

Martin Ebner

Von Sünde und Umkehr – und einem Hörexperiment mit offenem Ausgang

Narratologische, rezeptionsästhetische und redaktionsgeschichtliche Überlegungen zu Lk 15

Exegetischen Beiträgen geht es oft wie Romanen. Sobald sie der Autor aus der Hand und in den Druck gegeben hat, ist ihm die Verfügungsgewalt über seinen eigenen Text entzogen. Ab sofort hat der Leser die Rezeptionshoheit.¹ Dabei kommt es vor, dass Leser Sachverhalte aufgreifen, die explizit überhaupt nicht im Text stehen. Sie sind beim Lesen in ihrem Kopf entstanden. Aber die Rezipienten meinen, der Autor hätte sie geschrieben.

So ging es mir mit einer geradezu genialen Idee von Michael Wolter. In seinem Aufsatz „Lk 15 als Streitgespräch“ hält er die so einfache wie grundlegende Beobachtung fest, dass die drei Geschichten, die Jesus den Pharisäern erzählt, „eine innere Spannung zwischen dem erzählten Geschehen und seiner Deutung aufweisen: In den Anwendungen der beiden ersten Gleichnisse ist von der Freude über die *Umkehr* eines Sünders die Rede (V.7.10), obwohl zuvor erzählt worden ist, dass Schaf und Drachme *gesucht und gefunden* wurden und eben nicht umgekehrt sind (V.4cd.8cd). Demgegenüber wird der verlorene Sohn trotz der Deutung seines Vaters nicht *gefunden* (V.24–32), sondern er kehrt um“.² Diese Beobachtung war für mich derart erhellend, dass in meinem Kopf sofort die Gedanken „geflogen“ sind. Und das Ergebnis meiner Überlegungen habe ich seitdem in Seminaren, Vorlesungen und wo immer ich auf Lk 15 zu sprechen kam als Idee von Michael Wolter gerühmt. Erst als ich nach Erscheinen seines Lukaskommentars dort meine Gedanken kompakt lesen zu können hoffte – und sie natürlich nicht fand, griff ich erneut zu besagtem Aufsatz. Und da wurde mir bewusst: Nur die Anfangsbeobachtung stammt von Wolter, nicht aber die Konklusion, die ich daraus gezogen habe. Die Festschrift zum Anlass des 65. Geburtstages

¹ In der Literaturwissenschaft spricht man vom „Tod des Autors“; vgl. Barthes, La mort.

² Wolter, Streitgespräch, 36. Schon Jülicher, Gleichnisreden II, 352, hält im Blick auf V.24 fest: „Das εὐρέθη fällt nur auf, da ein Suchen gar nicht stattgefunden hat.“ Aber er verwischt diese Spur sofort wieder: der Sohn sei ja „tot“ gewesen und eine Suche deshalb nutzlos.

gibt Gelegenheit, meine Rezeption des Wolter'schen Ansatzes zu Papier zu bringen: sozusagen als Gegengabe für seine treffsichere Phänomenbeschreibung.

1. Der Ausgangspunkt: die reziproke Verschränkung der beiden Gleichnisse (Lk 15,4–7.8–10) mit der Geschichte vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32)

