

# Das Gleichnis vom verlorenen Sohn<sup>1</sup>

von

*Luise Schottroff*

## *I. Methodische Vorüberlegung*

Für eine Untersuchung dieses Gleichnisses muß sowohl im Blick auf die Methoden der Formgeschichte als auch im Blick auf die redaktionsgeschichtliche Forschungslage von einer Untersuchung der Soteriologie des *Lukas* ausgegangen werden. Diesen Weg kann man sich nur ersparen, wenn man bereits voraussetzt, daß Lk 15, 11–32 alte Jesustradition ist. Wollte man aber eine traditionsgeschichtliche Einordnung dieses Gleichnisses erreichen bzw. *beweisen*, daß es auf Jesus zurückgeht, müßte man das Verhältnis der soteriologischen Konzeption des Gleichnisses zu der des *Lukas* klären. Wenn sich dann eine inhaltliche Differenz zwischen der Soteriologie des *Lukas* und der des Gleichnisses ergäbe, hätte man ein Indiz dafür, daß hier vorlukanische Tradition vorliegen muß und damit u. U. Jesustradition vorliegen kann. Die Notwendigkeit, bei der Soteriologie des *Lukas* einzusetzen, ergibt sich weiterhin unter einem anderen Aspekt. Zwar behauptet m. W. niemand, daß die großen Gleichnisse des lukanischen Sondergutes von *Lukas* stammen (man rechnet verbreitet vielmehr gerade diese Gleichnisse zu den wichtigen Stücken alter Jesustradition), jedoch ergibt sich für viele Exegeten durchaus das Urteil, daß wir diesen Gleichnissen auch etwas über *Lukas* entnehmen können. Vor allem E. Gräßer<sup>2</sup> hat deutlich gemacht, daß die inhaltlich in sich geschlossene Eigenart des lukanischen Sondergutes an Gleichnissen sich charakteristisch abhebt vom übrigen Gleichnisstoff. Hier im lukanischen Gleichnissondergut »konzentriert sich das Interesse mehr auf die *vita christiana*... Das eschatologische Moment fehlt fast völlig.« Gräßer hat

---

<sup>1</sup> Diese Arbeit wurde als Referat in der Seminargruppe »Das Problem des historischen Jesus« der Studiorum Novi Testamenti Societas am 25. 8. 1970 in Newcastle upon Tyne vorgetragen. Das Referat ist eine Vorarbeit zu einer ausführlicheren Untersuchung der Sondergutgleichnisse bei *Lukas*, in der dann auch Einzelprobleme, die hier nur knapp behandelt werden können, weiterverfolgt werden.

<sup>2</sup> E. GRÄSSER, Das Problem der Parusieverzögerung (BZNW 22), 1960<sup>2</sup>, 197.

daraus den Schluß gezogen: »...die Auswahl des Gleichnisgutes bei Lukas ist theologisch motiviert.«<sup>3</sup> Es liegt auf derselben Linie, wenn G. Baumbach, der die Anschauung teilt, daß Lk 15, 1–3. 7. 10 lukanische Rahmung für genuine Jesustradition ist<sup>4</sup>, der also das Gleichnis vom verlorenen Sohn nicht für eine lukanische Bildung hält, doch auch die Soteriologie des Gleichnisses selbst für die Erhebung der *lukanischen* Soteriologie benutzt<sup>5</sup>. Ähnlich verfährt A. Strobel<sup>6</sup>. K.H. Rengstorf veranschlagt den Anteil des Lukas am Gleichnis vom verlorenen Sohn noch höher. Er rechnet mit Herkunft von Jesus für das ganze Gleichnis, das dann aber durch Lukas erzählerisch umgestaltet worden sei, wobei Lukas im Interesse seines Leserkreises das ursprünglich königliche Milieu in ein großbürgerliches umwandelte<sup>7</sup>. Die Soteriologie des Gleichnisses, die er – sicher zu Recht – als *iustificatio impii* bezeichnet<sup>8</sup>, ist für ihn zugleich für Jesus und für Lukas zu veranschlagen<sup>9</sup>.

Betrachtet man diese Urteile, so wird die Frage nach der Relation der Soteriologie des Gleichnisses zu der des Lukas zwingend. Wir haben hier einen Musterfall für die Problemlage der Jesusforschung vor uns, die durch die redaktionsgeschichtliche Synoptikeranalyse zu einer kritischen Sichtung der klassischen formgeschichtlichen Kriterien für die »ipsissima vox« gezwungen wird. Zudem wird man in dieser Lage der Grundsatzforderung E. Käsemanns von 1954 erneute Relevanz beimessen müssen: »Auf Grund der formgeschichtlichen Arbeit hat sich unsere Fragestellung derart zugespitzt und erweitert, daß wir nicht mehr die etwaige Unechtheit, sondern gerade umgekehrt die Echtheit des Einzelgutes zu prüfen und glaubhaft zu machen haben.«<sup>10</sup>

Dürfte die methodische Notwendigkeit, bei der lukanischen Soteriologie einzusetzen, deutlich geworden sein, bleibt nur noch die Frage zu klären, nach welchen Kriterien nun die Soteriologie des Lukas erhoben werden kann. Nicht alles, was nur Lukas hat, muß auch lukanisch sein. Damit sollte Sondergut zunächst gerade ausscheiden müssen, wenn man

<sup>3</sup> GRÄSSER, aaO 198.

<sup>4</sup> G. BAUMBACH, Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien (ThA 19), 1963, 146.

<sup>5</sup> BAUMBACH, aaO 154.

<sup>6</sup> A. STROBEL, Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde in neutestamentlicher Zeit (Arbeiten zur Theologie I, 37), 1968, 42. 60.

<sup>7</sup> K.H. RENGSTORF, Die Re-Investitur des Verlorenen Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu Luk. 15, 11–32 (AFLNW 137), 1967, 61.

<sup>8</sup> RENGSTORF, aaO 67.

<sup>9</sup> RENGSTORF, aaO 69.

<sup>10</sup> E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus (Exegetische Versuche und Besinnungen I, 1960, 187–214), 203.

lukanische Soteriologie beschreiben will, weil sonst nicht auszuschließen ist, daß man nicht Lukas, sondern von ihm benutzte Tradition beschreibt. Mit methodischem Recht wird man jedoch behaupten dürfen, daß es sich um eine lukanische Konzeption handelt, wenn sie sich *inhaltlich* gleichartig sowohl in der Apostelgeschichte als auch in bestimmten redaktionellen Stücken des Lukasevangeliums findet; wobei als redaktionelle Stücke in diesem Falle nur solche benutzt werden können, deren vorklukanische Quellen wir direkt oder indirekt aus Markus und Matthäus kennen und in denen sich eine nur bei Lukas zu findende Abweichung zeigt, – also Stücke, deren lukanische Verfasserschaft traditionsgeschichtlich zu erweisen ist.

## II. Zur lukanischen Soteriologie in der Apostelgeschichte

Für Lukas kommt der Buße zur Vergebung der Sünden eine entscheidende Rolle in der Verkündigung der Kirche zu. Wenn er seine Konzeption der Soteriologie, seine Vorstellung vom Heilsvollzug des Glaubenden, ausdrücken will, so kann er dies kaum anders ausdrücken, als daß das Heil (*σωτηρία, ζωή*) mit Buße und Sündenvergebung zusammenhängt. Dieser Sachverhalt wird in den immer wieder ähnlichen knappen soteriologischen Sätzen der Apostelgeschichte, besonders der »Reden«<sup>11</sup>, deutlich (Apg 5, 31; 11, 18; 20, 21; 26, 18. 20; 2, 38; 3, 19; 17, 30; 10, 43; 13, 38; 14, 15; hierher gehört auch Lk 24, 47). Wie sehr sein Verständnis des Heiles durch Buße und Sündenvergebung bestimmt ist, zeigt sich exemplarisch darin, daß er (irrtümlich<sup>12</sup>) der Meinung ist, die paulinische Rechtfertigungslehre sachgemäß zu referieren als eine Predigt der Buße und Sündenvergebung (Apg 13, 38; cf. 20, 21; 26, 18. 20). Die *Universalität* der Buße wird von ihm nachdrücklich betont: *πάντας πανταχοῦ* Apg 17, 30 (cf. andere *πᾶς*-Formulierungen in Apg 10, 43; 13, 38; 2, 38; Lk 24, 47). Ohne Buße gibt es kein Heil, das Heil aller Menschen hängt vom Bußgeschehen ab. Dieses Bußgeschehen ist Abkehr vom Vorausliegenden und Zuwendung zu Gott. Ich sagte »Vorausliegenden«; hier »Sünde« zu sagen, wäre unlukanisch. Obwohl die Buße univer-

<sup>11</sup> Deren Abfassung durch Lukas hier vorausgesetzt werden kann. Zur Forschungslage in dieser Frage s. W. G. KÜMMEL, Einleitung in das Neue Testament, 1965<sup>15</sup>, 107–110.

<sup>12</sup> Zur lukanischen Darstellung der Rechtfertigungslehre s. neben den Kommentaren zu Apg 13, 38 besonders PH. VIELHAUER, Zum »Paulinismus« der Apostelgeschichte (Aufsätze zum NT [ThB 31], 1965, 9–27), 18f; P. STUHL-MACHER, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT 87), 1965, 194f.

salen Charakter hat, fehlt bei Lukas ein gemeinsamer Nenner für das Vorausliegende, von dem der Büßende sich abwendet. Der gemeinsame Nenner fehlt nun nicht, weil Lukas sich hier keiner einheitlichen Terminologie bedient, sondern weil er das Vorausliegende von Fall zu Fall ganz verschieden sieht<sup>13</sup>. Je nach der unterschiedlichen Situation der Kirche wandelt sich der Bezug der Bußpredigt. Die Juden müssen Buße tun, weil sie den *σωτήρ* töteten (s. nur Apg 2, 38 im Kontext), und die Heiden lassen in der Buße die *ἄγνοια* ihrer Götzenverehrung hinter sich (s. nur Apg 17, 30). Die Palette ist aber noch bunter: Simon Magus soll Buße tun für sein geldgläubiges Verlangen nach der Wunderkraft (Apg 8, 8–25). So generell es gilt, daß der Heilsvollzug Abkehr vom Vorausliegenden ist, so speziell ist jeweils die Bestimmung des Vorausliegenden. Es ist nicht einmal durch die übergreifende Schuldhaftigkeit des Vorausliegenden definiert, denn es kann auch *ἄγνοια* im Sinne von Nichtwissen, für das niemand so recht etwas kann<sup>14</sup>, sein. Die Bußforderung bei Lukas ist also nicht motiviert durch eine Konzeption des salvandus als einem durch eine übergreifende negative Macht (etwa der Sünde) bestimmten Wesen. Einheitlicher ist die Bestimmung der in der Buße erfolgenden *Zuwendung* als einer Zuwendung zu Gott (nicht primär zu Jesus)<sup>15</sup>.

Trotz der Kürze der soteriologischen Aussagen in der Apostelgeschichte muß man überlegen, wie Lukas Buße und Sündenvergebung hier versteht, vor allem wie er das Verhältnis von Buße und Sündenvergebung zueinander sieht. Lukas steht in dem Verrufe, daß die *μετάνοια* für ihn eine der Sündenvergebung vorausliegende Bedingung sei<sup>16</sup>, ein

<sup>13</sup> Dieser Zug der lukanischen Soteriologie wird von U. WILCKENS, Die Missionsreden der Apostelgeschichte (WMANT 5), 1963<sup>3</sup>, 182, besonders deutlich beschrieben.

