

Senfkorn und Weltenbaum (Mk 4,30–32 Parr)

Zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft bei Jesus

VON GERHARD LOHFINK

Die Fische, die aufgedunsen auf unseren Flüssen trieben, haben viele noch unberührt gelassen. Bei den toten und entstellten Bäumen fällt es schon schwerer, sich gleichgültig abzuwenden. Sie enthüllen plötzlich in schrecklicher Weise, was wir seit langem anrichten, ja, was wir geworden sind. Die Natur entlarvt unsere Arroganz. Sie entlarvt uns mit toten Fischen, übersäuerten Seen und sterbenden Wäldern. Sie entlarvt uns in der Luft, im Wasser und auf der Erde. Eine lautlos sterbende Natur wird zum unerbittlichen Zeugen dafür, daß in uns selbst etwas gestorben ist. Der verdorrnde Baum wird zum Realsymbol unserer Zivilisation. Vielleicht ändert die furchtbare Demaskierung, welche die Natur in diesen Jahren mit uns vornimmt, unsere Art zu leben. Vielleicht schaffen die sterbenden Wälder es noch, uns zu ändern, nachdem es die auf dem Rücken treibenden Fische und die aussterbenden Schmetterlinge nicht geschafft haben. Aber in welche Richtung sollen wir uns ändern?

Daß es mit einer umweltfreundlicheren Technik allein nicht getan ist, liegt auf der Hand. Eine bessere Technik könnte nur Symptome reparieren. Die nächste, noch viel schlimmere Katastrophe lauerte dann schon vor der Tür. Was geheilt werden müßte, sitzt tiefer. Es ist unsere Art zu denken und zu fühlen. Es ist unser Herz. Dort brütet der eigentliche Grund aller Umweltkatastrophen. Wir selbst müßten uns ändern. Wir müßten, biblisch gesprochen, umkehren. Aber in welche Richtung?

Darüber ist in den letzten Jahren sehr viel nachgedacht worden. Viele Vorschläge sind gemacht worden. Sie ähneln sich fast alle. Die meisten dieser Therapievorschläge sagen: Der Mensch muß ein neues Verhältnis zur Natur bekommen. Er darf sich in ihr nicht mehr verhalten »wie in einem Selbstbedienungsladen ohne Kasse«¹. Er darf ihr nicht länger als Ausbeuter mit Allmachtsphantasien gegenübertreten. Er braucht eine neue Einstellung zur Natur – eine Einstellung, bei deren Beschreibung sich das alte Wort *Ehrfurcht* nicht vermeiden läßt. Sogar von einzubnder Partnerschaft mit der Natur wird gesprochen.

Charakteristisch für viele dieser tastenden Versuche, ein neues Ethos gegenüber der Natur zu entwickeln, ist der Rückblick auf die Mentalität älterer Völker, die zur Natur noch ein völlig anderes Verhältnis hatten. Wir blicken mit einer gewissen Wehmut auf jenen nordamerikanischen *Häuptling Seattle* zurück, der den weißen Ausbeutern gesagt haben soll²:

Die Erde ist unsere Mutter,
und seine Mutter bringt man nicht um.

Wir begreifen plötzlich, daß es innere Zusammenhänge gibt zwischen der erbarmungslosen Ausrottung der Indianer und der rücksichtslosen Zerstörung der Natur. Wir verstehen zum erstenmal, was es bedeutete, wenn die urzeitlichen Jäger das Tier, das sie töten mußten, um nicht zu verhungern, zuvor um Verzeihung baten. Wir ahnen endlich, was uns die Entseelung und Entgötterung der Natur an Folgekosten beschert hat.

Eines ist dabei freilich klar: wir können nicht mehr zu den nordamerikanischen Indianern zurück und erst recht nicht zu den Jägern der Steinzeit. Aber müssen wir denn so weit zurück? Würden nicht 200 Jahre genügen? Könnten wir das, was wir suchen, nicht schon bei Johann Wolfgang von Goethe finden? Müßten wir ihn nicht lediglich neu für uns entdecken – seine Ehrfurcht vor allem Lebendigen; seine liebende Beobachtung der Morphologie von Steinen und Pflanzen; seine Art, Natur als lebendiges *Gegenüber* zu erleben? Auch in seiner Zeit sprach man von der Natur als einer Mutter. In dem berühmten Fragment über die Natur, 1782 im »Tiefurter Journal« veröffentlicht, heißt es³:

Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen – unvernünftig aus ihr herauszutreten, und unvernünftig tiefer in sie hinein zu kommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arme entfallen . . .

Wir leben mitten in ihr und sind ihr fremde. Sie spricht unaufhörlich mit uns und verrät uns ihr Geheimnis nicht. Wir wirken beständig auf sie und haben doch keine Gewalt über sie . . .

Sie lebt in lauter Kindern, und die Mutter, wo ist sie? . . .

Gedacht hat sie und sinnt beständig; aber nicht als ein Mensch, sondern als Natur. Sie hat sich einen eigenen allumfassenden Sinn vorbehalten, den ihr niemand abmerken kann . . .

Sie spritzt ihre Geschöpfe aus dem Nichts hervor und sagt ihnen nicht, woher sie kommen und wohin sie gehen. Sie sollen nur laufen; die Bahn kennt sie . . .

Alles ist immer da in ihr. Vergangenheit und Zukunft kennt sie nicht. Gegenwart ist ihre Ewigkeit. Sie ist gütig. Ich preise sie mit allen ihren Werken. Sie ist weise und still. Man reißt ihr keine Erklärung vom Leibe, trutzt ihr kein Geschenk ab, das sie nicht freiwillig gibt . . .

Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr. Sie mag mit mir schalten. Sie wird ihr Werk nicht hassen. Ich sprach nicht von ihr. Nein, was wahr ist und was falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, alles ist ihr Verdienst.

Der Text ist faszinierend. Und doch – welche Distanz zwischen ihm und uns! Hier ist die Natur noch heilig und göttlich, sie ist auch noch der eigentliche »Ort« des Menschen. Weltgefühl ist schlechthin identisch mit Naturgefühl. Und dahin können wir niemals wieder zurück. Zur Zeit mehren sich zwar die Versuche, mythische Weltbilder zu erneuern: So entdeckt das moderne europäische Heidentum auf der Suche nach heilenden Archetypen und einem neuen Naturverständnis wieder die Mythologie der Kelten⁴. Ein anderes Beispiel: utopische Romane wie »Singende Erde« von Maria Erlenberger schildern einzelne und ganze Gruppen, die ihr Ideal im Überwinden des Denkens und im fraglosen Aufgehen in der Natur sehen⁵. Aber all das sind blutleere Versuche einer Generation von Intellektuellen,

die zuerst am Christentum und dann am Marxismus verzweifelt ist und die jetzt den schon alten Traum vom glücklichen Wilden oder von dem harmonischen Weltbild der frühen Kulturen neu träumt. Solche Versuche schaffen keinerlei Zukunft. Sie sind hoffnungslos. Die Natur ist für uns entgöttlicht, und sie wird es bleiben. Sie ist einfach nicht mehr der »Ort«, von dem her wir unser Dasein bestimmen. Die pantheistische Naturmystik des Fragments aus dem Tiefurter Journal kann unsere Not nicht lösen und noch viel weniger naturbrünstige Phantasien vom Muster der »Singenden Erde«.

