



THOMAS SÖDING · WUPPERTAL

LEHRE IN VOLLMACHT

Jesu Wunder und Gleichnisse im Evangelium der Gottesherrschaft

1. Vollmacht

«Sie staunten über seine Lehre, denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten», so gibt Markus gleich zu Beginn des Evangeliums den starken Eindruck wieder, den Jesus bei seinen Landsleuten hinterlässt (Mk 1,22). Unmittelbar danach wird der Evangelist von einer Dämonenaustreibung in der Synagoge von Kapharnaum berichten (Mk 1,21-28). Woher aber die Vollmacht (*exousia*) kommt und ob sie Jesus überhaupt zusteht oder nicht vielmehr angemäÙt ist, wird eine der kritischen Fragen sein, die das ganze Evangelium durchziehen.¹ Die Bewohner von Nazareth werden mit der Antwort nicht fertig: «Woher hat er das? Welche Weisheit ist ihm gegeben? Und die Wunder – durch wessen Hand sind sie geschehen? Ist er nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria und der Bruder von Jakobus, Joses, Judas und Simon? Leben nicht seine Schwestern hier unter uns?» (Mk 6,2f.). Die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Presbyter, die den Hohen Rat bilden, werden ihn nach der Tempelaktion fragen: «In welcher Vollmacht tust du das? Wer hat dir diese Vollmacht gegeben, dass du das tust?» (Mk 11,28). Dass sie stutzen und fragen, spricht nicht gegen sie. Denn was Jesus sagt und macht, ist unerhört. Gerade aus der Kritik wird deutlich: Die Vollmacht Jesu ist weit mehr als eine Lizenz zum Heilen oder eine Erlaubnis zu lehren. Bei Jesu Vollmacht geht es um Gott. Dem naheliegenden Einwand der Schriftgelehrten «Wer kann Sünden vergeben außer dem einen Gott?» vermag Jesus nur mit dem Hinweis zu begegnen, dem Menschensohn eigne die «Vollmacht, auf Erden Sünden zu vergeben» (Mk 2,10). Er, der Menschensohn, beansprucht Gottes Vollmacht. Hätte er sie nicht, könnte er dem Gelähmten die Sünden nicht vergeben und ihn nicht heilen (Mk 2,1-12).

THOMAS SÖDING, geb. 1956, 1974-80 Studium der Theologie, Germanistik und Geschichte in Münster; Lehrtätigkeit in Hildesheim und Münster; seit 1993 Professor für Kath. Theologie und Biblische Theologie an der Universität Wuppertal. Mitglied der Internationalen Theologenkommision.

Damit Jesus sagen und tun kann, was er zu sagen und zu tun hat, braucht er die Vollmacht Gottes selbst. Keiner könnte sagen, was er sagt, und tun, was er tut, wenn nicht in Gottes Vollmacht, Gottes Auftrag, Gottes Namen.² Es gälte, den Sohn der Maria aus Nazareth als den Sohn Gottes zu entdecken und den vermeintlichen Frevler als den Gottesknecht, der sein Leben einsetzt «als Lösepreis für viele» (Mk 10,45).³ Die Vollmacht, die er in Anspruch nimmt, hat christologisch das größte Gewicht; die Hoheitstitel können die Bedeutung der gelebten Christologie Jesu nur nachbuchstabieren. Die Worte und Taten erhellen einander und verweisen beide auf ihn: den Sprechenden und Handelnden. Ohne ihn lassen sie sich nicht verstehen. Er selbst äußert sich – in aller Offenheit – durch das, was er sagt und tut; er verstellt sich nicht, sondern lässt sich erkennen. Er wahrt sein Geheimnis, das Geheimnis Gottes, um es den Menschen, die ihn reden und machen lassen, zu erschließen.

Die Vollmacht Jesu ist seine Freiheit, ganz für Gott und die Menschen zu leben. Sie ist seine Kompetenz, die Gottesherrschaft in Wort und Tat so zu verkünden, dass sich ereignet, was er sagt, und ins Wort hebt, was er tut. Sie ist sein Recht, im Namen Gottes zu sprechen und zu handeln. Sie ist die Kehrseite seiner Ohnmacht, in der er die Ungerechtigkeit der Welt erleidet und nach der Gerechtigkeit Gottes ruft (Mk 15,34).⁴ Denn die Vollmacht des Menschensohnes besteht in seiner Hingabe, und die Hingabe ist seine Vollmacht.

2. Gottesherrschaft

Jesu Vollmacht dient der Aufrichtung der Gottesherrschaft.⁵ Hätte er keine Macht, könnte er viel ankündigen, aber nichts bewirken. Diente seine Macht nicht ganz der Liebe Gottes, wäre er ein Tyrann der Tugend. Jesus ist aber der Heiland: der Sohn Gottes, der in der Kraft des Heiligen Geistes die Herrschaft Gottes verkündet und vermittelt. So stellt es Markus, dem Matthäus folgt, zu Beginn seines Jesusbuches dar: Auf die Taufe im Jordan (Mk 1,9ff.) und die Versuchung in der Wüste (Mk 1,12f.) folgt die Verkündigung in Galiläa: «Erfüllt ist die Zeit, genaht die Gottesherrschaft. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!» (Mk 1,15). Das ist das «Evangelium Gottes» (Mk 1,14). Nach Lukas ruft Jesus die Gabe des Geistes in der Antrittspredigt wach, die Jesus mit Worten Jesajas (Jes 61,1f.) in Nazareth hält: «Der Geist des Herrn ruht auf mir. Denn er hat mich gesalbt, den Armen das Evangelium zu bringen. Er hat mich gesandt, den Gefangenen die Befreiung zu verkünden und den Blinden das Augenlicht, die Unterdrückten in die Freiheit zu senden und ein Gnadenjahr des Herrn zu verkünden» (Lk 4,18). Wenig später, nach einem ersten Tag vollmächtigen Wirkens mit zahlreichen Heilungen in Kapharnaum, sagt Jesus nach Lukas: «Auch in

anderen Städten muss ich die Gottesherrschaft verkünden; denn dazu bin ich gesandt» (Lk 4,43).

