach übernommen werden kann, weil er der historischen Kritik standhält. Wo nicht, muß ihn der Ausleger zu erschließen versuchen.

Das schlägt sich in den verwendeten Begriffen nieder<sup>42)</sup>, und hier liegt eine der für unseren Zweck wesentlichsten Leistungen der Theologie zur Erkenntnis der Form, der Struktur des Erzählens: Was erzählt wird, ist die Bildhälfte; was das Erzählte meint, die Sachhälfte<sup>43)</sup>. Die Position des Interpreten gegenüber seinem Text, hier ein sowohl durch die historische Ferne wie durch das immanente Messiaszeugnis bestimmter Abstand, zwingt dazu, die 'Sache' erst zu erfragen. Die Parabel<sup>44)</sup> muß gedeutet werden. Auch hier ein Gegenüber zu Jesu Wort, aber nicht mehr, bzw. noch weniger als früher, unmittelbares Verständnis. Verständnis aber muß möglich, muß in der Erzählung selbst angelegt sein – Jesus will es ja herausfordern. Die Bildhälfte muß sich auf die Sachhälfte beziehen lassen. Da hier sowohl ein historisches wie ein theologisches Gesamtverständnis gefordert wird<sup>45)</sup>, kann dies Verbindende nur ein erschließbarer Grundzug der Bildhälfte sein, der den theologisch deutbaren Gehalt der Worte Jesu trägt<sup>46)</sup>. Sofern die Umgebung des Gleichnisses, der Kontext<sup>47)</sup>, nicht zur Erläuterung herangezogen werden kann, bleibt nur, sich das für Bild- und Sachhälfte gemeinsame »tertium comparationis«<sup>48)</sup> kritisch zu erarbeiten.

Es ist nur ein tertium comparationis notwendig und möglich: Das Ganze der Erzählung muß darin so erfaßt werden, daß sich die Sachhälfte daraus

<sup>42)</sup> Dazu schon Anm. 35 oben.

<sup>43)</sup> Linnemann 32 ff. Diese Unterscheidung geht schon auf Jülicher zurück. Daß man bei der Frage nach dem »Sitz im Leben« den Kunstcharakter dieser (einst mündlichen) Erzählform zum Zwecke direkter Auseinandersetzung nicht betonen kann, liegt auf der Hand.

<sup>44)</sup> Zum Verhältnis der hier noch wenig differenziert gebrauchten Begriffe vgl. unten S. 314–316.

<sup>45)</sup> Den »Sitz im Leben« wie die Ebenen der historischen Verformungen zu erkennen, erfordert eine ihnen entsprechende historisch gerüstete Theologie, nicht aber bloße Geschichtskennntnisse vom historischen Jesus; vgl. das zu Matthäus sagte. Dazu auch Ernst Fuchs, Bemerkungen zur Gleichnisauslegung. ThLZ 79, 1954, Sp. 348.

<sup>46)</sup> Deutung ist hier keine Zutat, sondern das, was die Gleichnisse, die Parabeln erfordern: Anwendung, Vollzug, denn sie sind »die Verkündigung selbst« (Bornkamm 63). Dazu Gerhard Ebeling, Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie. ZfThK 56, 1959, Beiheft 1, S. 20 ff. Ders., Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann. (Hermeneutische Untersuchungen 1) 2. Aufl. Tübingen 1963, S. 15. Vgl. auch Jüngel 135.

<sup>47)</sup> Es besteht nur darüber Einigkeit, »daß der Grundbestand der Gleichnisse zu den am zuverlässigsten überlieferten Worten Jesu gehört« (RGG <sup>3</sup>II, S. 1618).

<sup>48)</sup> Jülicher 73; Linnemann 32.



aufbauen läßt<sup>49</sup>). Der Text der Parabel selbst lenkt darauf: Die Argumentation (die Parabel hat Achtergewicht!) spitzt sich darauf zu. Im Höhepunkt muß, und das ist der Sinn der Parabel, der zu ihr gehört wie zum Mond seine Rückseite, die Erzählung »ein neues Verständnis der Situation«<sup>50</sup>) herbeiführen. Sie soll »das Einverständnis der Hörer mit dem Redner herbeiführen, wenngleich sie es nicht erzwingen kann«<sup>51</sup>).

Form und Sinn von Jesu parabolischem Erzählen verschlingen sich ineinander. Die Form realisiert sich erst im Hörer (oder Leser). Sie ist um des Glauben-wirken-Wollens. Erst wenn sie verstanden worden ist, ist sie ganz erfüllt<sup>52</sup>). Um den Prozeß des Einverständenwerdens zu bewirken, der den anfänglichen Widerspruch zu den Hörern aufheben soll, um ihn in Gang zu setzen, braucht die Parabel die Selbständigkeit der Erzählung, die zugleich Offenheit für die Freiheit des Verstehens bedeutet: eine Freiheit, die aber, wenn sie versteht, zugleich die Sache Jesu übernimmt für das eigene Leben<sup>53</sup>).

Wir haben uns von einer zugespitzten Interpretation der Form der Parabel her, die auf den Voraussetzungen der soziologisch-historisch ausgerichteten Formgeschichte fußt, wie notwendig in den Bereich der Fragen nach dem Sinn dieses parabolischen Erzählens für das Verständnis Jesu gestellt gesehen. In dieser für die Interpretation des Gleichnisgeschehens wesentlichen Konsequenz begegnen wir uns mit dem Versuch von Eberhard Jüngel<sup>54</sup>), die Formgeschichte der Gleichnisse Jesu selbst theologisch und hermeneutisch zu begründen, indem der »Ursprungsort der Worte Jesu« nicht

<sup>49</sup>) Erschwerend ist für jede Formuntersuchung (auch deshalb haben wir uns auf ein entscheidendes Merkmal beschränkt): »Die Grenzen zwischen den Kategorien sind fließend. Wo Mischformen vorliegen, hat man zu fragen, ob sie ursprünglich oder sekundär entstanden sind« (RGG<sup>3</sup>II, S. 1617).

Zum tertium comparationis vgl. Jülicher 73; Linnemann 14f., 32ff.

<sup>50</sup>) Linnemann 30.

<sup>51</sup>) Linnemann 30. Die Markus-Auslegung, sofern sie hinter die falsche Auslegung als Parabeltheorie zurückgelangt, sagt gerade, was aller Gleichnisse Ziel ist: Sie sind »kerygmatische Handlungen« (Jeremias 226), »erfüllt von der Gewißheit der sich realisierenden Eschatologie.«

<sup>52</sup>) Linnemann 33.

<sup>53</sup>) »Es geht bei dieser Botschaft um das Ganze, um den ganzen Menschen, um seine Existenz. Es geht um die Frage, worauf der Mensch seine Existenz gründet: auf das, was 'vor Augen ist', d.h. auf sein am Sichtbaren orientiertes Verständnis der Welt, oder auf das, was er zu hören bekommt, das Glauben fordernde und ermöglichende Wort. Der Gegensatz, der zwischen Jesus und seinen Hörern bestand, reicht bis in den Grund der menschlichen Existenz hinab. Wer mit Jesus ins Einverständnis kam, der vollzog dabei einen Existenzwechsel, sein Leben wurde auf eine neue Grundlage gestellt. Entgegen dem, was ihm zuvor selbstverständlich gewesen war, lebte er nun aus der Wahrheit der Worte Jesu« (Linnemann 48; vgl. auch Bornkamm 64f., 75ff.).

<sup>54</sup>) Vgl. oben Anm. 7.

mehr, wie bei Jeremias vor allem, im Leben Jesu gesucht wird, sondern in dem, »was für den Ort der Überlieferung der Worte Jesu, also für den vorösterlichen Jüngerkreis, typisch war: in seiner eschatologischen Bestimmtheit durch die Basileia«<sup>55</sup>). Im Anschluß an Lohmeyer<sup>56</sup>) und Fuchs<sup>57</sup>) bestimmt er die Gleichnisse als »Sprachgeschehen«<sup>58</sup>), in denen »die Basileia im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache« kommt. Jüngels Konsequenz, daß nun auch eine Unterscheidung von Bild- und Sachhälfte »eher verwirrend als hilfreich«<sup>59</sup>) sei, halte ich nicht für zwingend, bestimmt sich doch die Anerkennung der Verkündigung der Basileia nur im paradoxen Gegensatz zum alten Leben, bleibt – auf die Hörer bezogen – das Geschehen der Gleichnisrede gerade wegen seines bestimmten Zeugnisses für die Basileia inkommensurabel vor der Aneignung im Glauben.

Aus dem glücklichen Terminus »Sprachgeschehen«, der auch der Literaturwissenschaft die Skrupel nehmen könnte, die sie vor einem Ausgriff auf theologisches Gebiet haben mag, ergibt sich aber dennoch eine Konsequenz für die Bestimmung der Form der Gleichnisse. Der Begriff des »tertium comparationis« erscheint nun zu eng, um den Reichtum der Bezüge der Gleichnisse zu fassen: Er löst sich in den Prozeß der Aneignung auf, der in der Einsicht in das Sprachgeschehen im Gleichnis selbst die Verkündigung der Basileia erfährt<sup>60</sup>). Die Bestimmungen der Formgeschichte werden aber durch die theologische Überbietung des alten Interpretationsansatzes durch Jüngel nicht einfach aufgehoben, wie es scheint; sie sind nur jeweils im ganzen an dem zu messen, was solche Einsicht als den eigentlichen Grund des Redens Jesu in Gleichnissen behauptet. Wird er durch die Bestimmung der Form verfehlt, bleibt diese nur ohne den notwendigen explizierten Bezug zu der Sache, die sie selbst schon ist, dann befindet sich jede Interpretation auf falschem Weg<sup>61</sup>).

<sup>55</sup>) Jüngel 299.

<sup>56</sup>) Ernst Lohmeyer, Vom Sinn der Gleichnisse Jesu. In: Urchristliche Mystik. Neutestamentliche Studien, Darmstadt 1958, 2. Aufl. S. 123ff.

<sup>57</sup>) Vgl. oben Anm. 27 und 45.

<sup>58</sup>) Jüngel 135.

<sup>59</sup>) Jüngel 135.

<sup>60</sup>) »Demgegenüber wären die Gleichnisse Jesu als von einem 'primum comparationis' her entworfene Sprachformen zu verstehen, wobei dieses 'primum comparationis' durch seine analogische Kraft einzelne Anschauungselemente bzw. Erzählungszüge auf sich als Pointe des Gleichnisses sammelt und so schließlich als 'ultimum comparationis' am Ende des Gleichnisses erscheint« (Jüngel 138).