Aber vielleicht dürfen wir nicht zu schnell aufgeben! Wenn uns der *junge* Goethe nicht mehr helfen kann, dann vielleicht der *alte*? Im *Lied des Türmers*, es steht im 2. Teil des »Faust«, blickt der Achtzigjährige noch einmal zurück und zieht die Summe seines Lebens:

Zum Sehen geboren,
zum Schauen bestellt,
dem Turme geschworen,
gefällt mir die Welt.
Ich blick in die Ferne,
ich seh in die Näh
den Mond und die Sterne,
den Wald und das Reh.
So seh ich in allen
die ewige Zier,
und wie mirs gefallen
gefall ich auch mir.
Ihr glücklichen Augen,
was je ihr gesehn,
es sei, wie es wolle,
es war doch so schön!

Das ist ein bewegendes Lied. Es ist voller Menschlichkeit. Der Weg zu ihm ist kürzer als der zu dem Fragment über die Natur aus dem Tiefurter Journal. Allerdings ist auch dieser Text Naturreligion. Das Lied wird von einem gesungen, der sein Leben lang in Ehrfurcht *schauen* wollte. Er hat alles voller Frömmigkeit betrachtet, vor allem die Natur. In ihr sah er das Ewige, das Unzerstörbare, das sich immer neu in Herrlichkeit Zeugende: die ewige Zier. Er sah allerdings auch – und das könnte unsere Distanz zu ihm verringern – bei sich selbst und in der Welt der Menschen dunkle Schatten und unlösbare Rätsel. Aber das deutet er erst am Ende des Liedes an, wenn er sagt:

Ihr glücklichen Augen,
was je ihr gesehn,
es sei, wie es wolle,
es war doch so schön!

Das ganze Lied bekommt von diesen letzten Zeilen her einen Geschmack von Wehmut, vielleicht sogar, trotz aller Tapferkeit, einen Hauch von Resignation. Auf jeden Fall ist das Lied des Türmers eingängiger und »moderner« als das

Naturfragment. Sicherlich gibt es nicht wenige Menschen, die aus solcher Frömmigkeit leben. Könnte sie unsere heutigen Probleme lösen?

Eigentümlicherweise ist uns von Jesus ein Wort überliefert, das ebenfalls von »glücklichen Augen« spricht und sich durchaus mit dem Goethetext vergleichen läßt, jedoch, im Unterschied zu diesem, keinerlei Resignation enthält. Das Wort von Jesus klingt wie ein Siegeslied:

Glücklich die Augen,
die sehen, was ihr seht!
Wahrhaftig: Viele Propheten und Könige
wünschten zu sehen, was ihr seht,
und haben es nicht gesehen,
und wollten hören, was ihr hört,
und haben es nicht gehört!
(Lk 10,23f.)

Der ungeheure Anspruch, das messianische Bewußtsein, die bestürzende Sicherheit, die ganze Unbescheidenheit, die in diesem Jesuswort liegt, tritt gerade im Vergleich mit dem Text von Goethe unübersehbar zutage:

Ihr glücklichen Augen,
was je ihr gesehn,
es sei, wie es wolle,
es war doch so schön!

sagt der Achtzigjährige.

Glücklich die Augen,
die sehen, was ihr seht!

ruft der Dreißigjährige aus. Er redet nicht von dem, was schon immer zu sehen war, wenn man nur sonnenhafte Augen hatte. Nein, er redet von dem Einbruch des ganz Neuen und ganz Anderen und unsagbar Herrlichen in der Welt; von dem, was es noch niemals zu sehen gab; von dem, was noch kein Auge geschaut und noch kein Ohr gehört hat; jetzt ist es da, jetzt ist es angebrochen.

Jesus spricht in Lk 10,23f. keineswegs von der Natur: nicht vom Mond und von den Sternen, nicht von Pflanzen und nicht von Tieren. Er ist einzig an der Geschichte und an der Gesellschaft interessiert. Dort allein entscheidet sich für ihn das Schicksal der Welt. Daß es Jesus tatsächlich um die Frage der richtigen Gesellschaft geht, zeigt die Nennung der Propheten und der Könige. Die Propheten sind genannt, weil sie die neue Gesellschaft Gottes in ihren Visionen und Träumen entworfen haben. Die Könige sind genannt, weil sie die richtige Gesellschaft verwirklichen wollten. Viele Propheten und Könige wünschten die messianische Gesellschaft, das wahre Israel, zu sehen und haben sie nicht gesehen. Ja, sie wünschten es sich nur. Im wahrscheinlich ältesten Text, der mit Hilfe der Parallele Mt 13,16–17 rekonstruiert werden kann, stand das Verb *epithymein*, das noch viel mehr meint als nur: sich etwas wünschen. Es meint: suchen, herbeisehen, verlangen, begehren – und zwar voller Sehnsucht, voller Erregung, ja voller Leidenschaft.

Wir müssen also den Text folgendermaßen interpretieren: Was jetzt mit Jesus, seiner Proklamation des Reiches Gottes und seiner Sammlung des Gottesvolkes beginnt, haben viele Propheten und Könige leidenschaftlich begehrt, ja danach haben sie sich in Sehnsucht verzehrt – und es ist ihnen nicht geglückt und sie haben es nicht erreicht. Jetzt aber ist es da. Jetzt kann man es sehen. Jetzt kann man es hören. Die richtige Gesellschaft zu erleben, das wahre Israel zu sehen, das Gott schon immer geplant hat und das ihm jetzt in der Sammlung Israels durch Jesus gelingt – dies zu sehen, ist ein solches Glück und eine solche Lust, daß Jesus seine Jünger als Augenzeugen preist:

Glücklich die Augen,
die sehen, was ihr seht!

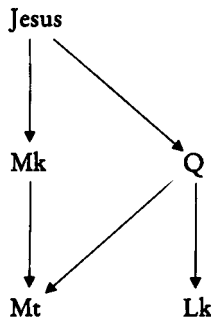
Diese Siegeszuversicht, daß mit dem messianischen Volk Gottes mitten unter den Völkern eine neue Art von Gesellschaft begonnen hat, muß natürlich Widerspruch provozieren – damals wie heute. Schon damals muß man zu Jesus gesagt haben: Wo bleibt denn die messianische Veränderung der Welt, von der du redest? Es ändert sich ja gar nichts im Land. Die Römer beuten uns weiter aus. Die Reichen werden wie bisher immer reicher und die Armen immer ärmer. Es bleibt alles, wie es war. Und soll etwa die kleine Schar von Männern und Frauen, die mit dir zusammen durch Galiläa ziehen, das neue, messianische Volk sein? Nein, auf diese Weise ist Israel nicht zu retten!

Genauso müssen die bekümmerten oder die verächtlichen Einwände damals gelautet haben. Jesus hat auf solche Einwände in Gleichnissen geantwortet, unter anderem mit dem Gleichnis vom Senfkorn, das uns in Mk 4,30–32, Mt 13,31–32 und Lk 13,18–19 überliefert ist. Das Gleichnis vom Senfkorn ist kurz. Es ist ja auch keine *Parabel*, die stets eine neue, noch unbekannte Geschichte erzählt. Das Gleichnis vom Senfkorn ist ein *Gleichnis im engeren Sinn*⁶. Es ist kurz, weil es das Reich Gottes mit einem Vorgang vergleicht, den die Hörer Jesu genau kennen; sie erleben ihn jedes Jahr von neuem. Jesus vergleicht das Gottesreich mit dem Wachsen eines Senfkorns.

