

Bei der formgeschichtlichen Diskussion über die neutestamentliche Gattung der „Legende“ sind von vornherein große Unklarheiten entstanden, einmal dadurch, daß die maßgebenden Untersuchungen<sup>1</sup> die Abgrenzung der Gattung nicht einheitlich vorgenommen haben,<sup>2</sup> zum anderen durch die unbefriedigende Art der Analyse selbst.<sup>3</sup> Hinzu kommt, daß der Legendenbegriff auch außerhalb der biblischen Exegese schillernd geblieben ist.<sup>4</sup>

Die Absicht der folgenden formkritischen Untersuchung kann es nicht sein, diese Unklarheit zu beheben. Es wird lediglich versucht, zwei bekannte Texte, deren gattungsmäßige Einordnung strittig geblieben ist – Dibelius rechnet sie

<sup>1</sup> R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921 (1967) = FRLANT 29; M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919 (1966). (Das Legendenkapitel erst in der 2. Auflage von 1933.)

<sup>2</sup> Vgl. Bultmann, 260–335, gegenüber Dibelius, 101–129. Einig sind sich beide darin, daß im Bereich der neutestamentlichen Legende zu unterscheiden sei zwischen Kult- und Personallegenden, wie dies auch im Bereich der alttestamentlichen Formen üblich ist. (Zur Sache vgl. zuletzt J. Schreiner, Formen und Gattungen im Alten Testament, in: ders. [Hrsg.], Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg [– Innsbruck] 1971, S. 194–231, hier S. 201.)

<sup>3</sup> Die Auskunft, Legenden seien „ausgesprochenermaßen erbaulich“ (Dibelius, 101), sie seien zwar „nicht eigentlich Wundergeschichten“, hätten „aber doch auch keinen geschichtlichen, sondern religiös-erbaulichen Charakter“ (Bultmann, 260), trägt einmal nichts zur Abgrenzung der Legende von anderen Gattungen bei – dasselbe gilt vom Paradigma auch –, zum anderen ist sie zu stark auf die unliterarische Frage nach dem (mangelnden) historischen Informationsgehalt fixiert. Da es sich bei der fraglichen Materie um grundlegende Texte handelt – z. B. gehören Teile der Passions- und Ostertradition hierher, dazu die vielumstrittenen Texte Mt 1; 2 und Lk 1; 2 –, mag diese Unsicherheit dazu beigetragen haben, daß man zum Thema Legende in der neutestamentlichen Exegese selten etwas erfährt. (Ein Abschnitt über die Legende fehlt z. B. bei H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre, Stuttgart 1967.)

<sup>4</sup> Vgl. den Überblick über die Geschichte der Legendenforschung bei H. Rosenfeld, Legende, Stuttgart 1964 (Realienbücher für Germanisten, Abteilung Poetik), S. 5–16. Von Interesse ist, daß in der Forschung immer wieder die soziologische Bindung der Legende an eine fest umrissene Religionsgemeinschaft oder religiös profilierte Gruppe betont wird (zuerst durch W. Wundt, Völkerpsychologie III, 1908, S. 349). Diesen Aspekt betont mit Recht auch K. Koch, Was ist Formgeschichte?, Neukirchen 1967, S. 241. Skepsis ist angebracht gegenüber den vielzitierten Ausführungen von A. Jolles, Einfache Formen, Tübingen 1930 (1968) zur Legende (23–61). Jolles leitet die Legende aus der „Geistesbeschäftigung“ der imitatio her; der Legendenheld sei ein imitabile (36). Dies führt zu der abwegigen Folgerung, die heutige Form der Legende sei der Sportbericht. Abgesehen davon, daß damit die konstitutive Bindung der Legende an ein religiöses Substrat übersehen wird, bleibt bei Jolles unberücksichtigt, daß die spirituelle Profilierung einer Gruppe nicht in erster Linie dadurch gewährleistet ist, daß jedes einzelne Glied für sich einem individuellen Tugendvorbild nacheifert. Gruppenzusammenhalt ist kaum die Summe der moralischen Anstrengungen der einzelnen Gruppenmitglieder.

zu den Legenden, Bultmann zu den Apophthegmata<sup>5</sup> –, mit den Mitteln der formgeschichtlichen Methode zu beschreiben, ohne sich durch die Problematik des Gattungsbegriffs irritieren zu lassen. Die Klärung des Gattungsbegriffs kann ja selbst wiederum nur das Resultat konkreter Einzelanalysen sein.

