

L'ANALISI LINGUISTICA E LETTERARIA

FACOLTÀ DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

1

ANNO XVI 2008

SPECIAL ISSUE

Proceedings of the IADA Workshop
Word Meaning in Argumentative Dialogue

Homage to Sorin Stati

VOLUME 1

EDUCATT - UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

L'ANALISI
LINGUISTICA E LETTERARIA

FACOLTÀ DI SCIENZE LINGUISTICHE
E LETTERATURE STRANIERE

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

ANNO XVI 2008

SPECIAL ISSUE

Proceedings of the IADA Workshop
Word Meaning in Argumentative Dialogue

Homage to Sorin Stati

Milan 2008, 15-17 May

VOLUME 1

edited by G. Gobber, S. Cantarini, S. Cigada, M.C. Gatti & S. Gilardoni

L'ANALISI LINGUISTICA E LETTERARIA
Facoltà di Scienze linguistiche e Letterature straniere
Università Cattolica del Sacro Cuore
Anno XVI - 1/2008
ISSN 1122-1917

Direzione

GIUSEPPE BERNARDELLI
LUISA CAMAIORA
SERGIO CIGADA
GIOVANNI GOBBER

Comitato scientifico

GIUSEPPE BERNARDELLI - LUISA CAMAIORA - BONA CAMBIAGHI - ARTURO CATTANEO
SERGIO CIGADA - MARIA FRANCA FROLA - ENRICA GALAZZI - GIOVANNI GOBBER
DANTE LIANO - MARGHERITA ULRYCH - MARISA VERNA - SERENA VITALE - MARIA TERESA
ZANOLA

Segreteria di redazione

LAURA BALBIANI - GIULIANA BENDELLI - ANNA BONOLA - GUIDO MILANESE
MARIACRISTINA PEDRAZZINI - VITTORIA PRENCIPE - MARISA VERNA

Pubblicazione realizzata con il contributo PRIN - anno 2006

© 2009 EDUCatt - Ente per il Diritto allo Studio Universitario dell'Università Cattolica
Largo Gemelli 1, 20123 Milano - tel. 02.72342235 - fax 02.80.53.215
e-mail: editoriale.dsu@unicatt.it (*produzione*); librario.dsu@unicatt.it (*distribuzione*);
web: www.unicatt.it/librario

Redazione della Rivista: redazione.all@unicatt.it - *web:* www.unicatt.it/librario/all

Questo volume è stato stampato nel mese di luglio 2009
presso la Litografia Solari - Peschiera Borromeo (Milano)

SINNGEHALT IM ARGUMENTATIVEN DIALOG: „DAS EWIGE LEBEN“ IM EVANGELIUM NACH LUKAS (LK. 10, 25-37)¹

LUCIA SALVATO

1. *Die dialogisch-argumentative Struktur des Textes*

Betrachtet man das Zwiegespräch zwischen Jesus und dem Schriftgelehrten im 10. Kapitel des Evangeliums nach Lukas, fällt unmittelbar ins Auge, dass es sich um ein sprachliches kommunikatives Ereignis handelt, das in Form eines argumentativen Dialogs vorliegt.

Der Komplex Lk. 10, 25-37 kann als eine Einheit gelesen werden, in der die Teilnehmer in einem Spiel von Fragen und Gegenfragen, von Antworten und Rückantworten (Schürmann 1993: 129) abwechselnd über ein bestimmtes Thema argumentieren. In der gewählten Passage betrifft die Argumentation den Sinngehalt des Terminus *ewiges Leben*, aber zum wahren Sinn, d.h. zur Botschaft Jesu gelangt man erst im Laufe des Dialogs und durch die angeführten Argumente, denen sich ein zweites Thema (*wer der Nächste sei*) anschließt.

Man kann daher von einem argumentativen Dialog im Sinne Waltons sprechen, nach dem sich die Argumentation auf eine dialogische Struktur stützt, in welcher verschiedene spezifische Themen aufeinander folgen, die mit weiteren Themen verbunden sind. Jede Argumentation habe so die Form einer Kette, die aus der Verbindung verschiedener spezifischer Argumente bestehe. Kern eines Argumentes sei eine Begründung oder eine Folge von Begründungen, welche eine These bzw. eine Theorie aufstellen, in der auch die Schlussfolgerung der ganzen Argumentation bestehe (Walton 2006: 1-4).

Die Art und Weise wie sich der Dialog durch Fragen und Antworten fortsetzt, lässt auch an jene ‚sokratische Methode‘ (die sog. *Mäeutik*²) denken, die auf die Gesprächsführung Sokrates zurückgeht und nach welcher der Lehrende durch geschicktes Fragen den Schüler selbst zu neuen Erkenntnissen gelangen lässt. In diesem Sinne kann man eine Ähnlichkeit zwischen der Methode der Reflexion, die Jesus im Dialog verwendet, und derselben ‚sokratischen Ironie‘ erkennen, nach welcher einer der Gesprächspartner vorgibt, der Unwissende zu sein und Fragen stellt, in denen die Antworten schon verborgen liegen. Die Erkenntnis der Wahrheit vollzieht sich auch im

¹ Version nach der deutschen Bischofskonferenz: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, 1980 Katholische Bibelanstalt, Stuttgart; Online-Version: <http://alt.bibelwerk.de/bibel/>.

² Das von Sokrates geübte Verfahren wurde von Platon in seinem *Theaitetos* (148e – 151d) erklärt und mit jener Kunst der Hebamme (gr. *maieutikē*, ‚Hebammenkunst‘) verglichen, die Sokrates von seiner Mutter ererbt haben soll.