Vergegenwärtigen wir uns, um die Sachebene des Gleichnisses besser zu verstehen, kurz die botanischen Fakten⁷: Der Same des schwarzen Senfes (*brassica nigra*) ist außerordentlich klein. Ein Korn wiegt etwa 1 mg und hat einen Durchmesser von 0,9 bis 1,6 mm. Das stecknadelkopfgroße Senfkorn wächst aber sehr rasch zu einer einjährigen Staude mit baumartigen Zweigen empor. Die durchschnittliche Höhe einer Staude beträgt 1,5 m; am See Genesaret kann sie sogar eine Höhe von 3 m erreichen. Die Kleinheit des Senfkorns war im Judentum sprichwörtlich. Wollte man eine besonders kleine Quantität bezeichnen, so griff man zum Vergleich mit dem Senfkorn⁸.

Wir sahen bereits, daß uns das Gleichnis innerhalb des Neuen Testaments dreifach überliefert ist: bei Matthäus (Mt), Markus (Mk) und Lukas (Lk). Ein struktureller Vergleich der drei Texte (vgl. das synoptische Schema auf Seite 115) zeigt sehr schnell, daß die Fassungen bei Markus und Lukas homogene Texte sind, während der Matthäustext aus der Markus- und Lukasfassung zusammengesetzt erscheint. In Wirklichkeit liegen die Abhängigkeitsverhältnisse jedoch kompli-

zierter: Die Gemeinsamkeiten zwischen Matthäus und Lukas (*kursiv gedruckt!*) gehen auf eine beiden Evangelien gemeinsame Quelle (Q) zurück, die wir allerdings nur noch hypothetisch rekonstruieren können. Lukas hat seine Fassung des Gleichnisses fast wörtlich Q entnommen; Matthäus hingegen hat seinen Text kunstvoll aus Q (*kursiv gedruckt!*) und Markus (gesperrt gedruckt!) kontaminiert. Insgesamt ergibt sich der folgende Stammbaum:



Das Gleichnis muß in Q ungefähr folgendermaßen gelautet haben:

Er sagte:
 Wem ist gleich das Gottesreich
 und womit soll ich es vergleichen?
 Gleich ist es einem Senfkorn,
 das ein Mensch nahm
 und auf seinen Acker warf.
 Und es wuchs
 und wurde zu einem Baum,
 und die Vögel des Himmels
 nisteten in seinen Zweigen.

Vergleicht man nun die Markusfassung mit der Q-Fassung, so zeigt sich schnell, daß Markus die ältere Fassung bietet. Denn nur bei ihm wird der *Kontrast* zwischen dem kleinen Samen und der großen Staude ausdrücklich thematisiert. In Q hingegen liegt kein *Kontrastgleichnis*, sondern ein *Wachstumsgleichnis* vor: Die Q-Fassung wird durch fünf Präterita strukturiert, nämlich

nahm
 warf
 wuchs
 wurde
 nisteten,

die ein Erzählkontinuum errichten, wie es für eine Parabel charakteristisch ist. Bei Markus hingegen haben wir gerade keine *Erzählung*, sondern einen streng durchgehaltenen *Vergleich*, der gattungskritisch gesehen dem damals überall bekannten Vorgang besser entspricht. Noch entscheidender für den ursprüngli-

Mt 13,31–32

Mk 4,30–32

Lk 13,18–19

Ein anderes Gleichnis legte er ihnen vor
sagend:

*Gleich ist das Himmelreich einem Senfkorn,
das nehmend ein Mensch
säte auf seinem Acker.
Kleiner ist es zwar als alle Samen;
Wenn es aber gewachsen ist,*

*ist es größer als die Kräuter
und wird zum Baum,
so daß kommen
DIE VÖGEL DES HIMMELS und NISTEN
IN SEINEN ZWEIGEN.*

Und er sagte:

Wie sollen wir vergleichen das Gottesreich?
Oder in welches Gleichnis es fassen?
(Es ist mit ihm) wie mit einem Senfkorn,
das,
wenn es gesät ist auf der Erde,
kleiner ist als alle Samen auf der Erde.
Und wenn es gesät ist,
steigt es hoch
und wird größer als alle Kräuter
und schafft große Zweige,
so daß UNTER SEINEM SCHATTEN
DIE VÖGEL DES HIMMELS NISTEN
KÖNNEN.

Er sagte nun:

*Wem ist gleich das Gottesreich
und womit soll ich es vergleichen?
Gleich ist es einem Senfkorn,
das nehmend ein Mensch
warf in seinen Garten.*

Und es wuchs

*und wurde zu einem Baum,
und
DIE VÖGEL DES HIMMELS NISTETEN
IN SEINEN ZWEIGEN.*

chen Charakter der Markussfassung ist jedoch deren Realismus. In der Q-Fassung wird das Senfkorn zu einem *dendron*, also zu einem Baum, was botanisch gesehen gar nicht stimmt. In der Markussfassung hingegen wird die Senfstaupe zutreffend als *lachanon*, als Gemüse, bezeichnet. Dem entspricht exakt, daß in der Q-Fassung die Vögel in beziehungsweise auf den Zweigen nisten, in der Markussfassung hingegen völlig realistisch und oft beobachtet im Schatten der Staupe auf dem Erdboden. Falls man nicht annehmen will, daß eine unrealistische, das palästinische Milieu nicht treffende *Erzählung* erst nachträglich zu einem sach- und milieugerechten *Vergleich* verändert wurde, muß man die traditionsgeschichtliche Priorität der Markussfassung annehmen⁹.

Allerdings hat auch die Markussfassung am Ende eine vorsichtige Anspielung¹⁰ auf den Weltenbaum von Ez 31 beziehungsweise Dan 4 (in dem synoptischen Schema in Großbuchstaben gesetzt) und öffnet damit die Bildebene auf die in ihr verborgene Sache. Aber die Markussfassung bleibt – im Unterschied zur Q-Fassung – trotz dieser Anspielung völlig realistisch. Erst die Q-Fassung hat die Anspielung auf das Symbol des großen Weltenbaums weiter ausgebaut und dabei verändernd in die vorher realistische Bildebene eingegriffen.

Doch genug der traditionsgeschichtlichen Fragen! Konzentrieren wir uns im folgenden ganz auf die ältere Markussfassung. Sie dürfte der *ipsissima vox* Jesu am nächsten stehen. Was wollte Jesus mit dem Gleichnis vom Senfkorn sagen? Von welcher Sache sprach er? Der Text formuliert es ausdrücklich: Er sprach vom Reich Gottes. Allerdings verglich er keineswegs das Reich Gottes mit einem Senfkorn, sondern er verglich, wie die Textstruktur deutlich zeigt, das Gottesreich mit dem *gesamten Vorgang*, in welchem aus einem stecknadelkopfgroßen Samen eine riesige Staupe wird¹¹. Dieser Sachverhalt ist von größter Wichtigkeit und für die Auslegung des Gleichnisses unbedingt zu beachten. Das Gottesreich ist weder nur das Senfkorn noch allein die ausgewachsene Staupe, sondern der gesamte Vorgang vom Samen bis zur Staupe. Damit ist klar, daß unser Gleichnis nicht statisch vom Gottesreich spricht, sondern daß es vom *Kommen*, vom *Ereignis* des Reiches Gottes redet.