Die „Binnenspannungen“ zwischen jeweils erzählter Geschichte und der dann folgenden geradezu falschen Auswertung sieht Wolter in einem „Reziprozitätsverhältnis“ stehend und gerade dadurch aufeinander verwiesen: „Beim Schaf und der Drachme wird die Freude über das Finden des Verlorenen als Freude über die Umkehr eines Sünders gedeutet, beim Sohn die Freude über die Umkehr eines Sünders als Freude über das Finden des Verlorenen.“³ In seiner Auswertung verfolgt Wolter vor allem die Auswirkungen, die sich bei einem linearen Durchgang durch die drei Erzählungen ergeben: (1) Die Geschichte⁴ vom verlorenen Sohn erscheint als Auserzählung der „falschen“ Anwendungen der beiden vorausgehenden Gleichnisse, die von der Freude über die Umkehr eines einzigen Sünders sprechen – und zwar „im Himmel“ bzw. „vor den Engeln Gottes“ als Schauplatz. Die Geschichte vom verlorenen Sohn rekurriert genau auf diesen „Bedeutungsbereich“ und erzähle von Gottes himmlischer Welt: „In ihr und an keinem anderen Ort spielt das Gleichnis vom verlorenen Sohn, und die semantische Isotopie macht es möglich, dass man dieses Gleichnis als Erzählung lesen kann, die das, was in den Anwendungen der ersten beiden Gleichnisse behauptet wurde, narrativ in Szene setzt und dabei gleichzeitig im Wege einer konkretisierenden Steigerung fortschreibt.“⁵ Auch bei Gott selbst, den Wolter in der Figur des Vaters als habitualisierter Metapher wiedererkennt,⁶ herrscht

³ Wolter, Streitgespräch, 38.

⁴ Wolter spricht immer von einem „Gleichnis“. Gemäß der klassischen Gattungsdefinition liegt aufgrund des Erzähltempus jedoch eine Parabel vor; vgl. Dodd, *Parables*, 18. Im Unterschied zu den beiden Gleichnissen vom Hirten und der Frau, die im Präsens einen offensichtlich üblichen Vorgang erzählen („Wer von euch ...?“), legt die Geschichte vom verlorenen Sohn einen Sonderfall vor. Dieser Unterschied ist linguistisch nicht zu leugnen. Trotzdem fordert Zimmermann, *Parabeln*, auf jegliche Differenzierung zu verzichten und gemäß der quellsprachlichen Bezeichnung nur noch von „Parabeln“ zu sprechen.

⁵ Wolter, Streitgespräch, 39.

⁶ Daran könne auch das Sündenbekenntnis des Sohnes „Ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir“ (V.18.21) nichts ändern: „... denn Lukas ist ein guter Historiker und lässt darum den jungen Mann hier so reden, wie er in der erzählten Situation geredet haben würde“; vgl. Wolter, Streitgespräch, 38 (s. Anm. 42).

Freude über einen Sünder, der umkehrt. (2) Außerdem könne kein aufmerksamer Leser darüber erstaunt sein, was vom Vater anschließend in der Geschichte vom verlorenen Sohn erzählt werde. Denn die Vorlage dafür böten bereits die Auswertungen der beiden voranstehenden Gleichnisse. Ja sogar bezüglich des Aufbaus der Geschichten ließen sich Strukturparallelen erkennen: Auf die Erzählung der Ausgangslage (der jeweilige Handlungssouverän hat 100 Schafe, zehn Drachmen bzw. zwei Söhne) wird die Problemlage geschildert (die Trennung von Handlungssouverän [Hirt, Frau, Vater] und dramatischer Hauptfigur [Schaf, Drachme, jüngerer Sohn]). Die Parallelität finde auch darin ihren Ausdruck, „dass der Erzähler den jüngeren Bruder hier in eine Situation führt, die er den Vater dann später in Aufnahme der Begrifflichkeit von V.4bd.6e.8b.9e als ἦν ἀπολωλώς (V.24b.32c) deuten lässt“.⁷ Analog deute dann der Vater die Beseitigung der Problemlage (V.18–20a) „wiederum im Anschluss an die beiden ersten Gleichnisse als εὐρέθη“.⁸ Die Reaktion des Vaters auf die Rückkehr des jüngeren Sohnes (V.20–24) „endet nicht nur wie in den beiden ersten Gleichnissen mit einer wörtlichen Rede des Handlungssouveräns, sondern ist auch in ihrer Struktur ganz parallel gestaltet“.⁹