<sup>61</sup>) Hier ist vor allem für den Nicht-Theologen, der zunächst an den Vor-Prägungen der Parabel als literarischer Form in den Gleichnissen Jesu interessiert ist, kaum eine Lösung zu finden, die auch der diffizilen spezifisch theologischen Problematik, die selbst nicht ausdiskutiert ist, immer gerecht werden kann. Es genügt, den Erkenntnisweg der Theologie zu formalisieren, die Methode zu zeigen.

Jüngels Ergebnis, wenn auch als spezifisch theologische Aussage formuliert,

Die begriffliche Unterscheidung zwischen Bild- und Sachhälfte, die notwendig in einem ganz entscheidenden Punkt miteinander verklammert sind, so, daß die Bildhälfte (die Erzählung) die notwendige Interpretation leitet, war entstanden zugleich aus der Frage nach dem historischen Jesus und der nach seiner Bedeutung für den heutigen Glauben. Das Ganze der Form ist somit von Beginn an nur greifbar als ein Ganzes von Inhalt, und was als Vehikel ihrer Interpretation gelten mochte, die Aufklärung der Sachhälfte, das gehört zur 'Sache' selbst, darin vollendet sie sich. Damit wird der historische Abstand, der sich als unaufhebbare Distanz zum unmittelbaren Verständnis auswirkt, nicht übersprungen, sondern reflektiert als Mittel des Verständnisses in die Aufklärung des Gewesenen und seine Vermittlung für die Gegenwart eingebracht. Durch die Verkürzung auf Wesentliches kann die ganze Geschichte für das heutige Verständnis gerettet werden, zugleich wird jedoch die Verkürzung aufgehoben in die verstandene Wahrheit der Geschichte (die hier die Wahrheit Jesu ist).

Es bleibt das inhaltliche Paradox der Verkündigung Jesu, das gleiche wie gegenüber seinen Zuhörern: die Anwesenheit des Nicht-Anwesenden, das Gottesreich in Zeichen und Zukunft zugleich. Die Gleichnisse wollen, ausschließlich durch das Wort, Geschehen sein und es bewirken. Hier liegt noch eine Schwierigkeit. Unser Gleichnis will, wie Ernst Fuchs festgestellt hat, »selber Deutung sein«, nämlich des Verhältnisses Jesu zu seinen Zuhörern. Dabei kann die Sachhälfte, die »wichtiger« ist als die Bildhälfte, Jesu eigene Situation als der »Sitz im Leben« sein, denn »es ist ja doch gerade das Gleichnis, das in diese Situation hineinleuchtet«<sup>62</sup>). So könnte eine getrennte Sachhälfte entfallen, weil man auch eine Selbstaussage Jesu im Gleichnis sehen kann: aber gerade eine, die das Leben ins nicht mehr einfach aus dem vorgegebenen Wirklichkeitszusammenhang Begreifbare steigert. »Mir scheint, Jesu Gleichnisse gelten in erster Linie unserer Beziehung zu Jesus selbst«<sup>63</sup>). In der Bestimmung der Sachhälfte stellt sich das – auf historischer Basis – interpretierend-verstehende Verhältnis zu Jesus her. Insofern wird das Verhältnis des Interpreteten zu Jesus selbst mitreflektiert. Die Gleichnisse wirken so, wie bestimmt, auf vermitteltem Wege: Das Erkennen ist die begriffliche Fixierung der Position dessen, der Jesus durch seine Gleichnisse erfahren konnte. Die Verkündigung war in jedem Fall para-

deckt sich weitgehend mit unserem methodischen Vorverständnis und Vorgehen (vgl. S. 2 oben). Der Akzent, der auf der Erforschung des historischen Jesus lag, wird hier auf den Grund gelegt, von dem her dieses Historische erst bedeutsam wird. Jüngel schärft die Einsicht in den Grund des Redens in Gleichnissen, ohne ihre verschiedenen Ausprägungen und damit sie als Ausgangspunkt der Entwicklung literarischer Form grundsätzlich anders zu bestimmen.

<sup>62</sup>) Bemerkungen zur Gleichnisauslegung 345.

<sup>63</sup>) A. a. O. 345.

dox. Als eschatologische konnte sie nur indirekt sein; sie zielte weniger aufs Sein Jesu als auf die Veränderung des Gegenüber. Sie bezeugt noch keinen eigenen Glauben (sicher nicht einen Jesus an sich selbst), sondern ruft andere zum Glauben. »Hätte er sich ihnen ganz mitgeteilt, so hätte er sich um das Ziel seiner Verkündigung gebracht. Dieses Ziel war ihre eigene Hoffnung, ihr eigener Glaube, ihre eigene Begegnung mit Gott, aber ohne daß sie das, was ihnen galt, jemals auf sich selbst hätten beschränken dürfen«<sup>64</sup>).

Wesentliches aus diesem komplexen Zusammenhang von Erzählform und Erzählverstehen wirkt, wie sich zeigen läßt, weiter, wo anderes seine Kraft verloren hat. Das Problem des Verhältnisses zu einer bestimmten geschichtlichen Wirklichkeit, das schon in dieser ganz frühen, spezifischen Form von Gleichnis oder Parabel diese Form selbst und ihr Verständnis geprägt hat, tritt unter anderen historischen Bedingungen verschärft hervor. Der Grund der Perspektive, die dies bloßlegt, liegt in einem Bewußtsein, dem historische Daten nicht zur bloßen Apperzeption gegeben sind. Indem es solche Partikel historischen Stoffes umgreift, weist es sich vielmehr als durchgängig historisch bestimmt aus: Geschichte ist ihm nur erfahrbar als reflektierter Zusammenhang vom Stand seiner Selbsterfahrung aus, die sich dialektisch zu ihren objektiven Bedingungen verhält, diese voraussetzt, aber zugleich als ihre Einheit mehr ist als sie. Sofern zudem in jeden der vorliegenden Texte eine Summe spezifischer geschichtlicher Erfahrungen eingegangen ist, geht es gar nicht mehr um das 'Objektive', die diesen Erfahrungen vorausliegende 'Realität', sondern um die Realität dieser Erfahrungen. Sie ist verfestigt in der Form der untersuchten Geschichten; in sie ist eingegangen, was ihren Gehalt ausmacht: das Verhältnis zur Tradition implizit zu bestimmen, in deren Folge sie stehen<sup>65</sup>).

Exkurs: Hinweise zu einer vorläufigen Abgrenzung der Parabel gegen benachbarte Formen<sup>66</sup>).

1. Der älteste heranzuziehende Begriff ist der des atl. *maschal*. Er umfaßte alle Arten von bildlicher Rede<sup>67</sup>). Deshalb muß man ihn mit Hilfe anderer Begriffe genügend differenzieren – bzw. die konkreten Formen, die er

<sup>64</sup>) Fuchs, Hermeneutik 227.

<sup>65</sup>) »Dichtung errettet ihren Wahrheitsgehalt nur, wo sie im engsten Kontakt mit der Tradition diese von sich abstößt« (Theodor W. Adorno, Thesen über Tradition. In: Ohne Leitbild. Parva Aesthetica. edition suhrkamp 201, Frankfurt/M. 1967, S. 40).

<sup>66</sup>) Ich beschränke mich hier auf eine Zusammenstellung der wichtigsten von der Formgeschichte erarbeiteten, vor allem bei Linnemann glänzend dargebotenen, von mir teilweise übernommenen und im eigenen Zusammenhang überprüften Kriterien. Bloße Formbeschreibung war nicht beabsichtigt und scheint mir speziell bei der Parabel, ihr als 'Form' nicht angemessen.

<sup>67</sup>) Jeremias 16f.

umfaßt –, um die Charakteristika der Parabel bestimmen zu können. Beide sind nicht einfach identisch<sup>68</sup>). Jülicher hatte, was wir Parabel nennen, mit dem aristotelischen Begriff der »Fabel«<sup>69</sup>) bezeichnen wollen. Eta Linnemann setzte dafür überall wieder »Parabel« ein, um nicht einen neuen Begriff einzuführen, der zur Differenzierung nichts austrägt<sup>70</sup>). Schließlich kommt es auf die Zuordnung der einzelnen Kriterien zu den Begriffen an und nicht auf bloße Namen.

2. Das Gleichnis – bisher von uns in dem weiten Sinn gebraucht, der eine recht undifferenzierte Verwendung der Begriffe Gleichnis und Parabel erlauben konnte<sup>71</sup>) – unterscheidet sich, gebraucht man den Begriff in einem engeren, spezifischeren Sinn, als wir es bisher mit der Tradition getan haben, deutlich von der Parabel. Es baut auf dem Vergleich auf, bei dem etwas für ein anderes eintritt. Es erweitert ihn zum Satz, zur Erzählung. Es schildert vor allem »einen typischen Zustand oder typischen bzw. regelmäßigen Vorgang«<sup>72</sup>). In jedem Fall beruft es sich auf Allgemeingültiges<sup>73</sup>). Das Bild ist aus der alltäglichen, jedem zugänglichen Wirklichkeit genommen; es besitzt die Autorität des allgemein Bekannten.

»Gleichnisse unterscheiden sich von den Parabeln also lediglich [!] durch den Wechsel der Parabel vom Typischen, Regelmäßigen zum prägnanten Einzelfall, der natürlich erzählt werden muß«<sup>74</sup>). An diesem Wechsel hängt aber die Möglichkeit, neue Erfahrungen hervorzurufen, Paradoxes auszudrücken.