<sup>14</sup> Die *ἄγνοια* der Juden und Heiden ist eine »relative Entschuldigung« ihres vorchristlichen Status, der durch Buße beendet werden kann. Zur Interpretation von Apg 3, 17 und 17, 30 in diesem Sinne s. M. DIBELIUS-H. CONZELMANN, Die Pastoralbriefe (HNT 13), 1955<sup>3</sup>, zu 1Tim 1, 13; H. CONZELMANN, Die Apostelgeschichte (HNT 7), 1963, zu Apg 3, 17 und Exkurs zur Areopagrede, ebd. 103; VIELHAUER, aaO (s. Anm. 12) 12; E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte (MeyerK III<sup>15</sup>), 1968, zu Apg 3, 17. Daneben kann Lukas die *ἄγνοια* auch im Sinne von Schuldhaftigkeit verstehen, s. CONZELMANN zu Apg 13, 27. Generell wird man sagen können, daß die Frage der Schuld erst angesichts des Verhaltens gegenüber dem Angebot der Buße für Lukas aktuell wird, etwa in Apg 17, 32. Daß die Entschuldigung der Juden mit Hinweis auf ihre *ἄγνοια* »alte Tradition« sei (E. BÄMMEL, Judenverfolgung und Naherwartung [ZThK 56, 1959, 294–315], 305 Anm. 8; ähnlich HAENCHEN zu Apg 3, 17), ist kaum beweisbar. HAENCHEN verweist selbst auf die Verwurzelung des Gedankens in spezifisch lukanischer Vorstellung durch Hinweis auf Lk 23, 34.

<sup>15</sup> Vgl. die signifikante Formulierung Apg 20, 21.

<sup>16</sup> So vor allem H. CONZELMANN, Die Mitte der Zeit (BHTh 17), 1964<sup>3</sup>, 210 bis

erster Akt im Prozeß des Christwerdens, »Änderung der Gesinnung und des Wandels«<sup>17</sup>, ein ethischer, moralischer Vorgang<sup>18</sup>. Die Bußpredigt sei »Appell an die eigene Initiative«<sup>19</sup>. Die knappen Formulierungen der soteriologischen Sätze der Apostelgeschichte lassen diese Deutung zu, sie sind aber nicht eindeutig in dieser Richtung zu interpretieren. Buße und Sündenvergebung können von Lukas auch als Geschenk bezeichnet werden (Apg 5, 31; 11, 18; 10, 43; 26, 18). Er hält keine strenge Reihenfolge der Bekehrungsetappen ein. Eine ethisch-moralische Füllung der Buße ist für ihn *ein* Bußfall neben anderen. Der übergreifende Bezugspunkt der Buße ist nicht ein Sittenkodex, sondern Gott, – aber in welchem Sinne? Viele Fragen bleiben in der Apostelgeschichte wegen der knappen Formulierung offen: Ist Buße Bedingung des Heiles? Wie ist Gott als Objekt der Zuwendung inhaltlich zu verstehen? Ist mit dem Geschenk der *μετάνοια* das Heil oder die Gelegenheit zu einem ersten Bekehrungsakt gegeben<sup>20</sup>?

### III. Zur lukanischen Soteriologie im Lukasevangelium

Auch für das Lukasevangelium kann die soteriologische Konzeption des Lukas über das Verständnis der Buße erfaßt werden. Der Konkordanzbefund erweist bereits das spezifische Interesse des Lukas an der Buße<sup>21</sup>. Hier kommen zunächst nur die eindeutig Lukas zuzuschreibenden *μετάνοια*-Passagen in Betracht, die sich von der vorausliegenden, uns aus Matthäus und Markus bekannten, Tradition abheben: Lk 5, 32; 17, 3f; 15, 7.

216. 90–92; WILCKENS, aaO (s. Anm. 13) 181; BAUMBACH, aaO (s. Anm. 4) 148. Anders H. FLENDER, Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas (BEvTh 41), 1965, 14f Anm. 7; HAENCHEN, aaO (s. Anm. 14) 168 (Buße ist Geschenk, aber ein erster Akt, auf den die Sündenvergebung erst folgt).

<sup>17</sup> CONZELMANN, aaO (s. Anm. 16) 214.

<sup>18</sup> CONZELMANN, ebd.; WILCKENS, aaO (s. Anm. 13) 180f; R. MICHIELS, La conception lucanienne de la conversion (EphLov 41, 1965, 42–78), bes. 49. 53.

<sup>19</sup> CONZELMANN, aaO 212f Anm. 4.

<sup>20</sup> *δοῦναι μετάνοιαν* Apg 5, 31 (cf. 11, 18) wird von CONZELMANN (aaO 214 Anm. 1 und 92 mit Anm. 1) als Rudiment christlicher Tradition, in der Buße als geschenktes Heilsgut verstanden wurde, aufgefaßt. Im Sinne des Lukas sei nur die Gelegenheit zur Buße gemeint. Der Protest FLENDERS (aaO; s. Anm. 16) gegen die Deutung der lukanischen Soteriologie durch CONZELMANN ist nur geeignet zu zeigen, daß tatsächlich der Befund in der Apg doppeldeutig bleibt, da FLENDERS Gegenbehauptung nicht die Unrichtigkeit der Deutung CONZELMANNS erweisen kann.

<sup>21</sup> Z. B. *μετάνοια/μετανοεῖν* in Mk 3 mal, in Mt 7 mal, in Lk 14 mal.

*Lk 5, 32*: Die inhaltliche Verschiebung gegenüber Mk 2, 17 b ist oft beobachtet worden<sup>22</sup>. Heil für Sünder heißt für Lukas: Heil durch Buße.

In *Lk 17, 3f* ist Buße und unbegrenzte Vergebungsbereitschaft als zwischenmenschliches Geschehen beschrieben. Der Anteil des Lukas ist schwer zu bestimmen. Man wird aber damit rechnen können, daß er den schon in Q angelegten paränetischen Gedanken der zwischenmenschlichen Buße und Vergebungsbereitschaft noch über die Tradition hinaus ausmalt<sup>23</sup> mit der Wendung in V. 4: *καὶ ἐπτάκις ἐπιστρέφῃ πρὸς σὲ λέγων· μετανοῶ*. Zur unbegrenzten Vergebungsbereitschaft tritt bei Lukas die unbegrenzte Bußbereitschaft des Christen.

*Lk 15, 7* wird man als eine knappe Zusammenfassung der lukianischen Soteriologie betrachten müssen. Die lukianische Gestaltung dieses Verses läßt sich vor allem aus dem Verhältnis dieses Satzes zum Gleichnis vom verlorenen Schaf aus Q, das in diesem Vers gedeutet wird, erschließen. Trotz der stärkeren Ausmalung von Einzelzügen des Gleichnisstoffes bei Lukas ergibt sich für den Gleichnisstoff in beiden Fassungen (*Lk 15, 4–6*; *Mt 18, 12–13*) eine gemeinsame Aussage. Gleichartig wird beidemale die Zustimmung des Hörers zum Verhalten des Hirten nach dem Verlust des einen Schafes provoziert (*Mt 18, 12*; *Lk 15, 4*). Beidemale ist das Suchen des Hirten die Exposition, und das Gefälle der Erzählung führt beidemale zu dem Schluß: »Wiederfinden schafft überschwengliche Freude« (E. Linnemann<sup>24</sup>), auch wenn die Freude bei Lukas (V. 5f) stärker ausgemalt ist als bei Matthäus (V. 13). Man wird E. Linnemann zuzustimmen haben, daß das Suchen des Hirten die Exposition für die Freude des Findens ist, und daß die erzählerische Pointe die Freude des Findens ist, nicht aber auch dem Suchen daneben eigenes Gewicht zu-

<sup>22</sup> Daß *εἰς μετάνοιαν* von Lukas stammt, wird verbreitet angenommen, s. z. B. R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), 1958<sup>4</sup>, 353; CONZELMANN, aaO (s. Anm. 16) 92. 145. 212 Anm. 4; WILCKENS, aaO (s. Anm. 13) 181; BAUMBACH, aaO (s. Anm. 4) 143f; STROBEL, aaO (s. Anm. 6) 42; E. NEUHÄUSLER, Anspruch und Antwort Gottes, 1962, 129; H. SCHÜRMAN, Das Lukasevangelium (HThK III), 1969, 291; E. SCHWEIZER, Das Evangelium nach Markus (NTD 1), 1967<sup>11</sup>, 36. Die inhaltliche Verschiebung gegenüber Mk 2, 17 b betonen besonders CONZELMANN, BAUMBACH, SCHWEIZER.

<sup>23</sup> Zum Verhältnis von Tradition und lukianischer Interpretation in diesem Vers s. CONZELMANN, aaO (s. Anm. 16) 92; BAUMBACH, aaO (s. Anm. 4) 151f; W. TRILLING, Das wahre Israel (Studien zum Alten u. Neuen Testament 10), 1964<sup>8</sup>, 114; D. LÜHRMANN, Die Redaktion der Logienquelle (WMANT 33), 1969, 111–114.

<sup>24</sup> E. LINNEMANN, Gleichnisse Jesu, 1966<sup>4</sup>, 72. BULTMANN, aaO (s. Anm. 22) 184f bestimmt die Pointe ähnlich. J. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, 1965<sup>7</sup>, 135 akzeptiert LINNEMANN'S Pointenbestimmung, modifiziert allerdings ein wenig, s. dazu wiederum LINNEMANN, aaO 152 Anm. 17.

kommt. Das Gewicht liegt in beiden Versionen auf dem Verhalten des Hirten, seiner bedingungslosen Zuwendung zum verlorenen Schaf. An dem verlorenen Schaf ist die Erzählung nur als an dem Objekt des Hirtenverhaltens interessiert. Ein bestimmtes Verhalten des Schafes, abgesehen davon, daß es verloren ist, steht nicht zur Debatte. Vollends ohne Bedeutung ist das Verhalten der 99 Schafe. Sie haben nur eine Statistenrolle. Durch die Gegenüberstellung des einen zu den neunundneunzig soll nur erreicht werden, daß das Hirtenverhalten als ein extremes, bedingungsloses, ungewöhnliches erscheint<sup>25</sup>. Der in beiden Versionen des Gleichnisses gemeinsame Gedanke ist hilfreich für die Ermittlung der traditionsgeschichtlichen Heimat von Lk 15, 7. (Welche theologische Deutung der Bildstoff in der vorlukianischen bzw. vormatthäischen Fassung gehabt haben könnte, ist nicht mehr zu ermitteln, und die sekundäre Deutung des Bildstoffes bei Matthäus kann hier außer Betracht bleiben.)

Wie paßt Lk 15, 7 zum Gleichnis? Auf das Gleichnis bezogen ist die Gegenüberstellung 1 zu 99 und die Freude (des Findens). Falls man Mt 18, 12f für die ältere Fassung des Gleichnisstoffes hält, ist auch die Gegenüberstellung der 1 zu 99 durch  $\eta$  ein Zug, der Lk 15, 7 mit dem Gleichnisstoff verbindet<sup>26</sup>. Lk 15, 7 ist also auf das Gleichnis bezogen. Andererseits werden hier die Gewichte entscheidend anders verteilt. Das Interesse von Lk 15, 7 haftet nicht primär am Verhalten des Hirten, sondern am Verhalten der Schafe. Weiterhin: Während im Gleichnis die 99 Schafe nur eine erzählungsbedingte Statistenrolle haben, sind sie in Lk 15, 7 genauso wichtig geworden wie das eine Schaf. Die Spannung zwischen Gleichnis und Deutung Lk 15, 7 erlaubt nur den Schluß, daß beide nicht vom selben Autor stammen. Das Gleichnis ist nicht auf *diese* Deutung

<sup>25</sup> Die Ungewöhnlichkeit des Hirtenverhaltens, die die Erzählung darstellt, wird durch die landeskundliche Beobachtung, die JEREMIAS (aaO 133) mitteilt, bestätigt. Indirekt bestätigt sowohl GenR 86 (55b) = BILLERBECK I, 785 als auch Thomasevangelium Logion 107 die Ungewöhnlichkeit des Hirtenverhaltens in Mt 18, 12f par.: beidemal handelt dort der suchende Hirt einsichtig und normal, in GenR 86, weil das Schaf in das Haus eines Nichtisraeliten läuft, in Thomasevangelium Logion 107, weil es besonders groß ist. Der Hinweis auf GenR 86 kann also gerade nicht die Üblichkeit des Hirtenverhaltens im synoptischen Gleichnis belegen, wie W. GRUNDMANN, Das Evangelium nach Lukas (ThHK III), 1967<sup>4</sup>, 307, will.