### *1. Zum Erzählgerüst der Perikopen Lk 7,36–50; Lk 19,1–10*

Die zu analysierenden Perikopen Lk 7,36–50 (Jesus und die Sünderin) und Lk 19,1–10 (Einkehr Jesu bei Zachäus) gehören zum Sondergut des Lukas. Dies läßt sich von Lk 19,1–10 leichter behaupten als von Lk 7,36–50, da die Legende von der Salbung Jesu durch eine Sünderin traditionsgeschichtlich von der bethanischen Salbungserzählung (vgl. Mk 14,3–9 par Mt 26,6–13; Jo 12,1–8) herzuleiten sein dürfte, wie Lukas selbst anzunehmen scheint, da er beide Überlieferungen als konkurrierende Berichte betrachtet. (Die Salbung in Bethanien läßt er aus.) In diesem Zusammenhang können jedoch traditionsgeschichtliche und damit zusammenhängende literarkritische Fragen (weitgehend) ausgeklammert werden, da es bei der Diskussion der literarischen Form gerade um die Beschreibung des Zustands der Tradition geht, in dem sie Lukas vorgegeben war. Wir gehen also davon aus, daß die hier zu erörternde Legendenform auf anderen Überlieferungsformen aufbaut, halten es aber für sinnvoll, solche abgeleiteten Formen dennoch als gattungsmäßige Einheiten zu betrachten.<sup>6</sup>

#### *1. Lk 7,36–50*

Der Anschlußvers 36 wird lukanisch überarbeitet sein (vgl. 11,37; 14,1), beruht aber auf Tradition (vgl. zur Mahlszenerie Jo 12,3; auch die Figur des Pharisäers ist nicht zu tilgen). Die Beurteilung der Schlußverse ist schwierig. V. 49 scheint nach dem Vorbild von Mk 2,7 (vgl. Lk 5,21) entworfen zu sein, ist also der Endredaktion zuzuweisen. Aber auch V. 48 entspricht eher den Anliegen des lukanischen Kontextes – Jesus als Heiland der Sünder; vgl. V. 34 –

<sup>5</sup> Im folgenden werden die Gattungsbegriffe Paradigma, Novelle und – hier mit Einschränkung – Legende nach Dibelius, der Begriff Apophthegma nach Bultmann verwendet. Damit wird zugleich vorausgesetzt, daß sich Paradigmen und Apophthegmata voneinander unterscheiden lassen.

<sup>6</sup> Es bedarf kaum des Hinweises, daß sich die Form der Legende Lk 7,36ff. nicht als Resultat des Zusammenwachsens der bethanischen Salbungserzählung mit dem Gleichnis von den ungleichen Schuldnern verstehen läßt. Der Gedanke einer Fusion zweier ursprünglich selbständiger Einheiten zu einer sekundären größeren Form ist hier fehl am Platz. Das Gleichnis ist kein mehr oder weniger beliebiger Modus, wie Jesus sein Wort an den Pharisäer einkleidet, sondern ist integraler Bestandteil der Erzählform selbst (so wie es etwa auch in 2 Sam 12,1–12 der Fall ist). (Gegen Dibelius, a. a. O., S. 111; J. Jeremias betont zu Recht, daß das Gleichnis von den zwei Schuldnern einen Zusammenhang voraussetzt, sucht diesen aber wenig kritisch in einer Szene des Lebens Jesu, die im Kontext – bruchstückhaft – berichtet sei; vgl. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965. S. 109.)

als der Pointe der Legende, die im V. 47 formuliert ist.<sup>7</sup> Wir gehen im folgenden also davon aus, daß die Tradition bis V. 47 reicht.

Die so abgegrenzte Einheit hat folgenden Aufbau:

- |   |         |
|---|---------|
| I. 1 Die Sünderin salbt Jesu Füße.  | (37f.)  |
| 2 Der Pharisäer nimmt Anstoß.   | (39)    |
| II. 1 Jesus legt dem Pharisäer einen gleichnishaften Fall zur Beurteilung vor.                          | (40–42) |
| 2 Der Pharisäer beurteilt den Fall.   | (43)    |
| III. 1 Jesus vergleicht das Verhalten des Pharisäers mit dem der Frau.                                  | (44–46) |
| 2 Das Urteil, das der Pharisäer gefällt hat (II. 2), wird auf (den Pharisäer und) die Sünderin bezogen. | (47f.)  |

