

Gleichnisse als kommunikative Handlungen Jesu

Überlegungen zu einer pragmatischen Gleichnistheorie

Von Edmund Arens

I. Pragmatische Gleichnistheorie?

Die angezielte pragmatische Gleichnistheorie versteht sich als fundamentaltheologisches Unternehmen. Sie ist geleitet von der Absicht, die Gleichnisse der Evangelien zu begreifen als kommunikative Handlungen Jesu, die vornehmlich im Diskurs mit pharisäischen Opponenten gesprochen worden sind.

Pragmatische Gleichnistheorie versucht, zu einem Verständnis der Gleichnisrede Jesu zu gelangen, das in den Gleichnissen innovatorische Sprachhandlungen¹ sieht, die auf die Veränderung der Wirklichkeitsauffassung und der Handlungsorientierung von Jesu Opponenten abzielen. Das fundamentaltheologische Interesse an Jesu Gleichnissen resultiert aus deren Verbindung von kommunikativer Orientierung und theologischer Zentrierung. In seinen kommunikativen Handlungen bringt Jesus gegenüber seinen (opponierenden) Adressaten Gott in „indirekter“ und „praktischer“ Rede² zur Sprache als einen Gott, der in Jesu Handeln auf sie zugeht. Damit werden Jesu Gleichnisse als erzählende Rede von Gott in praktischen Handlungszusammenhängen zum Paradigma seiner „narrativen Theologie“³. Dies gewinnt u. E. paradigmatischen Charakter für christliche Rede von Gott überhaupt. In seinen kommunikativen Handlungen erschließt Jesus seinen Adressaten seinen befreienden, liebenden Ab-

¹ Zu Begriff, Struktur und Status innovatorischen Handelns vgl. *H. Peukert*, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Düsseldorf 1976. Helmut Peukerts Ansatz einer theologischen Handlungstheorie verdankt die vorliegende Arbeit entscheidende Impulse. Vgl. *H. Peukert*, Bemerkungen zur Theorie der Übersetzung und zum Verständnis umgangssprachlicher Kommunikation und Fachsprache der Theologie, in: J. S. Petöfi/A. Podlech/ E. v. Savigny (Hg.), Fachsprache – Umgangssprache, Kronberg 1975, 303–315; *ders.*, Sprache und Freiheit. Zur Pragmatik ethischer Rede, in: F. Kamphaus/R. Zerfaß (Hg.), Ethische Predigt und Alltagsverhalten, München/Mainz 1977, 44–75; *ders.*, Universale Solidarität – Verrat an Bedrohten und Wehrlosen?, Diakonia 8 (1978) 3–12; *ders.*, Kommunikative Freiheit und absolute Freiheit. Bemerkungen zu Karl Rahners These über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: H. Vorgrimler (Hg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg 1979, 274–283.

² Vgl. *K. Schäfer*, Jesu „indirekte“ und „praktische“ Rede von Gott, Conc(D) 8 (1972) 424–428; *ders.*, Zu Gast bei Simon, Düsseldorf 1973.

³ Vgl. *H. Weinrich*, Narrative Theologie, Conc(D) 9 (1973) 329–334; *J. B. Metz*, Kleine Apologie des Erzählens, a.a.O. 334–341; dazu kritisch: *B. Wacker*, Narrative Theologie?, München 1977.

ba-Gott. Wie Jesus in seinem Handeln den Abba indirekt thematisiert, gilt es zu eruieren am Grundmodell „jesuanischer Theologie“, den Gleichnissen.

Für die Skizzierung einer pragmatischen Gleichnistheorie bedienen wir uns des Instrumentariums der pragmatischen Sprachphilosophie und Handlungstheorie. Insbesondere Wittgensteins Sprachspielkonzeption, die Sprechakttheorie Austins und Searles sowie Habermas' Theorie kommunikativen Handelns sind als entscheidende Modelle und Stationen pragmatischer Theoriebildung hierfür heranzuziehen. Ihnen gemeinsam ist die Betonung des Handlungscharakters menschlichen Sprechens; es vollzieht sich mittels intersubjektiv kontrollierbarer Regeln in Sprachspielen organisiert, ist mit dem außersprachlichen Handeln „verwoben“ und konstituiert mit ihm zusammen die menschliche „Lebensform“.

Wittgenstein stellt sich in seinen „Philosophischen Untersuchungen“⁴ die Aufgabe, die Vielfältigkeit der lebensweltlich vorgegebenen und nicht aufeinander reduzierbaren Formen des Sprachgebrauchs zu beschreiben. Die „Sprachspiel-Lebensform-Einheit“ stellt die „oberste Kategorie“⁵ seiner Spätphilosophie dar. Sprachspiele, in denen die alltägliche Sprache gebraucht wird und mit Lebensformen verwoben funktioniert, bilden den Gegenstand der deskriptiven Intentionen Wittgensteins und geben das Material seiner exemplarischen Sprachspielanalysen ab. Die Sprachspiel-Lebensform-Einheit selbst ist ihm zufolge willkürlich; sie beruht wie die Sprache auf Übereinkunft und schlägt sich nieder in der aus Vereinbarungen bestehenden Grammatik der betreffenden Sprache. Der Gebrauch der Sprachelemente, der ihnen ihre jeweils kontextabhängige Bedeutung verleiht, ist regelgeleitet. Die Regeln des faktisch vorfindlichen Sprachgebrauchs erweisen sich in der philosophischen Analyse als intersubjektiv geteilte „Gepflogenheiten“⁶ einer Interaktionsgemeinschaft. Dabei sind die grammatischen Regeln für Wittgenstein insofern willkürlich, als sie rein konventionell festgelegt sind und „sich nicht dadurch rechtfertigen lassen, daß man zeigt, ihre Anwendung führe zu einer Übereinstimmung der Darstellung mit der Wirklichkeit“⁷, denn die Grammatik ist „keinerlei Wirklichkeit Rechenschaft schuldig“⁸. Die gemeinsame Basis des Regelbefolgens ist die Übereinstimmung der Lebensform.

⁴ Frankfurt ³1975.

⁵ M. Meyer, *Formale und handlungstheoretische Sprachbetrachtung*, Stuttgart 1976, 132.

⁶ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O. § 199.

⁷ L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Frankfurt ²1978, § 134.

⁸ a.a.O. § 113.

Wittgensteins Analyse des Begriffs „einer Regel folgen“ exemplifiziert die Implikationen regelgeleiteten Handelns. „Regeln beruhen“, wie Winch sagt, „auf einem gesellschaftlichen Kontext gemeinsamer Tätigkeiten“⁹. Eine Regel ist von Grund auf öffentlich, muß, um überhaupt eine solche darzustellen, mindestens von zwei Personen geteilt sein und ist insofern notwendig immer intersubjektiv, was die Möglichkeit einer privaten Regel wie einer Privatsprache ausschließt¹⁰. In der gemeinsamen Teilnahme am eingespielten Sprachspiel dokumentiert sich die Intersubjektivität der ihm zugrunde liegenden Regeln. Abweichungen sind vom Kriterium des intersubjektiven Konsenses der Handelnden her als mit der Regel nicht übereinstimmend zu konstatieren. „So sagst du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheidet, was richtig und was falsch ist? Richtig und falsch ist, was Menschen sagen; und in der Sprache stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.“¹¹ Was freilich „Übereinstimmung“ genau meint, wie sie zustandekommt, wie sie im Falle der Störung wiederhergestellt wird, wie sich damit die gegenseitige Überprüfung des regelgeleiteten Handelns in concreto vollzieht, worauf schließlich Verständigung und Einverständnis basieren, diese Fragen werden von Wittgenstein nicht thematisiert. Eben darin zeigt sich die fundamentale Schwäche seines nicht kriteriologisch reflektierten Regelbegriffs. In ihm werden die Ebenen von Gewohnheit, Gepflogenheit und Konvention als regulative nicht unterschieden von der konstitutiven Ebene dessen, was erstere überhaupt möglich macht, ihr Funktionieren garantiert und die Verständigung über sie sichert. Von daher sehen wir – ohne auf die Aporetik der Wittgensteinschen Konzeption von Philosophie mit seiner Verweigerung von Reflexion im Namen von Deskription und Therapie hier eingehen zu können – in seinem Spätwerk mit Apel als zentrales, bei ihm ungelöstes Problem das der „transzendentalpragmatischen Begründung von Konventionen der Regel-Etablierung bzw. der Regel-Interpretation“¹².

Der Ertrag der Sprechakttheorie für eine pragmatische Gleichnistheorie liegt u. E. in Austins und Searles Einsicht in die, freilich von ihnen noch nicht so genannte Doppelstruktur der Rede¹³. Damit geht einher die Erkenntnis, daß Menschen sprechend handeln, daß sie mit

⁹ P. Winch, Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie, Frankfurt 1974, 109.

¹⁰ Vgl. L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, a.a.O. §§ 199, 202, 206.

¹¹ a.a.O. 241.

¹² K.-O. Apel, Transformation der Philosophie Band 2, Frankfurt 1973, 246.

¹³ Erst J. Habermas bringt sie auf den Begriff in: ders., Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: ders./N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt 1971, 101–141.