<sup>26</sup> Dafür spricht, daß das  $\eta$  der Sache nach einem Zug entspricht, der in beiden Versionen des Bildstoffes auch noch anders ausgedrückt wird:  $\alpha\phi\eta\sigma\epsilon\iota$  (Mt 18, 12) bzw.  $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\iota\pi\epsilon\iota$  (Lk 15, 4). Man wird das Verhältnis zwischen Mt 18, 13 und Lk 15, 7 darum eher wie BULTMANN, aaO (s. Anm. 22) 184 (in Mt 18, 13b liege der ursprüngliche Schluß vor, der in Lk 15, 7 nachklinge), und nicht wie TRILLING, aaO (s. Anm. 23) 112 (Mt 18, 13 sei verkürzende Sekundärverwendung von Lk 15, 7) beurteilen müssen.

hin erzählt. Daß Lukas der Verfasser dieser sekundären Gleichnisdeutung ist<sup>27</sup>, ergibt sich aus der sachlichen Übereinstimmung von Lk 15, 7 mit Lk 5, 32. Die wahrscheinlichste Theorie zur Herkunft von Lk 15, 7 ist also die, daß Lukas den Vers gestaltet unter Verwendung von Mk 2, 17b, wobei er hier wie in Lk 5, 32 sein besonderes Interesse am Heilsweg der Buße in die Tradition einbringt. Dieser Schluß auf die lukanische Verfasserschaft von Lk 15, 7 wird bestätigt durch Beobachtungen von A. Schlatter, H. Conzelmann, E. Linnemann und R. Michiels zur Eschatologie dieses Verses: Die Freude im Himmel ist kein eschatologisches Ereignis, sie fällt zeitlich zusammen mit der Buße des Sünders<sup>28</sup>.

Gegenüber den bisher betrachteten lukanischen Aussagen zum Heil durch Buße ist hier in Lk 15, 7 die Gegenüberstellung zu den »Gerechten, die keine Buße nötig haben«, neu. Ist die Gegenüberstellung durch ¶ komparativisch oder exkludierend aufzufassen? Sind also die »Gerechten, die keine Buße nötig haben«, auch auf dem Weg zum Heil oder sind sie auf dem Unheilsweg? Ist der Satz zu paraphrasieren: Gott freut sich über einen büßenden Sünder mehr als über die 99 Gerechten, die daneben auch das Heil erhalten? Oder: Er freut sich über den einen Sünder, aber nicht über die 99 Gerechten? Sachlich damit zusammen hängt die Frage, ob die Gerechten wirkliche (vor Gott) Gerechte sind, oder ob sie sich selbst nur (zu Unrecht) für Gerechte halten<sup>29</sup>. Sprachlich ist diese Alter-

---

<sup>27</sup> Für sekundär gegenüber dem Gleichnis wird Lk 15, 7 gehalten z.B. von A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, (1910) Nachdr. 1963, II, 325. 326; BULTMANN, aaO (s. Anm. 22) 184; LINNEMANN, aaO (s. Anm. 24) 73; BAUMBACH, aaO (s. Anm. 4) 146f; H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* (BHT 24), II, 34f Anm. 3. Für ursprünglich zum Gleichnis gehörig wird Lk 15, 7 gehalten von JEREMIAS, aaO (s. Anm. 24) 35. 37. 132; erwogen wird Echtheit von NEUHÄUSLER, aaO (s. Anm. 22) 130. Für lukanisch wird der ganze Vers gehalten von CONZELMANN, aaO (s. Anm. 16) 103. Nur die Erwähnung der Buße in Lk 15, 7 wird für lukanisch gehalten von WILCKENS, aaO (s. Anm. 13) 181; BAUMBACH, aaO 146f; STROBEL, aaO (s. Anm. 6) 42. Einige Autoren, die Lk 15, 7 für sekundär halten, nehmen trotzdem an, daß dieser Vers das von Jesus mit dem Gleichnis Intendierte sachgemäß ausspreche, z.B. JÜLICHER und BRAUN.

<sup>28</sup> A. SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas*, 1931, 350; CONZELMANN, aaO (s. Anm. 16) 103; LINNEMANN, aaO (s. Anm. 24) 152 Anm. 17; MICHIELS, aaO (s. Anm. 18) 56 Anm. 52. Eine gegenteilige Interpretation vertritt JEREMIAS, aaO (s. Anm. 24) 135.

<sup>29</sup> Eine positive Wertung der »Gerechten« in Lk 15, 7 vertreten JEREMIAS, aaO (s. Anm. 24) 135; LINNEMANN, aaO (s. Anm. 24) 74; GRUNDMANN, aaO (s. Anm. 25) 308. Eine negative Wertung der »Gerechten« vertreten mit Unterschieden im einzelnen BRAUN, aaO (s. Anm. 27) 34f Anm. 3; BAUMBACH, aaO (s. Anm. 4) 146f.

native nicht zu entscheiden<sup>30</sup>. Eine Entscheidung ermöglichen lukanische<sup>31</sup> Parallelaussagen, aus denen das Urteil des Lukas über unbußfertige Gerechtigkeit deutlich wird: Lk 10, 29; 18, 9 (cf. 18, 14b im Kontext); 16, 14f; 20, 20. Im Kontext dieser Sätze ergibt sich für das Verständnis der »Gerechten, die keine Buße nötig haben«: Sie sind keinesfalls wirkliche (vor Gott) Gerechte, sondern sie halten sich selbst dafür (18, 9), bzw. sie veranlassen, daß die Menschen sie für gerecht halten (16, 15). Die subjektive Ehrlichkeit wird ihnen implizit in 10, 29 (vielleicht auch 20, 20) bestritten. Lk 15, 7 muß also paraphrasiert werden: Ich sage euch, so wird Freude im Himmel sein über einen büßenden Sünder, und nicht über 99 Scheingerechte, die keine Buße nötig zu haben meinen (oder behaupten). Dem Heilsweg der Buße entspricht bei Lukas als Unheilsweg der des unbußfertigen Scheingerechten, der mit der Behauptung seiner Gerechtigkeit seinen Stand im Unheil gerade erweist.

Im Sinne dieser lukanischen Soteriologie ist auch die lukanische<sup>32</sup> Situationsangabe für die drei Gleichnisse von Lk 15 in Lk 15, 1–3 zu interpretieren. Lukas verallgemeinert hier die ihm aus der Jesustradition (Mk 2, 13–17) bekannte Situation der Mahlgemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern. Sie kommen zu Jesus, sie sind die büßenden Sünder, denen das Heil gewährt wird. Die Pharisäer und Schriftgelehrten jedoch dokumentieren mit ihrem Widerspruch ihre Selbstgerechtigkeit, Unbußfertigkeit und Heillosigkeit. Der Pharisäer ist für Lukas zum Typus des Selbstgerechten geworden. Lk 15, 1–3 ist primär nicht historisierend gemeint, sondern kerygmatisch: Die scheinheiligen Selbstgerechten in der Optik des Lukas werden hier ins Spiel gebracht.

<sup>30</sup> Wie das *παρά* in Lk 18, 14a kann *ἢ* in Lk 15, 7 sowohl exkludierenden als auch komparativischen Sinn haben, und zwar sowohl im griechischen Sprachraum als auch im semitisch beeinflussten Griechisch, s. BAUER, WB<sup>6</sup>, s. v. *ἢ* 2a und s. v. *παρά* III 3; JEREMIAS, aaO (s. Anm. 24) 141; BAUMBACH, aaO (s. Anm. 4) 147, unter Hinweis auf Apg 4, 19; 5, 29.

<sup>31</sup> Die Argumente für die lukanische Verfasserschaft dieser Verse führen hier zu weit. Mit lukanischer Herkunft für diese Verse rechnen: E. SCHWEIZER, Antwort (an J. JEREMIAS) (ThZ 5, 1949, 231–233), 233; BAUMBACH, aaO (s. Anm. 4) 146f; nur für 10, 29 und 18, 9 nehmen lukanische Herkunft an: JÜLICHER, aaO (s. Anm. 27) II, 596. 600; BULTMANN, aaO (s. Anm. 22) 360. 209. 192 (etwas anders urteilt er für 18, 9: 193 Anm. 1).

<sup>32</sup> Lukanische Verfasserschaft für Lk 15, 1–3 wird verbreitet angenommen, z. B. von JÜLICHER, aaO (s. Anm. 27) II, 315; BULTMANN, aaO (s. Anm. 22) 209. 360; E. KLOSTERMANN, Das Lukasevangelium (HNT 5), 1929<sup>2</sup>, 155; SCHWEIZER, aaO (s. Anm. 31) 233; JEREMIAS, aaO (s. Anm. 24) 37; LINNEMANN, aaO (s. Anm. 24) 74f. 151 Anm. 11; BAUMBACH, aaO (s. Anm. 4) 146f.

#### IV. Analyse des Gleichnisses vom verlorenen Sohn

Die Analyse des Gleichnisses vom verlorenen Sohn, die u. a. eine traditionsgeschichtliche Einordnung des Gleichnisses erreichen will, hat zunächst völlig abzusehen vom lukanischen Rahmen, das Gleichnis ohne Berücksichtigung des Rahmens zu untersuchen<sup>33</sup>.

##### 1. Die literarische Einheitlichkeit von Lk 15, 11–32

Die literarische Einheitlichkeit des Gleichnisses ist wiederholt bestritten worden. J. Wellhausen hält V. 25–32 für sekundär, A. Loisy, E. Schweizer und J. T. Sanders halten diesen 2. Teil des Gleichnisses für lukanisch. Der 1. Teil (V. 11–24) stammt nach Schweizer und Sanders in seinem Grundbestand von Jesus<sup>34</sup>. An Argumenten für eine literarkritische Operation stehen folgende zur Debatte: 1. *Stilistische Argumente*, um die es vor allem in der entsprechenden Diskussion zwischen Schweizer und J. Jeremias<sup>35</sup> ging. Im 1. Teil sei der Stil stärker semitisierend als im 2. Teil (Schweizer). Jeremias zählte dagegen auch semitisierende Stilelemente für den 2. Teil auf. Auf der Ebene der Stilbeobachtung ist eine literarkritische Scheidung nicht begründbar, aber auch eine traditionsgeschichtliche Zuordnung des Gleichnisses kaum zu erreichen, da Lukas selbst einen »bewußten LXX-Stil« schreibt<sup>36</sup>. – 2. *Juristische Argumente*: V. 25–32 setze eine andere juristische Situation voraus als V. 12 bis 24<sup>37</sup>. V. 12 impliziert, daß der Ältere sein Erbteil auch zur Verfügung bekam, V. 25–32 jedoch, daß er nur die Anwartschaft darauf hat. Jedoch hat D. Daube gezeigt<sup>38</sup>, daß auch, wenn man den 1. Teil isoliert, ein Bruch in der juristischen Situation besteht: »There is a flaw in this ver-

<sup>33</sup> S. o. S. 27f.