«Gottesherrschaft», wörtlich «Königsherrschaft» (*basileia*), ist ein großes Wort der Hoffnung Israels.⁶ Es wird nicht sehr oft gebraucht, hat aber einen guten Klang. Daniel verwendet es, um entgegen allen Weltmächten, die einander ablösen und an Grausamkeit überbieten, die Souveränität und Majestät, aber auch die Treue und das Erbarmen Gottes ins Bild zu setzen, der am Ende alles beherrscht (Dan 2). Jesajas Vision zeigt den messianischen Friedenskönig, in dessen ewiger Herrschaft sich Gottes Verheißung erfüllt (Jes 9.11). Die Psalmen wissen, dass nur einer der wahre König Israels und der Völker ist: Gott allein (Ps 47; 146).⁷ Das Buch der Weisheit Salomos erzählt Jakobs Traum von der Himmelsleiter (Gen 27,41-45) so nach, dass ihm das Reich Gottes gezeigt worden sei: die heiligen Geheimnisse des Himmels (Weish 10,10).

Die «Gottesherrschaft» hat eine mystische und eine politische Seite. Die Mystik der Gottesherrschaft lebt von spirituellen Erfahrungen der Gottesgegenwart im Gebet, von der Liturgie des Gotteslobes, von prophetischen Visionen vollendeter Gerechtigkeit und von Einsichten der Weisheit in Gottes Schöpfung, Gottes Weltordnung, Gottes Vorsehung. Jesus nimmt die Mystik der Gottesherrschaft im Vaterunser auf: «Dein Reich komme», lautet bei Lukas (Lk 11,1-4) und Matthäus (Mt 6,9-13) die zentrale Bitte des ersten Teiles. Der Vater heilige seinen Namen, dass seine Herrschaft komme und sein Wille geschehe, auf dass Brot für alle da sei und das Böse besiegt, die Schuld vergeben, die Erlösung geschenkt werde. Die Basileia-Bitte richtet sich auf die zukünftige Vollendung des Kommenden und Gekommenen: Gottes Reich ist, wie Matthäus immer sagt, das «Reich der Himmel»; denn Gottes Reich liegt jenseits der Welt, jenseits des menschlichen Erfahrungs- und Gestaltungsraumes, jenseits des Todes. Doch Jesus verkündet, dass Gott mit seiner Herrschaft bereits gegenwärtig «nahe» ist (Mk 1,15). Gott hat die Grenze zwischen Himmel und Erde durchbrochen; er ist zu den Menschen vorgestoßen (Lk 11,20 par. Mt 12,28). Seine Herrschaft ist schon «mitten» unter ihnen (Lk 17,20f.) – weil Jesus gekommen ist und sie bringt. Die Mystik der Gottesherrschaft ist keine enthusiastische Verzückung. Sie zeigt sich vielmehr dort, wo im Geist Gottes die Gegenwart Gottes wahrgenommen wird: in der Gottes- und der Nächstenliebe, im Schrei nach Gerechtigkeit, im Erhalt der Schöpfung. Das Beten des Vaterunsers ist die dichteste Form der Basileia-Mystik Jesu. Paulus hat das genau verstanden: «Ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, wieder zur Furcht, sondern den Geist der Sohnschaft, in dem wir rufen: Abba – Vater» (Röm 8,15).

Die politische Dimension der Gottesherrschaft lebt von der prophetischen Analyse, dass keine menschliche Herrschaft, werde sie auch noch so sehr mit messianischen Attributen ausgestattet, vollkommene Gerechtigkeit

und ewigen Frieden bringen kann. Es bliebe immer noch die vergangene Ungerechtigkeit; es blieben die Opfer, die am Wegesrand liegen; es bliebe die Begrenztheit menschlicher Kräfte bei allem noch so guten Willen. Die politische Dimension der Gottesherrschaft lebt auch vom Wissen um die Verführung der Macht. Die alttestamentliche Geschichtsschreibung hat dafür in radikaler Selbstkritik zahlreiche Beispiele unter den Königen Israels parat. Wem letztlich allein die Macht gebührt, wer letztlich allein alles gut machen kann, ist einzig und allein der eine Gott. Die Zeloten haben allerdings aus diesem Wissen die Konsequenz gezogen, sie müssten im Namen Gottes direkt die Herrschaft übernehmen. Das Ergebnis war die Katastrophe des Jüdischen Krieges mit einem schrecklichen Blutbad in Jerusalem und der Zerstörung des Tempels. Jesus hat den Evangelien zufolge dieses Unglück vorhergesehen. Er hat auch den kapitalen Fehler des Zelotismus erkannt: Heiligkeit mit Gewalt durchzusetzen und die Einzigkeit Gottes zu verletzen, indem Gott als Konkurrent menschlicher Mächte ins politische Geschäft hineingezogen wird. Gottes Herrschaft steht aber außer Konkurrenz. Das bringt Jesu Sprichwort zum Ausdruck: «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist» (Mk 12,13-17). Jesus stellt nicht, fein säuberlich getrennt, dem Recht des Kaisers das Recht Gottes zur Seite. Das Gewicht liegt auf dem zweiten Teil. Das bei Markus bald folgende Doppelgebot stellt klar: Nichts geht über die Gottesliebe (Mk 12,28-34). Aber die Konsequenz ist nicht die radikale, die fundamentalistische Verneinung des Politischen, so wenig sie dessen Sakralisierung wäre. Wer Gott gibt, was ihm gebührt, gibt deshalb auch dem Kaiser, sofern er um der irdischen Gerechtigkeit willen notwendig ist, und begrenzt seinen Anspruch, sofern er den Menschen das Heil nicht bringen kann.