Noch eine zweite Feststellung ist notwendig. Bei Jesus ist das Reich Gottes keine freischwebende Größe; es ist vielmehr eindeutig auf das Volk Gottes bezogen. Das Reich Gottes ist zwar universal auf die gesamte Welt hin ausgerichtet, aber es wird vermittelt durch das Volk Gottes, in dem es aufleuchten und über das es sich durchsetzen soll. Gleichnisse, die vom Reich Gottes reden, reden deshalb immer zugleich vom Volk Gottes, von der neuen Gesellschaft, die Gott schafft und die ganz durchwaltet ist von seiner Herrschaft¹².

Dem entspricht nun ausgezeichnet das Symbol des Weltenbaums, das durch die Anspielung auf das Alte Testament in die realistische Bildebene des Gleichnisses miteinfließt. Denn in Ezechiel 31 und Dan 4 ist der Weltenbaum jeweils ein »Königsbaum«. Er symbolisiert den Pharao (Ez 31,2) beziehungsweise Nebukadnezar (Dan 4,1). Der König aber repräsentiert im Alten Orient immer zugleich sein Reich beziehungsweise die aus ihm und durch ihn lebende Gesellschaft. Der König wird in hochsymbolischen Texten wie Ez 31

und Dan 4 niemals als Individuum gesehen. Das zeigen die vielen Lebewesen, die integral zum Bild des Weltenbaums hinzugehören:

Da stand ein Baum mitten auf der Erde; er war sehr hoch. Der Baum wuchs zusehends und wurde immer mächtiger; seine Höhe reichte bis an den Himmel; er war bis ans Ende der ganzen Erde zu sehen. Er hatte prächtiges Laub und trug so viele Früchte, daß er Nahrung für alle bot. Unter ihm fanden die wilden Tiere des Feldes Schatten; die Vögel nisteten in seinen Zweigen; alle Lebewesen ernährten sich von ihm (Dan 4,7–9).

Der König spendet also seinen Untertanen Wohnung und Nahrung; sie leben in seinem Schatten; er ist ihr Leben. Die Person des Königs und der Raum seiner Herrschaft sind gar nicht zu trennen. Das altorientalische Symbol des Weltenbaums sieht den Herrscher und die unter seiner Herrschaft lebende Gesellschaft als untrennbare Einheit in einem einzigen Bild¹³.

Wenn nun aber dieses uralte Symbol in das Gleichnis vom Senfkorn miteinfließt, so daß es ein Gleichnis vom Senfkorn und vom Weltenbaum wird, oder besser: zum Gleichnis von einem Senfkorn, das sich zu einem Weltenbaum auswächst, dann spricht Jesus in Mk 4,30–32 von Gott dem König, aber zugleich von der Königsherrschaft Gottes, vom Gottesreich und von der neuen Gesellschaft, in der es keine andere Herrschaft mehr gibt als die Herrschaft Gottes. Er spricht dann in einer unauflöslichen Einheit von dem wahren Volk Gottes und zugleich von der Herrschaft Gottes. Er sagt dann: Mag auch jetzt, in diesem Augenblick, das Reich Gottes noch so unscheinbar sein, mag auch das wahre Volk Gottes nur erst eine kleine Herde sein (vgl. Lk 12,32) – aus dem unansehnlichen Anfang wächst bereits das Neue: ein allumfassendes Reich, eine neue Weltgesellschaft. Und zwar wird das alles so sicher geschehen, wie aus dem winzigen Senfkorn die riesige Staude, ja der Weltenbaum emporwächst.

Hinter dem Gleichnis steht somit eine ungeheure Siegeszuversicht, die genau der Zuversicht von Lk 10,23 entspricht.

Glücklich die Augen,
die sehen, was ihr seht!

Genauso wichtig wie diese unbeirrbare Zuversicht Jesu ist in unserem Gleichnis aber noch ein anderes Phänomen: nämlich die Art, wie Jesus von der Natur spricht. Denn im Unterschied zu Lk 10,23–24 spricht er hier ja durchaus von der Natur. Er redet von einem Samenkorn, von einer heranwachsenden Staude und von Vögeln, die im Schatten der Staude ihre Nester bauen. Das ist ein konkretes und anschauliches Stück Natur. Aber in welcher Weise und zu welchem Zweck redet er von diesem Stück Natur? Bevor eine Antwort gewagt werden kann, müssen wir zunächst generell fragen, wie man zur Zeit Jesu von der Natur redete. Hatte man überhaupt die Möglichkeit, Natur so zu sehen, wie sie Johann Wolfgang von Goethe sah? Das ist eher unwahrscheinlich. Welche Möglichkeiten standen zur Verfügung? In welcher Weise sprach man zum Beispiel von Bäumen?

Es lohnt sich, unter diesem Gesichtspunkt einmal das gesamte Alte Testament zu überprüfen. Dabei zeigt sich sehr schnell, daß es, wenn man die Phänomene auf

einfache Linien bringt, dort drei grundverschiedene Möglichkeiten gab, wie man von Bäumen (und damit von der Natur) sprach:

1. Möglichkeit: Man konnte ganz realistisch, mit beinahe naturwissenschaftlicher Objektivität und Genauigkeit von Bäumen sprechen. Das schönste Beispiel – mit schon fast höherer Botanik – ist Gen 1,11–12:

Und Gott sprach: Die Erde lasse junges Grün sprossen: Pflanzen, die Samen hervorbringen, und Fruchtbäume, die Früchte bringen nach ihrer Art auf Erden, (Früchte,) in denen ihr Samen ist. Und es geschah so. Und die Erde ließ frisches Grün sprossen: samentragende Pflanzen nach ihrer Art, und Bäume, die Früchte bringen, in denen ihr Same ist, nach ihrer Art¹⁴.

2. Möglichkeit: Man konnte hochsymbolisch von Bäumen sprechen¹⁵. Besonders hierfür gibt es außerordentlich viele Beispiele. Über Ez 31 und Dan 4 hinaus sei lediglich die Jotamsfabel aus dem Buch der Richter angeführt:

Einst machten sich die Bäume auf,
um sich einen König zu salben.
Und sie sagten zum Ölbaum:
Sei du unser König!
Der Ölbaum aber sagte zu ihnen:
Soll ich mein Fett aufgeben,
mit dem man Götter und Menschen ehrt,
und hingehen, um über den anderen Bäumen zu schwanken?

Da sagten die Bäume zum Feigenbaum:
Komm, sei du unser König!
Der Feigenbaum aber sagte zu ihnen:
Soll ich meine Süßigkeit aufgeben
und meine guten Früchte
und hingehen, um über den anderen Bäumen zu schwanken?

Da sagten die Bäume zum Weinstock:
Komm, sei du unser König!
Der Weinstock aber sagte zu ihnen:
Soll ich meinen Most aufgeben,
der Götter und Menschen erfreut,
und hingehen, um über den anderen Bäumen zu schwanken?