Dialog mit Jesus nicht direkt, sondern allmählich, schrittweise und durch ständig neue Fragestellungen. In der gewählten Evangeliumspassage gelingt dies auch durch die Erzählung eines Gleichnisses, durch welches Jesus „den Zuhörer ins Mitdenken und am Ende zur Tat bewegen möchte“³ (Schürmann 1993: 129).

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es daher, die Dialogpartner bei der Entfaltung aller Argumente, welche die Struktur des Dialogs bilden, Schritt für Schritt zu begleiten, um allmählich zum vollkommenen Sinngehalt des Terminus *ewiges Leben* zu gelangen.

2. Die Grundfrage des Menschen

Da stand ein Gesetzeslehrer auf, und um Jesus auf die Probe zu stellen, fragte er ihn: „Meister, was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?“

Die erste Frage des Gesetzeslehrers führt den Dialog ein, wobei sie aus tieferen Gründen („um Jesus auf die Probe zu stellen“) gestellt wird, und somit die allgemeinen Regeln des Dialogs widerlegt (vgl. dazu u.a. Walton 2006: 1ff.; Stati 1982).

In den Worten „was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?“ geht es um die Grundfrage des Menschen; doch die Sorge, die darin scheinbar auftaucht, ist eher eschatologisch, d.h. sie betrifft das Leben nach dem Tod. Der Schriftgelehrte stellt nämlich seine Frage auf einem theoretischen Niveau, auf welchem Jesus oft – als „der Sohn des Zimmermanns“ (Mt. 13,55) und „Prophet ohne Bibelstudium“ (Ratzinger 2007: 234) – auf die Probe gestellt wird.

3. Wie antwortet Jesus?

Jesus sagte zu ihm: „Was steht im Gesetz? Was liest du dort?“

Jesus antwortet auf eine andere Weise als man erwarten würde, und zwar mit einer doppelten Frage. Wie gewöhnlich antwortet er nicht direkt, sondern er zeigt den Weg, damit sein Gesprächspartner selbst zur Antwort gelangt. Aber dies soll schrittweise geschehen, im Laufe des Dialogs.

Zunächst verweist Jesus ganz einfach auf die Schrift⁴ und er lässt den Gesetzeslehrer selbst die Antwort geben, weil er sicher ist, dass er als Meister der Exegese die zutreffende Antwort kennt.

Jesus' erste Gegenfrage („Was steht im Gesetz?“) lässt so ein stillschweigendes Einverständnis zwischen beiden Gesprächspartnern durchblicken, das mit dem *Argument from Commitment* von Walton vergleichbar ist, in welchem der Sprecher als Prämisse eine Aussage formuliert, an der auch der Gesprächspartner beteiligt ist (Wal-

³ Siehe hier Abschn. 9.

⁴ Linguistisch kann man den Verweis auf die Schrift als ein Beispiel für Waltons *Argument from Expert Opinion* interpretieren; siehe Walton (2006: 84f., 89). Vgl. auch folgende Worte: „Die Tora gilt auch Lukas als der Wille Gottes; das ‚Geschriebensein‘ genügt als Begründung“ (Schürmann 1993: 132).

ton 2006: 116f.)⁵. Der Unterschied zu Walton besteht aber darin, dass gewöhnlich nicht Jesus die Aussage als Prämisse voranstellt, sondern er sie seinen Gesprächspartner formulieren lässt. Dies geschieht auch bei dem Zitat aus der Tora: Jesus (*the proponent*) lädt den Schriftgelehrten (*the respondent*) ein, das wichtigste in der Tora enthaltene Gebot als Prämisse anzunehmen, an dem Letzterer beteiligt ist. Der Experte der Exegese versteht sofort, was „the proponent“ meint und drückt die Prämisse selbst aus.

Mit seiner doppelten Frage hat nun Jesus die Führung des Gesprächs in die Hand genommen „und es seelsorglich umorientiert. [...] Das ‚streitende Schulgespräch‘ wird so in der folgenden Gesprächsführung Jesu in der Tiefe umfunktioniert zu einem ‚seelsorglichen Gespräch‘, das den Mithörenden zum Tun bewegen möchte“ (Schürmann 1993: 132).

4. Die Antwort aus der Schrift

Er antwortete: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deiner Kraft und all deinen Gedanken, und deinen Nächsten sollst du lieben wie dich selbst“

Für seine treffende Antwort verbindet der Schriftgelehrte zwei Zitate: eines aus dem Buch *Deuteronomium* (Dtn. 6,5) – in dessen Mittelpunkt die Liebe für Gott steht – und eines aus dem Buch *Levitikus* (Lev. 19,18) – in dessen Mittelpunkt die Liebe für den Nächsten steht.

Die Antwort mit dem Verweis auf die Schrift ist aber noch eine bloße und voraussehbare Wiederholung von dem, was in der Tora enthalten ist. Im ersten Wortwechsel bleibt somit der Sinngehalt des Terminus *ewiges Leben* noch auf einem theoretischen bzw. informativen Niveau. Der Gesetzeslehrer „zeigt sich dabei aber nicht ernstlich an seinem persönlichen Heil interessiert; er stellt aus Distanz [...] eine theoretisch-theologische Frage“ (Schürmann 1993: 131). Seine Vernunft, seine Freiheit, sein eigenes alltägliches Leben sind noch nicht in der ersten Antwort berücksichtigt, und Jesus ist sich dessen bewusst. Um zum vollkommenen Sinngehalt zu gelangen, muss darum der Dialog weiter fortgeführt werden.