Die politische Dimension der Gottesherrschaft nimmt Jesus wahr, indem er sich für die Armen, die Verlorenen und Vergessenen einsetzt und ihnen den Weg zurück ins Gottesvolk eröffnet. Auf diesem Weg wird er selbst zum Armen, Verworfenen, Vergessenen. Die Evangelien sehen darin keinen Widerspruch, sondern eine Konsequenz der Politik wie aber auch der Mystik Jesu. «König der Juden» steht über dem Kreuz geschrieben (Mk 15,28 parr.). Was Jesus bloßstellen soll, offenbart paradox die Aufrichtung der Gottesherrschaft durch seinen Dienst, seine Gewaltlosigkeit und Hingabe. In den Szenen der Spötter unter dem Kreuz werden die großen Momente seines Lebens, die Sternstunden seiner Reich-Gottes-Predigt in Erinnerung gerufen und ins Lächerliche gezogen: «Andere hat er gerettet, sich selbst kann er nicht retten! Der Christus, der König von Israel, er steige herab vom Kreuz, damit wir sehen und glauben» (Mk 15,31f.). Auf Golgatha zeigt sich der ganze Ernst des Dienstes Jesu für die Gottesherrschaft; und nur wer Jesu Worte im Ohr und Jesu Taten vor Augen hat, kann begreifen, was sich am Kreuz ereignet: die Gegenwart Gottes im geschundenen Leib des von den

Menschen verworfenen Gottessohnes, das Licht der Gottesherrschaft in der Finsternis der neunten Stunde.

3. Wunder

Von keinem Menschen in der Antike sind auch nur annähernd so viele Wunder überliefert wie von Jesus. Die Überlieferung ist so breit, so alt, so vielstimmig, dass die Historizität der Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen nicht ernsthaft in Frage stehen kann, so stark auch immer die einzelnen Erzählungen stilisiert sind. Aber das griechische Fachwort, *thauma* (lateinisch: *miraculum*), wird in den Evangelien nicht benutzt. Vom Verb *thaumazein* – wundern abgeleitet, stellt es das Unerklärliche, Spektakuläre, Frappierende heraus. Jesus aber arbeitet mit anderen Mitteln. Die neutestamentlichen Wundergeschichten lieben die leisen Töne. Ein Gespräch unter vier Augen, im Haus, am Wegesrand, abseits der Menge, eine zarte Geste der Berührung – in dieser Intimität spielt sich das Entscheidende ab. Kraft hat das Gebet (Mk 9,27f.). Es kommt auf den Glauben an – der Kranken wie der Hörer und Leser der Wundergeschichten. «Dein Glaube hat dich geheilt» (Mk 5,34; 10,52 u.ö.), ist das am häufigsten überlieferte Wort. Es stellt nicht nur fest, was geschehen ist, sondern bewirkt die Heilung: Es ist ein Zuspruch des rettenden Glaubens, der durch Jesu Gegenwart entzündet wird. Das Neue Testament verschweigt aber nicht die Brüchigkeit des Wunderglaubens. Jesus stößt die Menschen nicht vor den Kopf, die sich von ihm faszinieren lassen, weil er so viele Kranke heilt und böse Geister austreibt. Doch er zeigt ihnen, wie viel mehr sie von ihm erhoffen dürfen, wenn sie ihm Glauben schenken in seiner wahren Botschaft. Deshalb stehen die Wundergeschichten in den Evangelien nicht für sich, sondern sind in die ganze Geschichte Jesu eingeordnet: vom Jordan bis nach Golgatha, von Bethlehem über Nazareth bis nach Jerusalem und ans Ende der Welt.

Was in den deutschen Bibelübersetzungen regelmäßig mit «Wunder» wiedergegeben wird, hieße in den synoptischen Evangelien, genauer übersetzt, «Kräfte» oder «Machtstaten» (*dynameis*; lateinisch: *virtutes*). Die Wortwahl ist bezeichnend. Jesu «Wunder» setzen nicht auf das Spektakel, sondern auf die Kraft, die Dynamik der Gottesherrschaft. Das Deutsche bringt beides enger zusammen als das Griechische: Die Macht (*dynamis*) der Wunder verdankt sich der Vollmacht (*exousia*) Jesu, und seine Vollmacht zeigt sich in seinen Heilungstaten, die sich der schöpferischen, heilenden Macht seines Wortes verdanken.

Nach den Evangelien wird Jesus immer wieder bedrängt, ein «Zeichen» (*semeion*) zu setzen, das ihn als Messias ausweisen und die Frage nach seiner Vollmacht beantworten soll (Mk 8,11ff parr.; Lk 11,29–32 par Mt 12,38–42; Joh 2,18f; 6,30). Wahrscheinlich ist an ein besonders spektakuläres Beglaubig-

gungswunder gedacht.⁸ Diese Erwartung wird offenbar aus den Kriterien abgeleitet, nach denen in Dtn 13 und Dtn 18 zwischen wahrer und falscher Prophetie unterschieden wird. Denn die Zeichen und Wunder, die den wahren Propheten erweisen, müssen nach Form und Inhalt mit dem Monotheismus übereinstimmen. Also muss Jesu «Zeichen», wie verlangt «vom Himmel» kommen. Jesus aber lehnt die Zeichenforderung jedes Mal rundweg ab. Denn ein solches Zeichen könnte alles mögliche zeigen, aber nicht ihn selbst, den Boten der Gottesherrschaft. Er würde die Kranken als Mittel zum Zweck der Selbstdarstellung benutzen.

Das einzige Motiv Jesu aber, Kranken zu helfen, ist sein Mitleid mit denen, denen sonst auf dieser Welt nicht zu helfen ist (Mk 1,41 parr; 9,22; Lk 7,13 u.ö.). Mit seinen Wundern leistet Jesus Samariterdienste. Er ist der «Arzt» der Kranken (Mk 2,17). Bitten von Kranken und ihren Begleitern um Heilung verweigert er sich nicht. Sie fordern kein Legitimationswunder, sondern schreien um Hilfe. Dieser Schrei verhallt nicht ungehört. Jesus verschafft ihm Recht. Seine Liebe ist so groß, dass sie gesund macht. Wenn er, der Heilige, Kranke und Besessene berührt, infiziert er sich nicht mit deren Unreinheit, sondern steckt sie mit seiner Reinheit an, mit der rettenden Kraft der Gottesherrschaft.⁹ Die Wunder haben nicht nur eine medizinische, sondern auch eine soziale und religiöse Dimension: Wer vom Aussatz gereinigt, von Blutungen geheilt, von der Besessenheit befreit ist, kann wieder am Alltags- und am Festtagsleben des Gottesvolkes teilnehmen. Das ist ein Teil des «Friedens», den Jesus jetzt schon schenkt (Mk 5,34), weil ihn die Gottesherrschaft vollenden wird.