<sup>34</sup> Für die literarkritische Diskussion s. J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Lucae*, 1904, 83f.; A. LOISY, *L'Évangile selon Luc*, 1924, 402f.; E. SCHWEIZER, *Zur Frage der Lukasquellen* (ThZ 4, 1948, 469–471; 5, 1949, 231–233); J. T. SANDERS, *Tradition and Redaction in Luke XV. 11–32* (NTS 15, 1968/69, 433–438). Gegen eine Teilung argumentieren: JÜLICHER, aaO (s. Anm. 27) II, 360; BULTMANN, aaO (s. Anm. 22) 212; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc*, 1948<sup>3</sup>, 419f. 426f.; J. JEREMIAS, *Zum Gleichnis vom verlorenen Sohn* (ThZ 5, 1949, 228–231); E. JÜNGEL, *Paulus und Jesus* (HUTh 2), 1967<sup>3</sup>, 160. Die Argumente pro und contra werden erwogen bei J. WEISS, *Die drei älteren Evangelien. Die Apostelgeschichte* (SNT I), 1917, 469.

<sup>35</sup> S. die Angaben in Anm. 34.

<sup>36</sup> KÜMMEL, aaO (s. Anm. 11) 82; zur Forschungslage s. dort 82ff.

<sup>37</sup> WELLHAUSEN, aaO (s. Anm. 34) 83; SANDERS, aaO (s. Anm. 34) 436.

<sup>38</sup> D. DAUBE, *Inheritance in Two Lukan Pericopes* (ZSavRG Rom. Abt. 72, 1955, 326–334), 334.

sion, however. If we proceed from it, it is not easy to see why either of the sons should have lost his right to inherit in the event of the father's death. But surely, the point of the parable is that the younger at least had abandoned all title in exchange for his immediate portion and that, when he had wasted this, he could be rescued only by his father's love. It appears, therefore, that the elimination of the final section of the parable as a later growth creates more problems than it solves.« Die Forderung juristischer Einheitlichkeit ist dem Stoff Lk 15, 11–32 gegenüber überhaupt unangemessen, wie noch gezeigt wird. – 3. *Argumente, die sich auf die literarische Form beziehen*: Teil 2 enthalte allegorische Züge, die in Teil 1 fehlen<sup>39</sup>. Hier ist einzuwenden, daß auch Teil 1 keine Parabel im Sinne Jülichers ist<sup>40</sup>. Das zweimalige Sündenbekenntnis des verlorenen Sohnes ist doch auch belangvoll für den intendierten theologischen Sinn des Gleichnisses. Wenn also V. 29 oder 31 allegorisch gemeint sind, dann auch V. 18. 19. 21. Ob diese Verse tatsächlich allegorisch zu interpretieren sind, wird unten noch diskutiert. Ein literarischer Bruch läßt sich durch Argumente, die sich auf die literarische Form beziehen, nicht erweisen. – 4. *Redaktionsgeschichtliche Argumente*: V. 25–32 sei der theologischen Absicht nach lukanisch<sup>41</sup>. Dieses Argument wäre als *literarkritisches* Argument nur brauchbar, wenn sich der *unlukanische* Charakter von Teil 1 inhaltlich erweisen ließe, was bisher nicht versucht wurde und m. E. auch nicht gelingt.

Die Diskussion einer literarkritischen Scheidung zeigt zwar zu Recht Schwierigkeiten für die Interpretation des Textes auf, diese Schwierigkeiten sind als Argumente für eine literarkritische Operation jedoch nicht überzeugend. Man wird mit der literarischen Einheitlichkeit von Lk 15, 11–32 rechnen können. Die Diskussion um die literarische Einheitlichkeit ist auch gar nicht entstanden<sup>42</sup>, weil formale Anstöße Anlaß zu ihr geben, sondern weil die »Zweigipfligkeit«<sup>43</sup>, die Gegenüberstellung zweier Typen<sup>44</sup>, ein Problem aufgibt, das jeder Interpret des Textes zu lösen sich gezwungen sieht. V. 25–32 gibt nämlich die Frage auf, ob denn nun die »Pointe verschoben«<sup>45</sup> werde. Hat die Geschichte viel-

<sup>39</sup> SANDERS argumentiert so mit V. 29 (aaO [s. Anm. 34] 436) und ähnlich WELLHAUSEN mit V. 31 (aaO [s. Anm. 34] 83).

<sup>40</sup> Dazu s. u. S. 42f.

<sup>41</sup> SCHWEIZER, ThZ 5, 1949, 232f; SANDERS, aaO (s. Anm. 34) 437f.

<sup>42</sup> Wie sich bei WELLHAUSEN, aaO (s. Anm. 34) 84, J. WEISS, aaO (s. Anm. 34) 469 und SANDERS, aaO (s. Anm. 34) 436 zeigt.

<sup>43</sup> JEREMIAS, aaO (s. Anm. 24) 131 u. ö.

<sup>44</sup> BULTMANN, aaO (s. Anm. 22) 212.

<sup>45</sup> BULTMANN, ebd.

leicht zwei Pointen und ab V. 25 ein anderes Publikum, im 1. Teil die Zöllner und Sünder, im 2. Teil die Pharisäer? Ist Teil 1 Trost für Sünder und Teil 2 Polemik, Apologetik oder Paränese, die sich an Pharisäer richtet?

Neben der (nicht akzeptablen) literarkritischen Lösung des Problems der Zweigipfligkeit werden verschiedene *inhaltliche Lösungen* vertreten. Jülicher<sup>46</sup> z. B. löst das Problem folgendermaßen: Das Verhalten des älteren Sohnes sei lediglich die Kontrastfolie zum Verhalten des Vaters. Umgekehrt deutet Jeremias<sup>47</sup> die Zweigipfligkeit: V. 11–24 sei nur die Folie für den zweiten Gipfel; das Stück sei insgesamt Apologetik gegenüber den murrenden Pharisäern, »primär nicht Verkündigung der Frohbotschaft an die Armen, sondern Rechtfertigung der Frohbotschaft gegenüber ihren Kritikern«<sup>48</sup>. Wieder anders löst Jüngel das Problem: Man solle die zwei Gipfel nicht gegeneinander ausspielen. Auch der ältere sei in seinem Groll ein verlorener Sohn. Die Liebe des Vaters sei »der die verlorenen Söhne einigende Grund«. Seine schenkende Liebe spreche die beiden Verlorenen einander zu<sup>49</sup>. Alle inhaltlichen Lösungen des Problems der Zweigipfligkeit argumentieren mit Vorstellungen, die die (hypothetischen) Adressaten des Gleichnisses als Gleichnis Jesu betreffen. Vor allem Wertung und Funktion der Gestalt des älteren Sohnes entscheidet sich so, denn in der Erzählung selbst wird die Wertung nicht explizit gemacht; die Geschichte bleibt hier offen. Da der Sitz im Leben Lk 15, 1–3, den der Text anbietet, von Lukas stammt, muß eine Entscheidung über den Sitz im Leben, wenn er ein Sitz im Leben Jesu sein soll, aus dem Gleichnisstoff selbst erwiesen werden. Die Entscheidungen über den Sinn des Textes fallen dann aber in der Bestimmung der literarischen Form. In der Bestimmung der literarischen Form liegt die Beweisbasis für mögliche Entscheidungen, die den Sitz im Leben Jesu und damit den theologischen Sinn des Stoffes betreffen<sup>50</sup>.

## 2. Die literarische Form

Die Bestimmung der literarischen Form stößt auf Schwierigkeiten. Zweifellos will der Text auf einen theologischen Sachverhalt hinaus, also nicht nur von Vaterliebe und Bruderneid berichten. Der Text will also

<sup>46</sup> JÜLICHER, aaO (s. Anm. 27) II, 336. 361.

<sup>47</sup> JEREMIAS, aaO (s. Anm. 24) 131 f.

<sup>48</sup> JEREMIAS, ebd. 131.

<sup>49</sup> JÜNGEL, aaO (s. Anm. 34) 162 f.

<sup>50</sup> LAGRANGE, aaO (s. Anm. 34) 420 zeichnet diese methodische Problemlage sehr deutlich.

mit dem berichteten zwischenmenschlichen Geschehen auf etwas anderes – Theologisches – hinaus. Wie aber ist diese *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* methodisch erfaßbar? Wie umstritten und fragwürdig die Parabeltheorie Jülichers und Bultmanns sein mag, unbestritten und praktikabel ist die Theorie, die sie für die Gesetze der Allegorie benutzen, und sie bietet einen Einstieg in das methodische Problem, das hier zu lösen ist. Eine allegorische Aussage bewegt sich auf einer Ebene, die sie eigentlich nicht meint, und sie bezieht ihre Logik aus einem Sachverhalt (in diesem Fall müßte es ein theologischer sein), den man sich zu denken hat und den man sich denken kann, der erkennbar wird, weil der beschriebene Vorgang seine Logik nicht aus sich selbst bezieht, weil der »Wortlaut nicht befriedigt«<sup>51</sup>. Insgesamt ist Lk 15, 11–32 keine Allegorie in diesem Sinne. Viele Details, z. B. die drastisch geschilderte Not des verlorenen Sohnes in der Fremde, vertragen keine Deutung. In Lk 15, 14–17 handelt es sich um die Beschreibung eines in wirtschaftliche Not geratenen Menschen, nicht aber um die Beschreibung des Weges der Sünder, was der Fall sein müßte, wenn hier eine Allegorie vorläge. Andere Details, z. B. V. 29 oder V. 18. 19. 21, sind zwar sinnvoll auf der Ebene des zwischenmenschlichen Vorgangs, aber nicht in derselben Weise *nur* auf ihr sinnvoll wie V. 14–17. Es gilt also, die *Argumentationsebene der Aussagen* zu erfassen. Ausgangspunkt muß dann der Versuch sein, die berichteten Vorgänge auf ihre Logik auf der zwischenmenschlichen Ebene, auf der sich die Erzählung explizit bewegt, zu betrachten.

### 3. Der rechtliche Hintergrund

Die Erforschung des *rechtlichen Hintergrundes* bietet in dieser Frage Hilfsmittel, da sie die Vorstellungsebene der berichteten zwischenmenschlichen Vorgänge, der sogenannten »Bildseite«, erfassen hilft. Die Diskussion der möglichen Rechtsverhältnisse von Lk 15, 11 ff zeigt, daß das Gleichnis nicht mit irgendeinem antiken Recht völlig zur Deckung zu bringen ist. Folgende Möglichkeiten werden diskutiert: *Talmudisches Recht*. Die das talmudische Erbrecht ergänzenden und reduzierenden Schenkungsmöglichkeiten vermögen einige Vorgänge zu decken. V. 12 bezieht sich dann auf Schenkungen bei Lebzeiten, die im Falle des älteren Sohnes, wie es talmudischem Recht entspricht, dem Vater das volle

<sup>51</sup> JÜLICHER, aaO (s. Anm. 27) I, 65. Zur Allegorie-Feindlichkeit als konstitutivem Element der Parabeltheorie JÜLICHERS s. H. G. KLEMM, Die Gleichnisauslegung Ad. Jülichers im Bannkreis der Fabeltheorie Lessings (ZNW 60, 1969, 153–174), bes. 162–164.