Da sagten alle Bäume zum Dornstrauch:
Komm, sei du unser König.
Und der Dornstrauch sagte zu den Bäumen:
Wollt ihr mich wirklich zu eurem König salben?
Kommt, findet Schutz in meinem Schatten!
Wenn aber nicht, dann soll vom Dornstrauch Feuer ausgehen
und die Zedern des Libanon fressen.
(Ri 9,8–15)

3. *Möglichkeit*: Man konnte lyrisch, voller Naturgefühl und höchst stimmungsvoll von Bäumen sprechen. Beispiel: Hohes Lied 2,11–13.

Vorbei ist der Winter,
verrauscht der Regen.
Auf der Flur erscheinen die Blumen;
die Zeit zum Singen ist da.
Die Stimme der Turteltaube
ist zu hören in unserem Land.
Am Feigenbaum reifen die ersten Früchte;
die blühenden Reben duften.

Hier wäre man Goethe wohl noch am nächsten, obwohl die Texte des Hohen Liedes wegen des Schöpfungsglaubens, den sie voraussetzen, doch wieder etwas völlig anderes sind als Goethes Naturmystik.

Diese drei Möglichkeiten also boten sich damals an, wenn man über die Natur reden wollte. Welche dieser drei Möglichkeiten wählte Jesus? Die Frage ist keineswegs unsinnig oder überflüssig.

Für die dritte Möglichkeit findet sich bei ihm kein einziger Beleg. Das ist auch einsichtig. Jesus geht es eben nicht um lyrische Verinnerlichung der Natur; auch geht es ihm nicht um Gestimmtheit; und bloßes Naturgefühl spielt bei ihm keinerlei Rolle. Das wunderbare Wort von den Lilien des Feldes (Mt 6,28–29) hat gerade eine gesellschaftliche Zielrichtung; seine Sinnspitze ist die Sorglosigkeit der Jüngergemeinde, die keine Vorsorge treffen soll für den kommenden Tag, sondern sich ganz und ungeteilt dem Reich Gottes hingeben darf (vgl. Mt 6,31–34).

Die Art, wie Jesus von der Natur redet, entfaltet sich aus der ersten und der zweiten Möglichkeit, die oben beschrieben wurden: Einerseits findet man bei ihm immer wieder Texte, die eine nüchterne, höchst realistische, fast naturwissenschaftliche Beobachtung der Natur widerspiegeln. Andererseits setzt Jesus diese exakte Beobachtung gerade in Gleichnissen, also in metaphorischen Texten, ein. Wie auffällig ist allein schon, daß das Gleichnis vom Senfkorn in der nüchternen Welt des Ackerbaus spielt. Bei Lukas ist es sogar der Gemüsegarten (vgl. Lk 13,19). Gewöhnlicher kann man eigentlich gar nicht mehr anfangen. Jesus vergleicht das Reich Gottes mit dem Wachsen von Kraut und Gemüse. Wenn er sofort mit dem »Weltenbaum« begonnen hätte, wäre dies sicher viel eindrucksvoller und viel poetischer gewesen. Er redet aber unprätentiös und gerade deshalb am Ende so wirkungsvoll von einem *lathanon*. Das ist alles andere als Zufall. Jesus wählt seine Bilder höchst bewußt. Die Eigenart der Bilder entspricht der Eigenart der Sache, um die es ihm geht. Das Reich Gottes kommt mitten in der gewöhnlichen, bekannten, alltäglichen Welt; genau dort ereignet es sich. Es kommt nicht unter apokalyptischen Weltgewittern, sondern so, wie eine Senfstaupe groß wird. Man kann das Reich Gottes nicht nach Art der Apokalyptiker berechnen (vgl. Lk 17,20), aber man kann sein Kommen trotzdem sehen – so wie man nach der Regenzeit am Feigenbaum sehen kann, daß der Sommer kommt:

Lernt aus dem Vergleich mit dem Feigenbaum!
 Sobald seine Zweige saftig werden
 und Blätter hervorbringen
 wißt ihr, daß der Sommer nahe ist.
 Genauso sollt ihr erkennen,
 wenn ihr (all) das geschehen seht,
 daß (das Reich Gottes)¹⁶ nahe vor der Tür ist.
 (Mk 13,28–29)

Wieder wählt Jesus zum Lernen ein Objekt, das jeder in Israel ständig vor Augen hat: den Feigenbaum. Das Objekt ist sorgfältig ausgesucht: Der Feigenbaum ist (neben dem Weinstock) in Palästina der einzige Baum, der seine Blätter während der Regenzeit abwirft. Deshalb läßt sich der Rhythmus des Jahres bei ihm besonders gut beobachten. Aber Jesus wählt sein Bild noch präziser: Er spricht nicht allgemein vom Feigenbaum, sondern weist die Hörer darauf hin, wie bei diesem Baum am Ende der Regenzeit die dünnen Zweige plötzlich anschwellen. Sie werden saftig; ein rötlicher Glanz liegt auf ihnen. Wer das sieht, weiß: der Sommer bricht jetzt mit Macht herein. Genauso, will Jesus sagen, ist es mit dem Kommen des Reiches Gottes. Man braucht nur genau hinzuschauen: die Zeichen des Gottesreiches geschehen schon. Sie geschehen in all dem, was Jesus tut. So schnell wie dem Saftigwerden des Feigenbaums der Sommer folgt, so schnell setzt sich jetzt in Israel das Reich Gottes durch.

Die Argumentationskraft des Gleichnisses vom Feigenbaum liegt genau wie beim Gleichnis vom Senfkorn in dem unbestreitbaren, exakt beobachteten und treffend geschilderten Ablauf der Natur. Selbstverständlich ist Jesus weit davon entfernt, das Kommen des Reiches Gottes als Naturablauf zu betrachten. Wenn es anbricht, dann handelt der souveräne und absolut freie Gott. Trotzdem ist für Jesus der Unterschied zwischen Natur und Geschichte nicht so groß wie für den modernen Menschen; Jesus setzt als selbstverständlich voraus, daß auch das Geschehen in der Natur ein Wunder ist, das dem unablässigen, der Welt ungeschuldeten Schöpfungswillen Gottes entspringt¹⁷. Die Wahl einer Gemüsestaude als Anschauung für das Reich Gottes bedeutet deshalb keineswegs die Wahl eines völlig trivialen und banalen Gegenstandes. Die Gemüsestaude ist zwar alltäglich und in diesem Sinn normale, gewöhnliche Wirklichkeit – aber sie ist gerade nicht banal. Sie ist Geschöpf jenes Gottes, der nicht nur die Lilien, sondern sogar noch das Gras des Feldes prächtiger kleidet, als Salomo in all seiner Pracht gekleidet war (Mt 6,28–30). Wenn Jesus exakt und detailgerecht beobachtet, dann tut er dies also nicht nur um der Plausibilität seiner Gleichnisse willen, sondern auch, weil er die Natur als das Werk des Vaters im Himmel liebt.

Für sein sorgfältiges Beobachten der Natur gäbe es noch viele andere Beispiele. Im Gleichnis vom Sämann schildert er beinahe akribisch und mit Liebe zum agrartechnischen Detail die Arbeit des Sämanns:

Hört! Ein Sämann ging aufs Feld, um zu säen. Als er säte, fiel ein Teil der Körner auf den Weg, und die Vögel kamen und fraßen sie. Ein anderer Teil fiel auf felsigen Boden, wo es nur wenig Erde gab, und ging sofort auf, weil das Erdreich nicht tief war; als aber die Sonne hochstieg, wurde die Saat versengt und verdorrte, weil sie

keine Wurzeln hatte. Ein anderer Teil fiel in die Dornen, und die Dornen wuchsen und erstickten die Saat, und sie brachte keine Frucht. Ein anderer Teil schließlich fiel auf guten Boden und brachte Frucht; die Saat ging auf und wuchs empor und trug dreißigfach, sechzigfach und hundertfach (Mk 4,3–8).