3. Das Beispiel nennt das Gemeinte direkt, braucht nicht wie das Gleichnis und noch stärker die Parabel von einem tertium comparationis her auf

<sup>68</sup>) Vgl. dazu Jeremias 8 (das zielt auch gegen Politzers Verweis auf *meschalim*, vgl. Anm. 1 oben): »Jesu Gleichnisse sind zudem etwas völlig Neues. Aus der Zeit vor Jesu ist uns in der gesamten rabbinischen Literatur kein einziges Gleichnis überliefert... Erstmals bei Rabban Joĥanan bān Zakkai (um 80 n. Chr.) stoßen wir auf ein Gleichnis... Da dieses Gleichnis sich im Bildstoff mit einem Gleichnis Jesu berührt, ist ernsthaft zu fragen, ob Jesu Vorbild nicht (neben anderen Einflüssen, z. B. den griechischen Tierfabeln) maßgeblich an der Entstehung der Literaturgattung der rabbinischen Gleichnisse beteiligt gewesen ist.«

<sup>69</sup>) Die Gleichnisreden Jesu. Bd. I, 2. Aufl. Tübingen 1910, S. 98. Vgl. dazu Aristoteles, Rhetorik II, 20. Unseren geläufigen Fabelbegriff könnte man außerdem als Sonderfall der Parabel (Bildhälfte aus Tier- oder Pflanzenbereich) anzusprechen versuchen, wenn sie keine Deutung mitbringt und wenn sie auch – besser: nur – nicht-allegorisch auszulegen ist.

<sup>70</sup>) Linnemann 137, Anm. 4

<sup>71</sup>) »Im weiteren Sinne genommen, schließt das Gleichnis die Parabel mit ein, im engeren Sinne gebraucht, stellt man es der Parabel gegenüber« (Linnemann 13). So auch unser Sprachgebrauch: erst dann wurde von 'Parabel' gesprochen, als es auf das Spezifische dieser Unterform von 'Gleichnis' im weiteren Sinne ankam.

<sup>72</sup>) Bultmann 188.

<sup>73</sup>) Jülicher I, 75.

<sup>74</sup>) Fuchs, Hermeneutik 222.

einen gemeinten Sinnbereich übertragen zu werden. Die Situation zeigt vielmehr selbst, beispielhaft, worum es geht<sup>75</sup>). Es bringt einen zur Sache gehörenden Musterfall. Auf diese Sache bezieht es sich direkt: Es bedarf nur noch der Verallgemeinerung.

Wie die Parabel bringt es eine erfundene Geschichte. Ein exemplum wird auf eine gemeinsame Wirklichkeit angewendet, die vorhanden ist. Es besteht aber keine analogia. Die Wirklichkeit selbst scheint Recht zu geben, nicht ein Vernunftschluß.

4. Die Allegorie – wie das Gleichnis als erweiterte Form, als mehrgliedrige Metapher verstanden<sup>76</sup>) – dient wie die Métapher weniger der Erklärung von etwas als daß sie selbst ihrer bedarf. Sie unterscheidet sich grundlegend von Gleichnis und Parabel<sup>77</sup>).

Die Zahl der Bilder entspricht bei ihr der der abgebildeten Begriffe<sup>78</sup>). Sie weist über sich hinaus, enthält aber selbst keinen unabhängig von Vorwissen erkennbaren Bezug zum Gemeinten in sich. Die grundsätzlich frei erfundene, höchstens im Verlauf der Tradierung mit Interpretation aufgeladene Bildlichkeit kann nur bei Einweihung in den Sachverhalt, den sie meint, verstanden werden. Für nicht Eingeweihte erscheint sie als Rätsel<sup>79</sup>). Bei der Allegorie steht der Bildbereich anstatt der Sache: Sie sind deckungsgleich. Dabei muß (bei einer Erzählung) jeder Zug gedeutet werden, damit sie in vollem Umfang für den gemeinten Sachverhalt transparent wird.

5. Die Parabel<sup>80</sup>) führt ein Verhalten, das die Situation erfordert, an einem entsprechenden, aber nicht deckungsgleichen vor. Die Erzählung nötigt zur Wertung: Sie soll von ihrem Zentrum her auf eine andere Ebene, vom 'Bild' auf die 'Sache' übertragen werden<sup>81</sup>). Ihre Anschaulichkeit fin-

<sup>75</sup>) Linnemann 14f.

<sup>76</sup>) Hier zeigt sich, wie sehr vor allem Jülicher den Kategorien der antiken Rhetorik verbunden bleibt (vgl. Heinrich Lausberg, Elemente der literarischen Rhetorik, 3. Aufl. München 1967, S. 139f.).

<sup>77</sup>) Die Unterschiede hat besonders Jülicher herausgearbeitet.

<sup>78</sup>) Jülicher I, 60. <sup>79</sup>) Linnemann 15 ff. <sup>80</sup>) Vgl. Linnemann passim.

<sup>81</sup>) »Die Gleichniserzählung ist das ganze Wort des Erzählers an seine ursprünglichen Zuhörer. Es bedarf für diese keiner Deutung; aus der Situation heraus können sie das Gleichnis unmittelbar verstehen. Erst für den späteren Ausleger und Leser, dem diese Situation nicht bekannt ist oder der doch nicht in ihr drinsteht, tritt der Sinn des Gleichnisses – da er ihn erst mehr oder weniger mühsam ermitteln muß – als ein Zweites zu der Gleichniserzählung hinzu. Die Begriffe Bildhälfte und Sachhälfte sind also auf die Blickrichtung des Auslegers zugeschnitten und nur in dieser sinnvoll« (Linnemann 32f.). Wir meinen dagegen, daß die Verkündigung und das, was ihr Inhalt war, als Paradox in jeder Situation immer schon der Auslegung (und sei es einer durch persönliche Glaubensentscheidung gelenkten) bedurfte, nie aber gewissermaßen naiv zugänglich war. Sonst sitzt man nur einer Variante der Verstockungstheorie auf – schließlich wurde Jesus weitgehend nicht verstanden, wie er unserer Meinung nach zu verstehen gewesen wäre.

giert Realität. Die analogia, Entsprechung zur Sache verlangt, diese aufzufinden, zu ihr überzugehen.

Dabei hat die Parabel nur einen zentralen Vergleichspunkt, ohne Vergleichspartikel zu benutzen. Die (erzählte) Wirklichkeit wird von einem vorausliegenden Grund her auf einen von einer Argumentationsabsicht gesteuerten Ablauf reduziert, Seitenkomplexe werden weitgehend ausgeschaltet. Im Verhältnis von Bild und Sache wird der Gegensatz von Erzähler und Hörer zu überwinden versucht<sup>82</sup>). Bild und Sache kommen nicht wie bei der Allegorie zur Deckung: deshalb werden Parallelen im Bereich der Vernunft deutlich zu machen versucht. So wird die Entscheidung für die Sache vorbereitet. Die Parabel ist eine Form des Denkens so sehr wie eine des Erzählens. Sie muß bewußt gebraucht werden; sie hat ein Ziel, das sie erkennbar machen will. Sie lehrt aber nicht, sondern fordert zum Vollzug auf.

### III

#### Franz Kafka 'Von den Gleichnissen'

»Viele beklagen sich, daß die Worte der Weisen immer wieder nur Gleichnisse seien, aber unverwendbar im täglichen Leben, und nur dieses allein haben wir. Wenn der Weise sagt: 'Gehe hinüber', so meint er nicht, daß man auf die andere Seite hinübergehen solle, was man immerhin noch leisten könnte, wenn das Ergebnis des Weges wert wäre, sondern er meint irgendein sagenhaftes Drüben, etwas, das wir nicht kennen, das auch von ihm nicht näher zu bezeichnen ist und das uns also hier gar nichts helfen kann. Alle diese Gleichnisse wollen eigentlich nur sagen, daß das Unfaßbare unfaßbar ist, und das haben wir gewußt. Aber das, womit wir uns jeden Tag abmühen, sind andere Dinge.

Darauf sagte einer: 'Warum wehrt ihr euch? Würdet ihr den Gleichnissen folgen, dann wäret ihr selbst Gleichnisse geworden und damit schon der täglichen Mühe frei.'

Ein anderer sagte: 'Ich wette, daß auch das ein Gleichnis ist.'

Der erste sagte: 'Du hast gewonnen.'

Der zweite sagte: 'Aber leider nur im Gleichnis.'

Der erste sagte: 'Nein, in Wirklichkeit; im Gleichnis hast du verloren.'<sup>83</sup>)

Erzählt wird zunächst aus der Perspektive der Vielen (»Wir«). Der Text ist deutlich zweiteilig: Auf die Explikation des Problems aus der einen Sicht folgt, wie es scheint<sup>84</sup>), eine Auseinandersetzung eines der Vielen mit einem der Weisen über das gestellte Problem.

<sup>82</sup>) Linnemann 33.

<sup>83</sup>) Zitiert nach: Die Erzählungen. Hrsg. von Klaus Wagenbach, Frankfurt/M. 1961, S. 328.

<sup>84</sup>) Manche genaue Beobachtung zu diesem Text findet sich bei Beda Allemann, ZfdPh 83, 1964, Sonderheft S. 97-106, auf die hier verwiesen wird.

Gesehen von unseren vorigen Überlegungen her fallen scheinbar Bild- und Sachhälfte im Ganzen des Textes zusammen, indem der Gegensatz als Problem thematisiert wird. Das Problem der Faßbarkeit der Gleichnisse ist selbst Gegenstand der Parabel. Im einzelnen entwickelt es sie in gegensätzlichen Möglichkeiten – ausgeklammert bleibt auch die Möglichkeit des Verstehens nicht, denn sie wird von den Weisen, kontrastierend, angeboten. Anspruch und Möglichkeit der Weisheit (das Wissen um den Sinn der Gleichnisse macht hier den Weisen) sind problematisch, Möglichkeit und Unmöglichkeit des Verstehens werden erörtert: Dabei steckt das Beispiel eines Gleichnisses in der Parabel, die die gesamte Situation umgreift und als unlösbar gegensätzlich zeigt. Inhalt, Bildhälfte der Parabel ist genau das Paradox, vor dem die Zuhörer Jesu standen<sup>85</sup>). Nur ist hier die Verheißung leer, das Transzendieren bleibt rein formal; so scheint die Weisheit, von außen, unfruchtbar.

Die Bildhälfte ist selbst gespalten in Erzählung und Reflexion des erzählten Gegensatzes von den beiden Positionen aus. Gegenstand der Reflexion ist der Dualismus der Vielen und der Weisen, was die Verstehbarkeit der Gleichnisse angeht. Daß sie existieren, als Gleichnisse existieren, wird nicht gelegnet: Damit besteht auch für beide ein Gegensatz zwischen Gleichnis und Wirklichkeit, der sich nur am Problem der Verstehbarkeit, der Verbindung von Gleichnis- und Wirklichkeitswelt darstellt. Der Unterschied der Positionen wird bis zum Schluß nicht aufgehoben, die Einsicht in die Unfaßbarkeit des Unfaßbaren nicht zurückgenommen<sup>86</sup>).