Nutznießungsrecht belassen<sup>52</sup> (V. 31). Das eigentliche Erbrecht wird von solchen Schenkungen nicht berührt, d. h. beide Söhne wären nach wie vor entsprechend dem Erbrecht erbberechtigt. Diese Rechtslage läuft dem Gefälle der Erzählung stark zuwider, das gerade voraussetzt, daß der jüngere Sohn nach der Teilung keinerlei Ansprüche mehr hat, »he lost his rights«<sup>53</sup>. Außerdem könnte der Vater, der im Sinne von V. 12 und 31 nur noch über das Nutznießungsrecht an dem dem Älteren geschenkten Gut verfügt, seinen jüngeren Sohn nur als Gast aufnehmen. Die Erzählung impliziert aber eine uneingeschränkte Wiederaufnahme des Sohnes als Sohn. Da das talmudische Recht also dem den jüngeren Sohn betreffenden Vorgang an wesentlichen Punkten zuwiderläuft, scheint es notwendig, mit Daube und anderen<sup>54</sup> an eine populäre Rechtspraxis im jüdischen Bereich zu denken, die im außerjüdischen antiken Recht gängig ist<sup>55</sup>, an »Abschichtung« des Jüngeren, d. h. Auszahlung bei Lebzeiten mit Verlust des Erbrechtes. Nimmt man diesen Fall an, wird das rechtliche Verhältnis zwischen Vater und älterem Sohn problematisch. Wenn der Vater bei der Teilung dem Älteren eine Schenkung machte, die ihm selbst das Nutznießungsrecht beließ<sup>56</sup>, dann ist zwar V. 31 sinnvoll, aber die Wiederaufnahme des Jüngeren nur – im Gegensatz zum Gefälle der Erzählung – eingeschränkt möglich. Wenn der Vater sein Verhältnis mit dem Älteren gar nicht festgelegt hätte (diesen Rechtsfall nimmt Daube<sup>57</sup> an), dann wäre V. 31 rechtlich unzutreffend. Der Vater könnte dann nur sagen: Alles, was mein ist, ist Dein und Deines Bruders. Außerdem spricht V. 12 (*διείλεν αὐτοῖς*) gegen diese Deutung. Rengstorf nimmt noch wieder eine andere Rechtslage an. Er stellt zu Recht die Schwierigkeit dar<sup>58</sup>, V. 24. 32 auf der Ebene zwischenmenschlicher Vorgänge zu verstehen. Wieso war der jüngere Sohn verloren und

<sup>52</sup> BILLERBECK III, 549f nimmt für Lk 15, 12 Schenkungen in diesem Sinne an. Zu den Schenkungen im talmudischen Recht s. bes. R. YARON, Gifts in Contemplation of Death, 1960.

<sup>53</sup> DAUBE, aaO (s. Anm. 38) 350.

<sup>54</sup> Als »Abschichtung« wird Lk 15, 12 aufgefaßt von DAUBE, aaO (s. Anm. 38) 350ff; YARON, aaO (s. Anm. 52) 42–45, bes. 44; JEREMIAS, aaO (s. Anm. 24) 129; J. DUNCAN M. DERRETT, Law in the New Testament: The Parable of the Prodigal Son (NTS 14, 1967/68, 56–74), bes. 60 Anm. 2; L. FISHER, An Amarna Age Prodigal (JSS 3, 1958, 113–122).

<sup>55</sup> E. RABEL, Elterliche Teilung (Festschr. zur 49. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, 1907, 521–538); H. KRELLER, Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der graeco-aegyptischen Papyrusurkunden, 1919, 204ff.

<sup>56</sup> Diesen Rechtsfall nehmen JEREMIAS und DERRETT (62f) an, für die Fundorte s. Anm. 54.

<sup>57</sup> AaO (s. Anm. 38) 353.

<sup>58</sup> RENGSTORF, aaO (s. Anm. 7) 21.

tot? Man hat erwogen<sup>59</sup>, der Vater sei irrtümlich der Meinung gewesen, daß der Sohn tot sei. Jedoch steht das nicht im Text, und diese Erklärung nimmt den gewichtigen Versen 24. 32 ihr Gewicht. Man kann erwägen<sup>60</sup>, ob der Jüngere wegen seines ethischen Fehlverhaltens in den Augen des Vaters »tot« (im metaphorischen Sinne) war. Jedoch die moralische Verfehlung wirft dem Jüngeren gerade nur der neidische Bruder vor (V. 30). Die Gestalt des Vaters wäre mit solcher Erklärung von V. 24. 32 verzeichnet. Rengstorff will nun den Lebensbezug von V. 24. 32 auf rechtlicher Ebene erklären<sup>61</sup>. Es läge die jüdische Rechtspraxis einer *q<sup>e</sup>śasah* – *Abtrennung* von der Familie vor. Dieser volkstümliche Rechtsbrauch ist in Palästina zur Zeit Jesu vorstellbar<sup>62</sup>. Es ist zwar nicht belegt, daß der von der Familie Abgetrennte für sie tot ist, wohl aber, daß er »verloren« ist, und »tot« begegnet durchaus in anderen vergleichbaren Fällen in metaphorischem Gebrauch<sup>63</sup>. Rengstorff nimmt nun an, man habe sich folgendes vorzustellen: Absichtung oder Abfindung des Jüngeren auf seinen Wunsch hin, die den Verlust der Sohnschaft implizierte<sup>64</sup>. Diese Trennung sei seitens des Vaters *zusätzlich* durch *q<sup>e</sup>śasah* besiegelt worden, und die *q<sup>e</sup>śasah* spiegele sich in V. 24. 32. Im Sinne der Erzählung kann der Vater aber nichts getan haben, auch nicht *reagierend*<sup>65</sup>, was den Sohn von ihm löst. Der Sohn hat die Trennung ganz allein vollzogen. Die Annahme von *q<sup>e</sup>śasah* als Rechtsfall vermag dem Text nicht gerecht zu werden, und V. 24. 32 bleiben »hyperbolisch oder doch zumindest ein wenig zu emphatisch«<sup>66</sup>, wenn man sie auf der Ebene zwischenmenschlich plausibler Vorgänge zu erklären versucht.

Die Diskussion der Rechtslage erbringt also die Einsicht, daß die Vorgänge auf zwischenmenschlicher Ebene nicht konsequent an Rechtsverhältnissen orientiert sind<sup>67</sup>. Da rechtliche Vorgänge berichtet werden, ist

<sup>59</sup> KLOSTERMANN, aaO (s. Anm. 32) 159 f.

<sup>60</sup> KLOSTERMANN, ebd.

<sup>61</sup> RENGSTORF, aaO (s. Anm. 7) 21 ff.

<sup>62</sup> RENGSTORF, ebd.; DAUBE, aaO (s. Anm. 38) 334; YARON, aaO (s. Anm. 52) 42.

<sup>63</sup> Vgl. DAUBE und RENGSTORF an den in Anm. 62 genannten Stellen.

<sup>64</sup> RENGSTORF, aaO 25 f.; DAUBE, aaO 334; dazu s. auch YARON, aaO 42.

<sup>65</sup> RENGSTORF, aaO 26.

<sup>66</sup> RENGSTORF (aaO 21) kennzeichnet so zu Recht das Problem der Verse 24. 32, das er dann allerdings durch die Annahme von *q<sup>e</sup>śasah* als gelöst ansieht.

<sup>67</sup> Auch mit hellenistischem oder römischem Recht läßt sich die Erzählung nicht zur Deckung bringen. Sie will sagen: Der Vater gibt jedem seiner Söhne seine ganze Liebe. Wie ab V. 22 die Besitzverhältnisse (oder andere Rechtsfragen) zu denken sind, muß von daher unklar bleiben. Für hellenistisches Recht s. bes. L. MITTEIS, *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreiches*, (1891) Nachdr. 1935, bes. 209 ff; für römisches Recht M. KASER, *Römisches Privatrecht*, 1962<sup>2</sup>.

diese Inkonsequenz nur als Nonchalance gegenüber den rechtlichen Aspekten zu bezeichnen. Dem Verfasser war es unwichtig, ob die Verhältnisse *rechtlich* zutreffend geschildert werden. Die Vorstellungsebene der zwischenmenschlichen Vorgänge ist nicht die des (kodifizierten oder praktizierten) Rechts, sondern vielmehr die von moralischen Verpflichtungen, von Liebe, Güte, Neid u. ä. Auf dieser Ebene werden die berichteten Vorgänge sinnvoll. Daube<sup>68</sup> interpretiert V. 31, der in dem von ihm rekonstruierten Rechtsfall unplausibel bleibt, genau auf dieser Ebene: »The words must be used in a loose sense, of the strong community of interests between the father and his elder son.« Diese Deutung scheint mir voll zuzutreffen. Entsprechendes gilt auch für die Wiederaufnahme des jüngeren Sohnes. Sie ist die Rückkehr in die nie unterbrochene Liebe des Vaters. Welche rechtlichen Voraussetzungen und Konsequenzen das hat, ist dem Erzähler unwichtig. Diese Vorstellungsebene ist jedoch in V. 24. 32 verlassen. Hier liegen unmittelbare *soteriologische* Aussagen vor. Verloren war der Sohn wie das Verlorene, das der Erlöser zu retten kam (Lk 19, 10); und Tod und Leben bezeichnen Unheil und Heil, es sind soteriologische Begriffe wie etwa (mutatis mutandis) bei Paulus Röm 6, 11 ff. Betrachtet man das Gefälle der Erzählung, so wird man schließen dürfen, daß manche Aussagen, die auf der zwischenmenschlichen Ebene sinnvoll sind, doch zugleich auch die in V. 24. 32 dann evidente Ebene der Soteriologie ins Spiel bringen. Vor allem das zweimalige Sündenbekenntnis des verlorenen Sohnes: Dieser Vorgang ist auf beiden Ebenen sinnvoll, sein Gewicht hat er aber durch die soteriologische Absicht. Für den zwischenmenschlichen Vorgang ist er zwar sinnvoll, aber nicht so wichtig, wie er hier dargestellt ist. Auch V. 29 ist auf beiden Ebenen sinnvoll. Weiterhin: Die Nöte in der Fremde und die Wiederaufnahme des verlorenen Sohnes werden mit starken Farben ausgemalt. Die Einzelzüge sind sicher keine allegorischen Einkleidungen, aber das Gewicht der Erzählung zielt auf Soteriologie: So total ist der Umschwung für den büßenden Sünder – von der äußersten Not in die Freude des Vaters. Kategorien der Gleichnisforschung sind auf dieses »Gleichnis« sinnvoll überhaupt nicht anwendbar. Es ist keine Allegorie, aber auch keine Parabel im Sinne Jülicher und Bultmanns. Was sollte der *eine* Gedanke sein, der nach Jülicher<sup>69</sup> in der Parabel verkörpert wird? *Ein* Gedanke, *eine* Pointe wäre eine totale Verkürzung und Beschneidung der in diesem »Gleichnis« implizierten Soteriologie. Dieser Sachverhalt läßt sich auch daran erkennen, daß Jülicher und Bultmanns Interpretationen

<sup>68</sup> DAUBE, aaO (s. Anm. 38) 333.