In einer ganzen Reihe von Worten deutet Jesus sein Wunderwirken. Meist ist er gehalten, in Kontroversen Stellung zu beziehen. Ihm wird vorgeworfen, «im Namen des Obersten der Dämonen die Dämonen auszutreiben» (Mk 3,22-27 parr.). Dagegen argumentiert er, der Teufel würde sich selbst schwächen, wenn er Menschen mit Jesu Hilfe aus seiner Gewalt entließe. Der Umkehrschluss: Jesus treibt im Namen Gottes die Dämonen aus. Das erkennt, wer nicht auf die numinose Macht des Wundertäters fixiert ist, sondern sich auf die heilende Wirkung der Exorzismen konzentriert. Das macht Jesus. Deshalb kann er auch die Jünger beruhigen, die besorgt sind, dass ein fremder Wundertäter «im Namen» Jesu Dämonen austreibt, ohne ihnen nachzufolgen: «Wer nicht gegen uns ist, ist für uns» (Mk 9,38-41).¹⁰ Noch unbekümmerter ist sein Bildwort in Mk 3: Jesus stellt sich als Meisterdieb dar, der in Satans Haus einbricht, um ihm die armen Seelen zu stehlen, die er in Geiselschaft genommen hatte.

Das positive Pendant haben Lukas und Matthäus, einer alten Tradition folgend, in ihre Version des Streitgespräches eingebaut: «Wenn ich mit dem Finger Gottes (bei Matthäus: mit dem Geist Gottes) die Dämonen austreibe, ist die Gottesherrschaft zu euch vorgestoßen» (Lk 11,20 par. Mt 12,28).¹¹

Den «Finger Gottes» kennt Israel aus dem Exodus (Ex 8,15) und der Schöpfungstheologie (Ps 8,4); er steht für die Macht und Souveränität, auch die Leichtigkeit des Handelns Gottes, der ohne jede Anstrengung vollbringt, was er will. So zeigen auch die neutestamentlichen Exorzismusgeschichten nicht schwere Kämpfe zwischen Gott und Teufel um die Vorherrschaft auf Erden, sondern den souveränen Sieg des Guten über das Böse. Einige Dämonen in den neutestamentlichen Geschichten versuchen zwar, ein wenig Widerstand zu leisten, wenn sie Jesus bei seinem Namen rufen: «Ich weiß, wer du bist: der Heilige Gottes» (Mk 1,24). Aber damit sprechen sie ihr eigenes Urteil: Sie müssen das Feld räumen. «Konsequenter» sind die Dämonen von Gerasa in der heidnischen Dekapolis (Mk 5,1-20), die sich gleich zu tausenden Jesus ergeben, da sie seiner ansichtig werden, und nur noch um einen gnädigen Tod bitten, der ihnen auch, mit jüdischem Humor, in Form einer Schweineherde gewährt wird, die sich in den See Genezareth stürzt wie Lemminge ins Meer.

Von den Machttaten spricht auch Jesu Antwort auf die Täuferfrage: «Bist du es, der da kommen soll, oder müssen wir auf einen anderen warten?» (Lk 7,8-13 par. Mt 11,2-6). Es ist die Frage nach dem Kommen der Gottesherrschaft im Kommen Jesu, anders gesagt: nach der Gottessohnschaft Jesu, der die Gottesherrschaft kommen lässt. Johannes fragt aus dem Gefängnis, nachdem er von Jesu «Taten» gehört hat (Mt 11,2; vgl. Lk 7,8). Jesus spiegelt ihm seine Frage zurück, indem er seine Taten ins Licht der Heiligen Schrift rückt: «Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören und Tote werden auferweckt und den Armen wird das Evangelium verkündet» (Mt 11,5 par. Lk 7,22). In freier Form zitiert er jesajanische Prophetie (Jes 26,19; 29,18; 35,5f; 61,1). Jesus nimmt in Anspruch, die Verheißung zu erfüllen. Aber mehr als das¹²: Jesaja denkt nicht an wirkliche Wundertaten. Die Heilungen, die er ankündigt, sind Bilder für das kommende Heil der Vollendung: für die Wiederherstellung Israels, die Überwindung der Not, die Vergebung der Schuld, die Erneuerung des Lebens. Jesus hingegen wirkt tatsächlich jene Wunder. Auch sie haben metaphorischen Charakter; auch sie verweisen auf die Zukunft und Gegenwart der Gottesherrschaft. Aber sie sind wirklich geschehen. Die Wunder sind Realsymbole der Basileia. Sie zeigen, dass sie Heil für Leib und Seele bringt, die umfassende Erlösung. Sie stellen sie noch nicht her. Alle Geheilten werden sterben müssen. Auch die Tochter des Jäirus, der Jüngling von Nain und Lazarus kehren ins irdische Leben zurück. Aber darin ist die Verheißung des ewigen Lebens gegeben. Bei Markus verstehen das die begeisterten Menschen am besten, die Zeuge wurden, wie Jesus mitten in der Dekapolis einen Taubstummen heilt: «Gut hat er alles gemacht, und die Tauben macht er hören und die Stummen sprechen» (Mk 7,27).

4. Gleichnisse

Die Gleichnisse sind die wichtigste Form der Lehre Jesu (Mk 4,1-34). Auch von Pharisäern und Rabbinen sind Gleichnisse überliefert.¹³ Wie alle guten Lehrer haben sie die Möglichkeiten des anschaulichen, packenden, lehrreichen Erzählens geschätzt. Der alttestamentliche Pate der Gattung ist Nathan, der weise Prophet; mit der rührenden Geschichte vom Armen, dessen einziges Lämmlein der Reiche aus Geiz stiehlt, um es zu schlachten, appelliert er an Davids Gerechtigkeitssinn und bringt ihn damit zur Selbstkritik, zur Reue und Besserung angesichts seines Ehebruchs mit Bathseba, der späteren Mutter Salomos (2 Sam 12). Wer eine Geschichte zu erzählen weiß, fesselt die Aufmerksamkeit, schafft Identifizierungen mit den Figuren und ermöglicht so Übertragungen, die auf neuen Einsichten und Motivationen beruhen.