Darin artikuliert sich jedoch verschiedenes: für die Weisen die Bestätigung ihrer Weisheit, die in der autoritativen Entscheidung sich ausdrückt, was in der Wette gewonnen, was verloren sei – inhaltlich in der unbestrittenen Vorstellung vom Gegensatz, der erst jene Aufforderung des »Gehe hinüber« sinnvoll erscheinen läßt. Die Spannung des Paradoxes für die Vielen zu sehen, darin eine Basis möglicher Entscheidung zu erblicken, durch die sich jene den Stand der ganz anderen erwerben könnten, das zeigt die geistige Überlegenheit der Weisen. In ihrem Denken ist auch die Situation der Vielen – allerdings als aufzuhebende – reflektiert: aufzuheben zugunsten der des selbst weise Gewordenen. Transzendierung des Alltags als völlig formalisierter Gehalt ihrer Aufforderung, in der sich die Weisen als Weise zu den Vielen konkret verhalten: diese Forderung ist der Angelpunkt der Reflexion – tertium comparationis für den ursprünglichen Gegensatz.

Anders sieht es von der Seite der Vielen aus. Die Gleichnisse haben für sie nur dann einen Sinn, wenn sie im täglichen Leben realisierbar sind: wenn

<sup>85</sup>) Wir ziehen hier nicht alle Verbindungslinien aus, die sich ergeben. Dem Leser werden sie auffallen.

<sup>86</sup>) Allemann 104.

sie also nicht Gleichnis bleiben, sondern im Alltäglichen »verwendbar« sind. »Nur dieses allein haben wir«. Gesucht wird nach einem Bezugspunkt in dieser Alltagswirklichkeit, der eine Analogiebeziehung zum Erfahrungsbereich herstellen ließe (Übergang über die Straße z. B.). Das Bemühen um Verständnis ist da, denn Fragen danach werden gestellt, aber sie kehren wieder zum Ausgangspunkt zurück. Der Satz, daß die Gleichnisse nur Gleichnisse seien, kennzeichnet dies<sup>87)</sup>. Darin aber liegt die Anerkennung dessen, was Gleichnisse allein sein können: Nur verstehen das die Vielen nicht, weil sie den Bezugspunkt suchen allein in der Wirklichkeit wie sie ist, nicht auch in einer erst zu verwirklichenden, zukünftigen, die von der Wahrheit, die die Weisheit der Weisen begründet, getragen wäre. Daß das Gleichnis, will es Gleichnis sein (und das gilt nach der vorhin angeführten Unterscheidung genau für die Form der Parabel, die wir hier trotz des Titels erkennen), diese Wirklichkeit progressiv zu transzendieren hat, damit es nicht zum Beispiel oder zur Allegorie verkürzt wird, können sie nicht sehen. Die Weisen wissen ihnen gegenüber nur um den wahren Charakter des Gleichnisses: daß es nicht einlösbar ist als bereits vorhandenes (nur verborgenes) Faktum, sondern nur zu verwirklichen im Gang über die Wirklichkeit des je Gegenwärtigen hinaus. So von den Gleichnissen zu reden bedeutet, sie als geistige Form zu verstehen, die die Gegenwart im Vorgriff auf die Zukunft verändert, indem man ihren Anspruch begreift und damit zugleich schon im Ansatz realisiert. Die Vielen wollen die Gleichnisse realisieren, aber sie scheitern dabei an dem von ihnen aufgebauten Gegensatz zu der Position der Weisen, an der absoluten Trennung von Immanenz und Transzendenz, von der aus sie die Aufforderung »Gehe hinüber« nicht als Überwindung eben dieses Gegensatzes begreifen können. Er wird als innerweltlich fixiert und damit – für die Weisen – zu eng und unauflöslich verstanden. Die Lösungsmöglichkeiten der Vielen enden in Feststellungen der Unanwendbarkeit.

Der Streit um die Verwirklichung der Gleichnisse ist selbst Gleichnis für die Unlösbarkeit eines solchen Gegensatzes. Sein Inhalt ist die Forderung und die Möglichkeit der Transzendierung des Alltags: Daran erweisen sich nur noch einmal die Positionen. Nur die Verwirklichung der Form des Gleichnisses durch die Weisen zeigt deren Überlegenheit. Die Weisen fordern den Verzicht auf die konkrete Alltagsrealität, von der die Vielen sagen, sie hätten nur sie. Der Weise bietet die einzige Möglichkeit der Auflösung dieses Gegensatzes an, so wie die Gleichnisse selbst von den Weisen kommen: Sie sind die Form, in der die Wahrheit, die mehr als richtiges Verhalten im Einzelfall ist, angeboten werden kann – selbst nur als Paradox für

<sup>87)</sup> Man erinnere sich an die Verstockungslehre des Matthäus, aber auch an das Problem, dem die Zuhörer Jesu gegenüberstanden, wie allein die Parabeln verstanden werden könnten.

den, den sie angeht, weil er sie noch nicht ist (als Weiser). Zu wagen, was indirekt gefordert ist<sup>88)</sup>, und so den Unterschied im konkreten Tun aufzuheben, wäre die Realisierung, nach der die Vielen zu Recht verlangen. Nur in der falschen Weise: die richtige wäre die Aufhebung der Alltagswirklichkeit – im Bewußtsein, das vom Gleichnis verändert werden soll! Denn der Weise bestätigt damit zugleich den Fragenden und widerlegt ihn: je nach Perspektive liegen beide Möglichkeiten in seinen Worten. Nur so, scheint es, kann aber vom Gleichnis angemessen geredet werden: in der Form des Paradoxes, das es selber ist. Zwar wird der Gegensatz auf dieser Ebene nicht aufgehoben, aber die Möglichkeiten dieser Aufhebung werden in der Explikation der Verstrickung mit angeboten, beachtet man die Form des Gleichnisses als Paradox, das sich selbst reflektiert<sup>89)</sup>.

Zweimal also muß man nach einem tertium comparationis suchen: für die Position der Weisen und der Vielen und, indem sich dieser (scheinbar) unauflösbare Gegensatz als Problem auch für den Interpreten des Ganzen stellt. Dabei führt aber die zweite Reflexion auf den Kern der ersten zurück, schließt sich an diesen an: Aus dem »Gehe hinüber« entwickelt es sich nur – wesentlich identisch – auf zwei Ebenen. Auf der zweiten ist der Interpret selbst betroffen, weil er für sich wenigstens den Weg aufklären muß, auf dem jedes Gleichnis, in diesem Falle das Paradox ausdrücklich thematisierende Kafkas, allein angemessen verstanden werden kann. Und wie bei den Gleichnissen Jesu gibt es keine Form, die zu erkennen genügen würde. Sie ist selbst auf verborgene Weise identisch mit der inhaltlichen Struktur.

Greifen wir noch einmal kurz zurück, zeigen sich auf dieser zweiten Ebene Perspektiven einer Lösung, eines Gesamtverständnisses. Grundlegend war der Gegensatz, wie er von den Vielen verstanden wird. Nur von ihnen aus ist er unüberbrückbar; bisher ist diese Position von uns gegenüber der der Weisen zu wenig erörtert worden. In den Bezugspunkten des jeweiligen Denkens (»irgendein sagenhaftes Drüben« – »im täglichen Leben«: wie es sich von den Vielen her ausnimmt) drückt sich die Verschiedenheit am stärksten aus. Die Unverständlichkeit der Gleichnisse ist aber nun ihr Sinn für die, die sie aufgrund ihrer Prädisposition gar nicht erfassen können. Das radikale Gebot des Andersseins können sie nicht denken: nur sich selbst – in ihrer Isolierung von den Weisen – bestätigen, indem sie es in die kleine Münze des Alltags einzuwechseln versuchen. Das Gleichnis aber versetzt in eine andere Existenzweise, wie als einfachster Weg, es zu verstehen, gezeigt wird. Hier liegt die innere Spannung der Situation der Vielen:

<sup>88)</sup> Vgl. dazu unten (S. 322 ff.) das zu Kierkegaard Gesagte: indirekte Mitteilung!

<sup>89)</sup> Um es noch einmal festzuhalten: Es gibt die Diskussion über die Gleichnisse, die selbst als Beispiel ein Gleichnis enthält, das schon in nuce zeigt, was das Ganze nur durchspielt, und die Geschichte Kafkas 'Von den Gleichnissen' als Gleichnis dessen, was und wie diskutiert wird.



Nur für sie, die nicht im Besitz der Wahrheit der Gleichnisse sind, kann eines objektiv sinnvoll bestimmt sein, aber aus der Situation, in der sie sind, können sie es – subjektiv – nicht begreifen.

Die Wette ist Bestandteil der das erste Gleichnis als Problem explizierenden Sachhälfte, zugleich für uns Anlaß, die Sachhälfte des Interpretieren zu entwickeln, die den Grund des Widerspruchs zu begreifen und sich nicht mit einer Position zu identifizieren hat. Der Charakter des Gleichnisses wird noch einmal bestätigt, zugleich aber gezeigt, daß in dem, was unlösbar scheint, die allein mögliche Lösung in einem dialektischen Gegenzug zum Paradox angelegt ist. Indem man es erkennt, muß man es aufheben – verlangen jedenfalls die Weisen. Dafür gibt es in der Gegenwart aber keine Basis – anders als beim Hörer Jesu.

Kafka spitzt das Problem, das die Theologie als grundlegend für die Gleichnisse Jesu in der Verschränkung von Form und Inhalt der Parabeln zu einem absurden und allein in dieser Absurdität Wahren erkannt hat, noch weiter zu, indem er es doppelt reflektiert. Die Transzendenz ist, von jeder Seite betrachtet, leer, nur noch als Formel für Verhalten, nur noch als Funktion im Gegensatz gegen das beschränkte Wirkliche konstruiert. Damit ist der Gehalt des biblischen Redens in Parabeln, der Gedanke der vorausgreifenden, Zukunft schaffenden Glaubensentscheidung, die Welt und Transzendenz miteinander versöhnen soll, außer Kraft gesetzt. Die Person Jesu hatte Bestimmtes garantiert. Die stumme Frage der Vielen, die in ihrem Beharren steckt, ist nicht ohne Grund. Wofür denn soll man das Alltägliche aufgeben, den Weisen und ihren Gleichnissen folgen? Diese Zukunft hat keinen Horizont. Was die Weisen wissen, ist selbst nur Anderssein; sie existieren hier als Gegensatz. Die Einheit wäre die Selbstaufhebung beider Begriffe, des der Vielen und des der Weisen; aber nur vom gegenseitigen Abstand her ist das Problem sichtbar zu machen. Bricht es auf, so ist es schon nicht mehr lösbar. Wo sicher ist, was ist, voller greifbarer Alltagswirklichkeit, unsicher, wofür man es aufgeben müßte, soll und kann man es da so radikal aufgeben? Die 'Transzendenz' rettet diese Welt nicht, hebt sie nur auf. Wozu? Der Zweifel der Vielen ist nicht auszuräumen; das Angebot der Weisen ist inhaltslos.