Worten etwas tun¹⁴, nämlich Sprechakte vollziehen. Ihr Vollzug ist nach Searle¹⁵ zusammengesetzt aus drei Arten von Akten, 1) dem Vollzug von Äußerungsakten, 2) dem propositionaler Akte und 3) dem illokutiver Akte. Alle drei kommen in der Regel zusammen vor, d. h. in jedem Äußerungsakt vollzieht der Sprecher mit einem propositionalen Akt der Referenz und Prädikation, in welchem er etwas zum Ausdruck bringt, worüber die Rede ist, zugleich einen illokutiven Akt, in den der propositionale eingebettet ist. Der illokutive Akt zeigt den mit der Äußerung vollzogenen Sprechhandlungstyp an, gibt also an, ob der Sprechakt als Aussage, Frage, Bitte, Warnung etc. intendiert war. Wenngleich der intendierte illokutive Akt nicht in jedem Sprechakt explizit formuliert wird und zu werden braucht, so kann dies im Prinzip doch jederzeit geschehen durch die Umformung des Sprechaktes in eine explizit performative Äußerung, d. h. in die erste Person Singular Präsens Indikativ Aktiv.

Ausgehend von der Hypothese, Sprechen sei „eine (höchst komplexe) Form regelgeleiteten Verhaltens“¹⁶, will Searle die dem Sprechen und das heißt für ihn, dem Ausführen von Sprechakten zugrunde liegenden Regeln herausarbeiten. Dies sind ihm zufolge konstitutive – und nicht bloß regulative – Regeln, weil sie „eine Tätigkeit, deren Vorhandensein von den Regeln logisch abhängig“¹⁷ ist, konstituieren und damit zugleich bestimmen. Als Analogie dienen Searle die konstitutiven Regeln des Schach- oder Fußballspiels, die die Institution des Spiels als eines nicht nur regelmäßigen, sondern zugleich regelgeleiteten Verhaltens sowohl ermöglichen, als auch bestimmen.

Die Pointe von Searles hier nicht im einzelnen darzustellenden Regeln besteht u. E. darin, daß der Sprecher in einem Sprechakt mit der Äußerung dem Hörer gegenüber eine Verpflichtung zur Ausführung dessen, worauf er sich mit ihr festgelegt hat, übernimmt, indem er ihm dies durch den Sprechakt zu erkennen gibt. Der Sprecher bindet sich also mit einem Sprechakt für sein weiteres Handeln, indem er durch ihn Einfluß auf die zwischen den Interaktionspartnern etablierten „Interaktionsbedingungen“ nimmt im Sinne ihrer Fortschreibung bzw. Erfüllung, Zurücknahme oder auch Neueinführung¹⁸.

¹⁴ Vgl. den programmatischen Titel von Austins posthum veröffentlichten Harvardvorlesungen von 1955: *How to Do Things with Words*, Oxford 1962, deutsch: Stuttgart 1972.

¹⁵ Vgl. J. R. Searle, *Sprechakte*, Frankfurt 1971.

¹⁶ a.a.O. 24.

¹⁷ a.a.O. 55.

¹⁸ Vgl. J. D. Wunderlich, *Studien zur Sprechakttheorie*, Frankfurt 1976. Für Wunderlich liegt die illokutive Kraft einer Äußerung in der Weise ihres Einwirkens auf Interaktionsbedingungen. Demnach lassen sich für ihn Sprechakte danach differenzieren, ob sie, wie im Falle der initiativen, neue Interaktionsbedingungen einführen oder wie die reaktiven, vorher etablierte entweder wieder zurückziehen oder bestehende erfüllen.

Zentral von Austins und Searles Überlegungen ist in unserem Zusammenhang die Analyse der illokutiven Kraft von Sprechhandlungen. Diese besteht beiden zufolge darin, daß sie den propositionalen Gehalt des Sprechaktes in seiner kommunikativen Funktion festlegt. Sie bringt also die in der Sprechhandlung in bezug auf den Hörer intendierte und – soweit der Sprechakt für diesen verständlich und akzeptabel ist – realisierte Beziehung im illokutiven Akt zum Ausdruck und vollzieht sie in und mit ihm.

Im Anschluß an Austin und Searle bringt Habermas die Doppelstruktur der Rede auf den Begriff¹⁹ und macht sie deutlich an der Standardform der Sprechhandlung. Diese ist zusammengesetzt aus einem, mit Hilfe eines performativen Satzes vollzogenen illokutiven Bestandteil sowie aus einem, mit Hilfe eines Satzes propositionalen Gehalts gebildeten propositionalen Bestandteil. Angesichts der „Sprechhandlungsinvarianz von Aussageinhalten“²⁰ kommt zwischen Sprecher und Hörer Verständigung nur dann zustande, wenn sie sich gleichzeitig auf der Ebene der Intersubjektivität mittels illokutiver Akte über die herzustellende interpersonale Beziehung miteinander und auf der Ebene der Erfahrungen und Sachverhalte über diese verständigen. Sie müssen, wie Habermas sagt, ein illokutives Verstehen mit dem Ziel der Verständigung zu etwas mit einem prädikativen Verstehen mit dem Ziel der Verständigung über etwas verbinden.

Habermas sieht die wesentliche Voraussetzung für das Gelingen eines illokutiven Aktes darin, „daß der Sprecher jeweils ein bestimmtes Engagement eingeht, so daß sich der Hörer auf ihn verlassen kann“²¹. Verlassen aber kann sich der Hörer auf die „sprechakttypischen Verpflichtungen des Sprechers“ dadurch, daß diese mit „kognitiven Geltungsansprüchen verknüpft sind“²². Als die vier in jedem Sprechakt zu erhebenden universalen Geltungsansprüche, von denen jeweils einer von dreien thematisch hervorgehoben werden kann, so daß er den Sprechakttyp bestimmt, eruiert Habermas die Ansprüche 1) der Wahrheit der Aussage, 2) der Richtigkeit der Handlung bzw. der dieser zugrunde liegenden Norm, 3) der Wahrhaftigkeit der Äußerung und 4) ihrer Verständlichkeit. Muß der Anspruch der Verständlichkeit bereits eingelöst sein, damit Kommunikation überhaupt zustande kommt, und gehört dieser damit nicht zu den in ihr zu erhebenden Geltungsansprüchen, so werden der Wahrheits-, der Richtigkeits- und der Wahrhaftigkeitsanspruch in den Sprechhandlungen er-

¹⁹ Vgl. *J. Habermas*, Vorbereitende Bemerkungen, a.a.O.; *ders.*, Was heißt Universalpragmatik?, in: K.-O. Apel (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt 1976, 174–272.

²⁰ *J. Habermas*, Was heißt Universalpragmatik?, a.a.O. 224.

²¹ a.a.O. 249.

²² a.a.O. 251.

hoben. In ihnen wird zugleich deren Einlösung in Form von Begründung, Rechtfertigung und Bewährung angeboten. Kann aber die übernommene Bewährungsverpflichtung nur in der Folge konsistenter Handlungen wirklich eingelöst werden, so die der Begründung bzw. der Rechtfertigung entweder unmittelbar im Äußerungskontext oder mittelbar in Diskursen. Kommen die Gesprächspartner nämlich nicht zu einem Einverständnis über die Wahrheit der Aussage bzw. die Richtigkeit der Handlung im Rahmen ihres kommunikativen Handelns, so haben sie nach Habermas die Möglichkeit, aus ihrem Handlungszusammenhang heraus und in einen Diskurs einzutreten. Dieser dient als handlungsentlastete, erfahrungs- und zwangsfreie Form der Kommunikation einzig und allein dem Ziel, eine rational motivierte Anerkennung des in Frage stehenden Geltungsanspruchs über den Konsens aller Beteiligten herzustellen. Im Falle des theoretischen Diskurses steht die konsensuelle Einigung über die damit intersubjektiv begründete Wahrheit von Aussagen als Ziel vor Augen, im praktischen Diskurs die konsensuelle Einigung über die Richtigkeit von Normen.

Damit wir ein Kriterium der Unterscheidung von wahren und falschem Konsens haben, sind wir nach Habermas genötigt, in jedem hinsichtlich der Teilnehmerzahl und der behandelten Themen prinzipiell unbegrenzten Diskurs eine ideale Sprechsituation zu unterstellen. Die kontrafaktischen Bedingungen der idealen Sprechsituation erweisen sich ihm zufolge als Bedingungen einer idealen Lebensform. Im kommunikativen Handeln antizipieren wir sie, zugleich ist sie in ihm als „normatives Fundament sprachlicher Verständigung“²³ schon wirksam im Sinne einer antizipierten Grundlage, schließlich treibt sie das kommunikative Handeln zur Verwirklichung der idealen Sprechsituation.

Mit diesen grob skizzierenden Bemerkungen zu Wittgenstein, Austin, Searle und Habermas sollten einige Momente pragmatischer Theoriebildung beleuchtet werden, von denen eine pragmatische Gleichnistheorie ihren Ausgang nimmt. Sie kann freilich, auch wenn sie als fundamentaltheologische sich im interdisziplinären Umgang mit den Humanwissenschaften und der Philosophie konstituiert, auf das Gespräch und die Auseinandersetzung mit vorliegenden theologischen Gleichnistheorien nicht verzichten. An ihnen muß sie ihr Interesse und ihre Intentionen plausibel machen, deren zentrale Themen und kontrovers diskutierten Fragen muß sie aufnehmen und in einen kohärenten Zusammenhang integrieren können. Zugleich hat sie im Durchgang durch die bisher erarbeiteten theologischen Gleichnistheorien zu zeigen, daß sie das in der gleichnistheoretischen Diskus-

²³ J. Habermas, Vorbereitende Bemerkungen, a.a.O. 140.

sion erreichte theologische Niveau hält und weiterführt. Von ihr ist zu verlangen, daß sie ihrerseits – wenngleich von linguistischen, sprachphilosophischen und handlungstheoretischen Überlegungen ausgehend – theologisch fruchtbar gemacht werden kann und darüberhinaus im systematisierenden Weitertreiben disparater Forschungsansätze in bezug auf das Gleichnisverständnis theologisches Neuland erschließt. Demzufolge hoffen wir, das pragmatische Theoriemodell, dessen Begründung an dieser Stelle trotz einiger Hinweise auf Anknüpfungspunkte nicht möglich ist, in seinem „Gebrauch“ plausibel zu machen und so seine Einführung von den Früchten her, d. h. pragmatisch zu rechtfertigen.