5. Ein erster Schritt im Sinngehalt des Terminus *Leben*

Jesus sagte zu ihm: „Du hast richtig geantwortet. Handle danach und du wirst leben.“

Die Antwort des Schriftgelehrten braucht Jesus nur zu bestätigen, und in dieser Bestätigung ist seine erste Antwort enthalten: „Du hast richtig geantwortet“.

Was aber soll das Adverb *richtig* bedeuten? Dass der Gesetzeslehrer theoretisch, d.h. im Sinne der Tora präzise geantwortet hat. Jesu genügt das aber nicht. Er will weitere Schritte vollziehen, und auch diese im Laufe des Dialogs.

⁵ Jesus' Frage lässt auch an Waltons *Appeal to Expert Opinion* denken (Walton 2006: 86ff.).

Im zweiten Satz und durch den Verweis auf die Anwendung des Gebots nach der Tora (*handle danach*) formuliert Jesus eine Einladung: Sein Gesprächspartner soll jetzt konkret nach der Tora handeln. Der wahre Zweck der Nachricht muss also noch erreicht werden: die praktische Anwendung des Gebots im alltäglichen Leben, was das Gewinnen des „Lebens“ ermöglichte. Jesus fügt nämlich hinzu: „und du wirst leben“.

Interessant ist hier, dass das Verb *leben* ohne das Adjektiv *ewig* vorkommt. Etwas anderes muss sich in dem Sinngehalt des Terminus *ewiges Leben* verstecken, mehr als die bloße Wiederholung einer theoretischen Antwort, die im engeren eschatologischen Sinn nur das jenseitige Leben betrifft. Die Frage muss noch mehr in die Tiefe gehen: Was verdient der Mensch auf dieser Welt, der der Einladung Jesu folgt? Bei der Antwort geht es um ein besonderes Versprechen, das offenbar auch im konkreten Sinn des diesseitigen menschlichen Lebens verstanden werden kann. Aber inwiefern? Folgende Worte kommen hier zu Hilfe:

Was wollen wir also eigentlich? [...] Was ist das eigentlich „Leben“? Und was bedeutet das eigentlich „Ewigkeit“? Es gibt Augenblicke, in denen wir plötzlich spüren: Ja, das wäre es eigentlich – das wahre „Leben“ – so müsste es sein. Daneben ist das, was wir alltäglich „Leben“ nennen, gar nicht wirklich Leben. Augustinus hat [...] einmal gesagt: Eigentlich wollen wir doch nur eines – „das glückliche Leben“, das Leben, das einfach Leben, einfach „Glück“ ist. (Benedikt XVI. 2007b: Nr.11).

Das Versprechen Jesu („und du wirst leben“) soll also auch in dem Sinn des „glücklichen Lebens“ verstanden werden, jenes Lebens, das „einfach Leben, einfach ‚Glück‘ ist“, das schon auf der Erde seinen Anfang nehmen kann. Nicht zufällig verspricht Jesus seinen Jüngern bzw. jedem, der um seines Namens willen alles verlassen hat, nicht nur das ewige Leben in der kommenden Welt, sondern auch „das Hundertfache“ in dieser Zeit (siehe Mt. 19,27-29; Mk. 10,29-30; Lk. 18,29-30).

6. *Wer ist der Nächste?*

Der Gesetzeslehrer wollte seine Frage rechtfertigen und sagte zu Jesus: „Und wer ist mein Nächster?“

Die erste Antwort Jesu reicht dem Gesetzeslehrer nicht: Er muss seine erste Frage rechtfertigen. Das Schriftwort über die Erzielung des ewigen Lebens war nämlich zu jener Zeit theoretisch unumstritten, doch warf seine Anwendung in der Praxis des Lebens Fragen auf, „die in der Schule (und auch im Leben selbst) umstritten“ waren (Ratzinger 2007: 235). Das Problem liegt also darin, wer konkret der Nächste im menschlichen Leben sei.

Die zweite Frage des Gelehrten ertönt als eine Art Kritik an der Folgerung Jesu, indem Letzterer ihn eingeladen hat, so zu handeln, wie die Torah besagt. Es reiche nicht, dass er Gott mit ganzem Herzen, mit all seiner Kraft und all seinen Gedanken liebe; er soll auch seinen Nächsten lieben, wie sich selbst. Worin aber liegt der Kern seiner Frage nach dem Nächsten? Damit „stellt er im Grunde die nach der Grenze der

‚Nächsten‘-Liebe. Es geht um den Geltungsbereich von Lev. 19,18b und aller Torah-Vorschriften, die den ‚Nächsten‘ betreffen“ (Schürmann 1993: 142). Einerseits wurde der Begriff zur Zeit Jesu vielfach eingeeengt, weil „mit dem ‚Nächsten‘ der Volksgenosse gemeint sei“ und alle einem anderen Volk zugehörigen Menschen als Fremde (d.h. als keine ‚Nächsten‘) galten. Es blieb also umstritten, wo die Grenzen zu ziehen waren. Nicht nur Häretiker, Denunzianten und Abtrünnige, sondern auch Samariter wurden nicht als Nächste angesehen (siehe Ratzinger 2007: 235). Auf der anderen Seite will sich der „orthodox fragende Gesetzeslehrer“ wahrscheinlich von Jesus „nicht auf die Ebene der praktischen Forderung abdrängen lassen. Er möchte recht behalten auf der theoretisch-theologischen Ebene“ (Schürmann 1993: 141f.).

Die Frage um den Nächsten wäre so eine weitere und irgendwie berechnete Forderung, der Jesus nachkommen soll; und dies geschieht durch eine Gleichnisrede. Auf diese Weise fügt er die Antwort in den damaligen sozialen Kontext, und somit ermöglicht und erleichtert er ihr Verständnis.