Auffällig ist zunächst der gleichmäßig durchgehaltene Wechsel von Bericht (1) und Beurteilung des Berichteten (2).<sup>8</sup> Die erzählerische Konzeption wird aber erst sichtbar, wenn das Verhältnis der drei Berichte und der darauf bezogenen Urteile erkannt ist. Der erste Bericht betrifft die erzählerisch als Wirklichkeit vorgestellte Ebene mit den Figuren: Jesus – Sünderin – Pharisäer; der zweite betrifft die erzählerisch als Fiktion vorgestellte Ebene mit den Figuren des Gläubigers und der beiden zahlungsunfähigen Schuldner. Daß zwischen beiden Figurenkonstellationen eine präzise Analogie besteht, ist nicht von vornherein zu erkennen; daher ist es erzählerisch plausibel, daß der Pharisäer in der Legende die Parallelität der „wirklichen“ und der „fiktiven“ Ebene nicht vermutet. Dies ist die Voraussetzung dafür, daß zu den beiden analogen Fällen, die der erste und der zweite Bericht entwickeln, von ein und derselben Figur verschiedene Urteile abgegeben werden, ohne daß sich die urteilende Figur der Widersprüchlichkeit der Beurteilung bewußt ist. Die dritte Erzählstufe deckt sowohl die Parallelität der berichteten Fälle als auch die Ungleichheit der zu ihrer Beurteilung angelegten Maßstäbe auf. Der dritte Bericht rollt den Fall des ersten Berichts wieder auf, und zwar indem er die Figurenkonstellation des zweiten Berichts als Raster unterlegt. Dadurch verschieben sich die Rollen. Der Pharisäer, der in der ersten Erzählstufe die beiden anderen Figuren beurteilt, wird hier in der Konsequenz seiner eigenen Worte in die Rolle des Beurteilten und – gegenüber der freigesprochenen Sünderin – des Gemaßregelten gedrängt. Er wird freilich nicht verurteilt. Die Legende sagt nicht, wer gerecht-

<sup>7</sup> Die Verse 48ff. führen die Erzählung inkonsequent fort; denn nach den VV. 41–43 ist die Liebestat der Sünderin VV. 37f. Ausdruck der Dankbarkeit wegen der schon empfangenen Vergebung, während sie nach der Formulierung der Schlußverse Ausdruck des Glaubens wäre, der die Voraussetzung der Vergebung ist. Vgl. ausführlich dazu *H. Schürmann*, *Das Lukasevangelium. Erster Teil, Freiburg–Basel–Wien 1970* (= Herders Theol. Komm. zum NT III, 1), S. 436–442. Schürmann läßt die Frage offen, ob der „Knick“ der Erzählung durch Lukas oder eine vorlukanische Bearbeitung entstanden ist (vgl. S. 441).

<sup>8</sup> „Bericht“ ist hier nicht als Gattungsbegriff gebraucht, sondern dient zur Unterscheidung verschiedener sprachlicher Akte (Bericht – Folgerung – Urteil).

fertigt wird und wer nicht, sondern welches Urteil richtig ist und welches falsch (vgl. V. 43).

Das erzählerische Anliegen der Legende, soweit es vom Aufbau her zu erkennen ist, besteht demnach darin, ein (Vor-)Urteil<sup>9</sup> zu suspendieren, indem ein und derselbe Fall von verschiedenen Voraussetzungen her beurteilt wird. Diesem Anliegen dient das Spiel auf zwei analogen Erzählebenen.

## 2. Lk 19,1–10

Der Aufbau der Zachäus-Legende ist durch einen lukanischen Einschub verdeckt.<sup>10</sup> Läßt man die redaktionellen Elemente aus, so ist folgendes Erzählkonzept zu erkennen: Zachäus versucht vergeblich, den Heilbringer zu sehen. Er trifft Vorkehrungen, um dennoch eine Verbindung wenigstens aus der Distanz (vom Baum her) zu ermöglichen. Die Verbindung kommt über das erhoffte Maß hinaus dadurch zustande, daß Jesus Zachäus findet und in sein Haus einkehrt. Das Suchen des Zachäus ist die Bedingung dafür, daß er von Jesus gefunden wird. Unter diesem Aspekt ist die Legende folgendermaßen zu gliedern:

### I „Bericht“ (VV. 1–6)

1. Der Suchende und der Gesuchte befinden sich in Distanz (V. 2f.)
2. Der Suchende trifft Vorkehrungen, um die Distanz zu überwinden, indem er sich auf die Bewegung des Gesuchten einstellt (V. 4)
3. Die Distanz wird vom Gesuchten aufgehoben (V. 5)
4. Der Kontakt kommt zustande (V. 6);

### II „Urteile“ (VV. 7,9f.)

1. Die Menge verurteilt das Verhalten Jesu (V. 7)
2. Jesus rechtfertigt sein Verhalten (VV. 9f.).

Gemeinsam ist diesem Erzählgerüst mit dem von Lk 7,36–50 der die Form konstituierende Wechsel von Bericht und Urteil. Das weist darauf hin, daß es auch im Fall Zachäus nicht um die positive Begründung der Heilshoffnung der Verlorenen geht, sondern um die Überwindung und Zurückweisung des

<sup>9</sup> Von einem Vorurteil kann insofern die Rede sein, als die Vorstellung „Sünderin“ nicht näher entfaltet, die Figur also als Klischee eingeführt wird. Das Urteil wird entsprechend formuliert („wer und was für eine die Frau ist...“).