II. Hermeneutische Modelle der Gleichnisinterpretation

Mit den Etiketten: historische, existentielle und linguistisch-literaturwissenschaftliche Gleichnistheorien lassen sich u. E. schlagwortartig drei methodische Zugangswege zu den Gleichnissen Jesu bzw. der Evangelien benennen, die in der exegetischen Literatur dieses Jahrhunderts vertreten werden, und in die sich die relevanten Gleichnistheoretiker – wenngleich nicht nahtlos – einreihen lassen.

Zur ersten Gruppe der historisch orientierten Gleichnistheorien zählen wir neben Jülichers Ansatz den von Dodd sowie den von Jeremias und – mit Vorbehalten – Linnemanns Gleichniskonzeption. Ihnen gemeinsam ist der mehr oder weniger konsequente und geglückte Versuch, durch die evangelischen Gleichnisse hindurch und hinter sie zurück zu den authentischen Gleichnissen Jesu zu gelangen. Als ihre gemeinsame hermeneutische Prämisse, die am stärksten von Jeremias ins Feld geführt und im Zuge seiner Rekonstruktion der „Geschichte der Gleichnistradition“²⁴ am biblischen Material belegt wird, gilt: die Gleichnisse Jesu können mit denen der Evangelien nicht einfach als identisch angesehen werden; im Gegenteil, es gibt zwischen ihnen erhebliche Diskrepanzen hinsichtlich der Intention, des Interesses und der Adressaten. Diese Diskrepanzen können allein sichtbar gemacht werden durch die Rekonstruktion des Transformationsprozesses von den in Konfliktsituationen gesprochenen Gleichnissen Jesu zu den vom Interesse der frühen Kirche her bestimmten, ihre paränetisch-missionarische Intention widerspiegelnden, schriftlich fixierten Gleichnisse der Evangelien. Durch diese Prämisse läßt sich auch das von allen Vertretern historisch orientierter Gleichnistheorien geforderte Zurück zum authentischen Wort Jesu erklären.

Adolf Jülicher geht es in seiner Auseinandersetzung und Abrechnung mit der jahrhundertlang betriebenen allegorisierenden Gleichnisauslegung, deren Wildwuchs an Phantasie er eindrucksvoll auf-

²⁴ N. Perrin, Was lehrte Jesus wirklich?, Göttingen 1972, 24.

deckt, fundamental darum, ein wissenschaftliches Fundament für eine methodisch reflektierte Gleichnisanalyse und -interpretation zu finden. Da er dieses in Aristoteles' Poetik zu sehen glaubt, so läßt sich in bezug auf ihn, wie Güttgemanns dies tut²⁵, mit Recht die Frage stellen, ob er nicht eher als Vorläufer linguistisch-literaturwissenschaftlicher Gleichnistheoretiker anzusehen ist, zumal er doch die Einteilung der Gleichnisse in drei Gattungen (Gleichnis im engeren Sinne, Parabel, Beispielerzählung) sowie die Bestimmung des Wesens der Gleichnisrede im Unterschied zu dem der Allegorie mit Hilfe literarischer Kriterien vornimmt.

Indessen ist für Jülicher eindeutig zu belegen, daß für ihn literarische Analyse und Rubrizierung an Hand des tertium comparationis Hilfsmittel zum Zweck einer historisch motivierten und orientierten Herausschälung der ursprünglichen Gleichnisse Jesu aus der Schale der Überlieferung sind, wobei diese Schale für ihn bedeutet: Mißverständnis, Fehlinterpretation, Allegorisierung und Spiritualisierung. Gegenüber diesen Überwucherungen und Umbiegungen die schlichte, echte Jesusbotschaft, das Eigentliche der „eigentlichen“, d. h. nicht rätselhaften, dunklen oder auslegungsbedürftigen Gleichnisse wiederzugewinnen, ist Jülichers Interesse; von ihm her bestimmt sich seine literarische Analyse. Jülicher hat versucht, mittels definitorischer Differenzierung das Problem der Unterscheidung von Gleichnis und Allegorie aufzudecken und zugleich aufzulösen sowie über die gattungsmäßige Einteilung der Gleichnisse Jesu einen methodisch gesicherten Zugang zu ihrem ursprünglichen Sinn, Zweck und Wesen zu erreichen (Gleichnis: ein tertium comparationis zwischen Bild- und Sachhälfte, Allegorie: mehrere tertia; Gleichnis: eigentlich, Allegorie: uneigentlich). Im Zusammenhang der Frage nach der Intention der ursprünglichen Gleichnisse Jesu und ihrer Adressaten, will er sie verstanden wissen als an Gegner und Zweifler gerichtete, zu „Angriffs- und Verteidigungszwecken“²⁶ formulierte rhetorische Mittel. Ihr Ziel sei freilich die Lösung von Schwierigkeiten und die Überwindung von Differenzen durch die Überzeugung der Gegner.

Jülichers Weg führt *Charles Harold Dodd* konsequent weiter. Dies gelingt ihm mit der Frage nach dem „Sitz im Leben Jesu“, wobei ihm als Leitmotiv bei der Rekonstruktion der ursprünglichen Gleichnisse Jesu ihre Interpretation im Zusammenhang von Jesu Selbst- und Sendungsverständnis dient, das für Dodd fundamental verknüpft ist mit seiner Botschaft von der Gottesherrschaft. Sie versteht Dodd im Sin-

²⁵ Vgl. *E. Güttgemanns*, Die linguistisch-didaktische Methodik der Gleichnisse Jesu, in: ders., *studia linguistica neotestamentica*, München 1971, 99–183, 104ff.

²⁶ *A. Jülicher*, Die Gleichnisreden Jesu. Zwei Teile in einem Band, Darmstadt 1963 (Neudruck von 1910), 91.

ne einer „realized eschatology“²⁷ als „a fact of present experience“²⁸, die er in Jesu Botschaft und Handeln endgültig und unüberbietbar realisiert sieht. Ohne auf die Problematik von Dodds Eschatologieverständnis hier eingehen zu können, muß es in diesem Zusammenhang genügen, auf seinen Versuch einer Ausspielung der eschatologischen Ausrichtung der Gleichnisse Jesu gegen ihre, den Bedürfnissen der Urkirche entsprechende paränetisch-homiletische Umbiegung hinzuweisen. Deshalb unternimmt er zur Wiedergewinnung der eschatologischen Brisanz der authentischen Jesusgleichnisse den Versuch der Rekonstruktion der krisenhaften Situation, in der Jesus bestimmten Hörern in bestimmter Absicht ein bestimmtes Gleichnis erzählt hat. Eben dies hält er für unabdingbar gerade im Interesse einer nicht rein historischen Betrachtung, sondern der Applikation der Gleichnisse „to our new situations“²⁹.

Joachim Jeremias will den von Jülicher eingeschlagenen Weg, auf dem dieser allerdings wegen seiner im Konkreten generalisierend-moralisierenden Gleichnisauslegung auf halbem Wege stehen geblieben sei, zu Ende gehen, indem er sich der Aufgabe widmet, den „bestimmten historischen Ort“³⁰ der Gleichnisse im Leben Jesu zurückzugewinnen. Sein Vorhaben geht Jeremias an, indem er aus der Analyse des synoptischen Stoffes zehn „Umformungsgesetze“³¹ extrapoliert, die den sprachlichen, formalen und inhaltlichen Transformationsprozeß im Laufe der Überlieferung zu rekonstruieren gestatten sollen. Durch Aufdeckung von Sinnverschiebungen, Ausschmückungen, Interpolationen, Adressatenwechsel, Erweiterungen und Anwendungen auf die frühe Kirche etc. glaubt Jeremias diese sinnverändernden Eingriffe nicht nur sichtbar, sondern zugleich rückgängig machen zu können, um schließlich „zur ipsissima vox Jesu“³² zurückzugelangen. Vor allem Jeremias ist es, der nach Jülicher und Dodd den argumentativen Charakter der Gleichnisse betont, sie in „Kampfsituationen“ angesiedelt sieht und als „Streitwaffe“³³ versteht im Sinne einer Verteidigung und Rechtfertigung von Jesu Verkündigung und Praxis im Angesicht der hereinbrechenden Gottesherrschaft, in der eschatologischen Spannung zwischen dem Schon ihres Hereingebrochenseins und dem Noch-Nicht ihrer Vollendung.

Eta Linnemanns Beitrag zur Gleichnisforschung läßt sich sowohl einordnen in den Ansatz existentialer Interpretation wie in die historisch orientierte Gleichnistheorie. Geht es ihr auf der Basis existentia-

²⁷ C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Revised Edition, London 1961, 51.

²⁸ a.a.O. 43.

²⁹ a.a.O. 185.

³⁰ J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1970, 18.

³¹ Vgl. a.a.O. 19f.

³² a.a.O. 114.