Manifestiert sich hier historischer Abstand, Glaubensverlust? Man könnte darauf schließen. Es geht darum, in welchem Bereich ein Gleichnis nur als solches (und damit letztlich als unverständlich und nur Ausdruck dieser Unverständlichkeit) begriffen werden kann: in der Alltagsrealität. Das erzähltechnische Übergewicht der Vielen geht zum Teil in die Sache ein: Sie halten den Argumenten der Weisen die Waage. Somit stimmt die Voraussetzung der Wette: in der Wirklichkeit kann man darauf setzen, daß es nur ein Gleichnis sein wird. Im Gleichnis, wäre der für die Vielen Argumentierende darinnen, wäre es für ihn keines mehr, sondern neue Wirklichkeit: das er-

reichte 'Gegenüber'. Die Wirklichkeit beider Bereiche kommt nicht zur Deckung; sie stoßen sich nur voneinander ab. Paradox ist somit, hat man dieses Verhältnis begriffen, doch nicht mehr das Gleichnis, sondern die Situation, in der sich die Gegensätze voneinander abheben, das Gleichnis diesen Gegensatz öffnet, aber gerade das geforderte einheitliche Verständnis nicht bewirken kann. Begreifbar ist, daß die Form des argumentativen Aufbaus in kontrastierenden Positionen schon der Inhalt ist. Begreifbar am Ganzen dieser Geschichte ist auch, daß man sie nicht mehr im Sinne eines übergreifenden, die Gegensätze aufhebenden Verständnisses interpretieren kann. Auf raffiniert einfache Weise sind das 'besprochene' Problem der Gleichnisse und die Erzählung Kafkas als Gleichnis (besser sprechen wir hier nun doch von Parabel) miteinander verknüpft. Denn auflösbar ist das Gegensatzliche nur, stellt man sich auch als Interpret – wie immer – auf den Boden der Weisen, macht man die eigene Existenz zum Gleichnis. Nur dies wäre eine – in Kafkas Gleichniserzählung vordergründig als möglich angebotene – Lösung; aber sie wäre ein Entschluß zur Praxis. Der wird kein theoretischer Boden bereitet. Die Reflexion auf zwei Ebenen rückt sie eher ferner als daß es sie, gegen die Einsicht in das Problem, leichter machte. Der Gedanke zieht sich von der Entscheidung nur weiter zurück, bringt die Fragestellung eindrucklicher zum Bewußtsein – aber als unlösbar.

Kafka hat im ganzen nur scheinbar auf die Möglichkeit verzichtet, hier ein tertium comparationis erkennbar und damit eine Verbindung von der erzählten Bild- zu einer erschließbaren Sachhälfte möglich zu machen. Im Vollzug der Reflexion realisiert diese Sachhälfte sich. Die Parabel legt sich selbst aus. Was als Verzicht auf eine bestimmbare Sachhälfte erschien, erweist sich gerade als Mittel, den Charakter der Parabel selbst herauszustellen, das Wesen des Gleichnisses in einer bestimmten historischen Situation zu explizieren (hier könnte man fast an Kontrafaktur und Zurücknahme der christlichen Parabel denken, ihrer theologischen Erfülltheit) und damit zugleich das Verhältnis des Menschen zu ihm. Das ist, inhaltlich bestimmt und eben darin Ausdruck einer geschichtlichen, von der Erfahrung des Parabolischen mitgezeichneten Lage, die Position dessen, dem nur die Reflexion über, aber nicht der 'transzendierende' Sprung in das Gleichnis als Möglichkeit gegeben ist.

Mag der Zusammenhang von biblischem Erzählen und Denken mit dem Kafkas noch ein wenig unvermittelt scheinen: daß die Problematik menschlichen Verhaltens gerade am Bruch der Beziehung auf eine alltagsübersteigende Wirklichkeit hervortreten kann, scheint durch die verborgene Rezeption Kierkegaards vorbereitet zu sein. Im geistigen Zusammenhang liegt ein objektives Moment, das solchen weiten Zusammenhang als geschichtliche Entwicklung anzusehen rechtfertigt. Einige wesentliche Teile von Kierkegaards Verhältnis zum Christentum, seines Existenzbegriffes wer-



den, neutralisiert, terminologisch unkenntlich gemacht, aufgegriffen und in dezidiert Zuspitzung erneut diskutiert; einer Zuspitzung, die zugleich Kritik impliziert an dem, was sie ausschließt<sup>90</sup>).

Kierkegaard suchte die Einheit der Gegensätze, die bei Kafka nur noch als Gegenpositionen der Auseinandersetzung aufeinander bezogen sind, in der Sache zu bewahren, indem er – hier historisch die Brücke schlagend – die Wahrheit des Christentums in die Existenz des Menschen zu retten versucht: im Paradox selbst. Nur an ihm, nicht an seiner Auflösung muß der Existenz gelegen sein. Die Selbstaufgabe der Vielen wird verneint durch den anderen Existenzbegriff Kierkegaards:

Das Verhalten des Menschen als eines Glaubenden wird so expliziert: »... kann irgendein Mensch dieses Christliche begreifen? Keineswegs, es ist ja auch das Christliche, also zum Ärgernis. Es muß geglaubt werden. Begreifen ist die Fähigkeit des Menschen im Verhältnis zum Menschlichen; aber Glauben ist das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen. Wie erklärt denn das Christentum dieses Unbegreifliche? Ganz konsequent, auf eine ebenso unbegreifliche Weise, mit Hilfe dessen, daß es geoffenbart sei«<sup>91</sup>). Die Position des Glaubens scheint sich mit der der Weisen zu decken, die des Begreifens mit der der Vielen. Doch diese Identifikation mißachtete die innere Konsequenz, mit der dieses Unbegreifliche das Verhalten des Menschen zum Göttlichen gerade wesentlich ausmacht. Das Christliche, das »das Ende mit Hilfe des Paradoxes«<sup>92</sup>) befestigt, den Glaubensinhalt gerade vermittelt seiner Unbegreiflichkeit zu vermitteln sucht, wird nicht geglaubt quia intelligo, sondern in der Existenz erfahren<sup>93</sup>). »... das Christentum ist Existenz-Mitteilung, es verbittet sich, verstanden zu werden ... zu verstehen was Christentum ist, ist nicht das Schwierige, sondern das Schwierige ist, ein

<sup>90</sup>) Zum Biographischen: 'Von den Gleichnissen' datieren Pasley/Wagenbach (Datierung sämtlicher Texte Franz Kafkas. In: Kafka-Symposion. Datierung Funde Materialien. Berlin 1965, S. 74) auf »wahrscheinlich 1922/23«.

In Kafkas Bibliothek waren u. a. enthalten:

a) Der Begriff der Angst. Ges. W. 5, Jena 1912,

b) Die Krankheit zum Tode. Ges. W. 8, Jena 1911 (vgl. Klaus Wagenbach, Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend 1883–1912, S. 257). »Ob 'Begriff der Angst' und 'Krankheit zum Tode' in Kafkas Bibliothek ... 1913 oder erst 1917/18 erworben wurden, muß zweifelhaft bleiben« (Wagenbach, S. 216, Anm. 423). »Es ist übrigens bisher häufig übersehen worden, daß Kafkas Lektüre der Hauptwerke Kierkegaards erst in den Anfang des Jahres 1918 fällt...« (Wagenbach 115).

<sup>91</sup>) Die Krankheit zum Tode. In: Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Ges. hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest, Köln und Olten 1956, S. 132.

<sup>92</sup>) Die Krankheit zum Tode 129.

<sup>93</sup>) »... christlich hingegen heißt es: Dir geschehe, wie du glaubst [Matth. 9, 29], oder, wie du glaubst, so bist du, Glauben ist Sein« (Die Krankheit zum Tode 129).

Christ zu werden und zu sein«<sup>94</sup>). Das meint aber, sich zu sich selbst als Existenz zu verhalten, die ihre grundsätzliche Zwiespältigkeit gerade im Bezug auf Christus erfahren hat. Der Begriff der Existenz<sup>95</sup>), des Selbst, umgreift die Welthaftigkeit des Menschen und negiert sie zugleich in der Ausschließlichkeit, in der sie bei Kafka in der Haltung der Vielen erscheint<sup>96</sup>). Dieses »Selbst vor Gott« ist das im Paradox: als »bewußte Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit, die sich zu sich selbst verhält, deren Aufgabe es ist, sich selbst zu werden, was sich nur durch das Verhältnis zu Gott verwirklichen läßt«<sup>97</sup>). Dieses Verhältnis zu Gott ist die menschliche Realisierung der Tatsache, daß Gott Mensch geworden ist: Was der Verstand nicht mehr begreifen kann, öffnet ihm gerade den Zugang, stellt ihn in einen objektiven Bezug zum Wesen des Christlichen<sup>98</sup>), das, selbst paradoxe Menschheit Gottes, zwar von der Begrenztheit des Empirischen her nicht begreifbar ist, aber als Unbegreifliches weltlich geworden ist, womit es zugleich der philosophisch-spekulativen Transzendierung den Weg verlegt hat<sup>99</sup>).

Das Christliche leuchtet von außen in die Existenz hinein, hebt sie aber

<sup>94</sup>) Unwissenschaftliche Nachschrift. In: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Ges. hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest, Köln und Olten 1959, S. 765.

<sup>95</sup>) »'Was ist Existenz?' 'Das ist jenes Kind, das vom Unendlichen und Endlichen, vom Ewigen und Zeitlichen erzeugt und daher beständig strebend ist'« (zitiert bei Walter Schulz, Sören Kierkegaard. Existenz und System. Opuscula 34, Pfullingen 1967, S. 7, nach 'Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift', 6, 179, übers. Schrempf).