7. Die Gleichnisrede Jesu als Exemplum

Darauf antwortete ihm Jesus: „Ein Mann ging von Jerusalem nach Jericho hinab und wurde von Räubern überfallen. Sie plünderten ihn aus und schlugen ihn nieder; dann gingen sie weg und ließen ihn halb tot liegen.“

Auf die konkrete Frage des Schriftgelehrten antwortet Jesus mit dem ‚Gleichnis vom barmherzigen Samariter‘. Die vorangehend genannten Worte fungieren hier als Einleitung; aber warum verwendet Jesus eine Gleichnisrede bzw. eine Allegorie⁶?

7.1. Die Klarheit der Darlegung

Nun, jeder Erzieher, jeder Lehrer, der seinen Hörern neue Erkenntnisse vermitteln will, wird sich immer wieder auch des Beispiels, des Gleichnisses bedienen. Durch das Beispiel rückt er eine Wirklichkeit, die bislang außerhalb des Blickfelds der Angesprochenen lag, an ihr Denken heran. [...] Er rückt durch das Gleichnis das Fernliegende an sie heran, so dass sie über die Brücke des Gleichnisses zum bisher Unbekannten hinüberkommen. [...] Er [Jesus] zeigt uns Gott, nicht einen abstrakten Gott, sondern den handelnden Gott, der in unser Leben hereintritt und uns an die Hand nehmen will. (Ratzinger 2007: 230ff.).

„Das Herzstück der Verkündigung Jesu bilden ohne Zweifel die Gleichnisse“ (Ratzinger 2007: 222), denn verhüllende Formen wie Allegorien waren der geläufige Umgang mit bildlicher Rede in seiner Umwelt. Und das von Jesus erzählte Gleichnis war zu jener Zeit „eine durchaus realistische Geschichte, denn auf diesem Weg kamen derlei Überfälle regelmäßig vor“ (Ratzinger 2007: 236).

⁶ Über die Gleichnisdeutung und die Unterscheidung zwischen Gleichnis und Allegorie siehe u.a. Dodd (1938); Jülicher (1899/1910); Jeremias (1956).

Obwohl es sich dabei um verborgene und vielschichtige Einladungen zum Glauben handelt, hat jedoch die Wahl einer Gleichnisrede sicher mit ihrer „einzigartige[n] Klarheit und Schlichtheit“ zu tun (Jeremias 1956: 6; vgl. Ratzinger 2007: 222), d.h. mit der besseren Deutlichkeit der gemeinsamen Argumentation. Die darin enthaltene Geschichte soll als Exemplum zur Deutung eines Begriffs (in diesem Fall *der Nächste*) dienen, indem Gleichnisse „ein Stück wirklichen Lebens [sind], bei dem es nur um *einen* – und zwar möglichst allgemein zu fassenden – Gedanken, einen einzigen ‚springenden Punkt‘ gehe“ (Jülicher 1899/1910 zitiert in Ratzinger 2007: 223).

7.2. Das Beispiel als Analogie

Das Gleichnis gibt Jesus die Möglichkeit, sich bei seiner Argumentation auf ein gegebenes Beispiel zu stützen. Dies kommt gleichzeitig seinem Gesprächspartner „as a powerful lesson“ (Walton 2006: 98) vor, als eine wirkungsvolle Lehre, die zum ähnlichen Handeln einladen soll. Die Wahl einer Gleichnisrede lässt somit an jene Typologien von Argumenten denken, die Walton *Argument from Example* und *Argument from Analogy* nennt (Walton 2006: 96; ders. 1995). Anders aber als in Waltons Beispielen, lässt Jesus – wie schon erwähnt – seine Gesprächspartner die Folgerung aus den Argumenten selbst ableiten. Diese Vorgehensweise soll erleichtert werden, weil zwischen ihrem Alltagsleben und den im Dialog enthaltenen Argumenten eine enge Verbindung besteht, so dass die erzählte Geschichte für sie ein beispielhafter Fall wird. Durch das Alltägliche möchte also Jesus „die wahre Richtung zeigen“, die man im Alltag einschlagen soll, „um rechtzugehen“. Er zeige somit, wer der Mensch sei und was er demnach zu tun habe (Ratzinger 2007: 232).

7.3. Die Struktur des Gleichnisses

Das Gleichnis kann in zwei Teile geteilt werden. Im Mittelpunkt des ersten Teils stehen zwei Gestalten, der Priester und der Levit; im Mittelpunkt des zweiten steht der Mann aus Samarien:

Zufällig kam ein Priester denselben Weg herab; er sah ihn und ging weiter. Auch ein Levit kam zu der Stelle; er sah ihn und ging weiter.

Der erste Teil kann als Gegenargument betrachtet werden. Der Priester und der Levit sind nicht nur „Kenner des Gesetzes, die um die Heilsfrage wissen und ihr beruflich dienen“ (Ratzinger 2007: 236); vielmehr sind sie Angehörige derselben Solidargemeinschaft, der auch der von den Räubern überfallene Mann angehören muss und dem sich deswegen beide verantwortlich zeigen sollten. Beide gehen jedoch vorüber⁷. Aus linguistischer Sicht handelt es sich hierbei um eine anaphorische Wiederholung

⁷ Vom Priester würde man sich erwarten, dass er dem von den Räubern überfallenen Mann Hilfe leistet. Seine Haltung lässt darum an Waltons *Circumstantial Argument against the Person* denken; siehe Walton (2006: 122 ff.; 104-111); vgl. Benedikt XVI. (2006: Nr. 18) und im Neuen Testament den *Ersten Johannesbrief* (1Joh. 4,7-16).

des entsprechenden Ausdrucks („er sah ihn und ging weiter“), der eine passive bzw. im negativen Sinne beispielhafte Reaktion kennzeichnet.