³³ a.a.O. 18.

ler Hermeneutik um ein Verstehen der Gleichnisse als Sprachgeschehen mit Betonung ihres dialogischen Charakters und ihrer Interpretation als „Zeitansage“³⁴, so behaupten wir dennoch die Priorität historischer Orientierung in ihrem Ansatz. Diese kommt darin zum Ausdruck, daß sie die Gleichnisse in die Situation des Lebens Jesu zu stellen versucht und energisch auf der Wichtigkeit einer ausdrücklichen Reflexion auf deren Ursprungssituation insistiert, die sie bestimmt als „Unterredung“³⁵. Linnemanns Ansatz kommt einem pragmatischen Verständnis der Gleichnisse als Kommunikationselemente dort am nächsten, wo sie diese, vor allem im Rahmen ihrer „Verschränkungs-
theorie“³⁶, als Paradigmen hörerezentrierter, brückenbauender Kommunikation begreift. In ihnen geht der Sprecher auf den Hörer ein, räumt ihm etwas ein und „verschränkt“ seine eigene Position mit der des Hörers in der Weise, daß dieser in der Gleichnisrede ein Angebot sieht, auf der Basis eines durch das Gleichnis geschaffenen gemeinsamen Situationsverständnisses über die augenblicklichen Differenzen hinweg zu einem Einverständnis zu gelangen. Damit gäbe Jesus in seinen Gleichnissen seinen pharisäischen Opponenten die Möglichkeit, jenseits aller Präjudizierung einer Entscheidung „einen Existenzwechsel zu vollziehen, sich von Grund auf neu zu verstehen, ein ‚neues Leben‘ zu gewinnen“³⁷.

Linnemanns Ansatz weist deutliche Berührungspunkte mit dem ihres Lehrers *Ernst Fuchs* auf, der auf der Basis seiner Auffassung von Sprache eine Theorie analogischer Rede liefert, in der er gegen Bultmanns formale Definition von Bildwort, Metapher, Gleichnis und Parabel³⁸ eine Bestimmung von ihrer als Existenzvollzug verstandenen Wahrheit her sucht. Dabei glaubt er vor allem in Gleichnis und Parabel „den Ereignischarakter der von Jesus zu bezeugenden Wahrheit“³⁹ zu finden. Von daher begreift er Gleichnisse als Sprachereignisse, die, im letzten christologisch ausgerichtet, die Hörer vor die Entscheidung in bezug auf ihr Selbstverständnis und in die „Entscheidung der Hoffnung“⁴⁰ stellen. In den Gleichnissen als Sprachereignissen dokumentiert sich für Fuchs die „einheitsstiftende Macht der Sprache“⁴¹. Sie kommt dadurch zum Tragen, daß das Vorverständnis des Hörers, nicht allein des historischen, sondern jedes als Angepro-

³⁴ E. Linnemann, Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung, Göttingen 1975. Vgl. dies., Zeitansage und Zeitvorstellung in der Verkündigung Jesu, in: Jesus Christus in Historie und Theologie (FS für H. Conzelmann), Tübingen 1975, 237–263.

³⁵ E. Linnemann, Gleichnisse Jesu, a.a.O. 27.

³⁶ Vgl. a.a.O. 35ff.

³⁷ a.a.O. 39.

³⁸ Vgl. R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1967, 184ff.

³⁹ E. Fuchs, Hermeneutik, Bad Canstatt 1970, 219.

⁴⁰ a.a.O. 226.

⁴¹ E. Fuchs, Sprachgeschehen und Christologie, in: ders., Glaube und Erfahrung. Gesammelte Aufsätze III, Tübingen 1965, 231–248, 241.

chenem in Frage gestellt wird. Die eingespielte Sprache wird in Bewegung gebracht, durchaus in dem Sinne, in dem Ricoeur von der Infragestellung und Verfremdung des Selbstverständlichen spricht.⁴² Damit verfolgen die Gleichnisse Fuchs zufolge das Ziel, das Selbstverständnis des Hörers in Frage zu stellen, ihn zu einer Änderung seines, in seinem Zeitverständnis begründeten, sich selbst behaupten wollenden Selbstverständnisses zu bewegen, auf daß er mit Jesus ins Einverständnis kommt.

Eberhard Jüngel, der zweite Vertreter existentialer Gleichnisinterpretation, hebt mit seiner Gleichnistheorie ab auf die Thematisierung und Explikation der sich in der Sprache der Gleichnisse ausdrückenden Beziehung auf die Basileia. Er versucht, ausgehend von der These der Einheit von Inhalt und Form, indem er sich sowohl scharf mit Jülichers aristotelisierendem Ansatz auseinandersetzt, als auch Kritik an Bultmanns formgeschichtlichem Ansatz übt, eine Weiterführung der Analysen von Dodd und Jeremias. Da diese Jüngel zufolge zwar erkannt haben, daß das Wesen der Gleichnisse eschatologisch zu bestimmen sei, aber nicht erklären, wie dies zu geschehen habe, drängt Jüngel auf die von ihnen nicht geleistete Reflexion der Abhängigkeit von Sprachform und Wesen. Diese Reflexion sieht er bei Ernst Lohmeyer und Ernst Fuchs angelegt; er führt sie weiter hin zu seinem „Interpretationsleitsatz“ für die Gleichnisauslegung: „Die Basileia kommt im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache. Die Gleichnisse bringen die Gottesherrschaft als Gleichnis zur Sprache.“⁴³ Von daher versteht Jüngel die Gleichnisse als von einem „primum comparationis“ her entworfene, auf ein „ultimum comparationis“ hin sammelnde Sprachereignisse, die, indem sie die Einzelzüge auf die Pointe hin sammeln, den Menschen auf die Pointe menschlicher Existenz „im extra nos der Gottesherrschaft“⁴⁴ sammeln, die im Gleichnis als „ausgezeichnetem Modus ihres Kommens“⁴⁵ zur Sprache kommt.

Georg Eichholz' „Methodenlehre der Gleichnisauslegung“⁴⁶ stellt einen Grenzfall existentialer Interpretation dar, weil er es ablehnt, daß „das ‚Existenzverständnis‘ der Gleichnisse als ihr ‚übersetzbarer Inhalt‘ angesehen wird“⁴⁷, wogegen er von einer Analyse der Sprache und Struktur der Gleichnisse ausgeht. Dennoch bringt ihn seine Kon-

⁴² Vgl. *P. Ricoeur*, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: ders./*E. Jüngel*, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (EvTh. Sonderheft), München 1974, 45–70.

⁴³ *E. Jüngel*, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen 1967, 135.

⁴⁴ ebd.

⁴⁵ a.a.O. 139.

⁴⁶ *G. Eichholz*, Gleichnisse der Evangelien. Form, Überlieferung, Auslegung. Neukirchen 1971, 11.

⁴⁷ ebd.

zeption des Adressiertseins der Gleichnisse nicht allein an die ursprünglichen Hörer, sondern an den Menschen schlechthin als Ange-redeten und in die Entscheidung Gerufenen zumindest in die Nähe eines „existenzorientierten“ Gleichnisverständnisses, wobei ebenfalls Berührungspunkte zu linguistisch-literaturwissenschaftlich orientierten Gleichnistheorien nicht zu übersehen sind. Eichholz behält, anders als Fuchs und Jüngel, die Unterscheidung zwischen Bild- und Sachhälfte als begrenzt sinnvoll bei und unterstreicht, daß es sich in ersterer meist nicht nur um ein Bild, sondern um eine Folge von Bildern handele. Zum Teil in Form einer szenenhaft ablaufenden Geschichte ausgestaltet, ist sie charakterisiert durch szenische Gliederung mit dramaturgischen Mitteln (Rollen, Dialoge, Monologe), sei ihrerseits spielerisch umsetzbar und beinhalte eine auf den Hörer zugeschnittene „Inszenierung“ im Sinne einer verfremdenden Darstellung seiner Welt. Eichholz versteht die Gleichnisse als auf den Hörer zugeschnittene, ihn ansprechende, seine Welt bzw. ihn selbst darstellende Dramatisierungen seines Alltags und dessen Konfrontation mit dem Handeln Gottes.

Der zweite wichtige Aspekt von Eichholz' Gleichnistheorie ist die Reflexion auf die theologische Relevanz der Überlieferungsgeschichte der Gleichnisse, die er, gerade was den Adressatenwechsel betrifft, begreift als „Fortsetzung des Adressiertseins“⁴⁸, als notwendige Auslegungsgeschichte einer ohne Interpretation gar nicht möglichen „zeugenhaften Tradition“⁴⁹. In dieser gehe es, wer immer der jeweils konkret Angesprochene sei, um die Konfrontation mit der „Grundwirklichkeit des Menschseins“⁵⁰, darum, sich für die von Jesus bezeugte, Gottes Einladung akzeptierende Weise menschlichen Existierens zu entscheiden.

Rudolf Bultmann geht mit seiner formgeschichtlichen Analyse des neutestamentlichen Stoffes den schon von Jülicher beschrittenen Weg einer Einteilung und Charakterisierung nach literarischen Kriterien weiter und kann, da er, anders als Jülicher, dessen historische Grundorientierung nicht teilt, als erster Vertreter linguistisch-literaturwissenschaftlicher Gleichnistheorien bezeichnet werden, zumal er anschließend an die von der Volkskunde entdeckten „epischen Gesetze der Volksdichtung“⁵¹, diese auf den neutestamentlichen Stoff anwendet und in ihm wiederfindet. Gleichnis, Parabel und Beispielerzählung durch die Zahl der Verben, das Tempus und die Art der verwendeten Bilder unterscheidend und diese noch einmal von der Allegorie

⁴⁸ G. Eichholz, Das Gleichnis als Spiel, in: ders., Tradition und Interpretation, München 1965, 57–77, 76.