Auf den ersten Blick erscheinen die herausgearbeiteten Strukturparallelen verblüffend. Beim genaueren Durchgang jedoch stellen sich bei so viel Parallelität Zweifel ein:¹⁰ Ist es wirklich so, dass die „falschen“ Auswertungen der beiden Gleichnisse die Vorlage für den „Bedeutungsbereich“ der Erzählung vom verlorenen Sohn liefern, während der Aufbau dieser Geschichte sich am Erzählablauf der beiden Gleichnisse orientiert? Wo lässt sich dann eigentlich die Episode vom älteren Sohn unterbringen? Für sie ist weder in der Strukturvorgabe der Gleichnisse Platz noch im Bedeutungsbereich der himmlischen Welt. Auf den Auftritt eines Widersachers sind die Hörer der Gleichnisse vom Schaf und der Drachme sicher nicht gefasst! Oder soll – auf den Bedeutungsbereich der Auswertungen in V.7.10 bezogen – der ältere Sohn etwa den Satan im himmlischen Thronrat repräsentieren (vgl. Hiob 1,6–12; 2,1–6), obwohl von dieser Gegenstimme weder in V.7 noch in V.10 die Rede ist?

⁷ Wolter, Streitgespräch, 42.

⁸ Wolter, Streitgespräch, 42.

⁹ Gemeint sind die Hinwendung des Handlungssouveräns zu einer dramatischen Nebenfigur (FreundInnen/NachbarInnen bzw. Sklaven), die Aufforderungen zur Mitfreude bzw. zur Festvorbereitung sowie die abschließende Begründung durch einen ὄτι-Satz; Wolter, Streitgespräch, 42.

¹⁰ Gerade die Andersartigkeit der dritten Geschichte stellen auch heraus: Kilgallen, Parable(s), 61; Lombard, Lecture, 52.

Und wenn die Hörer tatsächlich von den Gleichnissen her für die Geschichte vom verlorenen Sohn vorprogrammiert werden sollen, dann müssen sie vom Verhalten des „himmlischen“ Vaters doch eigentlich enttäuscht sein. Denn analog zu Hirte und Frau müsste er sich auf die Suche nach dem Verlorenen machen. Genau das tut er nicht. Sondern er wartet, bis der Verlorene zurückkommt. Gemäß dem Wolter'schen Strukturvergleich ist diese Begegnung jedoch nicht mit dem „Finden“ im Aufbau der Gleichnisse zu parallelisieren; denn dieser Bezug wird nach Wolter im Blick auf die V.18–20 hergestellt. Aber da ist der Vater ja eigentlich gar nicht tätig. Wie soll er dann „finden“?

Kurz: Die Vorprogrammierung der Hörer klappt nur auf einer sehr abstrakten Ebene, die eher am Schreibtisch eines Wissenschaftlers eingeholt werden kann als beim spontanen Hören. Aber am Schreibtisch lassen sich dann auch weitere Ungereimtheiten feststellen: Die „Trennung vom Handlungssouverän“ wird in den beiden Gleichnissen dadurch realisiert, dass der Handlungssouverän etwas verliert, wogegen in der Geschichte vom verlorenen Sohn eine dramatische Hauptfigur, eben der jüngere Sohn, die Trennung vom Handlungssouverän aktiv betreibt.¹¹ Und während die Beseitigung der Problemlage in den beiden Gleichnissen durch den Handlungssouverän in Gang gesetzt und durch die erneute Interaktion mit der dramatischen Hauptfigur, eben dem verlorenen Schaf bzw. der verlorenen Drachme, besiegelt wird, ist es in der Geschichte vom verlorenen Sohn erneut die dramatische Hauptfigur, die sich einen Lösungsplan überlegt, der dann zur erneuten Interaktion mit dem Handlungssouverän führt. Also: Die Rollenträger und deren Aktionen sind im – sofern er sehr abstrakt beschrieben wird – zugegebenermaßen analogen Aufbau der Erzählungen dennoch sehr unterschiedlich – und zwar genau hinsichtlich des „spannungsreichen“ Reziprozitätsverhältnisses. In den beiden Gleichnissen von Schaf und Drachme genauso wie in der Deutung des Vaters ist vom Verlieren und Finden die Rede, während in der Auswertung der Gleichnisse genauso wie im Plot der Geschichte von der Umkehr eines Sünders gesprochen wird.