Ist es aber wirklich möglich, so wie die ersten zwei Gestalten der Gleichnisrede zu leben, d.h. ohne dem doppelten Gebot der Tora zu folgen, und zwar Gott zu lieben und doch gleichzeitig dem Nächsten in der Not nicht zu helfen? Die Erfahrung lehrt: Es ist möglich.

Im zweiten Teil des Gleichnisses liegt die vollkommene Antwort, welche in diesem Fall als Pro – Argument fungiert:

Dann kam ein Mann aus Samarien, der auf der Reise war. Als er ihn sah, hatte er Mitleid, ging zu ihm hin, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie. Dann hob er ihn auf sein Reittier, brachte ihn zu einer Herberge und sorgte für ihn. Am andern Morgen holte er zwei Denare hervor, gab sie dem Wirt und sagte: Sorge für ihn, und wenn du mehr für ihn brauchst, werde ich es dir bezahlen, wenn ich wiederkomme.

Dank der Figur des Samariters zeigt sich hier das wahre Thema der ganzen Argumentation: die Liebe, und in diesem Sinne, dass die Liebe zu Gott auch die Liebe zum Nächsten mit einschließen soll, die allen möglich ist, auch jenen, die nicht zu derselben Solidargemeinschaft gehören. Die Grundfrage des Menschen hat nun mit der Barmherzigkeit zu tun, nach der sich jeder Mensch zum Nächsten von allen Menschen machen kann, die sich ihm in Not nähern.

8. *Jesus zweiter Appell an die Vernunft*

„Was meinst du: Wer von diesen dreien hat sich als der Nächste dessen erwiesen, der von den Räubern überfallen wurde?“

Mit der letzten Frage kommt die Argumentation des Dialogs zum Punkt: Jesus fordert den Schriftgelehrten direkt heraus und setzt seine Freiheit aufs Spiel. Mit jenem „Was meinst du?“ äußert er sein unerschütterliches Vertrauen zur menschlichen Vernunft und seinen Appell an sie: Er lädt seinen Gesprächspartner ein, nicht mehr die Worte der Tora auswendig zu wiederholen, sondern seine persönliche, sich auf das alltägliche Leben auswirkende Antwort zu geben.

8.1. Die Herausforderung Jesu: Die Barmherzigkeit als wahres Thema der Argumentation

Der Gesetzeslehrer antwortete: „Der, der barmherzig an ihm gehandelt hat.“

Der Gesetzeslehrer hat Jesus' Gedankengang Schritt für Schritt nachvollzogen, so dass er am Schluss zur endgültigen Antwort gelangt, die in einer reinen Feststellung besteht: Das Gebot der Tora soll die alltägliche Praxis einbeziehen.

Aber wie hat ihn Jesus herausgefordert? Die Frage „Und wer ist mein Nächster?“ wird hier von ihm verlagert: Der Prototyp des ‚Nächsten‘ soll nicht an dem überfallenen Menschen festgemacht werden, sondern unter den drei Gestalten des Gleichnisses (dem Priester, dem Levit und dem Samariter) gesucht werden, d.h. unter jenen, die

Hilfe bieten können. Mit der endgültigen Antwort des Gesetzeslehrers tritt somit das wahre Thema der Gleichnisrede in den Vordergrund: die Barmherzigkeit bzw. die Liebe.

9. „Die Liebe als Heilsforderung“⁸: Die Nachricht des Evangeliums als performativer Akt

Da sagte Jesus zu ihm: „Dann geh und handle genauso!“

Was wird nun in Bezug auf den Sinngehalt des Terminus *ewiges Leben* durch das Argumentieren erreicht? Ist durch die Darlegung der Argumente eine tiefere Einsicht in den Terminus erkennbar?

Wie im traditionellen aristotelischen Argumentationsverlauf beginnt der Dialog tatsächlich mit einem *Exordium*, in dem der Schriftgelehrte eine Auslegung von Jesus verlangt („Meister, was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?“), womit erst einmal eine Art Begriffsbestimmung erreicht wird. Doch erweist sich diese als ungenügend, sowohl für Jesus als auch für den Gesetzeslehrer, der einer weiteren Erläuterung bedarf („Und wer ist mein Nächster?“). Der Vorgang soll daher anhand von Fragen und Gegenfragen, Antworten und Rückantworten so oft wiederholt werden (neun Mal), bis ein positives Resultat erreicht wird.

In seiner ersten Antwort möchte Jesus nicht nur das *informative* Niveau der biblischen Nachricht betonen („Du hast richtig geantwortet“), sondern auch dem *praktischen* bzw. *performativen* Niveau der Gleichnisrede gerecht werden („Handle danach und du wirst leben“). Beim ersten Schritt im Dialog soll darum der Sinngehalt des fraglichen Terminus folgendermaßen lauten: Das ewige Leben bzw. das wahre menschliche Leben erreicht man („und du wirst leben“), wenn man so handelt, wie das erste Gebot der Tora besagt („Handle danach“). Der Schriftgelehrte braucht jedoch weitere Argumente, um den wahren Sinn zu erfassen; er braucht ein Beispiel, ein Exemplum⁹, das ihm durch die Gleichnisrede geboten wird. Diese soll ihm lehren, dass die Worte der Tora bzw. der christlichen Botschaft nicht nur eine *informative* Mitteilung ausdrücken, sondern auch in die Praxis gelangen sollen, wie Benedikt XVI. erklärt:

Man würde in unserer Sprache sagen: Die christliche Botschaft war nicht nur „informativ“, sondern „performativ“ – das heißt: Das Evangelium ist nicht nur Mitteilung von Wißbarem; es ist Mitteilung, die Tatsachen wirkt und das Leben verändert. (Benedikt XVI. 2007b: Nr.2).