⁴⁹ ebd.

⁵⁰ G. Eichholz, Gleichnisse der Evangelien, a.a.O. 170.

⁵¹ Vgl. A. Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung, ZDA 51 (1909), 1–12.

abgrenzend, betont auch er den argumentativen Charakter der Gleichnisse Jesu. Unter Verwendung der von Olrik entdeckten epischen Gesetze gelangt er zu einer Beschreibung der „Technik der Gleichniserzählung“⁵², die ihn fünfzehn Gesetze formulieren läßt, welche Charakter und Form der neutestamentlichen Gleichnisse ausmachen: die Knappheit der Erzählung, die szenische Zweifelt, die Einsträngigkeit der Handlung, das Gesetz der Dreizahl, der Wiederholung und des Achtergewichts.

Zu nennen ist noch Bultmanns Kriterium für die Suche nach authentischen Jesusgleichnissen: „Wo der Gegensatz zur jüdischen Moral und Frömmigkeit und die spezifische eschatologische Stimmung, die das Charakteristikum der Verkündigung Jesu bilden, zum Ausdruck kommt, und wo sich andererseits keine spezifischen christlichen Züge finden, darf man am ehesten urteilen, ein echtes Gleichnis Jesu zu besitzen.“⁵³

Dan Otto Via unternimmt den Versuch, durch interdisziplinäre Verknüpfung existentialer Hermeneutik und linguistischer sowie literaturwissenschaftlicher Forschung eine Methodik der Gleichnisinterpretation zu entwickeln, mit der er glaubt, der Funktion und Intention der Gleichnisse Jesu eher gerecht zu werden als mit streng historischer Interpretation und zugleich das Anliegen existentialer Interpretation besser zu verwirklichen. Dabei geht er aus von der Erkenntnis, die Gleichnisse seien genuine Kunstwerke, die als ästhetische Objekte ernst zu nehmen seien, d. h. deren Auslegung bei ihrem ästhetischen Charakter anzusetzen habe. In Auseinandersetzung mit der amerikanischen Literaturtheorie des „New Criticism“ bemüht er sich, sowohl deren Anliegen, das Kunstwerk aus sich selbst heraus zu erklären, als auch gleichzeitig die Grenzen dieses von der Autonomie der Kunst ausgehenden Ansatzes aufzuzeigen. Er begreift die Gleichnisse wie jedes Kunstwerk als „gestalt“-hafte Einheit“⁵⁴ von Form und Inhalt, dessen Struktur zu erfassen ist, hält aber zugleich ein Erfassen der Struktur ohne ein Vorverständnis, im Falle der Gleichnisse jenes, daß Existenz gewonnen oder verloren werden kann, für nicht möglich. Seinen „Zweifrontenkrieg“⁵⁵ gegen traditionelle, historisch orientierte neutestamentliche Forschung einerseits und Literaturkritik andererseits faßt *Via* in die These zusammen, daß die Gleichnisse trotz ihrer existential-theologischen Dimension wirkliche ästhetische Objekte sind. Gerade als ästhetische Objekte verweisen sie auf die „Welt“ und ermöglichen eine neue Sicht der Welt, ein neues Exi-

⁵² R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, a.a.O. 203.

⁵³ a.a.O. 222.

⁵⁴ D. O. Via, Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension, München 1970, 49.

⁵⁵ a.a.O. 72.

stanzverständnis durch ihre ästhetische Funktion hindurch. Via unterscheidet nach dem Handlungsablauf der das Erzählgerüst bestimmenden formalen Hauptfigur „tragische“ und „komische“ Gleichnisse. Im ersten Fall führt ein bestimmtes Handeln unausweichlich in die Katastrophe, im zweiten zum Wohlbefinden der Hauptfigur. Er versucht aufzuzeigen, daß diese Bewegungen bestimmt sind durch das sich insbesondere in der Erkenntnisszene aussprechende Existenzverständnis der Personen, wobei Via die Erkenntnisszene speziell bei tragischen Gleichnissen versteht als „Erleuchtung der Hauptfigur in bezug auf die wahre Natur seiner Handlungen im Augenblick der Katastrophe“⁵⁶.

Die in der Durchführung konsequente Verbindung von existentieller Interpretation und literaturwissenschaftlicher Methodik verwässert Via in den Schlußpassagen seiner Arbeit allerdings dadurch, daß er sich dennoch ein historisches Hintertürchen offen läßt und die Gleichnisse christologisch auf die Person Jesu zu beziehen versucht, was im Sinne seines Ansatzes als Rückfall in historisierende Interpretation zu gelten hat.

Erhardt Güttgemanns' im Rahmen seiner Arbeit an einer „Generativen Poetik“ auf der Basis einer texttheoretischen Erweiterung der Chomskyschen Transformationsgrammatik angesiedelte Gleichnistheorie ist ohne ausführlichen Rekurs auf Textlinguistik und strukturelle Textforschung kaum zu begreifen. Da dieser Rekurs hier jedoch unmöglich ist, soll nur schlagwortartig als das Ziel der Güttgemanns'schen Bemühungen eine „Literaturtheorie der biblischen Gattungen“⁵⁷ in Form einer generativen Poetik des NT genannt werden, die er versteht als von der „Frage nach dem Primat der literarischen Funktion des ‚Textes‘“⁵⁸ ausgehende Formkritik. Güttgemanns' Ziel im Zusammenhang der Gleichnisforschung ist es, eine Basisgrammatik der erzählungskonstitutiven Elemente im Sinne eines begrenzten Inventars immer wiederkehrender Aktionen und Funktionen zu erstellen, die über eine Transformationsgrammatik die Oberflächengrammatik der einzelnen Gattungen generieren. Konkret auf Gleichnisse bezogen heißt dies: er will die für die Textsorte Gleichnis spezifische Sequenz dieser Funktionen angeben können, um damit zugleich die Gattung Gleichnis formkritisch bestimmen zu können.

Die wissenschaftstheoretische Begründung dieses Vorgehens liefert Güttgemanns in seinem Aufsatz „Einleitende Bemerkungen zur strukturellen Erzählforschung“⁵⁹, ausgeführt in bezug auf Gleichnisse ist

⁵⁶ a.a.O. 114.

⁵⁷ *E. Güttgemanns*, Die linguistisch-didaktische Methodik der Gleichnisse Jesu, a.a.O. 145.

⁵⁸ a.a.O. 171.

⁵⁹ in: *LingBibl* 1873 H. 23/24, 2–47.

es in der Arbeit „Narrative Analyse synoptischer Texte“⁶⁰. Bisher allerdings hat das Vorhaben Güttgemanns' u. E. keine weiterführenden Erkenntnisse gezeitigt.

III. Ansätze zu einer pragmatischen Gleichnistheorie

In den verschiedenen Gleichnistheorien sind mit unterschiedlicher Akzentsetzung eine Reihe von Themen behandelt worden, die es von einer pragmatischen Gleichnistheorie her aufzunehmen gilt. Dazu gehören: 1) die Frage nach der Aussageintention der Gleichnisse Jesu und der Möglichkeit, sie in historischer Rekonstruktion, existentialer Interpretation oder literarischer Analyse bzw. in einer Kombination dieser Ansätze zu bestimmen, 2) das Problem der Beziehung der Gleichnisse Jesu auf die historische Situation seiner Verkündigung und Praxis sowie auf „Themen“ seiner Verkündigung, 3) die Erörterung des Verhältnisses von Gleichnis und Hörer, 4) die Bestimmung des Wesens der Gleichnisrede mit den Alternativen: argumentativ und analogisch, 5) die Frage der Relevanz der Form und die Möglichkeit einer formalen Unterteilung, 6) die Frage des Verhältnisses von Gleichnis und Allegorie, 7) das Problem der Unterscheidung von Bild- und Sachhälfte sowie das damit zusammenhängende des tertium comparationis, 8) die Relevanz der Gleichnisse für heutige Leser bzw. Hörer.

Die in den vorliegenden Gleichnistheorien diskutierten Fragen und Probleme sowie deren wechselseitig aneinander aufzeigbaren Engführungen sind unserer Ansicht nach weiterzudiskutieren im Rahmen einer pragmatischen Gleichnistheorie. Pragmatik, verstanden als Analyse der Beziehung zwischen sprachlichen Zeichen und Sprecher bzw. Hörer sowie Eruiierung der kommunikativen Funktion von Sprache im Zusammenhang regelgeleiteter „Sprachspiel-Lebensform-Einheiten“ könnte, in eine theologische Gleichnistheorie eingebracht, die Gleichnisse Jesu und die der Evangelien von ihrer kommunikativen Funktion her erklären. Dabei scheint es uns nicht nur forschungsstrategisch am günstigsten, bei den aus handlungstheoretischer Perspektive rekonstruierbaren Gleichnissen des historischen Jesus anzusetzen und sie in den Zusammenhang seiner kommunikativen Praxis überhaupt zu stellen. Diese erschließt sich u. E. insbesondere einem handlungstheoretischen Zugang.

Derartige Überlegungen betrachten wir nicht nur als Ansatzpunkt zur „Rückfrage nach Jesus“⁶¹ und meinen, daß über eine Analyse seiner kommunikativen Praxis ein Kriterium zur Überprüfung der Au-

⁶⁰ in: *LingBibl* 1973 H. 25/26, 50–73.