<sup>69</sup> JÜLICHER, aaO (s. Anm. 27) I, 105.

dieses Gleichnisses ihrer eigenen Parabeltheorie widersprechen. Jülicher formuliert nicht *einen* Gedanken, sondern erzählt den Vorgang des Gleichnisses soteriologisch nach: »...so steht der Weg zu Gottes Vaterherzen auch dem verrottesten Sünder, wenn er nur Zugang dahin haben will, immer offen, und ist die Wiederaufnahme an Kindes Statt ihm gewiß, ohne daß dies je eine Zurücksetzung des Gerechten bedeutete, und den von Gottes Liebe irgendwie ausschloße.«<sup>70</sup> Bultmanns Parabeldefinition<sup>71</sup> und seine Beurteilung der »Parabel« Lk 15, 11–32 (Teil 1 zeige »Gottes Vatergüte, die der sich selbst verurteilenden Reue bedingungslos verzeiht«, Teil 2 mache den »paradoxe(n) Charakter der Vergabung Gottes« deutlich<sup>72</sup>) stehen ebenfalls in Spannung miteinander. Lk 15, 11–32 wird von Jülicher und Bultmann (zu Recht) als *Darlegung* einer ausführlichen Soteriologie interpretiert, ihrer eigenen Parabeltheorie entsprechen diese Interpretationen jedoch nicht. Man wird also die literarische Form dieses Gleichnisses nicht in Kategorien der Gleichnisforschung erfassen können. Das Gleichnis will am Beispiel dreier menschlicher Verhaltensweisen (des Vaters und der zwei Söhne) eine soteriologische Konzeption verdeutlichen. Es ist für den implizierten soteriologischen Sinn der Erzählung von Bedeutung, *wie* die Söhne und *wie* der Vater sich verhalten. Damit entfällt das Problem der Zweigipfligkeit, da es nur entsteht, wenn man sich *eine* Pointe (und eine konkrete Hörerschaft) vorzustellen hat<sup>73</sup>.

Dieser Befund bestätigt in vieler Hinsicht für dieses Gleichnis die Kritik an der Parabeltheorie Jülichers und Bultmanns durch Fuchs, Linnemann, Jüngel und Robinson<sup>74</sup>. Die Parabeltheorie Jülichers und Bultmanns wird diesem Gleichnis nicht gerecht. Man kann die »Bildseite« hier nicht als neutralen Sachverhalt, an dem *ein* rationales Argument für die gemeinte Sache gewonnen wird, bestimmen. Die Unterscheidung von Bildhälfte und Sachhälfte, mit der Jülichers und Bultmanns Parabeltheorie arbeitet, ist mit den genannten Kritikern, vor allem mit Jüngel<sup>75</sup>, für dieses Gleichnis jedenfalls zu bestreiten. Die Beschreibungen des Verhältnisses von Bild und Sache durch Jüngel, Linnemann,

<sup>70</sup> JÜLICHER, aaO II, 362.

<sup>71</sup> »... die Übertragung eines (an neutralem Stoff gewonnenen) Urteils auf ein anderes ... Gebiet«, BULTMANN, aaO (s. Anm. 22) 214.

<sup>72</sup> BULTMANN, aaO 212.

<sup>73</sup> Dazu s. o. S. 37 f.

<sup>74</sup> E. FUCHS, Zur Frage nach dem historischen Jesus (Ges. Aufs. II), 1960, 136 bis 142. 143–167; LINNEMANN, aaO (s. Anm. 24), bes. 32 ff; JÜNGEL, aaO (s. Anm. 34) § 15; J.M. ROBINSON, Jesus' Parables as God Happening (in: Jesus and the Historian. Festschr. f. E. C. Colwell, 1968, 134–150).

<sup>75</sup> AaO (s. Anm. 74).

Robinson lassen sich auf dieses Gleichnis sachgemäßer anwenden als die Parabeltheorie Jülicher und Bultmanns. Jüngel<sup>76</sup> formuliert: »die einzelnen Anschauungselemente bzw. Erzählungszüge« haben »von der sie auf einen Punkt hin sammelnden Pointe her ihre Bedeutung«. Linne-mann akzeptiert zwar von Jülicher und Bultmann: »Gleichnisse haben nur *einen* Vergleichspunkt«, kritisiert dann aber: »die Beziehungen zwischen ›Bildhälfte‹ und ›Sachhälfte‹ erschöpfen sich darin nicht«<sup>77</sup>. Oder Robinson: »The parable, instead of being structured in terms of two set ›halves‹ sharing a common point, is ordered in such a way as to get in gear with the hearer, engage him in the movement of the story...«<sup>78</sup>

#### 4. Die rhetorische Tradition

Für das Verständnis dieses Gleichnisses ist die *Tradition der griechischen und römischen Rhetorik* belangvoll. Es finden sich frappierende inhaltliche und formale Analogien zum Gleichnisstoff<sup>79</sup> vor allem in einer

<sup>76</sup> AaO (s. Anm. 34) 137.

<sup>77</sup> AaO (s. Anm. 24) 37.

<sup>78</sup> AaO (s. Anm. 74) 142.

<sup>79</sup> Die Diskussion möglicher außerneutestamentlicher Analogien zu Lk 15, 11–32 (abgesehen von Analogien zum Rechtsfall der »Abschichtung« Lk 15, 12, dazu s. o. bes. Anm. 54) ist bisher meistens nur negativ verlaufen, d. h. es wurden Analogien zu Einzelzügen notiert und (zu Recht) als untauglich für das Verständnis des Gleichnisses beurteilt. Für solche Diskussionen s. JÜLICHER, aaO (s. Anm. 27) II, 362; G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Indische Einflüsse auf Evangelische Erzählungen*, 1909<sup>2</sup>, 67–69; P. FIEBIG, *Die Gleichnisreden Jesu*, 1912, 197 f; BULTMANN, aaO (s. Anm. 22) 222. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 1923<sup>4</sup>, 153, bezeichnet den »Brief des verlorenen Sohnes Antonis Longos an seine Mutter Neilus« (Text bei DEISSMANN, 154 f) als »eine merkwürdig gute Illustration«. Als Analogie zum Gleichnis sieht er zu Recht diesen Brief nicht an. RENGSTORF, aaO (s. Anm. 7) 57 ff nimmt an, daß Lk 15, 11–32 und das »Perlenlied« in den Thomasakten (108 ff) auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen. Die Vergleichbarkeit erstreckt sich aber nur auf Einzelmotive, nicht auf die inhaltliche Aussage beider Texte. Eine interessante Parallele notiert DERRETT, aaO (s. Anm. 54) 68 Anm. 3: *The Midrash on Psalms*, transl. W. G. BRAUDE (Yale Judaica Series XIII), 1959, Bd. I, 131, zu Ps 9, 1: »R. Berechiah said in the name of R. Jonathan: ... the verse means therefore that God has set love of little children in their fathers' hearts. For example, there was a king who had two sons, one grown up, and the other a little one. The grown-up one was scrubbed clean, and the little one was covered with dirt, but the king loved the little one more than he loved the grown-up one.« Innerhalb des Neuen Testaments ist Mt 21, 28–31 mit Lk 15, 11 ff vergleichbar, allerdings liegen inhaltlich und formal beträchtliche Unterschiede vor.

Deklamation (Pseudo-)Quintilians<sup>80</sup> (»Aeger redemptus«). Die Deklamation bezieht sich auf folgenden Fall: »Ein Mann hatte zwei Söhne, einen sparsamen und einen verschwenderischen. Sie begaben sich in die Ferne und wurden von Seeräubern gefangen. Der Verschwenderische wurde krank. Beide schrieben um Freikauf. Der Vater verkaufte seinen ganzen Besitz und reiste hin. Die Seeräuber erklärten ihm, daß er nur das Lösegeld für *einen* gebracht habe; er solle sich aussuchen, welchen von beiden er haben wolle. Er kaufte den Kranken frei. Der starb bei der Rückkehr. Der andere floh aus der Gefangenschaft. (In der Heimat) wird er zur Zahlung von Unterhalt (für seinen Vater) aufgefordert. Er erhebt Einspruch.«<sup>81</sup> Die Deklamation ist als Rede des Vaters gestaltet, die sich gelegentlich an fiktive Richter wendet, die aber gar nicht den Rechtsfall beurteilen sollen, sondern die Gerechtigkeit und Liebe des Vaters<sup>82</sup>. Zugleich aber wendet sich die Rede des Vaters an seinen überlebenden Sohn: »non alimenta quaero, sed filium«<sup>83</sup>. Der Vater klagt ihn an und wirbt um sein Verständnis für die väterliche Entscheidung. Die Ebene, auf der hier argumentiert wird, ist nicht die des Rechtes, sondern die der Menschlichkeit. Das Hauptinteresse haftet an der Entscheidungssituation, vor die der Vater gestellt wurde. Sie ist natürlich eine erfundene Situation, deren Konstruktion dem Zweck dient, an einem Grenzfall, in einer Konfliktsituation, die Struktur väterlicher Liebe zu verdeut-

<sup>80</sup> Quintiliani Declamationes XIX, ed. G. LEHNERT, 1905, 88–110. Für das Verhältnis dieser Deklamationen zu Quintilian s. C. RITTER, Die Quintilianischen Declamationen, (1881) Nachdr. 1967; C. HOSIUS, Geschichte der römischen Literatur II (HAW VIII/2), 1955<sup>4</sup>, 756. Die Datierung dieser Deklamationen ist umstritten (s. HOSIUS, aaO 756), Mitte des 4. Jh.s war die Sammlung jedenfalls bekannt, da sie von Firmicus Maternus benutzt wurde (s. HOSIUS, aaO). Die Version des Stoffes der hier interessierenden 5. Deklamation, mit der Ennodius (dictio 21, in: MG AA VII, ed. F. VOGEL, [1885] Nachdr. 1961, 260–265) sich auseinandersetzt, ist traditionsgeschichtlich jünger, s. R. REITZENSTEIN, Zu Quintilians großen Deklamationen (in: Hermes 43, 1908), 108 Anm. 4 und R. REITZENSTEIN, Studien zu Quintilians größeren Deklamationen (Schriften der Wiss. Gesellschaft in Straßburg 5), 1909, 3. Die Eigenart der rhetorischen Tradition, in der gleiche oder ähnliche Themen und Problemstellungen immer wieder behandelt werden, zeigt sich auch noch in der Text- und Traditionsgeschichte dieses Textes. REITZENSTEIN (in den beiden genannten Arbeiten) zeigt, daß an einigen Stellen nachträglich eingeschobene Doppelfassungen vorliegen. Zur Kritik an REITZENSTEIN s. HOSIUS, aaO 757 und R. HELM, GGA 173, 1911, 337 ff.

<sup>81</sup> Im folgenden werden nur noch Seiten und Zeilen der Edition LEHNERT (s. Anm. 80) angegeben. 88, 6–15.

<sup>82</sup> S. z. B. 102, 12 f. Die Rechtssätze, auf die in diesen Deklamationen Bezug genommen wird, sind ohnehin oft »weder echtes römisches noch echtes griechisches Recht«, HOSIUS, aaO (s. Anm. 80) 755 f Anm. 5.