Für uns ist es merkwürdig, »daß der Säemann Mk 4,3–8 so ungeschickt sät, daß viel verlorengelht; man sollte erwarten, daß der Regelfall des Säens geschildert wird. Das geschieht in Wirklichkeit auch; man erkennt das, wenn man weiß, wie in Palästina gesät wird: nämlich vor dem Pflügen! Der Säemann des Gleichnisses schreitet also über das ungepflügte Stoppelfeld! Nun wird begreiflich, warum er auf den Weg sät: absichtlich besät er den Weg, den wohl die Dorfbewohner über das Stoppelfeld getreten haben, weil er mit eingepflügt werden soll. Absichtlich sät er auf die Dornen, die verdorrt auf dem Brachfeld stehen, weil auch sie mit umgepflügt werden sollen. Und daß Saatkörner auf das Felsige fallen, kann jetzt nicht mehr überraschen: Die Kalkfelsen sind von dünner Ackerkrume bedeckt und heben sich kaum oder gar nicht vom Stoppelfeld ab, bevor die Pflugschar knirschend gegen sie stößt«¹⁸. Jesus schildert also völlig realistisch und mit größter Exaktheit die Schwierigkeiten des Bauern beim Säen. Noch genauer: er schildert die Schwierigkeiten des Sämanns im galiläischen Bergland.

Doch trotz all dieser Schwierigkeiten – darauf läuft das Gleichnis vom Säemann hinaus – bringt der Acker am Ende seine Frucht. Denn ein Teil der Saat fällt auf guten Boden, und er bringt 30-, 60- und 100fachen Ertrag. Wenigstens jetzt, so denkt man unwillkürlich, liegt eine metaphorische Aussage vor. Denn 30, 60 und 100 sind runde Zahlen. Symbolik liegt in der Luft. Aber selbst hier hat Jesus ganz nüchtern und mit Genauigkeit im Detail beobachtet. Er schildert nämlich das biologische Phänomen der Bestockung: Manche Saatkörner bringen einen Halm hervor – das gibt jeweils eine Ernte von 30 Körnern, manche bringen zwei Halme – das gibt jeweils 60 Körner, und manche bringen drei Halme – das ergibt jeweils 90 (aufgerundet 100) Körner. Einige Exegeten haben zwar behauptet, Jesus arbeite hier mit phantastisch hohen Zahlen, die völlig unrealistisch seien. Auf diese Weise wolle er die jede Realität sprengende überreiche Ernte des Gottesreiches schildern. Sie zeigen damit aber nur, daß sie das Phänomen der Bestockung nicht kennen und die Argumentationsstruktur der Gleichnisse Jesu nicht verstanden haben. Wie soll ein Bild aus dem täglichen Leben das Reich Gottes plausibel machen, wenn schon das Bild selbst gar nicht plausibel ist und mit den Erfahrungen der Hörer keineswegs übereinstimmt?

Nein! Die Welt, die Jesus in seinen vielen Gleichnissen entstehen läßt, ist exakt beobachtet, und die Naturabläufe, die er schildert, stimmen bis ins Detail. Das kann an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden, obwohl hier noch vieles zu zeigen wäre. Das Gesamtergebnis dürfte aber schon jetzt klar sein: Jesus schildert die Natur ohne jeden Überschwang, nüchtern, sachlich, aufgrund sorgfältiger Beobachtung, mit großer Liebe zum Detail, sicher auch mit Liebe zur Natur als der Schöpfungswirklichkeit Gottes – aber ohne jede Mystik. Er setzt nicht auf die Natur. Wenn er von ihr spricht, und das geschieht oft, wird sie ihm zum Gleichnis für die Geschichte Gottes mit der Welt, zum Gleichnis für das Kommen des

Reiches Gottes und für das Kommen einer neuen Gesellschaft. Was Jesus interessiert, ist letztlich überhaupt nicht die Natur, sondern einzig und allein Geschichte und Gesellschaft – freilich im Licht der heilsgeschichtlichen Erfahrungen Israels. Nur über die Geschichte mit Gott und nur durch die neue Gesellschaft des Gottesvolkes kann für ihn die Welt ihr Heil finden. Einen anderen Weg kennt er nicht.

Selbstverständlich lebte Jesus nicht in unseren heutigen Fragestellungen. Baumsterben gab es im Orient nur dann, wenn die Eroberer eines Landes alle Bäume umhackten, um so die Zukunft der Besiegten auf Jahrzehnte zu zerstören. Wie gesagt: Jesus hatte noch keine Ahnung von unseren Problemen. Und doch sind die Verhältnisse, wenn es um Heil oder Unheil, um Tod oder Leben geht, auch wieder im Tiefsten gleich. Wenn wir ihn heute fragen könnten, sagte er uns mit Sicherheit: Die Natur ist nur über eine neue Gesellschaft zu retten. Wenn sich die menschliche Gesellschaft nicht ändert, kann man an der Natur noch so viel reparieren, man wird sie niemals heilen können. Und die menschliche Gesellschaft kann sich nur ändern, wenn die Herrschaft von Menschen über Menschen aufhört und allein Gottes Herrschaft anerkannt wird.

Jesus hätte allerdings gar nicht so konditional gesprochen; er würde uns mit unbeirrbarer Zuversicht sagen: Das alles wird geschehen. Es hat ja schon begonnen. Das Reich Gottes, die neue Gesellschaft Gottes, ist bereits im Anbruch. Das Senfkorn ist schon gesät, die Zweige des Feigenbaums werden bereits saftig, und am Ende wird 30-, 60- und 100fach geerntet, selbst wenn sich dem Reich Gottes noch so viele Feinde entgegenstellen.

In diese unerschütterliche Zuversicht Jesu stimmt das gesamte Neue Testament ein. Dessen letztes Buch, die Offenbarung des Johannes, schließt mit einem großartigen Bild, welches in einem zunächst ganz anderen Symbolzusammenhang noch einmal deutlich macht, daß die Rettung der Welt gesellschaftliche Dimensionen hat. Es ist das Bild einer goldenen Stadt, die von der Herrlichkeit Gottes erfüllt ist:

Ihr Lichtglanz ist gleich dem kostbarsten Edelstein, ist wie ein kristallklarer Diamant¹⁹. Die Stadt hat eine große und hohe Mauer und sie hat zwölf Tore und auf den Toren zwölf Engel, und Namen sind darauf geschrieben, welche die Namen der zwölf Stämme der Söhne Israels sind. Von Osten hat die Stadt drei Tore, von Norden drei Tore, von Süden drei Tore und von Westen drei Tore. Die Mauer der Stadt hat zwölf Grundsteine; auf ihnen stehen zwölf Namen: die der zwölf Apostel des Lammes (Offb 21,11–14).