<sup>96</sup>) »Ja, was man gerade die Weltlichkeit nennt, besteht aus lauter solchen Menschen, die ... sich der Welt verschreiben. Sie gebrauchen ihre Gaben, sammeln Geld, treiben weltliche Geschäfte, berechnen klug und so weiter und so weiter, werden vielleicht sogar in der Historie genannt; aber sie selbst sind sie nicht, sie haben, geistig verstanden, kein Selbst, kein Selbst, um dessentwillen sie alles wagen könnten, kein Selbst vor Gott – wie selbstisch sie auch im übrigen sein mögen« (Die Krankheit zum Tode 57).

<sup>97</sup>) Die Krankheit zum Tode 50f. Vgl. auch a. a. O. 112: »... eine neue Qualität und Qualifikation erhält das Selbst dadurch, daß es das Selbst Gott gegenüber ist. Dieses Selbst ist nicht mehr das bloß menschliche Selbst, sondern ist, was ich, in der Hoffnung nicht mißverstanden zu werden, das theologische Selbst nennen möchte, das Selbst Gott gegenüber. Und welche unendliche Realität bekommt das Selbst nicht dadurch, daß es sich bewußt wird, vor Gott da zu sein, wodurch es ein menschliches Selbst wird, dessen Maßstab Gott ist!«

<sup>98</sup>) »Das Absurde gehört nicht zu den Differenzen, die innerhalb des eigenen Umfangs des Verstandes liegen. ... der Verstand behielt weiterhin darin recht, daß es in der Welt der Endlichkeit, wo er herrscht, eine Unmöglichkeit wäre und bliebe. ... das einzige also, das ihn retten kann, ist das Absurde, und dies ergreift er durch den Glauben« (Furcht und Zittern. In: Die Krankheit zum Tode ... S. 226; vgl. Anm. 91).

<sup>99</sup>) Walter Schulz hat dies eindringlich dargelegt (a. a. O. 32).

nicht auf, bringt sie als zwiespältige vor Gott erst zu sich selbst<sup>100</sup>). Alles hängt am erschienenen Gott als Mensch. »Falls der Gott also nicht selbst käme, so würde alles sokratisch, wir ... gingen des Paradoxes verlustig.<sup>101</sup>« Das heißt: alles bliebe Spekulation, »die Spekulation darf sich nicht christlich nennen«<sup>102</sup>). Nur Spekulation aber, begrenzt auf die Möglichkeiten des Vernunftgemäßen im Rahmen des empirischen Daseins, formalisierte Reflexion ohne den konkreten Inhalt der Offenbarung ist bei Kafka sichtbar.

Zwischen Kierkegaards Lösungsversuch und dieser Reduktion seines Paradoxes bei Kafka steht schon Kierkegaards eigenes Wort: »Ich für mein Teil kann zwar die Bewegungen des Glaubens beschreiben, aber ich kann sie nicht vollziehen«<sup>103</sup>).

Bei Kierkegaard bricht das Problem Kafkas zunächst unterirdisch auf. Das menschliche Verhalten zielt nicht mehr auf eine – wenigstens in ihrer Gegensatzfunktion – 'objektive', sondern auf eine selbst paradoxe Wahrheit. Da der Mensch seine irdische Existenz gar nicht mehr transzendieren kann, wenn er dieses Paradox akzeptiert hat, bleibt er im Zwiespalt: Das religiöse Paradox verweist ihn gerade auf diesen Zwiespalt als seine wesentliche Aufgabe. Spekulatives Transzendieren bedeutet für Kierkegaard Vergessen der Existenz, die durch solche Aufgabe definiert ist. Nur abgeschnitten von irgendwelchem »Drüben« ist sie unangefochten; das zeigt die Tradition der abendländischen Metaphysik vom Negativen her.

Hinter dem, was sich als Gegensatz zu Kafka darstellt, wird schließlich sichtbar, wie eine – wie uns scheinen will – schwache Stelle in Kierkegaards Lösungsversuch die Gegenposition hervorruft. Kafkas Text ist nicht – nicht mehr, historisch gesehen – auf eine 'konkrete' Weise dieser (wenn auch paradoxen) Glaubensverwirklichung bezogen, nicht auf einen menschgewordenen Gott als inhaltliche Vorstellung. Nur noch formal ist die Problematik möglichen Glaubens entfaltet: Das Gegenüber ist nicht festzumachen, nicht einmal als Begriff, geschweige denn als (geschichtliche) Offenbarung. Zwar wird von den Weisen eine neue Existenz als untrennbare Identität mit Wahrheit angeboten, nachdem man sich selbst zum Gleichnis gemacht und aus dem begrenzten alltäglichen Dasein herausgelöst hat; aber diese Aufgabe der paradox scheinenden Existenz ist inhaltslos, weil das Paradox auf einen bloßen Gegensatz reduziert ist. Das »Sich-verhalten ... der Existenz in ihrer Zwiespältigkeit«<sup>104</sup>) ist eben nicht eines der Existenz, sondern eines

<sup>100</sup>) »Das Paradox verhält sich wesentlich zum Menschsein« (Unwissenschaftliche Nachschrift 772).

<sup>101</sup>) Philosophische Brosamen 68 (vgl. Anm. 94).

<sup>102</sup>) Unwissenschaftliche Nachschrift 767.

<sup>103</sup>) Furcht und Zittern 214. Dieses Wort kann man kaum allein dem Pseudonym 'Johannes de silentio' zurechnen.

<sup>104</sup>) Walter Schulz 36.

des Bewußtseins, wie sich in der Abhebung von Kierkegaard ganz deutlich herausstellt: Gedacht wird immer nur das Ganz-andere. Zum Irdischen gibt es kein es aufwiegendes, im Gleichgewicht des immer unerfüllten Zwiespalts haltendes Gegengewicht. Kierkegaards Lösung, die den menschgewordenen Gott radikal im Gegenwärtigen ansiedelt, sucht Gegenwärtiges und Jenseitiges miteinander zu vermitteln – beide sind als paradoxes Existenzproblem des Menschen nicht mehr absolute Gegensätze. Der existierende, Mensch gewordene, im Augenblick des aufbrechenden Paradoxes in der Wirklichkeit des Menschen anwesende Gott: bei den Weisen Kafkas zeigt er sich nicht mehr. Die Seiten des Paradoxes verfestigen sich hinter der vordergründigen Dialektik der Auseinandersetzung, die in These und Antithese steckenbleibt, zum Gegensatz, der unaufhebbar ist. Was hier im Verhältnis Kierkegaard – Kafka als historischer Gegensatz auftritt, geht als Verhältnis zum Historischen auf ein, wie von Kafka aus scheinen will, ungelöstes Problem in Kierkegaards Denkkontext zurück. Das Paradox der Existenz stellt sich nur her auf dem Grund der reflektierten geschichtlichen Offenbarung, die zwar aus ihrem eigenen Anspruch schon ihre bloße Geschichtlichkeit transzendiert, aber doch unverfügbare Gegebenheit bleibt, sofern das Paradox sich auf mehr als auf Spekulation gründet. Der Grund der Wahrheit der Existenz im Paradox ist das Verhalten zum offenbar gewordenen Gott-Menschen. Diese Offenbarung zu akzeptieren macht erst möglich, die menschliche Lage im Verhältnis zu ihr als paradoxe Existenz zu begreifen<sup>105</sup>). Nun macht gerade dies das Verhältnis zur Geschichte fragwürdig. Nicht nur ein geschichtliches Selbstverständnis des Menschen, sondern auch die Erlösung durch Christus als Tun in diese konkrete geschichtliche, von ihm her heilsgeschichtlich überformte Welt werden ausgeklammert: »Der zeitliche Ausgangspunkt ist ein Nichts«<sup>106</sup>), gerade in der reflektierten Beziehung auf die Wahrheit Gottes. Der geschichtliche Grund des Glaubens wird in seiner paradoxen Beziehung zum Ewigen in die »Fülle der Zeit«<sup>107</sup>) aufgehoben. Das zum-Heil-Kommen wird nicht

<sup>105</sup>) Kierkegaard hat das Problem, daß der christliche Glaube durch die Existenz Jesu in der Welt aus einem geschichtlichen Grund erwächst, wohl gesehen: die 'Philosophischen Brosamen' besonders versuchen Geschichtliches und Ewiges miteinander zu vermitteln. Dennoch ist ihm schließlich »das Religiöse« »ganz richtig die existierende Innerlichkeit« (Unwissenschaftliche Nachschrift 778). Gerade am Verhältnis von Geschichtlichem und Ewigem zeigt sich ihm, »daß Glaube keine Erkenntnis ist; denn alles Erkennen ist entweder Erkennen des Ewigen, welches das Zeitliche und das Geschichtliche als das Gleichgültige ausgeschlossen sein läßt, oder es ist das rein historische Erkennen; und kein Erkennen kann dies Absurde zum Gegenstand haben, daß das Ewige das Geschichtliche ist« (Philosophische Brosamen 75).

<sup>106</sup>) Philosophische Brosamen 21.

<sup>107</sup>) Philosophische Brosamen 28.

So »versucht Kierkegaard wieder den Anfang zurückzuholen, als hätte es die

mehr als Heilsgeschehen in der Zeit, sondern als Sache der je eigenen Existenz begriffen: ungeschichtlich gerade als dauernde Aufgabe. Das Paradox existiert – oder das Selbst hat seine Existenz nicht. Im paradoxen Augenblick wird die Geschichte, das selbst historisch bestimmte Verhältnis zu einem Ereignis der Geschichte außer Kraft gesetzt. Die Ausklammerung des zum-Glauben-Kommens als historisch bedingten Geschehens schlägt sich schließlich darin nieder, daß der Geschichtsverlauf das Glaubensproblem als spezifisch (inhaltlich) Christliches auf das Problem eines Verhältnisses zu früher Geglaubtem reduziert.