Jesus war ein begnadeter Gleichniserzähler.¹⁴ Jedes literaturwissenschaftliche Lexikon nennt seine Gleichnisse als Musterbeispiele der Gattung. Sie erheben aber auch einen starken theologischen Anspruch. Nach Mk 4,11f. erschließen sie das «Geheimnis der Gottesherrschaft». Sie offenbaren es, aber sie zeigen zugleich, dass die Nähe und Ferne, die Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft ein Mysterium ist, das sich nur denen eröffnet, die Jesus mit den Augen des Glaubens zu sehen beginnen. Die Gleichnisse verstopfen denen die Ohren, die Jesus ablehnen, weil sie seine Vision der Gottesherrschaft nicht teilen. Doch sie öffnen allen die Ohren, die Gott zu Hörern des Wortes machen will: «Denn nichts ist verborgen außer zu dem Zweck, offenbar zu werden» (Mk 4,21).

Die Gleichnisse sind Bildgeschichten. Aber sie malen nicht das Glück der Vollendung im Himmelreich aus, obgleich sie auch die alttestamentlich geprägten, archetypischen Bilder des Mahles (Lk 14,15-24 par Mt 22,1-10; Lk 15,22f) und der Hochzeit (Mk 2,19f. par.; Mt 22,1-12; 25,1-13) verwenden. Jesus erzählt vielmehr Alltags- und Festtagsgeschichten aus der Welt der Hörer: von Königen und Knechten, von Hausfrauen und Grundbesitzern, von Bauern und Richtern, von Witwen und Kindern, Vätern und Söhnen. Es sind Geschichten aus Küche und Backstube, Haus und Hof. Es sind Feld-, Wald- und Wiesengeschichten. Jesus schaut auch ins Buch der Natur. Aber seine Gleichnisse erzählen nicht von der weiten Landschaft Galiläas, den hohen Bergen des Libanon oder den Gefahren des Meeres, sondern bleiben im Bereich, der von den Menschen kultiviert ist: auf dem Acker, im Garten, auf dem Fischerboot. Die Gleichnisse sind so konkret, dass sie einer Sozialgeschichte Galiläas reiches Anschauungsmaterial geben: von Agrartechniken bis zu Lohnzahlungen, von Korruption bis zu Erpressung, von Pacht- und Erbrecht bis zur Schuldknechtschaft. Viele Gleichnisse arbeiten aber auch mit Symbolen, die aus der Geschichte Israels, aus

dem Alten Testament bekannt sind: Beim Weinberg darf man an Israel, beim Samen an das Wort Gottes, beim Bräutigam an den Messias denken. Die Symbole sprengen nicht die Geschichten, sondern geben ihnen Tiefgang.

Es sind glückliche und traurige Geschichten, überraschende und typische. Immer sind sie auf den Punkt formuliert; sie können leicht behalten und gut nacherzählt werden. Oft sind sie im Neuen Testament so knapp formuliert, dass sie zum Ausschmücken im Nacherzählen einladen; bei Lukas hingegen haben sie ein so grandioses Timing, dass sie so und nicht anders wiedergegeben werden wollen, wie sie in seinem Evangelium präsentiert werden.¹⁵

In diesen Gleichnissen beansprucht Jesus, gültige Aussagen über Gott und die Welt, über Gottes Herrschaft und Gottes Christus zu treffen. Die Gleichnisse sind Zeugnisse narrativer und metaphorischer Theologie Jesu. Sie argumentieren nicht wie die Streitgespräche (z.B. Mk 12,13-27); sie suchen nicht pointierte Präzision wie weisheitliche Lehrworte (Mt 7,12). Sie bringen keine autoritative Gesetzesinterpretation wie halachische Traditionen (Mk 7,1-23). Sie sind auch keine prophetischen Visionen, wie sie den Endzeitreden (Mk 13 parr.) zugrunde liegen, und kein prophetischer Heilszuspruch wie die Seligpreisungen (Lk 6,20ff. par. Mt 5,3-12). Gleichnisse nutzen die Möglichkeiten des Erzählens, eine erzählte Welt zu entwerfen und die Hörer in sie zu verstricken. Sie nutzen die Möglichkeiten metaphorischer Sprache, die Welt und die Hörer neu ins Bild zu setzen. Als metaphorische Erzählungen erschließen sie im Ausgang von Alltags- und Festtagserfahrungen die Wirklichkeit der nahekommenden Gottesherrschaft.

Ohne dass dies theoretisch reflektiert würde, stiften die Gleichnisse Jesu zwei wesentliche Zusammenhänge¹⁶: zum einen zwischen Natur und Gnade, Schöpfung und Erlösung, zum anderen zwischen dem irdischen und dem ewigen Leben der Menschen, zwischen der Lebenswelt und der Gottesherrschaft. Würde man diese Zusammenhänge theoretisch reflektieren, müsste man von der *analogia fidei* und der *analogia entis* reden. Jesus sieht die Zusammenhänge aus dem entscheidenden theologischen Grund der Einzigkeit Gottes: Der Schöpfer ist der Erlöser. Die Gottesherrschaft kommt nicht, um die Welt der Menschen zu vernichten, sondern zu verwandeln. Durch Jesus schreibt sich die Herrschaft Gottes in die Geschichten der Menschen ein, ihren Glauben, ihre Hoffnung und Liebe, auch ihr Versagen, ihre Schuld und Verblendung. Durch Jesus wird klar, wo Gott bereits in den Lebensgeschichten der Menschen gefunden werden kann, ohne dass ihnen dies schon bewusst gewesen sein muss. Wenn die Gleichnisse kleine Dramen – Tragödien und Komödien – erzählen, die auf der Bühne des Lebens spielen, machen sie den dynamischen Prozess deutlich, in dem die Gottesherrschaft kommt und alles neu macht (Mk 1,15); wenn sie Natur-Geschichten erzählen, setzen sie auf die schöpferische, in den Geschichten,

die das Leben schreibt, auf die kritische, versöhnende, verwandelnde Kraft der Herrschaft Gottes.