⁶¹ Vgl. dazu *E. Käsemann*, Das Problem des historischen Jesus, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1965, 187–214; *K. Kertelge* (Hg.), *Rückfrage nach Jesus* (QD 63), Freiburg 1974; *N. Perrin*, Was lehrte Jesus wirklich, a.a.O.

thentizität des neutestamentlichen Stoffes gewonnen werden kann⁶², sondern sind darüber hinaus der Ansicht, daß der Ansatz bei Jesu kommunikativer Praxis und insbesondere bei den Gleichnissen als Paradigmen dieser Praxis von enormer theologischer Relevanz ist.

Mit Dodd, Jeremias, Linnemann und Dupont⁶³ gehen wir davon aus, daß Jesu Gleichnisse vielfach in Auseinandersetzungen mit pharisäischen Opponenten gesprochen worden sind; können diese auch nicht exklusiv als Adressaten gelten, so zielt die Aussageintention der Gleichnisse doch auf sie. Außerdem dürften sie sowohl von ihrem Wirkungsbereich, an den Synagogen der Dörfer und Städte, als auch von ihrem religiösen Selbstverständnis her als Jesu primäre theologische Gesprächs- und Konfliktpartner in Frage gekommen sein.

In Jesu Konflikten mit pharisäischen Opponenten geht es um einen Streit um die „Prinzipien der ‚gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit‘ (Berger/Luckmann) und (dieser) ist als solcher ein Streit darum, wie die Wirklichkeit Gottes und seine Herrschaft verstanden werden müssen. Der Streit um eine bestimmte Weise kommunikativen Handelns ist zugleich ein Streit um die Wirklichkeit Gottes.“⁶⁴ Diese theologische Pointe der Gleichnisrede Jesu, die in praktischen Kommunikations- und Handlungszusammenhängen relevant wird, macht u. E. den Ansatz bei den zu rekonstruierenden Gleichnissen Jesu, der exegetisch nicht ohne weiteres einsichtig gemacht wer-

⁶² Aus hermeneutischer Sicht ist gegenüber dem zur Eruierung authentischen Jesusgutes nur begrenzt operationalen Kriterium der Unähnlichkeit (vgl. *Bultmann*, a.a.O. 222; *Käsemann*, a.a.O. 205; *Perrin*, a.a.O. 33) das von Perrin erarbeitete Kriterium der Kohärenz herauszustellen, wonach „Stoffe aus der ältesten Überlieferungsschicht . . . als echt angenommen werden (können), wenn sich nachweisen läßt, daß sie mit Stoffen zusammenhängen, die mit Hilfe des Kriteriums der Unähnlichkeit als echt angenommen werden“ (*Perrin*, a.a.O. 37). Dabei gebührt u. E. gegenüber dem minimalistischen Kriterium der Unähnlichkeit einem erweiterten Kriterium der Kohärenz, das, hermeneutisch gesehen, immer mit Plausibilitäten argumentiert, als interpretenbezogener Ernstnahme des hermeneutischen Zirkels im Sinne interessegeleiteter, sich aber zugleich von den Texten her in Frage stellen lassender Rekonstruktion des Gesamtzusammenhangs der kommunikativen Praxis Jesu, die forschungslogische Priorität.

⁶³ Vgl. *Dodd*, a.a.O.; *Jeremias*, a.a.O.; *Linnemann*, a.a.O.; *J. Dupont*, *Pourquoi des Paraboles?*, Paris 1977, kommt einer pragmatischen Gleichnistheorie sehr nahe, wenn er die Gleichnisse Jesu als „un moyen de dialogue“ (43ff) bestimmt und ausführt: „Il me semble pouvoir montrer que les paraboles ont été souvent adressées à des interlocuteurs qui avaient une manière de voir différente de la sienne: en situation de dialogue, elles sont pour Jésus le moyen de poursuivre le dialogue par lequel il espère de les faire changer d'avis“ (15).

⁶⁴ *H. Peukert*, *Wissenschaftstheorie*, a.a.O. 298. Vgl. *K. Schäfer*, Jesu „indirekte“ und „praktische“ Rede von Gott, a.a.O. 462: „Vor allem aber wäre zu zeigen, daß Jesus von ‚Gott‘ redet, indem er die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, also die ideologischen Grundlagen des ‚Kontextes‘ selbst unter der Hand auflöst.“

den kann⁶⁵, aus praktisch-fundamentaltheologischen Überlegungen und Interessen plausibel und läßt ihn als adäquaten Zugang zur in den Gleichnissen Jesu immer mitthematisierten Wirklichkeit Gottes gerechtfertigt erscheinen. Das praktisch-fundamentaltheologische Interesse ist, bezogen auf die heutige Sprechsituation, Jesu „gefährlichen Geschichten“ ihre „öffentliche, gewissermaßen gesellschaftskritische Reizwirkung“⁶⁶ zurückzugeben, die sie schon im Urchristentum mit der paränetischen, d. h. binnenkirchlichen Uminterpretation zu verlieren begannen.

In vielen Gleichnissen Jesu geht es darum, ob Gott der Garant und Stabilisator einer durch Exkommunikation von Stigmatisierten („Sündern und Zöllnern“) bestimmten und daraus ihre Identität beziehenden menschlichen und gesellschaftlichen Ordnung ist, die als sakrale Ordnung konstruiert wird⁶⁷ und sich ihrerseits von Gott her legitimiert, oder ob Gott, der liebende, menschenfreundliche, befreiende Gott, den Israel in seiner Geschichte als handelnd und rettend erfahren hat, die rettende Wirklichkeit ist, die den Exkommunizierten beisteht, sie nicht im Stich läßt und von daher gar nicht als Garant einer exkommunizierenden Praxis angesehen werden darf.

„Jesus behauptet mit seiner Existenz, mit seinem Handeln Gott als die rettende Wirklichkeit für den anderen.“⁶⁸ Indem und dadurch daß Jesus diese „Behauptung“ handelnd, in Kommunikationszusammenhängen aufstellt in Sprachhandlungen, Zeichenhandlungen und Symbolhandlungen⁶⁹, werden seine Handlungen theologisch qualifiziert, ist in ihnen damit für uns ein Zugang zum Gott Jesu eröffnet. Als Kommunikationselemente betrachtet, fungieren Jesu Gleichnisse als Behauptung der rettenden Wirklichkeit Gottes und dessen mit ihm angebrochener Herrschaft, wobei Behauptung in diesem Zusammenhang nicht als thetisch-argumentativ zu verstehen ist, sondern als nar-

⁶⁵ Gerade von einem legitimen Verständnis der Exegese als Textwissenschaft her ist aus exegetischer Sicht ein Primat der Synchronie vor der Diachronie, d. h. der Analyse des vorfindlichen Textes auf der Ebene der Redaktion im Kontext des Makrotexes, vor der Diachronie, also der Herausarbeitung seiner historischen Dimension, gegeben. Insofern ist das Vorgehen Vias und Güttgemanns', bei aller Kritik der Verabsolutierung des redaktionskritischen Standpunktes, exegetisch in Ordnung. Es geschieht u. E. allerdings um den Preis des Verlustes der theologischen Pointe der Gleichnisse Jesu.

⁶⁶ J. B. Metz, Kleine Apologie des Erzählens, a.a.O. 337, hier allerdings bezogen auf Jesugeschichten, nicht auf Jesu Geschichten, die u. E. narrative Theologie als eine der Rede Jesu von Gott entsprechende gerade legitimieren.

⁶⁷ Ziel pharisäischer Praxis war ja die Heiligung des Alltags durch freiwillige Übernahme der levitischen Reinheit, d. h. einerseits der Hereinnahme des nicht mehr bloß kultisch verehrten Gottes in die alltägliche Lebenswelt, andererseits eine Sakralisierung der Lebensform insgesamt mitsamt ihrer rituellen und legalen „Sprachspiele“.

⁶⁸ H. Peukert, a.a.O. 299.

⁶⁹ Vgl. G. Stählin, Die Gleichnishandlungen Jesu, in: Kosmos und Ekklesia (FS für W. Stählin), Kassel 1953, 9–22; H. Schürmann, Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologisches Erfüllungszeichen, BiLe 11 (1970) 29–41.73–78. Schürmann trifft die Unterscheidung zwischen „zeichenhaften Handlungen Jesu“ und „eigentlichen Symbolhandlungen“ (a.a.O. 34).

rativ und praktisch. Indem Jesus seinen Opponenten Geschichten vom gütigen Vater, vom großzügigen Weinbergbesitzer, vom Schulden erlassenden Bankier erzählt, verweist er auf eine Wirklichkeit, die „als unbedingte Güte selbstevident ist und bisherige Handlungsschemata sprengt“⁷⁰.

Die Fragen nach der kommunikativen Funktion, Intention und Leistung der Gleichnisse Jesu gehen wir von der Doppelstruktur der Gleichnisrede her an. Den propositionalen Gehalt der Gleichnisse Jesu machen in den Geschichten und Bildern (der „Bildhälfte“) Aussagen über Erfahrungsgegenstände des Lebensbereichs palästinischer Kleinbauern und -bürger aus. Die Bedeutung dieser Bilder und damit der semantische Gehalt der Gleichnisse Jesu ist u. E. erst in der Zusammenschau von propositionalem Gehalt und dem diesen in seiner kommunikativen Funktion festlegenden illokutiven Akt⁷¹ eruierbar.