Das führt noch über Kafka hinaus. Bei diesem korrigiert schon die Verwendung der Parabel (als angemessener Ausdrucksform des Paradoxes) zum Ausdruck des unkorrigierbaren Gegensatzes, gerade wo Glauben verlangt oder angeboten wird; die Lösung Kierkegaards. Die Form dient nicht mehr der prospektiven Einheit, sondern führt den Zerfall vor; einheitlich kann nur mehr die Einsicht in diesen Zustand sein. Das aber ist, und auf diese Einsicht führt die Parabel Kafkas in unserem Zusammenhang auch, eine historisch andere Situation. Betrachten wir den von uns anhand eines wesentlichen Merkmals der biblischen Parabel hergestellten Zusammenhang als unsere Sachhälfte bei der Interpretation dieser Parabel Kafkas<sup>108</sup>), so gibt sie, nach altem Vorbild – und als Parabel zitiert sie die Geschichte ihrer Gattung, die auch eine Geschichte ihres Gehaltes, ihres Verständnisses ist, immer mit – erst in diesem Zusammenhang ihren vollen Sinn preis. Dieser Aspekt, der sich in der geschichtlichen Entwicklung durchgehalten hat, macht es immer noch möglich, von einer einheitlichen Form zu reden<sup>109</sup>).

#### IV

Drastischer, eindeutiger, zugleich mit ausdrücklichem Rückgriff auf einen biblischen Text spinnt sich unser Faden in Uwe Johnsons Geschichte 'Jonas zum Beispiel' weiter.

1800 Jahre Christenheit gar nicht gegeben, um wieder gleichzeitig zu werden mit der 'absoluten Humanität' des ursprünglichen Christentums ...« (Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche. 3. Aufl. Stuttgart 1953. S. 341 f.).

<sup>108</sup>) Für eine Parabel wird man sie auch nach den Maßstäben der Theologie halten, gegen den Titel: An einer Einzeldiskussion, einem einzelnen Fall wird das allgemeine Problem dargelegt. Ein Gleichnis steht dabei in der Parabel als Beispiel für alle, aber in einer bestimmten historischen Lage, die, als Kontext, erschlossen werden kann.

<sup>109</sup>) Vgl. das zur biblischen Parabel S. 308 ff. Gesagte. In unserem Zusammenhang klärt uns die Parabel zugleich über unseren eigenen historischen Standort auf.

»Jehova war der Herr, der das Meer und das Trockene gemacht hat, und die Juden waren sein Volk, er schloß einen Vertrag mit ihnen. Der ging über die menschlichen Kräfte, von Zeit zu Zeit geriet er in Vergessenheit. Dann erweckte Jehova einen Vorbedachten und Auserwählten in seinem Volke zum Propheten, der sollte dem König mit seinen Großen und ihren Untertanen sagen, wie der Herr es meine. Jesaja lebte im Unglück mit seinen Reden, Jeremia kam in die Kloake zu sitzen. Die Seele des Propheten ist empfindlich und wissend und zweiflerisch, um die Stimme des Herrn zu hören und das Unglück zu erfahren.

Als die Bosheit und Sünde der Stadt Ninive vor Jehova gekommen waren, geriet er in Zorn wegen seines Gesetzes. Er berief Jona (den Sohn Amithais, von Gath-Hahepher) und beauftragte ihn mit dem Ausrufen seines großen Ärgers und mit der Verkündung des nahen Untergangs in den Straßen von Ninive.

Da wollte Jona nach Tharsis fliehen. Die gelehrte Forschung dieser Hinsicht meint, daß diese Stadt vielleicht in Südspanien vermutet werden könne, und hält eine unvergleichliche Entfernung für jedenfalls wahrscheinlich. Als das Schiff aus dem Hafen von Joppe gelaufen war, drückte Jehova einen gewaltigen Wind ins Meer, und es entstand ein gewaltiger Sturm / auf dem Meere: so daß das Schiff zu scheitern drohte. Die Besatzung warf das Los über den Schuldigen, und das Los fiel auf Jona. Er soll ja geschlafen haben. Sie holten ihn an Deck und schmissen ihn über Bord, zumal er es selber für das Beste hielt. Und das Meer wurde still. Und Jehova entbot einen großen Fisch, der verschlang Jona, und Jona sang drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches zu Jehova, seinem Herrn. So heißt es. Dann spie der Fisch ihn ans Land, und Jona ging nach Ninive.

Ninive war eine über alle Maßen große Stadt und nur in drei Tagesreisen zu durchqueren. Und Jona ging in die Stadt hinein eine Tagereise weit; dann predigte er: Noch vierzig Tage, und Ninive ist zerstört!, und die Leute von Ninive erkannten Gott in seinem großen Ärger. Sie riefen ein schlimmes Fasten aus und kleideten sich in ihre Trauergewänder. Und der König von Ninive bedeckte sich mit dem Trauergewand und bestrich sich ein wenig mit Asche. Der König befahl: Menschen und Vieh sollen nichts genießen, sie sollen nicht weiden noch Wasser trinken. Sie sollen sich in Trauer hüllen: Mensch und Vieh, und mit Macht zu Gott rufen, und sollen ein jeder sich bekehren von seinem bösen Wandel und von dem Frevel, der an seinen Händen ist. Wer weiß, vielleicht gereut es Gott doch noch. Als Gott nun diese Dinge alle sah, die sie tun wollten, gereute ihn das angedrohte Unheil, und er tat es nicht.

Das verdroß Jona sehr, und er ging zornig weg. Er baute eine Hütte östlich der Stadt und saß darunter, bis er sehe, wie es der Stadt ergehen werde. Und zum / dritten Male redete Jehova mit ihm: Ist es recht, daß du hier sitztest und lieber sterben möchtest als noch weiter leben? Aber Jona antwortete, das sei recht, denn warum habe er nach Tharsis fliehen wollen? Weil du nie tust, wie du gesagt hast und wie es gerecht ist nach deinem Gesetz! Und der Herr entbot einen Rizinus, dessen Saft als castor oil gehandelt wird anderswo in der Welt; der wuchs über Jona empor, um seinem Haupte Schatten zu geben und ihm so seinen Unmut zu nehmen. Über diesen Rizinus freute Jona sich sehr. Am folgenden Morgen entbot Jehova einen Wurm, der beschädigte den Rizinus, so daß er verdorrte. Und der Herr setzte Jona zu mit hartem Wind und großer Hitze. Da wünschte Jona sich den Tod. Der Herr aber sprach zu Jona: Ist es recht, daß du so zürnest um des Rizinus willen? Jona antwortete: Das Leben ist mir verleidet. Da sagte Jehova, sein Herr: Dich jammert des Rizinus, um den du keine Mühe hattest, der groß gewachsen ist und verdorben von einem Morgen zum anderen. Warum jammert dich nicht der großen

Stadt Ninive, in der über hundertzwanzigtausend Menschen sind, die zwischen links und rechts noch nicht unterscheiden können, dazu die Menge Vieh?

Und Jona blieb sitzen im Angesicht der sündigen Stadt Ninive und wartete auf ihren Untergang länger als vierzig mal vierzig Tage? Und Jona ging aus dem Leben in den Tod, der ihm lieber war? Und Jona stand auf und führte ein Leben in Ninive? Wer weiß.«<sup>110)</sup>

Johnson erzählt ein Beispiel, das keines ist. Die offenen Fragen am Schluß widerlegen die Möglichkeit des exemplum, das nur verallgemeinert werden müßte. Die ganze Geschichte (wie auch ihr Gott) wird ausdrücklich als eine vergangene berichtet. Das Erzählte selbst besteht aus zwei parallelen Bereichen – auf dieser Zwiespältigkeit des Erzählens kann kein Beispiel aufbauen: Da ist einmal die ursprüngliche Geschichte der Bibel, das Buch Jona; die aber variiert und entscheidend verändert wird durch den Abstand des Nach-Erzählers von ihr. Im Erzählen wird die zeitliche Distanz – die wesentlich auch die Sache betrifft – miterzählt.

Diese als Kommentar fungierende Differenz ist in der Perspektive des Erzählers angelegt. Allwissend scheinend, kann er doch den Seelenzustand der Propheten vorstellen; spätzeitlich distanziert – gelehrte Forschung ist zwischen ihm und seinen Gegenstand getreten – greift er durch seinen Sprachstil, ironische Akzente setzend, und ausdrücklich historisch kommentierend (*castor oil*) ein. Einmal wird so Realität fingiert, indem Vergangenes von einer scheinbar sicher fixierten Erzähler-Gegenwart her gesehen wird, zum anderen wird die erzählte Vergangenheit zugleich ironisch 'verfremdet'<sup>111)</sup>. Hat diese Akzentuierung den einen Effekt, das Akzentuierte als quasi-real zu bestätigen, zieht sie doch viel grundsätzlicher die Sache in einem in Frage. Was Not des modernen Unwissenden verlangen könnte, Aufklärung über Zusammenhang und Hintergründe des biblischen Geschehens, wird zum Angriff auf die Substanz des Erzählten.

Der beginnt mit dem ersten Satz: »Jehova war ...« Historisch, von heute gesehen, exakt auf den Namen des Gottes und sein jüdisch-theologisches Verständnis gezielt –, wird der Gott im Tempus der Vergangenheit und mit dieser historischen Perspektive ferngerückt, einer fortdauernden überhistorischen Substanz beraubt. In der vorangestellten Einleitung, die auch Eigentum des Erzählers ist, wird der erste Hinweis auf das Motiv dieser Akzentsetzung gegeben: »er schloß einen Vertrag mit ihnen. Der ging über die menschlichen Kräfte.«

Eingespannt in diese vorgegebene (vom Schöpfer nicht korrigierte!) Diskrepanz ist auch das Schicksal der Propheten. Das – theologisch wichtigere

<sup>110)</sup> Uwe Johnson, Karsch und andere Prosa. edition suhrkamp 59, Frankfurt/M. 1964, S. 82–84.

<sup>111)</sup> Nicht zuletzt dadurch, daß sich der Erzähler des biblischen Tonfalls und Sprachgestus bedient, wo er Eigenes einfügt und als Teil der alten Geschichte ausgibt: z. B. bei Jonas' Herkunft.

– Unglück des Volkes vor Gott ist zugleich des Propheten ganz persönliches als machtloser Mensch. Dies Unglück, das meint der Einschub über Jesaja und Jeremia, kommt für ihn sicher, zugleich mit der Stimme des Herrn. Gott zu hören, erfordert Fähigkeiten, die sich in einem Falle wie unserem Jeshalb auch gegen ihn wenden können. Göttliches und Menschliches, das ist die Konsequenz des ersten Absatzes, gehen nicht zusammen – wie die biblische Geschichte zeigt! –, der Prophet aber wird zwischen sie gestellt, das Unglück ist sein Schicksal.