Die Gleichnisse lassen einerseits in der gegenwärtigen Welt eine Verheißung der Erlösung erkennen und im Glück und Unglück der Menschen einen Vorgeschmack des Kommenden: des Gerichtes und der himmlischen Seligkeit. Ein kleines Samenkorn, aus dem sich eine Pflanze, groß wie ein Baum entwickelt, in dem die Vögel des Himmels nisten können, wird, wenn man bei Jesu Wort Israels Prophetie im Gedächtnis hat (Ez 17,23; Dan 4,8f.), zum Zeichen der vollendeten Gottesherrschaft mit umfassendem Heil für Israel und die Völker (Mk 4,30ff.); und wer das Gleichnis nach Kreuz und Auferstehung Jesu liest, wird erkennen, dass die große Stauden nicht entsteht, obwohl, sondern weil das Senfkorn so klein ist. Ein Vater, der seinem missratenen Sohn vergibt, wie er immer schon auf seine Rückkehr gewartet hatte (Lk 15,11–32), wird zum Zeichen für Gott, der seinen Messias sendet, nach den verlorenen Schafen zu suchen (Lk 15,4ff. par. Mt 18,12ff.); und wer das Gleichnis nach Kreuz und Auferstehung Jesu liest, wird im Refrain des Vaters: «Mein Sohn war tot und lebt wieder» einen Aufgesang zum Osterfest hören.

Andererseits lassen die Gleichnisse entdecken, in welchen Situationen die Gottesherrschaft bereits gegenwärtig wird. Es hat, Gott sei Dank, immer schon Frauen gegeben, die sich so gefreut haben, etwas Wertvolles, das sie verloren hatten, wiedergefunden zu haben, dass sie ein kleines Freudenfest mit ihren Freundinnen und Nachbarinnen feiern, koste es, was es wolle (Lk 15,8ff.); es hat, Gott sei Dank, immer schon Weinbergbesitzer gegeben, die noch dem letzten Tagelöhner eine Chance gegeben haben (Mt 20,1–16); es hat, Gott sei Dank, immer schon Bauern gegeben, die, in der Hoffnung auf eine gute Ernte, den Samen ausgestreut haben, auch wenn sie wussten, dass ein Teil verloren geht (Mk 4,3–9) – Jesus lässt in diesen Szenen und Gestalten den erkennen, der die Menschen zur Arbeit und zur Freude, zur Gerechtigkeit und zum Mitleid motiviert: Gott, den Vater, der sein Reich kommen lässt, weil Jesus und seine Jünger darum bitten.

In den Gleichnissen vom Verlorenen (Lk 15) zeigt Jesus die Gottesherrschaft als eschatologisches Ereignis der Liebe Gottes, der die Verlorenen rettet, indem er sie aus dem Tode wieder leben lässt (vgl. Lk 7,41ff.); im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg zeigt er sie als machtvolle Güte, die allen gerecht wird (Mt 20,1–16). In den Saatgleichnissen stellt Jesus dar, dass die Gottesherrschaft in einem dynamischen Prozess nahekommt, der sich nicht im Zuge kultureller Evolution, sondern im Kontrast zwischen Scheitern und Gelingen (Mk 4,3–9 parr.; vgl. ThEv 9), Kleinheit und Größe (Mk 4,30ff. parr.; vgl. ThEv 20) als Aktivität Gottes (Mk 4,26–29) entwickelt. In den Gleichnissen vom Festmahl (Lk 14,16–24 par. Mt 22,1–14) und den ungleichen Brüdern (Mt 21,28–32) wird aufgedeckt, in welche Krise die

Gottesherrschaft menschliche Passivität, im Gleichnis von den bösen Winzern, in welche sie unmenschliche Aggressivität stürzt (Mk 12,1-12) und wie dieses Elend von Gott zum Guten geführt wird, indem er seinem Heilsplan treu bleibt und seine Liebe zum Sohn nicht verrät. In den kurzen Gleichnissen vom Schatz im Acker und von der Perle offenbart Jesus die Gottesherrschaft als Grund einer Freude, die unbeschreiblich ist (Mt 13,45f.; vgl. ThEv 76). Eine ganze Reihe von Gleichnissen konkretisieren die Zeitansage, die Jesus mit seiner Verkündigung macht: Die Gleichnisse vom Türhüter (Mt 13,28f. parr.; Mk 13,33-37 parr.) und von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13) lassen die Zeit der Gottesherrschaft als eine Zeit intensiven, aktiven, geduldigen, aufmerksamen, nüchternen, gut vorbereiteten Wartens entdecken; das Gleichnis von den anvertrauten Talenten lädt ein, die befristete Zeit auszukaufen (Mt 25,14-30 par. Lk 19,12-17), die Gleichnisse vom Feigenbaum und von der Türe sagen, worauf es ankommt: Umkehr zur rechten Zeit (Lk 13,6-9. 24-30).

Die Gleichnisse erhellen das Gottesbild Jesu: Gott ist wie ein Vater – wie im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32); Gott ist wie ein Herr – wie im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-12); Gott ist wie ein Freund – wie im Gleichnis vom nachts um Hilfe gebetenen Freund (Lk 11,5-8); Gott ist wie ein Hirt – wie im Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15,4-7 par. Mt 18,12-14; vgl. ThEv 107); Gott ist wie ein Richter – wie im Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,23-35) und ganz anders als im Gleichnis vom Richter und der Witwe (Lk 18,1-8); Gott ist wie ein Gastgeber – wie im Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,16-24 par. Mt 22,1-14; vgl. ThEv 64). Die Gleichnisse legen aber Gott nicht auf ein bestimmtes Bild fest. Das Bilderverbot wird gerade dadurch gewahrt, dass die Gleichnisse Bildreden sind, in denen, um das Vierte Laterankonzil zu zitieren, jede Ähnlichkeit durch eine noch größere Unähnlichkeit transzendiert wird.