Auch nach Auffassung vorliegender Gleichnistheorien ist das Anliegen der Gleichnisse Jesu, betrachtet unter dem Aspekt des Sprecher-Hörer-Verhältnisses, ein durch Verständigung zu erzielendes Einverständnis.⁷² Was die illokutiven Intentionen des Sprechers Jesus betrifft, meinen wir sagen zu dürfen, daß er sich mit seinen opponierenden Adressaten zu verständigen sucht, indem er um sie wirbt, sie von seinem Wirklichkeitsverständnis zu überzeugen versucht, indem er, einleuchtende Geschichte über die Freude angesichts des wiedergefundenen Verlorenen, über die solidarische Güte etc. erzählend, mit ihnen so umgeht, wie es der in diesen Geschichten vermittelten Einstellung entspricht. Mit Jülicher können wir von einer „Evidenz der That“⁷³ im doppelten Sinne sprechen: die Evidenz des Erzählten

⁷⁰ H. Peukert, a.a.O. 299.

⁷¹ Als „Illokutionsakt“ versteht auch T. Aurelio „das Gleichnis für sich genommen“ (T. Aurelio, *Disclosures in den Gleichnissen Jesu*, Frankfurt 1977, 124). Er sieht in den Gleichnissen Sprechakte, mit denen „Jesus den Hörer zu einer disclosure bringen wollte, d. h. zur selben Einsicht und zu demselben Engagement, die er selbst hatte, und die er durch die Gleichnisse vermitteln wollte“ (a.a.O. 122). Aurelio arbeitet die verschiedenen Typen von Sprechakten in den Gleichnissen heraus, die er zusammenfaßt in dem der „Aufforderung zur Partizipation“ (136) an der Ur-disclosure Jesu. Ihm zufolge ist das „Grundgebot für die Gleichnisauslegung dies, die Gleichnisse als Sprechakte Jesu anzusehen, der uns heute noch das Gottesreich ansagt und anbietet“ (128). U. E. kommt Aurelio zu seiner Einschätzung aufgrund einer einseitig kommunikationstheoretischen Orientierung, die die Sprechakttheorie nicht, wie dies Searle postuliert hat, in eine Handlungstheorie integriert. Ein handlungstheoretisches Verständnis der Gleichnisse Jesu verhindert eine auf unhistorische Disclosuresvermittlung abgestellte Sicht der Gleichnisse.

⁷² Deutlich formuliert in den Gleichnistheorien existentialer Interpretation, eher implizit als Endziel gleichnishafter Kommunikation, die zunächst als argumentative Streitwaffe verstanden wird, zum Ausdruck gebracht in den historischen Gleichnistheorien mit Ausnahme Linnemanns, die am klarsten das auf Verständigung ausgerichtete Ziel der Gleichnisse reflektiert im Verhältnis zu den Mitteln gleichnishafter Kommunikation. Darin folgt ihr Dupont.

⁷³ Jülicher, a.a.O. 114. Er beschränkt diesen Terminus freilich auf Beispielerzählungen.

korrespondiert der Evidenz des Verhaltens Jesu in einer Weise, die das darin implizierte Welt- und Wirklichkeitsverständnis als evident erscheinen läßt. Die im Erzählen der Gleichnisse von Jesus seinen Opponenten angebotene interpersonale Beziehung und die angezielte Ratifizierung dieser Beziehung seitens der Adressaten durch ihre Antwort und durch ihren dementsprechenden Umgang nicht allein mit Jesus, bezeichnen wir als kommunikative Verständigung. Jesus antizipiert und realisiert diese von seiner Seite aus in gleichnishafter Kommunikation. Die von einer Reihe von Gleichnissen thematisierte „Kommunikationsstruktur“ wird als deren „Inhalt“ dadurch vermittelt, daß diese Vermittlung in einer die Struktur genau realisierenden „Form“ geschieht: in mit-teilender Mitteilung dieser Kommunikationsstruktur, auf daß sie von den Opponenten geteilt werde.

Darin liegt die spezifische Doppelstruktur der Gleichnisrede Jesu: Propositionaler Gehalt und illokutiver Akt sind derart aufeinander bezogen, daß das, worüber etwas ausgesagt wird, aufs engste verwoben ist mit dem, wozu dieses geschieht. Deshalb ist die in den Gleichnissen vielfältig unthematisch zur Sprache gebrachte Wirklichkeit Gottes und seine Herrschaft von daher zu verstehen, wie und wo sie zur Sprache kommt, nämlich im praktisch-kommunikativen, „herrschaftsfreien“ Tun.

Jesu Gleichnisrede hat – in Habermas' Kategorien formuliert – offensichtlich mit der Problematisierung zweier Geltungsansprüche jesuanischen Sprechhandelns zu tun, der Wahrheit seiner Aussagen und der Richtigkeit seiner Handlungen. Zwischen ihm und seinen pharisäischen Opponenten besteht ein tiefgreifender Dissens hinsichtlich der Richtigkeit seiner Kommunikation mit Zöllnern und Sündern, der Tischgemeinschaft mit ihnen sowie seiner Übertretung ritueller und kultischer Gebote, die die pharisäische Wirklichkeitskonstruktion konstituieren und einzäunen („Zaun des Gesetzes“). Der Streit um die Legitimierbarkeit des Handelns Jesu ist zugleich ein Streit über die Wahrheit seiner Aussagen „über“ Gott, „ein Streit um die Wirklichkeit Gottes“⁷⁴. Dabei stellen die zur Diskussion stehenden Ansprüche der Wahrheit von Aussagen und der Richtigkeit von Handlungen nicht zwei voneinander unabhängige Geltungsansprüche dar, sondern sie konvergieren in der Weise, daß sich die Wahrheit der Aussagen Jesu gar nicht ohne diesen Aussagen entsprechende richtige Handlungen behaupten läßt. Denn dabei handelt es sich, folgen wir einer Überlegung von D.D. Evans⁷⁵, nicht um eine „logisch neutrale“ Behauptung der Wahrheit von Fakten, sondern um eine

⁷⁴ H. Peukert, a.a.O. 298.

⁷⁵ Vgl. D. D. Evans, Differences between Scientific and Religious Assertions, in: J. B. Barbour (Ed.), Science and Religion, New York 1962, 101–133; ders., The Logic of Self-Involvement, London 1963.

„selbstverpflichtende“, d. h. um eine Behauptung, deren Wahrheitsanspruch nur handelnd einlösbar ist. Das schließt freilich dessen diskursive „Begründbarkeit“, dann allerdings im Rahmen eines, die übernommenen „Handlungsverpflichtungen“ rechtfertigenden praktischen Diskurses nicht aus.

In einem Diskurs werden Argumente ausgetauscht. In praktischen Diskursen nehmen diese Argumente die Form von Vorschlägen zur Rechtfertigung einer zur Annahme empfohlenen, als verallgemeinerungsfähig angesehenen Norm an. Sie findet dann eine rational motivierte Anerkennung, wenn in ihr aufgrund der Logik des Diskurses „ein täuschungsfrei festgestelltes gemeinsames Interesse zur Geltung“⁷⁶ gebracht ist.

Können Jesu Gleichnisse als solche diskursiven Argumente gelten? Der Vorschlag, Gleichnisse als Argumente aufzufassen, findet sich in mehreren Gleichnistheorien, er wird von den sie als Analogien verstehenden Gleichnistheoretikern heftig bekämpft.⁷⁷

Wir verstehen Jesu Gleichnisse als „narrative“ Argumentation und begreifen seine Gleichnisrede als quasi-diskursiv⁷⁸, weil er in ihr sein Verhalten und die dieses begründende Wirklichkeit auf drei Ebenen rechtfertigt: 1) Auf der Ebene seines Verhaltens zu den Zöllnern und Sündern bringt Jesus als substantielles Argument für seine Zuwendung zu Randexistenzen, daß diese der Zuwendung bedürfen. Von seinem Selbst- und Wirklichkeitsverständnis her zeigt er die Selbstverständlichkeit seines Verhaltens und des Fehlverhaltens seiner Opponenten auf in der erzählerisch verfremdenden Darstellung ihres von Gott her legitimierten exkommunizierenden Umgangs mit Zöllnern und Sündern. Vom menschenfreundlichen, gütigen und solidarischen Abba her erweist sich dieser Umgang als unsinnig und unmenschlich. 2) Jesus rechtfertigt sein gleichnishaftes Handeln auf seine Opponenten zu damit, daß er ihnen in diskursiver Kommunikation, die die Ziele des Diskurses vorwegnimmt, zu verstehen gibt: ihre von Gott als deren Garanten her legitimierten und sanktionierten Verhaltensnormen sind überholt in einer diese durchbrechenden, befreienden und Freude machenden Kommunikation, wie Jesus sie auch ihnen gegenüber praktiziert, von der Erfahrung des Abba her. Dabei begründet er 3) den Wahrheitsanspruch seiner Aussagen über Gott und die Gottesherrschaft, indem er diesen, an das Tun von dessen handelnder Einlösung gebundenen Anspruch in seinem Verhalten zu

⁷⁶ J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt 1973, 148.

⁷⁷ Vgl. W. Harnisch, *Die Sprachkraft der Analogie. Zur These vom „argumentativen Charakter“ der Gleichnisse Jesu*, StTh 28 (1974) 1–20.

⁷⁸ Quasi-diskursiv nennen wir die Gleichnisrede, weil in ihr als ein Gesprächsbeitrag natürlich kein ganzer Diskurs geführt wird, wohl aber ein solcher, verschränkt mit den Argumenten der Opponenten, simuliert wird. Vgl. zum „advokatorischen Modell“ des „simulierten Diskurses“ J. Habermas, *Legitimationsprobleme*, a.a.O. 161.

den Diskriminierten wie zu den Diskriminierern als Grund seines Tuns aufzeigt. Darin rechtfertigt er seine Praxis zugleich von diesem Grund her, erschließt sie auf dieser Basis als selbstevident – unbedingt einsehbar und umgekehrt diese Basis einsichtig machend.