<sup>10</sup> V. 8 entspricht nicht nur inhaltlich lukanischen Anliegen – *μετάνοια* als Änderung des Lebenswandels; Wohltätigkeit als Frucht der Umkehr –, sondern steht auch formal in Konkurrenz zu der Begründung „weil auch er ein Sohn Abrahams ist“ und in deutlicher Spannung zum Schluß-Logion: „Denn der Menschensohn ist gekommen, das Verlorene zu suchen und zu retten.“

Mit V. 8 ist im folgenden Vers auch das störende *πρὸς αὐτόν* zu tilgen. Die Verse 9f. sind also an die Murrenden (vgl. V. 7) gerichtet.

Daß der erste Vers möglicherweise auf den vorangehenden Kontext abgestimmt ist, ist für die formkritische Betrachtung unerheblich.

(Vor-)Urteils, das im Murren „aller“ (V. 7) zum Ausdruck kommt. Dabei wird das Logion V. 10 als Begründung angeführt, was voraussetzt, daß nicht der Inhalt des Logions umstritten ist, sondern seine Konsequenz.<sup>11</sup>

## II. Die legendarische Konzeption der Figur des Heilsbedürftigen

Die Figur des Heilsbedürftigen kommt vor allem im „Bericht“ zur Entfaltung. Motivlich sind Anklänge an Novelle und Paradigma nicht zu übersehen, obwohl in den Legenden die Darstellung von Heil und Unheil (in Paradigma und Novelle gewöhnlich somatisiert: Heilung von Krankheit) zurücktritt hinter der Ausgestaltung der Motive des Suchens, Findens und der Kontaktherstellung. In diesem Bereich ist die Abgrenzung gegenüber Paradigma und Novelle die beste Möglichkeit, spezifisch legendarische Formgebung zu erkennen.

Die Legende betreibt die Suspendierung von eingefleischten Beurteilungsweisen durch Erzählen. Die Bereitschaft des Publikums, dem Anliegen einer fiktiven Geschichte nachzugeben, hängt wesentlich davon ab, ob die Geschichte die entsprechenden Motivationen für eine Änderung gewohnter Beurteilungsweisen liefert. Dies wird in der Legende vor allem mittels einer gezielten Sympathieverteilung erreicht: Die Figur, an deren Beurteilung sich „im Leben“ die Geister scheiden, wird literarisch so angelegt, daß sie für sich günstige Emotionen, vor allem Mitleid erweckt. Zachäus wird von der urteilenden Menge als „Sünder“ bezeichnet, wie „im Leben“ alle Zöllner. In der Legende aber erscheint er nicht als „ein Zöllner“ – das würde dem gewohnten Beurteilungsmechanismus nur Vorschub leisten –, sondern als „reicher“ „Ober“-Zöllner. Das bedeutet zunächst nur eine Überzeichnung des vorgegebenen „Zöllner“-Klischees, die auch die Abwertung der Figur bewirken könnte. Daß dies nicht geschieht, liegt daran, daß dieser Überzeichnung ad maius sogleich eine Überzeichnung ad minus folgt: Der Mann ist „klein von Wuchs“, dabei nicht imstande, zu tun und durchzusetzen, was er möchte (ἐζήτει - οὐκ ἠδύνατο), also frustriert. Zu beachten ist, wie beides so verbunden wird, daß „die Menge“ (V. 3) – also die später (V. 7) urteilende Majorität – als verantwortlich für die mißliche Lage des Zachäus erscheint. Weil die Menge ihn einschnürt, ist er zu bemitleiden; die Menge ist umgekehrt deswegen unsympathisch, weil ein Bemitleidenswerter unter ihr leidet. So wird das spätere Urteil der Menge – abgesehen davon, daß es dem Urteil Jesu widerspricht – von vornherein zum Ausdruck eines unsympathischen Standpunktes gemacht. Eine derartig auf emotionelle Effekte abzielende Kennzeichnung der Figur des Heilsbedürftigen ist eines der Merkmale der hier erörterten Legendenform.

<sup>11</sup> Vgl. dagegen die Behandlung desselben Motivs in einem Apophthegma: Mk 2,15–17. Das Logion V. 17 begründet die Praxis Jesu (Arzt-Kranker), während in Lk 19,10 mit der Praxis Jesu argumentiert wird („Der Menschensohn ist dazu gekommen. . .“). Dies ist ein wichtiger Hinweis auf den Adressaten der Legende. (Näheres s. Abschn. IV.)