Am Schreibtisch kann man sicherlich die genannten strukturellen Verbindungslinien zwischen den Erzähl- und Deutungsteilen bei einem linearen Durchgang analytisch herausarbeiten. Im Text selbst wird jedoch der entscheidende Link, der die beiden Gleichnisse mit der Geschichte vom verlorenen Sohn in inhaltliche Beziehung bringt, erst vom Vater in seiner Deutung V.24 und dann gleichlautend in V.32 gesetzt, also im *Rückblick* auf die beiden Gleichnisse. In diesem

¹¹ Zwar kommt auch in dieser Geschichte das Verbum ἀπόλλυμι vor, aber bezogen auf die dramatische Hauptfigur und als Folge der Trennung: ἐγὼ δὲ λιμῶ ὡς ἀπόλλυμαι (V.17). Der jüngere Sohn „verliert“ sich selbst bzw. geht zugrunde.

Fall wird dem Hörer tatsächlich bereits Bekanntes in Erinnerung gerufen – genau so, wie es Wolter meisterhaft metapherntheoretisch beschrieben hat: Die metaphorischen Prädikationen „verloren / gefunden“ in V.24.32 verweisen nicht auf textexternes, kulturelles Wissen, sondern auf ein „Wissen, das der Erzähler unmittelbar vorher allererst selbst geschaffen hat: durch die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme (V.4–7.8–10). In diesem Sinn konstituiert der Erzähler mit Hilfe dieser beiden Gleichnisse die Bildhälfte der metaphorischen Prädikationen in den V.24 und 32, und das Geschick des jüngeren Sohnes wird dadurch zur Sachhälfte. Die beiden ersten Gleichnisse macht Lukas damit zur hermeneutischen Rezeptionsanweisung für das dritte Gleichnis“.¹²

Diesen literarisch gesetzten Link möchte ich ernst nehmen und (1) diesem Rückverweis in einer narrativen Analyse sowie (2) dem linearen Ablauf der drei Erzählungen in einer Rezeptionsanalyse nachgehen – und (3) schließlich in einer redaktionsgeschichtlichen Analyse auf einen besonderen Trick des Erzählers Lukas in der geschilderten Erzählsituation (V.1–3) hinweisen. Alle drei Analysen widmen sich dem Hörexperiment, das auf der Erzählebene Jesus den Pharisäern, in der realen Welt Lukas seinen Lesern zumutet.

2. Narratologische Analyse: Sünde und Umkehr als Synergieeffekte göttlichen und menschlichen Handelns

Es stimmt: Der Vater der Parabel greift in V.24 (genauso wie in V.32) mit der Semantik von „verloren“ (ἀπολωλώς) und „gefunden“ (εὗρέθη) präzise die Begrifflichkeit der Gleichnisgeschichten vom Schaf und der Drachme auf.¹³ Jedoch ist in narratologischer Perspektive zu sagen: Diese Verbindung kann nur der Hörer bzw. Leser wahrnehmen. Mit narratologischen Fachbegriffen gesprochen: Es ist der extradiegetische heterodiegetische Erzähler Lukas, der den intradiegetischen heterodiegetischen Erzähler Jesus diesen Link setzen lässt.¹⁴ Die Erzählfigur des Vaters innerhalb der Erzählung vom verlorenen Sohn kennt weder die beiden Gleichnisgeschichten noch das Geschick des jüngeren Sohnes, nachdem dieser sein Haus verlassen hat. Es ist der auktoriale Erzähler, der den Leser in V.13b–20a wissen

¹² Wolter, Streitgespräch, 38.