So gesehen wäre der Samariter die Realisierung der richtigen Antwort auf die Aufforderung Jesu bzw. der Torah.

⁸ Schürmann (1993: 129).

⁹ Wie schon Aristoteles besagt hatte, ist auch das Exemplum ein Beispiel der induktiven Methode; siehe Aristoteles (*Rhetorik*: I,2,1356b) und Mortara Garavelli (2003: 75).

9.1. Das Ergebnis: Wie hat Jesus gehandelt?

Jesus gibt eine erste theoretische Antwort als geheimnisvolles Herrenwort, das als eine verborgene und vielschichtige Einladung allmählich zum wahren Glauben werden soll. Im Kern des Gleichnisses wären so zwei Arten der Nachricht Jesu erkennbar: die informative und die performative Auskunft.

Durch die Gestalten des Priesters und des Levits manifestiert sich im ersten Teil nur *die informative Auskunft* der biblischen Nachricht: Das negative Beispiel beider Gestalten soll lehren, dass die Gebote Gottes auch nur als „Mitteilung von Wißbarem“ aufgenommen werden können, d.h. sie können allein auf dem theoretischen bzw. informativen Niveau bleiben.

Dank der Gestalt des Samariters realisiert sich dagegen im zweiten Teil auch *die performative Auskunft* der biblischen Nachricht. Jesus nimmt diese Gestalt als Modell und fordert somit den Schriftgelehrten zum ähnlichen Handeln auf, d.h. von innen her Bruder aller derer zu werden, die seiner Hilfe bedürfen.

Was geschieht also am Ende der kompletten Argumentation? Wie in einem traditionellen aristotelischen argumentativen Dialog kehren Jesus' erste Worte zurück. Am Anfang hatte er gesagt: „Handle danach und du wirst leben“; jetzt sagt er: „Dann geh und handle genauso!“ Der Kreis schließt sich: Die Anfangsthese gleicht der Schlussfolgerung und der Wahrheitsgehalt wird am Schluss erneut betont.

Welchen Wahrheitsgehalt soll nun der Gesetzeslehrer in seinem Dialog mit Jesus entschlüsseln? Der Gelehrte – und mit ihm der Leser – soll erkennen, was der Terminus *ewiges Leben* wirklich bedeutet: Er impliziert eine innere Wandlung des Gesprächspartners, der als Mensch nicht nur das ewige jenseitige, sondern auch das wahre menschliche Leben bzw. seine Erfüllung erreichen kann. Die Bedingung dafür besteht jedoch darin, dass seine eigene persönliche Antwort nicht auf dem theoretischen bzw. *informativen* Niveau stehen bleibt, sondern sich auch in der Liebe zu seinem Nächsten (in der *performativen* Folge der Nachricht) konkret ausdrückt. In diesem Sinne handelt es sich um eine „doppelte Bewegung“:

Einerseits bringt das Gleichnis das Entferntliegende in die Nähe der Zuhörenden und Mitdenkenden. Andererseits wird der Zuhörer damit selbst auf den Weg gebracht. Die innere Dynamik des Gleichnisses [...] lädt ihn dazu ein, sich selbst dieser Dynamik anzuvertrauen und über seinen bisherigen Horizont hinauszugehen [...]. Das bedeutet aber, dass das Gleichnis die Mitarbeit des Lernenden verlangt, dem nicht nur etwas nahegebracht wird, sondern der selbst die Bewegung des Gleichnisses aufnehmen, mit ihm mitgehen muss. (Ratzinger 2007: 231)

Nach Schürmann wird „das Streitende Schulgespräch“ in der Gesprächsführung Jesu „in der Tiefe umfunktioniert zu einem seelsorglichen Gespräch, das den Mithörenden zum Tun bewegen“ möchte. Der Weg zum Leben in seiner Ganzheit soll darum als „sich in der Nächstenliebe bewährende Gottesliebe“ (Schürmann 1993: 125) verstanden werden. Denn beide Leben – das diesseitige irdische und das jenseitige ewige Le-

ben nach dem Tod – wären folgendermaßen mysteriös verbunden: Wenn man das menschliche Leben in Beziehung zu dem Nächsten lebt und sich somit als Nächster der Anderen macht, verwirklicht man konkret das Gebot Gottes, indem seine Nächstenliebe die Gottesliebe reflektiert, und so gewinnt er *das Leben*.

Vom Standpunkt der Theorie Peirce bestehe diese innere Wandlung des Menschen in einer tieferen Veränderung im *hábitus* bzw. im Verhalten eines Menschen dem Leben bzw. der Realität gegenüber, d.h. in der Verwirklichung des sog. *habit change* (siehe Peirce 1871: 449, 8.18; ders. 1934: §§ 388-402). Diesen Begriff entlehnte Peirce „aus der scholastischen Philosophie und machte ihn in der Zeit um 1870 innerhalb seiner Kritik an Berkeley für sein Konzept der *Unconscious Idea*, die er schon 1959/60 entwickelt hatte, fruchtbar“ (Erny 2005: 41f.).