Die Gleichnisse sind indirekte Christologie. Jesus ist es, der die Geschichten aus dem Buch der Natur und dem Buch des Lebens als Reich-Gottes-Gleichnisse erzählt. Ihm muss man glauben, dass Gott wirklich wie der Vater des verlorenen Sohnes und der Herr des Weinberges ist, der noch dem letzten Tagelöhner gibt, was der zum Leben braucht. Indirekte Christologie sind die Gleichnisse aber auch dadurch, dass Jesus, der sie erzählt, sich und sein Wirken ins Bild setzt: als «Sämann», der den dreißig-, sechzig-, hundertfältig fruchtbaren Samen ausbringt (Mk 4,3-9 parr.; vgl. ThEv 9), als «geliebter Sohn», der, vom Vater nach Israel gesandt, umgebracht wird (Mk 12,1-12 parr.; vgl. ThEv 65), als «Bräutigam», der zur Hochzeit kommt (Mt 25,1-13), als königlicher «Menschensohn», der sich mit dem «Geringsten» seiner «Brüder» identifiziert (Mt 25,31-46). Expliziter wird die Christologie in den johanneischen Ich-bin-Worten.¹⁷ «Wasser» und «Brot», «Weg» und «Licht» sind archetypische Symbole von äußerster Präzision, weil sie, nie

ohne Querverbindungen zu der synoptischen Tradition, Jesus als «Retter der Welt» (Joh 4,42) darstellen.

Die Beispielerzählungen hingegen sind narrative Ethik. Sie zeigen am barmherzigen Samariter, was wahre Nächstenliebe (Lk 10,30-37), und am Pharisäer und Zöllner, was wahre Gottesliebe ist (Lk 18,9-14). Sie zeigen am reichen Prasser und armen Lazarus, welche Solidarität die Armen erwarten können (Lk 16,19-31). Sie zeigen am törichten Reichen, was dummer (Lk 12,16-21; vgl. ThEv 63), und am Schalksknecht (Lk 16,1-8), was kluger Umgang mit Geld ist. Sie zeigen am kriegerischen König (Lk 14,28-32) und dienstbaren Sklaven (Lk 17,7-10), welchen Einsatz die Gottesherrschaft erfordert und wie Gott alles, was Menschen können und wollen, unendlich übertrifft.

5. *Das Wunder der Gleichnisse – das Gleichnis der Wunder*

Die Gleichnisse informieren nicht nur über die Gottesherrschaft, sondern verkünden sie. Diese Verkündigung ist ein «Sprechakt»¹⁸: Jesus bewirkt, was er besagt, dadurch, dass er es sagt. Gleichnisse veranschaulichen und verwirklichen das Kommen der Gottesherrschaft – so wie auf andere Weise die Seligpreisungen und die Exorzismen (Lk 11,20 par. Mt 12,28). Jesus benutzt unterschiedliche Techniken, um mit den Gleichnissen die Nähe der Gottesherrschaft zu vermitteln. Er setzt ganz auf die Kraft des Erzählens. Er arbeitet mit den Hörern, ihren Gefühlen, ihrem Wissen, ihren Vorurteilen. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) macht immer einen intensiven Eindruck – aber unterschiedlich je nachdem, in welcher Lebenssituation die Hörer sich befinden. Wer in der Lage des jüngeren ist – wer wünschte sich dann nicht einen Vater wie den im Gleichnis und Gott so, wie das Gleichnis ihn ins Bild setzt? Wer hingegen sich eher mit dem älteren Sohn, dem Zuhausegebliebenen, identifiziert – wer würde nicht heimlich oder offen gegen die Großzügigkeit des Vaters dem Taugenichts gegenüber rebellieren und müsste sich dann fragen lassen, ob es nicht doch eigentlich sein Wunsch wäre, das Fest der Lebens mitzufeiern? Wer das Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,16-24 par. Mt 22,1-14; vgl. ThEv 64) draußen an den Hecken und Zäunen hört – wer würde nicht hoffen, ganz unverhofft eingeladen zu werden? Und wer sich eigentlich eingeladen wusste und meinte, etwas besseres vorzuhaben – wer würde dann in einem Winkel seines Herzens nicht hoffen, zu denen draußen vor der Stadt zu gehören, die am Ende das Gastmahl genießen können? Wer als Jude zugibt, dass der Priester und Levit versagt haben, während der Samariter das einzig richtige getan hat, ist schon den ersten Schritt auf dem Weg gegangen, den Jesus ihn führen will (Lk 10,30-34)? Jesus spricht in seinen Gleichnissen seine Hörer auf ihre Erfahrungen und ihr Ethos an – und zeigt ihnen, wie tief es reicht, wenn sie es von Gott



verwandeln lassen. Die Gleichnisse sind so erzählt, dass es schwerfällt, ihrer Logik sich zu entziehen. Nichts ist gewaltloser als parabolisches Erzählen, das die Übertragung in die Freiheit der Hörer legt – und nichts ist kraftvoller. Das Wunder des Verstehens zielt auf das Wunder des rettenden Glaubens. In den Gleichnissen kommt die Gottesherrschaft nahe – so dass in jeder Spur, die sie gegenwärtig zieht, deutlich wird, dass der Weg ins Unendliche läuft.

So wie den Gleichnissen eine wunderbare Kraft eignet, haben die Wunder eine metaphorische Dimension. Dieser Gedanke war den Kirchenvätern vertraut. Sie haben die Symbolik der Wundergeschichten ausgekostet. Im 19. Jahrhundert ist die Symbolik allerdings gegen die Historizität der Wunder Jesu ausgespielt worden, weil man in einem mechanistischen Weltbild befangen war. Umgekehrt haben unerleuchtete Apologeten die Metaphorik der Wunder abgewiesen und Jesu Machttaten pseudo-rationalistisch als Durchbrechung von Naturgesetzen gedeutet. Beides wird weder den neutestamentlichen Erzählungen und den Machttaten Jesu gerecht noch dem neuzeitlichen Problembewusstsein.