<sup>83</sup> 109, 14 f.

lichen. Das Verhalten des Vaters steht im Mittelpunkt, die Rollen der Söhne werden daneben aber auch deutlich. Der *Vater*, von dessen pietas beiden Kindern gegenüber immer wieder gesprochen wird, hat schon den heranwachsenden Söhnen trotz ihrer Verschiedenheit (*luxuriosus – frugi*) *aequa pietas* gewährt<sup>84</sup>. Er hat keinen Unterschied gemacht. Seine Entscheidung für den Kranken war keine Entscheidung gegen den Gesunden. Die grausame Alternative der Seeräuber, die die Vaterliebe auf die Folter spannen sollte, mochte er nicht entscheiden, da er für beide *alles* tun wollte. Als er dann im unmittelbaren Zwang doch die Entscheidung traf, meinte er, im Sinne des gesunden Sohnes zu entscheiden<sup>85</sup>. Seine Wahl bedingte zwar eine Unterscheidung, sie war aber nicht in unterschiedlicher Liebe begründet, sondern in unterschiedlicher Not<sup>86</sup>. Der *sparsame*, gesunde und nun überlebende *Sohn* zürnt dem Vater, er habe ihn benachteiligt und habe den Verschwender bevorzugt, und weigert sich darum, dem Vater Unterhalt zu zahlen. Der *krankte*, verschwenderische *Sohn* gewinnt deutlichere Züge. Er forderte in der Not nichts vom Vater, er flehte nicht einmal. »Meint Ihr, ich wäre durch Bitten (meines Sohnes) und durch das Aufgebot an Tränen weich geworden? (Nein) dadurch siegte der Kranke, daß er nicht flehte. Ich saß bei dem Elenden: er senkte die Augen. Auf Fragen konnte er nur unter Tränen und Seufzen antworten. Während ich noch unentschlossen war, besiegte er mich, indem er plötzlich seine schwachen Hände in meinen Schoß legte – gleichsam die Umarmung durch einen Verlöschenden. Und als wir ... unsere wortlosen, müden Tränen vermischt hatten, sammelte er mit Mühe seinen Geist in ganz wenige Worte und sagte: »Vater, ich danke Dir wahrlich, weil Du gekommen bist, uns beide freizukaufen. ... Ich Verschwender, ich Verlorener gehe jetzt in den Tod ...«<sup>87</sup> Er nahm seinen Tod an, weil er sah, daß er nichts anderes verdient hatte.

Die Deklamation will am Paradigma der Liebe zwischen Eltern und Kindern die Liebe als oberstes Gebot der Menschlichkeit für das menschliche Zusammenleben darstellen. Schon mit der goldenen Regel<sup>88</sup> ist viel getan, die Liebe ist aber mehr (»nondum hoc caritas est«<sup>89</sup>). Der sparsame Sohn beharrt auf dem Vergeltungsdenken und verfehlt damit die Liebe, die ihm geschenkt und von ihm geforderte Liebe. Der kranke und verschwenderische Sohn erkennt, daß er nichts zu beanspruchen hat, und verwirklicht damit die Liebe als Geliebter und als Liebender.

<sup>84</sup> 91, 3. REITZENSTEIN schlägt statt *aequa pietas* an dieser Stelle *aequalitas (caritatis)* vor, s. REITZENSTEIN, *Hermes* 43, 1908, 106 und REITZENSTEIN, *Studiën*, aaO (s. Anm. 80) 28 Anm. 1.

<sup>85</sup> 107, 15: »te frater elegit«.

<sup>86</sup> 105, 5–14.

<sup>87</sup> 106, 19–107, 4.

<sup>88</sup> 93, 30ff.

<sup>89</sup> 94, 3.

Diese Deklamation ist ein Glied in einer langen Kette rhetorischer Tradition. In dieser Tradition hat die goldene Regel ihre Heimat, wie A. Dihle gezeigt hat, und in dieser Tradition wird die Reflexion über Gleichnistheorien seit Aristoteles gepflegt<sup>90</sup>. Gleiche Themen werden immer wieder behandelt. Die 5. pseudoquintilianische Deklamation zeigt manche Berührungen mit dem vielbehandelten rhetorischen Thema des »filius abdicatus«, das auch Lukian behandelt hat<sup>91</sup>. Die Ausbildung in solchen Deklamationen ist Bestandteil der Schulbildung in der Spätantike<sup>92</sup>.

Für das Gleichnis Lk 15, 11–32 ergibt sich aus diesem Analogiestoff, daß man keinesfalls die Vaterliebe im Gleichnis als außergewöhnliche – eben nur göttliche – Liebe interpretieren darf, sie ist für den Erzähler und seine Hörer oder Leser gerade typische Vaterliebe. Weiterhin: Der Protest des älteren Sohnes im Gleichnis soll zweifellos den *typischen* Protest des Leistungs- und Vergeltungsdenkens gegen die Liebe darstellen. Man wird aus diesem Analogiestoff folgern dürfen, daß das Verhalten des älteren Sohnes als Negativbeispiel dem positiven Beispiel des verlorenen Sohnes entspricht – ein Schluß, der sich unabhängig hiervon auch schon aus der Bestimmung der literarischen Form ergab. Es geht hier nicht darum, Einzelanalogien zu einem biblischen Text aus außerbiblischen Bereichen beizubringen oder beide Texte wertend miteinander zu vergleichen, sondern darum, den Verstehenshorizont kennenzulernen, in den das Gleichnis Lk 15, 11–32 hineingehört. Wie in der 5. pseudoquintilianischen Deklamation wird hier die Spannung zwischen Liebe und Leistungsdenken reflektiert. Die entscheidende Differenz zwischen beiden Stoffen ist die, daß es sich einmal um eine auf zwischenmenschliches Verhalten abzielende Reflexion handelt, in Lk 15 jedoch diese Reflexion auf einen soteriologischen Sachverhalt hinauswill.

#### V. Die in Lk 15, 11–32 implizierte Soteriologie

Die in Lk 15, 11–32 implizierte Soteriologie hat die Buße (s. das zweimalige Sündenbekenntnis) zum Zentrum. Hier liegt der erzählerische Höhepunkt der Geschichte, hier geschieht der Umschwung von der ex-

<sup>90</sup> A. DIHLE, Die goldene Regel, 1962. Für Gleichnistheorien in der rhetorischen Tradition s. F. HAUCK, Art. *παραβολή*, ThW V, bes. 742f.

<sup>91</sup> Materialzusammenstellung bei W. v. CHRIST-W. SCHMID-O. STÄHLIN, Geschichte der griechischen Literatur II/2 (HAW VII/2, 2), 1924, 717 Anm. 7; J. BOMPAIRE, Lucien écrivain, 1958, 340f.

<sup>92</sup> Vgl. L. FRIEDLAENDER, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, 9. Aufl., besorgt von G. WISSOWA, 1920, II, 204f; III, 256.

tremen Not zur Heimkehr in die Liebe des Vaters, ein Umschwung vom Tode zum Leben, wie in V. 24. 32 gesagt wird. Das Sündenbekenntnis ist keine Leistung, sondern gerade Verzicht auf Leisten-Können und auf Anspruch dem Vater gegenüber. Nicht mehr Sohn, nur noch einer der Sklaven will er sein und empfängt darum die Liebe des Vaters als ein Geschenk. Der ältere Sohn klagt die Maßstäbe der Angemessenheit, der Leistung ein. Sein Fehler ist es nicht, daß er sie erfüllt, daß er die Gebote des Vaters nie übertrat, sondern daß er aus seiner Leistung einen Anspruch ableitet. Ihm fehlt die *μετάνοια*, der Anspruchsverzicht. Der Vater wirbt um ihn: Siehst Du nicht, daß Du mir gegenüber nicht nachzurechnen brauchst, alles, was mein ist, ist Dein – ich liebe Dich ganz. Im Sinne der implizierten Deutung ist der verlorene Sohn der, der es Gott gegenüber richtig macht, und der Ältere macht es falsch<sup>93</sup>. Die Erzählung will bewirken: Will ich mit Gott zurechtkommen, muß es so sein wie beim verlorenen Sohn. In diesen Appell an den Hörer ist – auf der Ebene des Bildes – auch der ältere Sohn mit eingeschlossen: Laß doch das Rechnen, freu Dich mit, dann bist Du beim Vater, im Heil, in der Freude der Heimkehr. Diese Geschichte ist unbrauchbar im Rahmen eines theologischen Entwurfs, der in irgendeiner Weise das Heil eschatologisch versteht. Die Freude der Heimkehr, die totale Annahme durch den Vater ist nur gebunden an den Zeitpunkt des Sich-schenken-Lassens, des Sündenbekenntnisses. Buße und Heil fallen zusammen. Ein Buchtitel J. Schniewinds erfaßt das hier vorliegende soteriologische Konzept völlig: »Die Freude der Buße«<sup>94</sup>. Obwohl explizit die *μετάνοια* nicht erwähnt wird, handelt die Erzählung von ihr. Der Fall des verlorenen Sohnes zeigt, was rechte *μετάνοια* ist, und der Fall des älteren Bruders zeigt das Gegenteil der *μετάνοια* – Anspruch auf Grund von Leistung. Das Bußverständnis ist konzentriert auf die Problematik des Leistungs- und Anspruchsdenkens. Es ist nicht orientiert an einer Sicht des Menschen als eines vor Gott sündigen. Die Frage der Schuld des verlorenen Sohnes wird nicht reflektiert. Daß er sich schuldhaft im ethischen Sinne verhielt, wirft ihm bezeichnenderweise nicht der Vater – oder der Erzähler –, sondern der ältere Bruder vor (V. 30)<sup>95</sup>. Ist hier nun das Sündenbekenntnis, die Buße,

<sup>93</sup> Zur Begründung dieser Deutung s. o. S. 45–47.

<sup>94</sup> J. SCHNIEWIND, Die Freude der Buße, hg. v. E. KAEHLER (KVR 32), 1960<sup>3</sup>.

<sup>95</sup> Damit soll nicht gesagt sein, daß das Verhalten des verlorenen Sohnes im Sinne des Erzählers nicht schuldhaft ist. Jedoch ist V. 30 um eine Nuance größer als V. 13 (*ἀσώτως*). Entscheidend ist jedoch, daß die Einzelzüge der Erzählung in V. 13–19 der Betonung der *Not* dienen, nicht der Betonung der Schuld. Zu dieser Frage s. bes. JÜLICHER, aaO (s. Anm. 27) II, 341. Anders z. B. H. W. BARTSCH, Wachtet aber zu jeder Zeit!, 1963, 104.

Bedingung des Heiles? Nur in dem Sinne, daß das Heil dem geschenkt wird, der es sich schenken läßt, der im Sündenbekenntnis den totalen Anspruchsverzicht vollzieht. Das Sündenbekenntnis ist keine Leistung, sondern der Verzicht auf Leistungsdenken. Das Sündenbekenntnis wird hier durchaus so gesehen, wie K. Barth die Buße beschreibt (auf Lk 15, 7 bezogen): »Was heißt das Buße? *Nicht* die letzte, höchste, feinste Tat der Menschengerechtigkeit für Gott, sondern die erste grundlegende Tat der Gottesgerechtigkeit für den Menschen...«<sup>96</sup> Die Buße ist hier nicht als Bedingung verstanden, sondern als Umkehr zu Gott, die selbst das Heilsgeschehen ist. Die in die Erzählung implizierte Soteriologie ist nicht polemisch oder apologetisch ausgerichtet. V. 25–32 sind nicht die Spitze der Erzählung, sondern integrierter Bestandteil des Ganzen. Der Sache nach wird hier – mit umgekehrten Vorzeichen – noch einmal dasselbe gesagt wie im ersten Teil. Die Geschichte ist nicht polemisch oder apologetisch an eine konkrete Gruppe von Menschen gerichtet, die sich im Älteren wiedererkennen soll. Sie ist insgesamt eine Einladung zur Buße, eine Paränese: Laß das Rechnen, laß Dir schenken.

#### VI. Der »Sitz im Leben«

Lukas hat in Lk 15, 1–3 der Erzählung einen »Sitz im Leben« Jesu gegeben, oder besser: sie in eine ihm aus der christlichen Tradition bekannte Situation Jesu (die Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern) hineingezeichnet. Will man mit Lk 15, 1–3 die Erzählung auf diese Situation Jesu anwenden, so ergeben sich Schwierigkeiten<sup>97</sup>: 1. Die

<sup>96</sup> K. BARTH, Der Römerbrief, 9. Abdr. der neuen Bearbeitung, 1954, 43.