Wir verstehen die Gleichnisse Jesu als quasi-diskursive Rede, weil sie – in manchen Zügen dem Habermasschen Modell des praktischen Diskurses vergleichbar – der „Rechtfertigung“ des Richtigkeitsanspruchs von Jesu Handeln dienen, mit dem Ziel nicht nur einer Apologie seiner Praxis, sondern der konsensuellen Beilegung des zwischen ihm und seinen pharisäischen Opponenten bestehenden Konflikts. Er versucht sie dadurch von der Richtigkeit seines Handelns bzw. der diesem zugrunde liegenden Normen zu überzeugen, daß er in quasi-diskursiver Rede in einer die Verständigung antizipierenden Weise mit seinen Kontrahenten um Verständigung ringt, indem er ihnen poetisch-ironisch- verfremdend die Unsinnigkeit ihres an „partikulare“ Interessen und Normen gebundenen Verhaltens aufzeigt angesichts der – in der Sprache der Theorie kommunikativen Handelns – Universalität, Egalität und Reziprozität menschlicher Kommunikation als Bedingung und normatives Fundament des Menschseins, jesuanisch gesprochen, im Angesicht der nahegekommenen Gottesherrschaft, in die alle eingehen sollen, systematisch-theologisch gewendet, angesichts der Universalität des Heilswillens Gottes.⁷⁹

Als quasi-diskursive Rede sind Jesu Gleichnisse zugleich ideologiekritisch, argumentativ und analogisch. Sie sind weltbildentlarvend, decken die Prinzipien der pharisäischen Konstruktion der Wirklichkeit auf und enthüllen ideologiekritisch deren Weltbild und Wirklichkeitsverständnis als legitimatorische Ideologie der eigenen „Aussonderung“. Dagegen propagieren die Gleichnisse ein Selbst-, Welt- und Wirklichkeitsverständnis, das von dem in Gott begründeten Prinzip universaler Kommunikation getragen ist und dieses im praktischen Engagement zu realisieren versucht, also im kommunikativen Zugehen auf den anderen, in dem auf Gott selbst zugegangen wird. Daß in den Gleichnissen ideologiekritische Destruktion verbunden mit narra-

⁷⁹ Mit der Parallelisierung der Sprache der Theorie kommunikativen Handelns, der Sprache Jesu und der systematischer Theologie behaupten wir keineswegs deren Deckungsgleichheit. Mit dem pragmatischen Versuch, die theologisch relevante Kommunikations- und Handlungsstruktur Jesu mit handlungstheoretischen Mitteln zu explizieren, wurde nicht das Interesse einer Reduktion von Theologie auf Handlungstheorie verfolgt, vielmehr das einer Erhellung grundlegender theologischer Fragestellungen im handlungstheoretischen Rahmen und mit deren Instrumentarium. In diesem Rahmen ist u. E. gegenüber einem rein historischen wie einem existentialen und einem literaturwissenschaftlichen Zugang die öffentliche Wirkung von Jesu Praxis und Theologie in ihr erst in den Blick zu bekommen. Ebenso erlaubt dieser Rahmen, die öffentliche Wirkung des Redens über Jesu Praxis und Theologie, des Bekenntnisses zu ihm und des Handelns in seiner Nachfolge nach Jesu Tod und Auferweckung im Sinne einer politischen Hermeneutik zu entfalten.

tiver Argumentation in metaphorischer Sprache vorgetragen wird, macht erstere überhaupt akzeptabel und trägt dazu bei, daß der Dialog aufrecht erhalten werden kann, auch wenn sich das intendierte Einverständnis faktisch nicht realisiert. Die Aufeinanderbeziehung von Ideologiekritik, Argumentation und Analogie in diskursiver Kommunikation macht die Gleichnisse zu subversiven Geschichten Jesu, die seine Opponenten einladen und herausfordern zur Revision ihres Wirklichkeitsverständnisses und ihrer Handlungsorientierung.

Was die vieldiskutierte formale Seite der Gleichnisse anbetrifft, so liegt u. E. die Frage nach der Relevanz der Form nicht so sehr in der nach der Möglichkeit formaler Unterteilung, sondern in der von uns versuchsweise angegangenen Erarbeitung ihrer Kommunikationsform, von der her sich sowohl das Problem von Bild- und Sachhälfte, das des tertium comparationis wie das des Verhältnisses von Gleichnis und Allegorie stark relativieren. Aus der Perspektive einer pragmatischen Gleichnistheorie, die Jesu Gleichnisse als Kommunikationselemente begreift, wäre es in der Tat befremdlich, konstruierte der Sprecher in seiner Sprechsituation bzw. angesichts der „Sache“, um die es in dieser Situation geht, ein „Bild“, das jener in genau einem Punkt vergleichbar ist (ein tertium comparationis). Natürlich wird der Sprecher auf die strittige Situation bezugnehmen und sie in seinem „Gesprächsbeitrag“ verarbeiten. Wenn wir mit E. Honig⁸⁰ die Allegorie als eine zweimal erzählte Geschichte begreifen, in der eine alte das Muster für die neue abgibt, dann ist insofern eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Jesu Gleichnissen und Allegorien nicht zu verkennen, als in ihnen die „alte“ Geschichte seines Konflikts mit pharisäischen Opponenten zwar nicht in dechiffrierbarer Entsprechung abgebildet (das macht den Unterschied zu echten Allegorie aus), aber dennoch, in Erzählung umgesetzt, aufgenommen wird.

Was schließlich die Relevanz der Gleichnisse Jesu für heutige Leser bzw. Hörer angeht, so sehen wir von einer pragmatischen Gleichnistheorie her ihre Aktualität in der sich in ihnen manifestierenden Kommunikationsstruktur.⁸¹ Diese ist weder durch die Rezitation der Texte noch durch die Applikation vermeintlicher Inhalte zu konser-

⁸⁰ Vgl. E. Honig, *Dark Conceit. The Making of Allegory*, Providence 1972.

⁸¹ Der Begriff „Kommunikationsstruktur“ unterläuft die Entgegensetzung von „Form“ und „Inhalt“, bindet beide zusammen im Aufzeigen ihres gemeinsamen Handlungsbezugs. In Handlungen werden in bestimmten Formen notwendig immer Inhalte vermittelt. Freilich verändert sich mit der historischen Situation deren konkrete Ausgestaltung. Darum muß, wer heute authentisch reden will: „Mit der Gottesherrschaft verhält es sich wie mit...“, gerade um der sich in den Gleichnissen manifestierenden Kommunikationsstruktur willen die alten Bilder und Metaphern mit neuen konfrontieren (es geht keineswegs um Ersetzung!) und durch solche, die heute deren damalige Funktion übernehmen können, interpretieren. Dabei geht es darum, das kommunikative, d. h. ideologiekritische, argumentative und analogische Potential der Gleichnisse in neuen Situationen mit neuen Adressaten zu realisieren.

vieren, sondern muß durch die Lokalisierung solcher Kommunikationsmodelle in unseren konkreten Konfliktsituationen – und heute sind die weltweiten, das Überleben der Menschheit bedrohenden die konkretesten – aktualisiert werden. Die Gleichnisse Jesu sind für uns heute in dem Maße relevant, wie wir im Angesicht der im Jesus Christus angebrochenen Gottesherrschaft – was ein christologisches Bekenntnis impliziert⁸² – Äquivalente seiner gleichnishaften Kommunikation finden und erfinden. Dabei lassen wir uns von seinen situationsbezogenen Kurzgeschichten inspirieren und von seiner ideologiekritischen, argumentativen und analogischen Einladung zur Praxis des Reiches Gottes leiten.

Eine zureichend differenzierte Theorie kommunikativer Handlungen müßte imstande sein, die unterschiedlichen Positionen der Gleichnisforschung in ihren berechtigten Anliegen zusammenzufassen, Kriterien für eine derartige Zusammenfassung bereitzustellen und die bestehenden Aporien weiterzutreiben. Wir hoffen, in diesem vorläufigen Versuch schon die Umrisse einer solchen Theorie gezeigt zu haben.

⁸² Der Gleichniserzähler Jesus erweist sich von der sein Handeln, seine Theologie und seine Person endgültig bestätigenden und ins Recht setzenden Auferweckung, dem eschatologischen Handeln Gottes an ihm her als das Gleichnis Gottes. Vgl. *J. D. Crossan*, *The Dark Interval*, Niles 1975, 124: „The parabler becomes the parable. Jesus announced the kingdom of God in parables, but the primitive church announced Jesus as the Christ, the Parable of God.“ Wer nach Jesu Tod und Auferweckung von den Gleichnissen Jesu redet, blickt zugleich auf ihn als das Gleichnis Gottes. Wenn dies in unserer Arbeit nicht zur Sprache kam, dann deshalb, weil wir den Weg zu einer solchen Christologie von unten nur ein – u. E. allerdings unverzichtbares – Stück weit gegangen sind. Eine ausgearbeitete handlungstheoretisch konzipierte Theologie in praktisch-fundamentaltheologischer Absicht (vgl. die Überlegungen bei *J. B. Metz*, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977 und *H. Peukert*, a.a.O.) ginge diesen Weg konsequent zu Ende.