Auf dieses Schicksal des Menschen fällt das Licht. Bezeichnend, wie an einem untergeordneten Teil der Geschichte vom auswählenden Erzähler der strenge Bezug allen Geschehens auf Gott, wie er im Buch Jona gezeigt wurde, durchbrochen wird. Die Schiffer handeln ganz eigennützig, nicht mehr in echtem Konflikt mit einem Gebot ihres oder auch eines anderen Gottes und seinem hier erkennbar anders als ihr Schiff laufenden Willen. Ihre Skrupel und Jona's zustimmende Erklärung seiner Schuld geraten hier zum Verbrechen aus Angst, mit Hilfe des nun abergläubisch wirkenden Loses, das einst nur dazu diente, die Ursache des Geschehens in menschlicher Schuld zu erkunden, nicht aber sich mit Menschenopfer loszukaufen<sup>112)</sup>. Der Nachdruck liegt schon hier auf der Selbstbezogenheit des Lebens, der bloßen (Un-)Menschlichkeit. Gott wird, wo es um die Notwendigkeiten des Irdischen geht, nicht mehr in die Überlegungen des Handelns einbezogen. Hier bricht die Perspektive dessen durch, der ja überfordert ist von Gottes Anspruch. Johnson verdunkelt die alte Wahrheit, das religiös bestimmte schuldbewußte Einverständnis des Jona, der das Handeln der Schiffer selbst bewirkte.

Jona handelt, als er Gott nicht versteht. Er ist sich selbst genug, um zu wissen und seine Schlüsse zu ziehen. So antwortet er, als Gott sein Handeln beispielhaft wie gegen Ninive an ihm wiederholt, nicht mehr »Mit Recht zürne ich bis an den Tod« auf Gottes Vorhalt, damit sein Leben wenn auch negativ im Verhältnis zu Gottes Frage bestimmend, sondern »Das Leben ist mir verleidet.« Die Bestimmtheit des Lebens durch die Macht Gottes, dieses Gottes, läßt dem Menschen keinen Platz zwischen seinen Forderungen. Das Leben erscheint nicht mehr realisierbar, wenn Gott sich gerade in dem nicht bestätigt, womit er sich den Menschen verbunden hat: in seinem Gesetz.

Die ironische Distanz zur Geschichte, die eben Geschichte geworden, der Vergangenheit anheimgefallen ist<sup>113)</sup>, besteht zugleich zu dem, was die Bibel mit ihr erweisen wollte: das Handeln Gottes an seinem Volk nach seiner Macht. Dies brauchte im Buch Jona keinen Kommentar mehr zu Gottes

<sup>112)</sup> Vgl. dazu Buch Jona V. 7ff.

<sup>113)</sup> Sprachliches Indiz: Das Englisch des *castor oil* bezeugt, daß sich die Welt verändert, erweitert hat, mehr als nur den Gott der Juden faßt.

letzten Worten: Die rhetorische Frage beinhaltet die einzig mögliche Antwort, weil das Wort Gottes allein schon die Wahrheit bedeutete<sup>114)</sup>. Wird so am Menschen Gott offenbar durch sein Handeln, so vollzieht der Erzähler in den Schlußsätzen seine endgültige, sorgsam vorbereitete Wendung der Geschichte gegen ihre frühere Intention. Die Bibel bricht ab, bevor nach Jona gefragt werden könnte: Er ist nur wichtig als Werkzeug Gottes. Der Unterschied, daß die Fragen jetzt, im geschichtlichen Abstand, überhaupt gestellt werden, zeigt, daß die alten Texte – und ihre eindeutigen Auslegungen! – nicht mehr gelten. Auf die neuen Fragen, die nach dem Menschen und seinem konkreten, einzigartigen Leben, gibt der alte Text keine Antwort. Nicht die rhetorische Frage Gottes, die vorweg beantwortet ist, sondern die des Menschen stehen am Ende. Sie, die nicht aufs Glaubenszeugnis zielen, setzen das Gewicht der Geschichte (vom stellvertretenden Handeln Gottes an Jona) als einer glaubwürdigen Aussage außer Kraft.

Daß jetzt die Fragen gestellt werden, macht deutlich und kritisiert, daß jetzt die Antworten gesucht werden müssen außerhalb der alten Zusammenhänge. Die Frage nach dem Menschen richtet sich gegen den, der sie in seiner Welt, seinem Handeln nicht beachtet hat. Genauer: die Fragen zielen schon auf das verwandelte Leben des enttäuschten Menschen. Daß Gott die Antworten nicht vorweg gegeben oder ermöglicht hat, weist auf eine Lücke in der Weltordnung. Gerade der Glaubende wird hier enttäuscht, so daß aus diesem Glauben kein notwendiges Verhalten mehr folgt. Für das eigene Leben taugt der Glaube nicht, nur für Gott hat er seinen Sinn: Das ist die neue Lehre der alten Geschichte. Der Mensch ist sehend geworden, hat den Blick auf sich selbst gerichtet: schon Jona. So legt es der Erzähler nahe. Für Jona sieht er die Konsequenzen, die die Fragen andeuten, wenn er auch davon nichts mehr berichtet.

Auch hier also eine Parabel, in der Bild- und Sachhälfte bereits miteinander verschmolzen sind, doch gerade diese Einsicht fordert die differenzierende Reflexion heraus. Dies ist der eigentlich, wie es scheint, die alte Form weiterentwickelnde Gedanke, der es ermöglicht, dem historischen Bewußtsein und der Fiktionalität alles Erzählten besser gerecht zu werden: Die Sachhälfte ist als Frage im Bereich der Bildhälfte angelegt und ihr gegenübergestellt, indem sie sich gegen das Erzählte selbst kritisch richtet. Der »Sitz im Leben«, auch dies eine Folge der das einzelmenschliche Dasein isolierenden Reflexion, ist nicht mehr gegeben, sondern zu erfragen. So stellt die neue Form der Parabel, indem die Sachhälfte endgültig jeden 'objektiven', überpersönlichen, unkritisierten Halt verloren hat, die alte Sicherheit als fragwürdig hin und entwirft nicht mehr als Möglichkeiten des Han-

<sup>114)</sup> Die allegorische Lehre des Buches war, Israel sei Gottes Zeuge unter den Völkern auch gegen seinen Willen.

delns, wo dies nicht mehr von einer Glaubensinstanz, wie immer paradox in die Existenz hineingenommen, geleitet werden kann.

Die Geschichte als eine Geschichte dieses Glaubensverlustes kann nicht übersprungen werden. Der Transzendenzbezug ist aufgehoben, wo er als historisch geworden dargestellt ist und dem Gegenwärtigen nicht mehr gerecht werden kann. Es entsteht ein Horizont offener Möglichkeiten. Die Möglichkeit der Parabel aber ist damit nicht beseitigt. Sie kann alles, was erzählt wird, zum Ausgangspunkt nehmen, zu suchen, Fragen zu stellen oder auch Antworten zu provozieren. Mit diesem Rückzug auf das bloße Erzählen, wo der Bildhälfte nicht einmal mehr beim Erzähler ein auf die Sachhälfte zielendes Verständnis vorausgeht, wird die Parabel 'offen': Sie kann nur noch die Geschichte reproduzieren und kritisch in Frage stellen, aber nicht mehr lenkend übergreifen. Alle Zukunft wird Utopie – eine sehr moderne Perspektive.

Doch sie ist nicht die einzige. Brechts Gedicht 'Fragen eines lesenden Arbeiters', nur auf irdische Abhängigkeiten zielend<sup>115)</sup>, schließt:

»So viele Berichte.  
So viele Fragen.«<sup>116)</sup>

Bleibe theoretisch zweierlei: sie zu beantworten (doch das geht nicht mehr, von den alten Berichten her), oder die alten Berichte nur noch als 'Geschichten von Verganem' zu nehmen, als bloße Märchen – für Ungläubige. Das aber ist Interpretation, Bezug auf eine Sachhälfte: auf gegenwärtiges Leben, das begriffen hat, daß es anders ist. So bleibt der Denkstil, die Frageweise der Parabel, die auf einen Sinn des Erzählten für das menschliche Leben zielt; doch der Bezugspunkt ist ausgefallen, die offenzulegende, vorhandene, nur verdeckte Wahrheit, die man erkennen und ergreifen kann. Die Bildhälfte ist schon durchsetzt von Zweifeln an der Möglichkeit des alten parabolischen Erzählens; doch dieser aus der Erfahrung der Geschichte sich begründende Zweifel etabliert sich dabei seinerseits als neue Bildseite des Erzählens in dieser Differenz. Die offenen Fragen erfordern auch hier interpretierendes Dazwischentreten: Ergänzung durch Einsicht in diese Konstruktion gegenläufigen, doppelbödigen Erzählens führt auf die neue 'Sache', die Möglichkeiten menschlichen Verhaltens, besonders aber Handelns zu prüfen. Die Parabel bietet keine Lösung mehr, sondern nur noch dies als Problem: Daß sie so den Schritt über den Bereich des Er-

<sup>115)</sup> Auch bei Johnson werden sie in die Kontrafaktur des biblischen Textes eingeflochten, als irdische Parallelen der Abhängigkeit von Gott: »der sollte dem König mit seinen Großen und ihren Untertanen sagen«. Das nur als Hinweis auf einen Aspekt der geschichtlichen Entwicklung, dem hier, weil er ganz knapp angedeutet wird, nicht nachgegangen werden soll.

<sup>116)</sup> Brecht, Gedichte IV (1934–1941). Frankfurt/M. 1961, S. 46.

zählens hinaus in die Wirklichkeit nahelegt<sup>117)</sup>, zum Handeln aufruft, stellt sie wieder nahe zu ihrer biblischen Urform. Unnütz, bloße Spekulation im Sinne Kierkegaards bleibt sie, wenn die Antwort sich nicht im Leben finden läßt oder nicht zumindest auf dieses Leben als den Bereich der Entscheidungen verwiesen wird. Die Form der Parabel intendiert mehr als Formales, mehr als Literarisches. Sie zeichnet einen Denkprozeß vor. Auf die Möglichkeit der Unterscheidung, auf eine sich entwickelnde Dialektik von Falsch und Richtig, Alt und Neu baut sie – womit ihr Gehalt sich zugleich bloßem affirmativem Gebrauch entzieht. Sie versucht, Bewegungen der Geschichte einzufangen und auf sie zurückzuwirken. Daß sie dies nur als Kunstform tut, kommt gerade durch ihre Geschichte ans Licht.

---

<sup>117)</sup> Auch die Fragen Johnsons zielen auf Handeln.