Entscheidend für die gesellschaftliche Relevanz dieses Textes ist allein schon das Bild der Stadt. Denn die Stadt ist das wichtigste Symbol, das die Antike für »Gesellschaft« besitzt. Aristoteles, der den Begriff der Gesellschaft als erster geprägt hat, nennt sie *politikē koinōnia* – Verband der Polis²⁰. Aber nicht nur das Bild an sich zeigt klar, daß es hier um die neue Gesellschaft Gottes geht. Johannes macht darüber hinaus mit einem abundanten Gebrauch der Zahl 12 (12 Tore, 12 Engel, 12 Stämme, 12 Grundsteine, 12 Apostel) deut-

lich, daß die Stadt nichts anderes als das endzeitliche Zwölfstämmevolk ist²¹. Sie ist das eschatologische Israel, die neue Gesellschaft Gottes.

Im Zusammenhang unserer Fragestellung ist nun entscheidend, daß an dieser Stadt nichts reine Natur ist. Sie ist aus lauterem Gold gebaut und schimmert wie klares Glas (21,18.21). Vor allem aber: die eschatologische Stadt ist bis ins letzte durchkonstruiert. Sie ist ein riesiger Kubus:

Ihre Länge, Breite und Höhe sind gleich:
zwölftausend Stadien (21,16).

Der absoluten, von einem Engel ausgemessenen Symmetrie der Stadt entspricht die Einteilung der Stadtmauern: aus jeder Himmelsrichtung führen drei Tore in die Stadt, jedes Tor aus einer einzigen Perle gearbeitet. Nicht einmal mehr den Unterschied von Tag und Nacht, nicht einmal mehr natürliches Licht gibt es in der Stadt:

Die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, daß sie in ihr leuchten. Denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihr Licht ist das Lamm (21,23).

Erst nachdem die Stadt als völlig symmetrischer und in durchdachter Schönheit angelegter Bau geschildert ist, kommt dann innerhalb dieses Rahmens auch die Natur zu ihrem Recht:

Und er zeigte mir einen Strom, das Wasser des Lebens, klar wie Kristall; er geht aus vom Throne Gottes und des Lammes. Zwischen der Straße der Stadt und dem Strom, hüben und drüben, stehen Bäume des Lebens²². Zwölfmal tragen sie Früchte, jeden Monat einmal²³; und die Blätter der Bäume dienen zur Heilung der Völker (22,1-2).

Nimmt man die Sequenz der Bilder ernst, so heißt das: nicht in einer eschatologisch erneuerten Natur entsteht die neue Gesellschaft, sondern genau umgekehrt: Die vom Himmel herabgekommene Stadt, also die von Gott selbst als reines Wunder geschaffene Gesellschaft, hat in ihrer Mitte auch Natur – aber Natur, die ganz eingebaut und integriert ist in das Gesamtkunstwerk »Stadt«. Erst in der neuen Stadt entsteht das Paradies neu – und zwar jetzt in eschatologisch gesteigerter Form. Denn aus dem »Baum des Lebens«, der im Paradies in der Mitte des Gartens stand (Gen 2,9; 3,22.24), ist nun – unter Rückgriff auf Ez 47, 7.12 – eine lange Reihe von Bäumen an beiden Ufern des Stromes geworden. Die Bäume werden vom Strom getränkt und sind von unendlicher Fruchtbarkeit. Bäume und Strom sind in ihrer Bedeutung komplex; sie stehen aber auch für das, was wir »Natur« nennen. Erst jetzt, in der neuen Gesellschaft, ist die Natur unversehr und heil; sie ist so heil, daß die Blätter der Bäume zur Heilung der Völker dienen, die in einer riesigen Völkerwallfahrt²⁴ aus der ganzen Welt in die Stadt einziehen.

Welche Hoffnung! Sie lebt aus prophetischer Zuversicht des Alten Testaments, und sie lebt vor allem aus der absoluten Zuversicht Jesu. Darf man sich ihr anvertrauen? Ist sie nicht verstiegen? Ist sie nicht ganz unrealistisch und geradezu vermessen? Ja, ist sie nicht maßlos und unmenschlich? Wäre es nicht besser, der Menschlichkeit Goethes zu folgen und bescheiden zu bleiben? Wäre es nicht

schon sehr viel oder vielleicht sogar sehr viel mehr, so zu leben, daß man am Ende still und dankbar sagen könnte:

Ihr glücklichen Augen,
was je ihr gesehn,
es sei, wie es wolle,
es war doch so schön!

Man kann auf diese Frage, die sich jedem von uns irgendwann einmal stellt, nur antworten: Nein, diese Haltung genügt nicht! Das leise und staunende Betrachten der Natur ist zwar sehr viel – es ist tausendmal besser als die dämonische Hektik der »Macher«, die alles zerstören, was sie angreifen. Und dennoch: wer sich in der passiven Rolle des Betrachters gefällt, wer, wie der Türmer, nur schaut, wer im Rahmen bloßer Religiosität verbleibt, wer meint, die Frage nach der richtigen Gesellschaft umgehen zu können, der wird am Ende selbst erleben, wie sich die Dämonen in unserer Welt ausbreiten und alles zerstören.

Das hat übrigens der weise alte Mann in Weimar geahnt, und deshalb muß der Türmer im »Faust«, unmittelbar nachdem er sein wehmütig-schönes Lied gesungen hat, erleben, daß die herrliche Welt, die er gerade noch beschworen hat, grausam zerstört wird: Die Dämonen sind buchstäblich losgelassen, Philemon und Baucis, die beiden unschuldigen Alten, werden umgebracht, der Wald, der ihre Freude war, geht in Flammen auf, was in Jahrhunderten wuchs, ist hin, und der Türmer verflucht seine Augen, daß sie dies alles sehen müssen.

Es gibt also nur zwei Möglichkeiten, und diese beiden Möglichkeiten entscheiden die Geschichte: Glaube oder Unglaube. Bloße Religiosität genügt nicht. Entweder breitet sich im Glauben, und das heißt in der Nachfolge Jesu, die richtige Gesellschaft aus: die Stadt auf dem Berg, die goldene Stadt, die Gesellschaft Gottes, die frei ist von den Dämonen der Gewalt, oder unsere Welt endet im dämonischen Chaos der Gewalt und in der Zerstörung der Natur.

ANMERKUNGEN

1 MEYER-ABICH (1984) If.

2 Die in den letzten Jahren berühmt gewordene »Rede des Häuptlings Seattle« ist nicht authentisch, sondern eine moderne ökologische Dichtung. Vgl. DODERER (1984) 111.

3 BEUTLER (1949) 921–924. Das Fragment wurde Goethe bereits zu dessen Lebzeiten zugeschrieben. Vgl. seine Bemerkung zu Kanzler v. Müller: »Daß ich diese Betrachtungen verfaßt, kann ich mich faktisch zwar nicht erinnern, allein sie stimmen mit den Vorstellungen wohl überein, zu denen sich mein Geist damals ausgebildet hatte« (925). Das Fragment stammt jedoch nicht von Goethe, sondern von Christoph Tobler, den Goethe in der Schweiz im Kreis Lavaters kennengelernt hatte (vgl. 978).