Motiv- und formgeschichtlich geht diese Gestaltungsweise auf die Novelle zurück,<sup>12</sup> unterscheidet sich aber deutlich von der novellenhaften Beschreibung des Heilsbedürftigen. Es gehört zu den Merkmalen der Novelle, daß sie die Aussichtslosigkeit der Situation des Heilungsbedürftigen herausstellt. (Die Krankheit dauert schon lange, konnte nicht geheilt werden; vgl. Mk 5,25. Die Person, an der das Wunder geschieht, ist tot; Mk 5,35.) Daß diese Einzelmotive aber viel weniger emotionell wirken<sup>13</sup> als die Schilderung der Aussichtslosigkeit der Situation des Zachäus, liegt daran, daß sie das Unheil als durch menschliche Kraft nicht zu ändernden Zustand konstatieren, um die Wundertat als Erweis göttlicher Kraft um so eindrucksvoller hervorzuheben. Der Heilungsbedürftige ist so dargestellt, daß an ihm die widerstreitenden Kräfte des Unheils und des Heils epiphan werden. Der Besessene in Mk 5,1ff. zeigt keinerlei eigene Handlungsantriebe. Er erregt deshalb kein Mitleid, sondern Schrecken. Aber auch dann, wenn in der Novelle Kranke um Heilung bitten, geschieht dies nicht als Ausdruck des eigenen Verlangens, sondern als Appell an den souveränen Willen des Heilenden. Mk 1,40: „Wenn du willst, kannst du mich rein machen.“ Vgl. dagegen Lk 19,3!

Zachäus ist deshalb bemitleidenswert, weil seine Situation nicht in einem auf ihm lastenden Unheilsgeschick, sondern in der Aussichtslosigkeit seines Suchens und Wollens besteht. Seine kleine Statur, also das, was an seiner Situation schicksalhaft ist, behält er auch nach der rettenden Begegnung mit dem Heilbringer. Die Überzeichnung der Zöllner-Figur („Ober“-Zöllner, „reich“, „klein von Wuchs“) dient also überhaupt nur dazu, den Hinweis auf die Vergeblichkeit seines Suchens zu untermalen.

Die Legende arbeitet also mit der Korrelation von Psychischem und Somatischem, freilich nicht derart, daß das Körperliche „Ausdruck“ des Seelischen im gestalthaften Sinne wäre, aber doch so, daß alles Körperliche zum Indiz für Psychisches wird. Das skurrile Verhalten des auf den Baum kletternden Zachäus ist sicher keine symbolische Suchgebärde, signalisiert aber dennoch sein angestrenktes Verlangen, Jesus zu sehen. Ähnlich verhält es sich mit dem Verhalten der Sünderin Lk 7,37: Sie weiß, wo sich Jesus aufhält, und trifft Vorkehrungen, um mit ihm in Kontakt zu treten. Der Hinweis auf den Salbenkauf ist Signal für ihre Absicht. Über das bisher Gesagte hinaus zeigt aber die weitere Beschreibung des Verhaltens der Sünderin, daß die Legende die

<sup>12</sup> Das Paradigma legt keinen Wert auf eine nähere Beschreibung der Unheilssituation des Heilungsbedürftigen.

<sup>13</sup> Das Beispiel Lk 7,11–17 ist insofern ein Sonderfall, als innerhalb einer Novelle mit deutlich emotionell ausgerichteten Mitteln gearbeitet wird (vgl. V. 12). Es ist aber zu beachten, daß die Angabe über den Toten („einziger Sohn“) das Mitleid nicht auf diesen, sondern auf die Mutter lenken soll. Diese Verlagerung des erzählerischen Interesses auf die Nebenfigur ist durchaus legendenhaft. – Im übrigen ist zum Mitleidmotiv anzumerken, daß es selbst wiederum nicht Mitleid erregt (zu V. 13). Es steht oft in völlig nüchtern gehaltenem Kontext (z. B. Mk 1,41).

Relevanz äußerer Bewegungen als Somatisierung der inneren Antriebe bis zu einer wirklichen Gebärdensprache ausbaut, obschon dabei das Gesetz der Überzeichnung ins Übernormale weiterhin wirksam bleibt: Weinen und Küsse sind unmittelbare Ausdrucksweisen für Reue und Liebe, wenn auch verfremdet, insbesondere durch die Verquickung des Tränenmotivs mit dem der Fußwaschung.<sup>14</sup> Wichtig ist auch zu sehen, daß die Details, soweit sie nicht als unmittelbare Ausdrucksträger für Seelisches in Betracht kommen, dennoch emotionelle Valenz haben (z.B. Haare, Salböl).<sup>15</sup>

Die Darstellung überschwenglichen Verhaltens wie im Fall der Sünderin ist weder in Novellen noch in Paradigmen üblich. Wohl kennt die Novelle bestimmte Techniken, um die Abnormität des Verhaltens von Besessenen darzustellen (vgl. z.B. Mk 5,2–7). Dabei geht es aber um die Demonstration einer den Menschen zwingenden dämonischen Macht. Die Detailangaben sind nicht geeignet, etwas von den eigenen Antrieben des Besessenen sichtbar zu machen, sondern zeigen im Gegenteil,<sup>16</sup> daß seine Bewegungen nicht menschlich motiviert sind. Hier ist die Grenzziehung gegenüber der Legende eindeutig. Ein Beispiel für findiges Verhalten, das mit dem des Zachäus vergleichbar ist, bietet ausnahmsweise das (apophthegmatisch erweiterte)<sup>17</sup> Paradigma Mk 2,1–12.<sup>18</sup> Die Formgebung ist durchaus legendenhaft, da der Umweg über das Dach als Signal für den Glauben des Gelähmten und seiner Begleitung konstatiert wird (V. 5). Von diesem Grenzfall unterscheidet sich der des Zachäus aber immer noch deutlich genug insofern, als seine Beweggründe kaum mit dem Wort *πίστις* zusammenfassend bezeichnet werden könnten. Seine Motive sind „menschlicher“; die Formulierung von V. 3a läßt sowohl an Neugier denken („sehen . . . wer er ist“) als auch an den Wunsch, dabeizusein und dazuzugehören (denn die anderen können, was Zachäus möchte und nicht kann).