Die Symbolik der Wunder Jesu wird vom Neuen Testament selbst angezeigt. Besonders deutlich wird dies bei Johannes. Nach ihm verkündet Jesus allerdings in erster Linie nicht die Herrschaft Gottes (Joh 3,3.5), sondern das ewige Leben, nämlich die Wahrheit Gottes, die er selbst ist (Joh 14,6). Aber dies ist nur die Kehrseite des synoptischen Themas. Johannes nennt Jesu Wunder ausdrücklich «Zeichen» (*semeia*; lateinisch: *signa*). Er betont ihren Offenbarungscharakter. Vom Weinwunder zu Kana bis zur Auferweckung des Lazarus machen sie die «Herrlichkeit» Jesu sichtbar (Joh 2,11; vgl. 6,16–21) und die Herrlichkeit Gottes (Joh 11,4.40). Die «Herrlichkeit» ist der Glanz des Gottseins Gottes, der durch Jesus ausstrahlt in die Welt (Joh 1,14).

In den sieben Zeichen, die Jesus setzt, wird diese Herrlichkeit in einem weiten Spektrum deutlich. Das Weinwunder zu Kana (Joh 2,1–11) rettet eine Hochzeit, die Feier des Lebens; es offenbart, dass die Liebe zwischen Mann und Frau der Gnade Gottes verdankt ist und einen Vorgeschmack der vollkommenen Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott im ewigen Leben bietet. Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,43–54) rettet einem Kind das Leben; sie zeigt die Beziehung des Vaters zu seinem Sohn als Geschenk irdischen Glücks, das Gott endgültig vor dem Zerbrecen bewahren wird. Die Heilung des Gelähmten (Joh 5,1–18) überwindet die krankhafte Starre eines Menschen; sie zeigt die zwischenmenschliche Hilfe als Ort der Erfahrung Gottes und Vorverweis auf die endgültige Rettung. Die Speisung der Menge (Joh 6,1–15) konstituiert das Volk Gottes in seiner gottgewollten Urform als Mahlgemeinschaft; sie zeigt das gemeinsame Mahl, das Jesus durch die Brotvermehrung ermöglicht, als

Anteilhabe am Überfluss des Schöpfungssegens und darin als Hinweis auf das Gastmahl der Vollendung. Der Seewandel (Joh 6,16–21) führt die Jünger im Boot aus den tobenden Elementen ans sichere Ufer; er zeigt Jesus als den Herrn der Mächte und darin als die Epiphanie Gottes: als Gott, der ist, wie er ist (Ex 3,14). Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9,1–12) schenkt einem Menschen das Augenlicht, der am Verdacht litt, durch seine Krankheit eine gerechte Strafe Gottes zu erleiden; sie zeigt Jesus als «Licht der Welt» (Joh 9,5; vgl. 8,12), das die Finsternis erhellt – jetzt schon und zukünftig. Die Auferweckung des Lazarus (11,1–57) rettet einen Menschen vor dem allzu frühen Tod; sie ist nicht nur ein Hoffnungszeichen für die kommende Auferstehung (11,24), sondern ein Erweis, dass es wahres Leben bereits hier und jetzt gibt: in Teilhabe am Leben Jesu (11,25).

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. *Klaus Scholtissek*, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (NTA 25), Münster 1992.

² Das hat – in kritischer Auseinandersetzung – mit wünschenswerter Klarheit der jüdische Gelehrte *Jacob Neusner* konstatiert: Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997 (engl. 1993).

³ Vgl. *Th. Söding*, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg – Basel – Wien 2006, 13f. 34–40.

⁴ *Th. Söding*, «Ist Gott etwa ungerecht?» (Röm 3,5). Die Theodizeefrage im Neuen Testament, in: Michael Böhnke u.a., Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee (Theologische Module 1), Freiburg – Basel – Wien 2007.

⁵ Vgl. *Jens Schröter*, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt, Leipzig 2006, 188–203.

⁶ Vgl. *Gottfried Vanoni – Bernhard Heining*, Reich Gottes (Die Neue Echter Bibel. Themen), Würzburg 2002.

⁷ Vgl. *Hermann Spieckermann*, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989.

⁸ Vgl. *Ulrich Wilckens*, Theologie des Neuen Testaments I/1, Neukirchen-Vluyn 2002, 161ff.

⁹ Die Umkehrung des alttestamentlich-jüdischen Reinheitsdenkens erkennt – allerdings ohne den Bezug auf die Macht der Gottesherrschaft – *Klaus Berger*, Jesus, München 2004, 453–457.

¹⁰ Vgl. *Th. Söding*, Jesus und die Kirche? Was sagt das Neue Testament?, Freiburg – Basel – Wien 2007.

¹¹ Vgl. *Th. Söding*, «Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe ...» (Lk 11,20). Die Exorzismen im Rahmen der Basileia-Verkündigung Jesu, in: A. Lange – H. Lichtenberger – K.-F. Römhald (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, Tübingen 2003, 519–549.

¹² Vgl. *Hans Kvalbein*, Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q 521 und Matth 11,5p, in: ZNW 88 (1997) 111–125.

¹³ Vgl. *Peter Dschulnigg*, Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament (Judaica et Christiana 12), Bern 1988.



¹⁴ Vgl. Kurt Erlemann, Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen 1999.

¹⁵ Zur Einbindung des Gleichnisse ins Matthäusevangelium vgl. Christian Münch, Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Funktion (WMANT 04), Neukirchen-Vluyn 2004.

¹⁶ Zur gleichnistheoretischen Reflexion vgl. Th. Söding, Die Gleichnisse Jesu als metaphorische Erzählungen. Hermeneutische und exegetische Überlegungen, in: B. Janowski – N. Zchomelidse (Hg.), Die Sprache der Bilder. Zur Korrelation und Kontradiktion von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel (AGWB 3), Stuttgart 2003, 81–118.

¹⁷ Vgl. Ruben Zimmermann, Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10 – (WUNT 171), Tübingen 2004.

¹⁸ John Langshaw Austin, How to do Things With Words, Cambridge, Mass. 1962.