4 Vgl. etwa das Buch- und Veranstaltungsprogramm des Dianus-Trikont Buchverlags, München.

5 ERLENBERGER (1984). Drei Textproben: »Mich erleichtert, daß ich wie ein Tier funktioniere, und dieser Gedanke spült mir alle menschlichen Knoten aus dem Hirn, ich

fühle mich frei, ich stehe und strecke mich. Ich habe nichts zu denken, und ich lebe noch, das ist das einzige, was ich habe, aber ich versuche es nicht zu halten, es besteht auch nichts, nur aus meinem Atem und meinem warmen Gefühl auf der Haut und aus meiner Bewegung. . . Ich bewege mich schon so lange in der freien Natur, mehr oder weniger ungeschützt, und jetzt erst bin ich ein Stück Natur geworden, jetzt erst ist es mir eine Heimat geworden, dieses Leben? Jetzt, wo ich so überhaupt nichts mehr im Schädel habe, keinen Wunsch, keine Erinnerung, keine Hoffnung, jetzt erst bin ich ein Mensch, oder bin ich Tier oder Pflanze oder Stein?« (477f.). – »Mein Dasein hat den Charakter einer endgültigen Ergebung an die Natur angenommen. Ich lebe in einer tiefen Neigung zur chaotisch brutalen Erscheinungsform des Atems« (544). – »Die natürliche, unbekümmerte, völlig unverkleidete Art der Bewegung ist durch keine Gedanken zu erschüttern. Sie muß aus Erde gemacht sein. Ich fühle, alles, was kommt, und wenn es noch so unbegreifbar ist, kann nur stimmen« (573).

6 Zu dem Unterschied *Parabel – Gleichnis im engeren Sinn* vgl. LOHFINK (¹²1983) 60–70.

7 Vgl. LOHMANN (1966) 1771.

8 Vgl. BILLERBECK (³1961) 669.

9 Vgl. PESCH (1976) 264 Anm. 20.

10 Als alttestamentlicher Hintergrund kommen in Frage die Texte Ez 17,23; 31,6; Dan 4,9 (12), 18 (21) und Ps 104,12. Ein unmittelbares Zitat einer dieser Stellen liegt nicht vor. Dem Erzähler ist das Bild des Weltenbaums aus dem Alten Testament so geläufig, daß ihm verschiedene Schriftstellen ineinanderfließen. Vgl. PESCH (1976) 262.

11 Herausgearbeitet vor allem von Jeremias (⁶1970) 100f.

12 Zu dem Zusammenhang *Reich Gottes – Volk Gottes* vgl. LOHFINK (⁴1984).

13 Vgl. etwa die Deutung von Dan 4,7–9 in Dan 4,19: »Dieser Baum bist du, König; du bist groß und mächtig geworden; deine Größe ist immer mehr gewachsen; sie reicht bis zum Himmel und deine Herrschaft bis ans Ende der Erde.«

14 Übersetzung: WESTERMANN (1974) 107.

15 Einen Überblick über die Baumsymbolik im Alten Testament und seiner Umwelt gibt LANG (1978) 65–71.

16 Wörtlich: »daß er nahe vor der Tür ist«. Markus denkt dabei zweifellos an den Menschensohn (vgl. 13,26). Ursprünglich (in dem noch isoliert überlieferten Gleichnis) muß hier aber das Kommen der Gottesherrschaft gemeint gewesen sein. So dann wieder Lk 21,31.

17 Vgl. EICHHOLZ (1971) 76f.

18 JEREMIAS (⁶1970) 7f.

19 Im griechischen Text steht nicht *Diamant*, sondern *Jaspis*. Doch vgl. dazu KRAFT (1974) 268: »Der Jaspis ist in der Apokalypse nicht der unansehnliche Stein, den wir so nennen, sondern einer der edelsten Steine, der nach Ansehen und Aussehen auf den Diamanten hinausläuft. Der Vergleich ist um so berechtigter, als der Diamant in der Apokalypse nicht vorkommt.«

20 Vgl. RIEDEL (1975) 719–724.

21 ROLOFF (1984) bemerkt treffend: »Trotz der verwirrenden Vielfalt anschaulicher Details geht es hier (sc. in der Vision vom himmlischen Jerusalem) letztlich nicht um Kosmologie, d. h. um Aussagen über Gestalt und Wesen der neuen Schöpfung, sondern um Ekklesiologie, d. h. um das Bild der der Kirche verheißenen Zukunft. Wobei diese Zukunft keineswegs von der Gegenwart radikal geschieden ist: Sie bringt vielmehr nur die leibhafte Vollendung dessen, was jetzt schon, wenn auch noch unter Leiden und Drangsal verborgen, das Wesen der Kirche auf Erden bestimmt«, ROLOFF (1984) 203.

22 Wörtlich: »Inmitten ihrer Straße und des Stromes, hier und dort, Holz des Lebens.« Der Singular »Holz« ist von Ez 47,12 abhängig und meint generisch »Bäume«. Die topographische Vorstellung ist nicht ganz eindeutig. Wahrscheinlich wachsen beiderseits

des Stromes Bäume (vgl. Ez 47,7.12), und am Strom entlang führt die Hauptstraße (= Prozessionsstraße) der Stadt.

23 Der Text ist hier schwierig. Wörtlich heißt es: »... Holz des Lebens, das zwölf Früchte trägt; jeden Monat bringt es seine Frucht«.

24 Zur Vorstellung von der Völkerwallfahrt vgl. LOHFINK (1984) 28–31, 78–86, 154–170.

LITERATUR

BEUTLER, E. (Hg.): Johann Wolfgang von Goethe. Gedenkausgabe der Werke (28. August 1949). Briefe und Gespräche: Naturwissenschaftliche Schriften I. Zürich, 921–924.

BILLERBECK, P.: Das Evangelium nach Matthäus, erläutert aus Talmud und Midrasch. München 1961.

DODERER, A. von: Süddeutsche Zeitung Nr. 185, 11./12. August 1984.

EICHHOLZ, G.: Gleichnisse der Evangelien. Form, Überlieferung, Auslegung. Neukirchen-Vluyn 1971.

ERLENBERGER, M.: Singende Erde. Ein utopischer Roman. Hamburg 1984.

JEREMIAS, J.: Die Gleichnisse Jesu. Göttingen 1970.

KEGLER, J.: Geborgenheit und Lebenskraft. Der Baum als Symbol im Alten Testament: LM 23 (1984).

KRAFT, A.: Die Offenbarung des Johannes. HNT 16a. Tübingen 1974.

LANG, B.: Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel. SBB 7. Stuttgart 1978.

LOHFINK, G.: Jetzt verstehe ich die Bibel. Ein Sachbuch zur Formkritik. Stuttgart 1983.

–: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens. Freiburg 1984.

LOHMANN, T.: Art. »Senf...«: B. REICKE–L. ROST (Hg.), Biblisch-historisches Handwörterbuch III. Göttingen (1966) 1771.

MEYER-ABICH, K. M.: Frieden mit der Natur. Plädoyer für ein neues Verhältnis der Industriegesellschaft zur Umwelt: Süddeutsche Zeitung Nr. 143, 23./24. Juni 1984, If.

PESCH, R.: Das Markusevangelium I, HThK II 1. Freiburg 1976.

RIEDEL, M.: Art. »bürgerliche Gesellschaft«: Geschichtliche Grundbegriffe. O. BRUNNER u. a. (Hg.), Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2. Stuttgart 1975. 718–800.

ROLOFF, J.: Die Offenbarung des Johannes. ZBK NT 18. Zürich 1984.

WESTERMANN, C.: Genesis I. BKAT I 1. Neukirchen-Vluyn 1974.