### *III. Die legendarische Gestaltung des Streitgesprächs*

Mit der Analyse der Ausstattung und der Bewegungsart der Figuren, die Jesus suchen, sind die auffälligsten formalen Besonderheiten dieser Legendenform gegenüber Paradigma und Novelle erfaßt. Um die Grenze auch gegenüber

<sup>14</sup> Von Mk 14,3 und Jo 12,3 unterscheidet sich Lk 7,37f. prinzipiell dadurch, daß das ungewöhnliche Verhalten als Ausdruck überschwenglicher Reue erklärt wird. Bei Markus und Johannes geht es um die christologische Bedeutung des Vorgangs (vgl. Mk 14,8; Jo 12,7).

<sup>15</sup> Dies ist bereits in Jo 12,3ff. angelegt.

<sup>16</sup> Die Fesselung (V. 3f.) durch Menschen mißlingt; die unbändigen Kräfte sind also übermenschlich. Die Menschen „konnten ihn nicht binden“ (Mk 5,3); Zachäus dagegen „konnte wegen der Menschenmenge“ nicht tun, was er wollte (Lk 19,3).

<sup>17</sup> Durch Einführung der VV. Mk 2,5b–10 ist das Paradigma an die Form der folgenden Streitgespräche angenähert worden.

<sup>18</sup> Es handelt sich um dasselbe Motiv (Blockierung des Zugangs zum Heilbringer durch die Menge und Überwindung des Hindernisses über einen ungewöhnlichen Umweg).

dem Apophthegma abzustecken, ist nun auf die Figurenkonstellation einzugehen, insbesondere in den Teilen der Legenden, welche die „Urteile“ enthalten.

Die Figur des Suchenden (Sünderin, Zöllner) ist nicht am Streit um die Beurteilung beteiligt, weil sie Gegenstand der Urteile ist. Wenn sich Jesus Lk 7,44 zur Frau hinwendet, so geschieht dies in der Absicht, den Pharisäer, zu dem er spricht, auf den Zusammenhang zwischen Maschal und „Wirklichkeit“ hinzuweisen, indem er vom fiktiven zum „wirklichen“ Beurteilungsproblem zurücklenkt. Daß Zachäus sich in den Beurteilungsstreit einmischt (V. 8), ist eine Formwidrigkeit, die die literarkritische Beurteilung des Verses als redaktioneller Erweiterung<sup>19</sup> unter formkritischem Aspekt bestätigt. Auch die abschließende Anrede Jesu an die Sünderin Lk 7,48.50 erscheint von daher als Unregelmäßigkeit.<sup>20</sup> Höhepunkt und eigentlichen Abschluß der beiden Legenden bildet jeweils ein den Fall entscheidendes Logion Jesu (Lk 7,47; 19,9f). Kennzeichnend für die Gestaltung ist, daß sich die Formulierung des Logions zuerst auf den konkreten Einzelfall bezieht (7,47a; 19,9) und dann in einen sentenzenhaft generalisierenden Stil überwechselt (7,47b; 19,10).

Damit ist bereits ein Unterschied gegenüber dem Apophthegma festzuhalten: In den Legenden kann deutlicher als im Apophthegma zwischen der umstrittenen „Sache“ und dem Streit selber unterschieden werden, sofern das Urteil in der Legende nicht so unmittelbar die Streitenden selbst betrifft wie im Apophthegma. Im Streitgespräch wird Jesus von Gegnern so angegriffen, daß eine Partei notwendig unterliegt (vgl. das Dilemma der Steuerfrage Mk 12,13–17). In der Legende steht für Jesus nur auf dem Spiel, daß sein Ansehen leidet (Lk 7,39) oder man über sein Verhalten murrte (Lk 19,7), für die „Gegner“, daß Jesus sie der unzureichenden Dankbarkeit und Liebe bezichtigt (Lk 7,47b; nur indirekt!) oder überhaupt nur dadurch zurechtweist, daß er ihrem Urteil widerspricht (Lk 19,7.9f.). Die apophthegmatischen Elemente einer Legende zeigen also gegenüber der ursprünglichen Form des Streitgesprächs wesentlich gedämpftere Töne. Damit hängt zusammen, daß Jesus in der Legende grundsätzlich eine „gesellschaftsfähige“ Figur ist, die lediglich dadurch die bestehenden Verhaltenskodizes stört, daß sie die Grenzziehung gegenüber Geächteten nicht respektiert. (Vgl. dagegen die Szene Mk 2,15.) Dies ist ein Hinweis darauf, daß die Legende im Gegensatz zum Apophthegma nicht auf Konfrontation aus ist, sondern grundsätzlich gruppenintern spricht.