Da aber die performative Auskunft der biblischen Nachricht immer die Freiheit des Menschen einbezieht, besteht die Möglichkeit, dass die Verhandlungspartner sich nicht immer einig werden: Nicht unbedingt geschieht eine Wandlung in der Einstellung des Gesprächspartners, der nämlich bei seiner bisherigen Einstellung bleiben kann. Am Ende der o.g. Evangeliumspassage bleibt z.B. offen, ob die Übermittlung der biblischen Nachricht beim Schriftgelehrten auf dem informativen Niveau geblieben ist oder ob er sie als performative Nachricht aufgenommen hat (vgl. dazu Ratzinger 2007: 231ff. und Rigotti 2004: 56). Die Umsetzung der Lehre in die Praxis wird somit auch dem freien Willen desselben Lesers überlassen.

Obwohl der Sinn der zwei Schlüsselwörter des Dialogs (*ewiges Leben* und *der Nächste*) in der Argumentation niemals explizit mit dem alleinstehenden Terminus *Leben* in Verbindung gesetzt wird, ist es am Ende dem Experten der Exegese klar, dass der Weg zum Erreichen des ewigen Lebens schon im menschlichen Leben beginnt. Dazu kommt er aber erst allmählich und nur mit Hilfe des unablässigen Drängens seines Gesprächspartners.

Zum völligen Verstehen des von Jesus gemeinten Sinngehalts sollte man nun weitere Passagen aus den Evangelien konsultieren, vor allem jene aus dem Evangelium nach Johannes. Darin wird explizit ausgedrückt¹⁰, dass das *ewige Leben* gleichzeitig das *Leben im wahren Sinn* mit einbezieht, indem der Terminus *Leben* zweierlei Bedeutungen impliziert. Einerseits wird er mit dem Adjektiv *ewig* assoziiert und somit im engeren Sinne *eschatologisch* (bzw. im Sinne des Endes der Welt und der Erweckung am letzten Tag; vgl. Joh. 6,40 und Joh. 6,54) verstanden. Auf der anderen Seite zieht der Terminus *Leben* – alleinstehend oder in Verbindung mit dem Adjektiv *wahr* – im weiteren Sinn auch das Versprechen eines erfüllten diesseitigen Lebens¹¹ in Betracht. Die Worte Jesu müssen somit eine ‚doppelte‘ Verheißung einschließen, deren Sinn Benedikt XVI. folgendermaßen erklärt:

¹⁰ Vgl. folgende Worte Jesu: „Dies habe ich in verhüllter Rede zu euch gesagt; es kommt die Stunde, in der ich nicht mehr in verhüllter Rede zu euch spreche, sondern euch offen den Vater verkünden werde.“ (Joh. 16, 25).

¹¹ „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben.“ (Joh.10,10).

Jesus, der von sich gesagt hat, er sei gekommen, damit wir das Leben haben und es in Fülle, im Überfluß, haben (vgl. *Job* 10,10), hat uns auch gedeutet, was dies heißt – „Leben“: „Das ist das ewige Leben: dich erkennen, den einzigen wahren Gott und den du gesandt hast, Jesus Christus“ (*Job* 17,3). Leben im wahren Sinn hat man nicht in sich allein und nicht aus sich allein: Es ist eine Beziehung. Und das Leben in seiner Ganzheit ist Beziehung zu dem, der die Quelle des Lebens ist. Wenn wir mit dem in Beziehung sind, der nicht stirbt, der das Leben selber ist und die Liebe selber, dann sind wir im Leben. Dann „leben“ wir. (Benedikt XVI. 2007b: Nr.27).

Vom Standpunkt der Theorien von van Eemeren & Grootendorst (2004: 1) und Walton (2006: 4), nach denen das Argumentieren „a social activity“ ist, kann man schließlich auch von einem *social benefit* des argumentativen Dialogs Jesu reden. Worin besteht aber die *soziale Wirkung* seiner Worte und worin hat sie ihren Ursprung? Benedikt XVI. spricht von einer *sozialen Sendung*, die im „persönlichsten Akt der Begegnung mit dem Herrn“ gereift ist und „die Grenzen aufreißen will“, die den Herrn von den Menschen und diese voneinander trennen¹². Diese Vereinigung mit Christus vollziehe sich im Sakrament der Eucharistie¹³ (in der „Beziehung zu dem, der die Quelle des Lebens ist“; vgl. dazu Carrón 2008: 28-37) und befähige die Menschen zu einer Neuheit der sozialen Beziehungen (vgl. dazu Benedikt XVI. 2006: Nr.14; ders. 2007a: Nr.89).

Der Sinn des Terminus *ewiges Leben* – so wie er sich im argumentativen Dialog im Evangelium nach Lukas entfaltet – kann nun ohne Zweifel als *eschatologisch* verstanden werden, aber eschatologisch in dem Sinn, dass sich Gottes ewiges Reich in seinem Kommen ‚realisiert‘. Dort, wo sich Benedikt XVI. „auf das Wesen des abendländischen Mönchtums“ bzw. auf „die Wurzeln der europäischen Kultur“ besinnt, erklärt er die Lebensweise der Mönche mit folgenden Worten:

Ihr Ziel hieß: *quaerere Deum*. In der Wirrnis der Zeiten [...] wollten sie das Wesentliche tun – sich bemühen, das immer Gültige und Bleibende, das Leben selber zu finden. [...] Man sagt darüber, dass sie „eschatologisch“ ausgerichtet waren. Aber das ist nicht in einem zeitlichen Sinn zu verstehen, als ob sie auf das Ende der Welt oder auf ihren eigenen Tod hingeschaut hätten, sondern in einem existenziellen Sinn: Sie suchten das Endgültige hinter dem Vorläufigen. (Benedikt XVI. 2008a)

Bei den Termini *ewiges Leben* und *wahres Leben* kann man darum von *sich realisierender Eschatologie* sprechen, denn erschienen ist der, dessen verborgene Herrlichkeit in

¹² Benedikt XVI., *Ansprache an die Römische Kurie* (22. Dezember 2005), zitiert in: ders. (2007a: Nr.66).