<sup>97</sup> Das Verhältnis des Gleichnisses zu Lk 15, 1–3 wird verschieden beurteilt. Einige Exegeten, die Lk 15, 1–3 für sekundär bzw. lukanisch halten und das Gleichnis auf Jesus zurückführen, halten trotzdem die Situation in Lk 15, 1–3 für »richtig getroffen«, so LINNEMANN, aaO (s. Anm. 24) 75. Weiterhin JEREMIAS, aaO (s. Anm. 24) 37; E. RASCO, Les paraboles de Luc XV (in: De Jésus aux Évangiles. Don. nat. J. Coppens, vol. II [BETHL 25], 1967, 165–183), 173; J. KÖGEL, Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, 1909, 21 u. a. m. Bei dieser Sicht des Verhältnisses von Lk 15, 1–3 zu Lk 15, 11 ff wird meistens damit gerechnet, daß Lk 15, 25 ff eine zutreffende Darstellung pharisäischer Frömmigkeit ist. Eine Ausnahme machen hiervon LAGRANGE, aaO (s. Anm. 34) 420 f. 426–428 und E. LINNEMANN, für die Lk 15, 1–3 lukanisch, aber zutreffend, Lk 15, 25 ff jedoch keine Darstellung des Pharisäismus ist. JÜLICHER, aaO (s. Anm. 27) II, 360 sieht zu Recht die Schwierigkeit, Lk 15, 25 ff auf irgendeine Gruppe religiöser Gegner anzuwenden, allerdings vermag seine Begründung (V. 31 sei zu liebevoll, s. 335. 360) nicht zu überzeugen. Er hält Lk 15, 1–3 für eine unzutreffende Situationsangabe, weil durch sie das Gewicht des Gleichnisses in den 2. Teil falle (363 u. ö.). Auch diese

Pharisäer, denen Jesus sich gegenüber sah, können sich in dem älteren Sohn nicht wiedererkennen, denn sie können Jesus kaum vorgeworfen haben, daß sein Zusammensein mit den Sündern für diese ein unverdientes Geschenk Gottes (oder Jesu) sei, sie hätten ihn sonst als Heilbringer verstanden haben müssen. E. Linnemann<sup>98</sup>, die dieses Problem erkennt, will trotzdem den in Lk 15, 1–3 angegebenen geschichtlichen Ort im Leben Jesu akzeptieren: Jesus wolle in dieser Situation mit dem Gleichnis um seine Gegner werben, so daß sie in die Freude über das Wiedergefundene einstimmen. Diese Werbung paßt dann aber auf *jeden* Hörer, eine konkrete Gruppe ist nicht mehr angesprochen. – 2. Die Pharisäer können sich im Älteren nicht wiedererkennen, weil sie ihre eigene theologische Konzeption hier nicht wiederfinden. Selbstgerechtigkeit und Anspruch aus religiöser Leistung ist eine Charakterisierung des Pharisäismus, die ihre Heimat in der Polemik gegen den Pharisäismus hat<sup>99</sup>. Die Selbstsicherheit, mit der der Ältere auf seine Leistung pocht, bringt kein Pharisäer auf, und die Angewiesenheit auf Gottes Gnade, die der verlorene Sohn akzeptiert, wäre einem Pharisäer nicht fern<sup>100</sup>.

---

Begründung vermag nicht zu befriedigen, da seine Lösung des Problems der Zweigipfligkeit (dazu s. o. S. 38) nicht verhindern kann, daß er doch wegen des 2. Teiles wenigstens indirekt (s. 234) mit polemischem und apologetischem Sinn des Gleichnisses bei Jesus rechnen muß. An diesem inneren Widerspruch zeigt sich einmal mehr, daß das Problem der Zweigipfligkeit unlösbar ist, solange man mit (einer konkreten Situation oder wie JÜLICHER mit) einer Pointe rechnen will, dazu s. o. S. 38. 43f.

<sup>98</sup> LINNEMANN, aaO (s. Anm. 24) 75. 79. 86.

<sup>99</sup> Materialsammlungen zu diesen Topoi der Polemik gegen Pharisäer: BILLERBECK IV/1, 336–339; E. STAUFFER, Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi, 1957, 62–66. Die Tatsache, daß es »auch im eigenen Lager« (STAUFFER, 65), in der rabbinischen Literatur, Spott und Polemik gegen Pharisäer gibt (Texte bei BILLERBECK, aaO), spricht durchaus nicht dafür, daß die antipharisäische Polemik eine zutreffende Darstellung des Pharisäismus gibt. Kein Christ möchte Pfaffenpolemik als theologische Quelle benutzt sehen. Mag man über Jesu positives oder negatives Verhältnis zum Pharisäismus verschiedener Meinung sein, daß sich in den synoptischen Evangelien starke Tendenzen zur Karikierung und (christlichen) Polemik in der Darstellung der Pharisäer zeigen, ist unbestreitbar. Zu diesen Fragen s. P. WINTER, On the Trial of Jesus (Studia Judaica I), 1961, bes. 111 ff; H.-F. WEISS, Der Pharisäismus im Lichte der Überlieferung des Neuen Testaments (in: R. MEYER, Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum [BAL 110, 2], 1965, 91–132); G. BAUMBACH, Jesus und die Pharisäer (Bibel und Liturgie 41, 1968, 112–131); H. MERKEL, Jesus und die Pharisäer (NTS 14, 1967/68, 194–208).

<sup>100</sup> Trotz der Variationsbreite der Stellungnahmen zum Lohndenken in der jüdischen Literatur – deren Eckpositionen einerseits Abot 1, 3 oder B. Sanh. 111 a/b (BILLERBECK I, 377; dazu E. SJÖBERG, Gott und die Sünder im palästinischen Judentum [BWANT 79], 1938, 113), andererseits etwa die spätere kritische

Wenn man Lk 15, 1–3 auf Pharisäer als historische Größe bezieht und Lk 15, 25ff als Darstellung des Pharisäismus ansieht, dann ergibt sich, daß hier ein Zerrbild, eine Karikatur des Judentums angegriffen wird. Dieses Zerrbild des Pharisäismus hat bei Lukas insofern nicht die volle Schärfe, als der Pharisäer für ihn nicht ausschließlich Repräsentant eines Teiles des jüdischen Volkes ist, sondern daneben der »Pharisäer« schon zum religiösen Negativtypus im ausgeweiteten Sinne geworden ist<sup>101</sup>. Er greift mit dieser Karikatur des Pharisäismus niemanden konkret mehr an, sondern malt ein abschreckendes Bild des Selbstgerechten, mit dem sich niemand identifizieren soll und mit dem sich auch niemand identifizieren kann. Lk 15, 1–3 kann keinesfalls zutreffend den Sitz im Leben Jesu für das Gleichnis vom verlorenen Sohn bezeichnen.

### VII. Der Verfasser des Gleichnisses

Auf Grund der hier vorgetragenen Beobachtungen erscheint mir nun der Vorschlag berechtigt, Lukas für den Verfasser dieses Gleichnisses anzusehen. Daß Lukas der Verfasser dieses Gleichnisses ist, ergibt sich vor allem aus Folgendem:

1. Die inhaltliche Übereinstimmung der Soteriologie des Lukas mit der des Gleichnisses ist evident<sup>102</sup>. Lk 15, 7 ist eine Kurzfassung der Soteriologie des Lukas, und dieser Vers ist ebenfalls eine Kurzfassung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn.

2. Lk 15, 11–32 setzt die Gesamtkomposition von Lk 15 voraus. Die Betonung der Freude (Lk 15, 23. 25. 32) verbindet das Gleichnis mit dem gerade von Lukas stammenden Zusatz zum Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15, 6). ἀπολωλώς Lk 15, 24. 32 ist ebenfalls ein Binde-

---

Stellungnahme zu Abot 1, 3 (dazu s. M. HENGEL, Judentum und Hellenismus [WUNT 10], 1969, 236) oder pB<sup>e</sup>rakh 4, 7 d, 31 (BILLERBECK II, 240) illustrieren können – wird man die Gestalt des älteren Sohnes in Lk 15 nicht als zutreffende Darstellung des jüdischen Vergeltungsdenkens ansehen dürfen. Auch uneingeschränktes Lohn- und Vergeltungsdenken besagt nicht Selbstgerechtigkeit und Ablehnung der Buße des Sünders. Zu diesen Fragen s. SJÖBERG, aaO, bes. 23 Anm. 2; R. MACH, Der Zaddik in Talmud und Midrasch, 1957, 22ff. 32ff; H. BRAUN, Vom Erbarmen Gottes über den Gerechten (in: Ges. Studien zum NT und seiner Umwelt, 1967<sup>2</sup>, 8–69); BRAUN, aaO (s. Anm. 27) I, 10ff u.ö.; H. THYEN, Studien zur Sündenvergebung (FRLANT 96), 1970, 73ff.

<sup>101</sup> Dazu s. bes. BAUMBACH, aaO (s. Anm. 99) 122–124.

<sup>102</sup> Die Einzelzüge der Kongruenz von Lk 15, 7 und Lk 15, 11–32 ergeben sich aus dem Vorangehenden. Als ein Beispiel für die in der exegetischen Literatur häufige Betonung der Kongruenz s. BARTSCH, aaO (s. Anm. 95) 104.

glied auf der Ebene der lukanischen Soteriologie zwischen den drei Gleichnissen Lk 15 im Sinne von Lk 19, 10. Eine vorlukanische Gestalt des Gleichnisses, die erst durch lukanische Überarbeitung zu einer Darstellung lukanischer Soteriologie geworden wäre, läßt sich nicht ermitteln.

3. Lk 15, 11–32 als Erzählung im Munde Jesu impliziert dieselbe Christologie wie Lk 15, 1–3: Die Zuwendung des büßenden Sünders zu Gott geschieht im Kommen zu Jesus. Man wird diese Christologie mit J. Jeremias und anderen<sup>103</sup> als eine der Stellvertretung Gottes durch Jesus verstehen können, allerdings wird man diese Christologie für lukanisch anzusehen haben.

4. Versteht man Lk 15, 11–32 als Erzählung im Munde Jesu, dann wäre mit Lk 15, 25ff eine Karikatur jüdischer Frömmigkeit angegriffen, die man Jesus nicht wird zuschreiben können, die aber in der historischen und sachlichen Distanz zum Judentum, in der Lukas auch sonst anzutreffen ist, plausibel wird.

5. Der geistige Hintergrund dieses Gleichnisses ist einerseits christliche Tradition über Jesu Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern und seine Auseinandersetzung mit Pharisäern, andererseits die paulinische Rechtfertigungslehre, die Lukas, wie z. B. Apg 13, 38 zeigt, auf Buße und Sündenvergebung bezieht. Man wird ihm aber zugestehen müssen, daß sein Verständnis von Buße das Leistungsdenken nicht wieder in die Rechtfertigungslehre einbringt. Lk 15, 11–32 zeigt Lukas durchaus als legitimen Erben paulinischer Theologie. Die inhaltliche Nähe dieses Gleichnisses zur pseudoquintilianischen Deklamation und damit zur Tradition der antiken Rhetorik macht plausibel, daß die Diskussion der Problematik des Leistungsdenkens nicht nur in Bezug zur jüdischen Torafrömmigkeit vorstellbar ist. Die Allgemeinheit, in der das Leistungsdenken hier als abschreckendes Beispiel vorgeführt wird, verbindet Lukas mit Pseudoquintilian und zeigt, wie anders seine Situation gegenüber der des Paulus ist.

<sup>103</sup> Die christologische Implikation von Lk 15, 11 ff wird in der älteren Literatur z. B. von KÖGEL, aaO (s. Anm. 97) 21 betont. Weiterhin s. JEREMIAS, aaO (s. Anm. 24) 135; FUCHS, aaO (s. Anm. 74) 154 u. ö. (dagegen R. BULTMANN, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus [in: *Exegetica*, 1967, 445–469], 460).