Ein weiterer Unterschied zwischen Legenden und Apophthegmata wird sichtbar an der Figur des Gegners. Die Gegner in den Streitgesprächen sind jeweils Vertreter eines bestimmten theologischen Standpunktes. Die Angabe, welcher Richtung der Gegner angehört, ist nicht beliebig (vgl. z.B. Mk 12,18). Da-

<sup>19</sup> Vgl. oben, S. 201, Anm. 10.

<sup>20</sup> Zur literarkritischen Beurteilung s. o., S. 201.

gegen ist es für die Legendenform nicht konstitutiv, daß der gegnerische Standpunkt von einer theologisch profilierten Figur oder Gruppe vorgetragen wird. Die Gegner vertreten eine Mehrheitsmeinung, die sowohl von der Menge (Lk 19,7: *πάντες*) als auch von einem Einzelrepräsentanten der Majorität formuliert werden kann. Das aber bedeutet, daß der Pharisäer in Lk 7,36ff. nicht der Vertreter einer theologischen Gruppe (Lehrmeinung) ist, sondern eines durchschnittlichen Empfindens und Verhaltens. Dies zeigt sich einmal an der Art, wie er den kompromittierenden Kontakt zwischen Jesus und der Frau beurteilt – das Anstößige wird betont, nicht die Ungesetzlichkeit –, dann aber auch an dem Katalog der Vorwürfe, die Jesus gegen ihn erhebt (VV. 44–46). Daß Simon Fußwaschung, Kuß und Salbung seines Gastes unterlassen hat, wird ihm als Beweis mangelnder Liebe ausgelegt. Es handelt sich dabei weder um (übliche oder) gesetzlich vorgeschriebene Akte der Gastfreundschaft noch um Taten der Übergebühr, die durch einen gesetzlichen Standpunkt etwa verhindert würden. Es geht überhaupt nicht um Probleme der Gesetzlichkeit, sondern – das ist kennzeichnend gegenüber der scharfen Antithetik der Apophthegmata – um das Mehr oder Weniger an Liebe (vgl. Lk 7,41–43: „mehr“; Vers 47: „viel“ – „wenig“).<sup>1</sup> Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß der „weniger“ liebende Simon in der Konsequenz der Figurenkonstellation des Gleichnisses von den beiden Schuldnern als der „Schuldner“ erscheint, dem „weniger nachgelassen“ wurde, immerhin also doch als einer, der Gottes verzeihende Liebe an sich erfahren hat. Auch dies wäre in einer apophthegmatischen Form möglich.

#### *IV. Der Sitz im Leben*

Es stellt sich damit die Frage, an welche Adresse die Legenden überhaupt gerichtet sind. Der Pharisäer Simon vertritt keinen gesetzlichen Standpunkt, sondern ein gängiges Vorurteil, wie es auch die Menge in Lk 19,7 hat. Ihn trifft dafür der Vorwurf der mangelnden Liebe, was gemäß dem Inhalt des Gleichnisses von den beiden Schuldnern gleichzusetzen ist mit mangelnder Dankbarkeit gegenüber Gottes verzeihender Gnade. Dies ist nur sinnvoll, wenn sich hinter den Legendenfiguren etwas anderes verbirgt, als was „Zöllner“, „Sünder“, „Pharisäer“ in der außerliterarischen Wirklichkeit sind: Die Legendenfiguren verkörpern Haltungen und Rollen *innerhalb* der Gemeinde. Es geht um innergemeindliche Konfliktsituationen, um Mehrheitsdruck auf Minderheiten und die Auseinandersetzung mit den daraus entstehenden Störungen der brüderlichen Einheit.