¹³ Vgl. dazu folgende Worte: „Indem wir an der Eucharistiefeyer teilnehmen, werden wir uns immer mehr der engen Verbindung bewusst, die zwischen der Verkündigung des Wortes Gottes und dem eucharistischen Opfer besteht: Es ist dasselbe Geheimnis, das unserer Betrachtung dargeboten wird. Deshalb unterstreicht das Zweite Vatikanische Konzil: ‚Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Leib Herrn selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlass das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht.‘ (Benedikt XVI. 2008b).

der Person Jesu Christi aufleuchtet. Es ist in der Beziehung zu Ihm, dem Gekommenen bzw. dem die ganze Geschichte hindurch Kommenden, dass es dem Menschen ermöglicht wird, das Leben in seiner Ganzheit zu erleben (Ratzinger 2007: 227).

References

- Aristoteles (2002). Rhetorik. Übersetzung, Einleitung und Kommentar von Ch. Rapp, Bd. I-II, Berlin.
- Austin, John Langshaw (1962). How to Do Things with Words. The William James Lectures at Harvard University 1955. London: Oxford University Press.
- Austin, John Langshaw (1962). Performatif – Constatif. La Philosophie analytique. H. Bera (ed.). Paris: Editions de Minuit, 271-281.
- Benedikt XVI. (2006). Deus caritas est. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana.
- Benedikt XVI. (2007a). Sacramentum caritatis. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana.
- Benedikt XVI. (2007b). Spe salvi. Enzyklika. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana.
- Benedikt XVI. (2008a). Begegnung mit den Vertretern aus der Welt der Kultur. Ansprache anlässlich des 150. Jahrestages der Erscheinungen von Lourdes: Paris, Collège des Bernardins, 12. September 2008.
- Benedikt XVI. (2008b). Eucharistiefeier zur Eröffnung der Weltbischofssynode. Predigt von Benedikt XVI. Rom, Basilika St. Paul vor den Mauern, 5. Oktober 2008.
- Carrón, Julián (2008). Das ist der Sieg, der die Welt besiegt: unser Glaube. *Spuren – Litterae Communionis* 7.
- Das Neue Testament. Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch (1987). Griechischer Text nach der Ausgabe von Nestle-Aland. Neuhausen: Dietzfelbinger.
- Die Bibel. Altes und Neues Testament (1980). Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift hrsg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt (Online – Version: <http://alt.bibelwerk.de/bibel/> Lizenzausgabe der Katholischen Bibelanstalt, Stuttgart).
- Dodd, Charles Harold (1938). The Parables of the Kingdom. London: Nisbet.
- Eemeren, Frans van & Rob Grootendorst, (2004). A Systematic Theory of Argumentation: The Pragma-dialectical Approach. Cambridge: Cambridge University Press.
- Erny, Nicola (2005). Konkrete Vernünftigkeit. Zur Konzeption einer pragmatischen Ethik bei Charles S. Peirce. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fumagalli, Armando (1995). Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semiotica di Peirce. Milano: Vita & Pensiero.
- Hundsnurscher, Franz (2005). Studien zur Dialoggrammatik. Zu seinem siebenzigsten Geburtstag zusammengestellt und hrsg. von G. Hindelang und Y. Yang. Stuttgart: Heinz.
- Jeremias, Joachim (1956). Die Gleichnisse Jesu. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Jülicher, Adolf (1899/1910). Die Gleichnisreden Jesu. Bd. I-II. Tübingen: Mohr.
- Mortara Garavelli, Bice (2003). Manuale di retorica. Milano: Bompiani.
- Novum Testamentum graece et latine* (1964). Apparatu critico instructum edidit Augustinus Merk S.J., Editio Nona. Romae: Sumptibus Pontificii Istituti Biblici.
- Peirce, Charles Sanders (1871). Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition. Max H. Fisch general editor. Vol. 2 Eduard C. Moore (ed.). Bloomington: Indiana University Press.

- Peirce, Charles Sanders (1931-1958). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Vol. 1-8. Ch. Hartshorne, P. Weiss & A.W. Burks (eds.). Cambridge Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ratzinger, Joseph (2007). *Jesus von Nazareth. Erster Teil: von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Rigotti, Eddo & Sara Cigada, (2004). *La comunicazione verbale*. Milano: Apogeo.
- Rigotti, Eddo & Andrea Rocci, (2005). From argument analysis to cultural keywords (and back again). *Argumentation in Practice*. F.H. van Eemeren & P. Houtlosser (eds.), 125-142.
- Sbisà, Marina (ed.) (1978). *Gli atti linguistici*. Milano: Feltrinelli.
- Schürmann, Heinz (1993). *Das Lukasevangelium: Kommentar*. Freiburg: Herder Verlag.
- Searle, John Rogers (1969). *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John Rogers (1975). A Taxonomy of Illocutionary Acts. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Vol. VII, Language, Mind and Knowledge, K. Gunderson (ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 344-369.
- Stati, Sorin (1982). *Il dialogo. Considerazioni di linguistica pragmatica*. Napoli: Liguori.
- Stati, Sorin (2002). *Principi di analisi argomentativa. Retorica, Logica, Linguistica*. Bologna: Patron.
- Walton, Douglas (1995). *A Pragmatic Theory of Fallacy*. Tuscaloosa & London: The University of Alabama Press.
- Walton, Douglas (2006). *Fundamentals of Critical Argumentation*. Cambridge: Cambridge University Press.