Geht man von dieser Voraussetzung aus, lassen sich die Merkmale der Legendenform aus didaktischen Absichten verständlich machen: Kritik an bestimmten Gruppen in der Gemeinde soll nicht in plumper Direktheit, sondern in einer schonenden Form vorgetragen werden. Dazu bedient sich der Legenden-

erzähler einer einfachen Verfremdungstechnik. Er erzählt eine fiktive Geschichte, in der die widerstreitenden Gruppen inkognito auftreten, und zwar so, daß die Analogie zwischen der Figurenkonstellation in der Legende und im Leben ähnlich durchsichtig ist, wie dies innerhalb der Legende Lk 7,36–50 nochmals zwischen den beiden Erzählebenen der Fall ist. Die Figuren sind überzeichnet und dadurch als didaktische Demonstrationsmittel gekennzeichnet. In ihren Bewegungen und Urteilen kommen ihre Beweggründe und Haltungen zur Darstellung. Die Sympathie wird auf die Figur gelenkt, die auf der literarischen Ebene den Platz der in der außerliterarischen Wirklichkeit unter Druck stehenden Minorität einnimmt. Die für die Majorität stehende Figur oder Gruppe (Pharisäer, *φάρισαῖοι*) wird in der Legende und in der Wirklichkeit nicht verurteilt, sondern der mangelnden Liebe beschuldigt. Dieser Vorwurf bezieht sich einmal auf die Lieblosigkeit, mit der einige Glieder der Gemeinde von der Mehrheit an den Rand gedrängt werden; dies wird von der „menschlichen“ Seite beleuchtet (Lk 19,3). Zweitens wird der Vorwurf damit begründet, daß es denjenigen, die sich als die „kleineren Schuldner“ dünken, an der rechten Gottesliebe mangelt (Lk 7,47).

Damit wird etwas von dem theologischen Milieu der beiden Legenden sichtbar. Die angesprochene Gemeinde ist in der Gefahr, die eschatologische Gleichheit aller Menschen vor der schenkenden Gnade Gottes, die in der Sendung Jesu zu Zöllnern und Sündern sichtbar geworden ist, zu mißachten, indem sie die Beurteilungsweisen, die außerhalb der Gemeinde gang und gäbe sind, wieder in die Gemeinde eindringen läßt, wenn auch in anderer Form.<sup>21</sup> Das soll durch die Zöllner- und Sünder-Legende verhindert werden, die an die kämpferischen Parolen der frühen Jahre aktualisierend anknüpft (vgl. Lk 19,10). Die Begründung Lk 19,9b zeigt – noch deutlicher als die Figurenkonstellation –, daß die Legenden aus dem Bereich des palästinensischen Judenchristentums stammen.<sup>22</sup> Sie sind Zeugnisse für das Bemühen dieser Christen, die eschatologische Botschaft Jesu zur bleibenden Grundlage ihres Lebens als Gemeinschaft zu machen.

Sicherlich handelt es sich bei Lk 7,36ff. und Lk 19,1ff. um eine besondere Spielart der Legendenform. Es dürfte aber deutlich geworden sein, daß sie kein peripheres Phänomen, sondern ein Beispiel für den auch an anderen Stoffen zu

<sup>21</sup> Es ist denkbar, daß innerhalb der Gemeinde tatsächlich die üblicherweise geächteten Zöllner und Sünder Diffamierungen ausgesetzt waren; dann würde die geforderte Anerkennung der draußen Geächteten als Brüder zugleich eine Emanzipation und Profilierung der Gemeinde gegenüber dem sie umgebenden Milieu bedeuten. Wahrscheinlicher ist aber, daß die Legendenfiguren weniger direkt der aktuellen Konfliktsituation entsprechen. Der „Pharisäer“ in Lk 7,36ff. hat jedenfalls nichts mit Pharisäismus im buchstäblichen Sinne zu tun. Zeugnisse für den Kampf urchristlicher Gemeinden um das vom Evangelium geprägte Profil gegenüber dem sie umgebenden Milieu sind gerade die Apophthegmata.

<sup>22</sup> Die Begründung ist inkludierend („auch er“), ist also nicht in partikularistischer Absicht formuliert.

beobachtenden Formwandel ist, der sich einstellt, wo ursprünglich ad extra gerichtete Aussagen auf innergemeindliche Situationen bezogen werden. Nächstverwandte Form ist die aus der Gleichnisüberlieferung erwachsene Beispielerzählung (vgl. bes. Lk 10,30–37; 15,11–32).

Daß der hier beschriebene Legendentypus auf anderen Traditionen (bzw. Gattungen) aufbaut, verdient festgehalten zu werden, damit die Frage nach dem „historischen Kern“ von vornherein als unsachgemäß erkannt wird. Der Abstand zwischen Lk 7,36 ff. und Mk 14,3 ff. par Mt 26,6–13 bzw. Jo 12,1 ff. ist derart, daß man vor irgendwelchen Mutmaßungen über Ereignisse in der öffentlichen Wirksamkeit Jesu von der Legende her nur warnen kann. Die Benutzung von Figuren und Motiven vorgegebener Tradition durch die Legenden ist denkbar frei. Das Anliegen der Legenden ist es jedenfalls nicht, solche Materialien weiterzugeben (im Sinne einer erbaulichen Berichterstattung), sondern die befreiende Botschaft Jesu in Erinnerung zu halten und so die Basis des Lebens der Gemeinde vor einer drohenden Aufweichung zu bewahren.