¹³ Vgl. Wolter, Streitgespräch, 42.

¹⁴ Zur Begrifflichkeit vgl. Genette, Erzählung, 151–188; zur Sache: Martinez/Scheffel, Einführung, 75–84; Rimmon-Kenan, Fiction, 86–105; Finfern, Narratologie, 47–56 (mit Kritik an der Genette'schen Terminologie).

lässt, was danach passiert ist. Die aktorale Fokalisierung¹⁵ lässt den Vater lediglich die Rückkehr des jüngeren Sohnes sehen (V.20b: εἶδεν αὐτὸν ὁ πατὴρ αὐτοῦ). Alles, was zwischen dem Weggang des jüngeren Sohnes (V.13a: ἀπεδήμησεν) und seiner Rückkehr passiert ist, bleibt dem Vater verborgen. Wenn also die Erzählfigur des Vaters als Begründung für seine mehr als wohlwollende (Wieder)Aufnahme des Sohnes in sein Haus angibt: „Denn dieser mein Sohn war ... verloren und ist gefunden worden“, dann gründet diese Beurteilung aus der Perspektive des Vaters gerade nicht auf Tatsachen, sondern auf reinen Vermutungen. Und niemand weiß, welche Assoziationen bei diesen metaphorischen Aussagen in der Erzählfigur des Vaters mitschwingen.¹⁶ Für die Rezeption des Textes ist das auch nicht entscheidend; entscheidend ist die Verlinkung der Begrifflichkeit „verloren – gefunden“ mit den beiden Gleichnisgeschichten sowie mit dem Geschick des jüngeren Sohnes zwischen dem Verlassen des Vaterhauses und seiner Rückkehr.

Aber – und darauf kommt es an – diese Verlinkung findet nirgendwo anders statt als im Kopf der Hörer bzw. Leser: Dem jüngeren Sohn ging es *wie* dem Schaf bzw. *wie* der Drachme.¹⁷ Dem er gehörte, der hat ihn verloren; aber er hat nach ihm gesucht, bis er ihn gefunden hat. Nimmt der Hörer/Leser die Passivform εὐρέθη in der Deutung des Vaters V.24 ernst, dann wird er auf Gott als Referenten verwiesen, der metaphorisch in der Geschichte vom Hirten und der Frau agiert. Bestätigt wird diese Vermutung durch die entsprechenden Auswertungen der beiden Geschichten in V.7.10, die in der Erzählung des irdischen Geschehens eine Analogie zu den Vorgängen im Himmel erkennen. Hat sich der Leser auf diese Spur führen lassen, dann sind eine ganze Reihe von Überblendungen unausweichlich. Dabei ist mit „Überblendung“ genau das gemeint, was der Begriff παραβολή, mit dem der Erzähler Lukas die Jesusgeschichten in V.3 vorausblickend einführt, zum Ausdruck bringt: die Entdeckung von Analogien zwischen zwei semantisch unterschiedlichen Bedeutungs-

¹⁵ Vgl. Genette, *Erzählung*, 132–140; Bal, *Narratology*, 142–161; Martinez/Scheffel, *Einführung*, 63–67; Rimmon-Kenan, *Fiction*, 71–85; Yamasaki, *Watching: Finnern, Narratologie*, 164–175.

¹⁶ Auf narratologischer Ebene ist streng zu unterscheiden, welche möglichen Konnotationen diese Prädikationen auf der Figurenebene haben und welche auf der Rezipientenebene durch die genannte Verlinkung angezielt sind.

¹⁷ In einem überaus anregenden Beitrag hat Lunn, *Parables*, folgende Präzisierung innerhalb der Bezüge zwischen den Gleichnisgeschichten und der anschließenden Parabel herausgearbeitet: Analog zu den beiden Geschichten vom Schaf und der Drachme erzählt auch die Parabel *zwei* Geschichten: die vom jüngeren und die vom älteren Sohn. In dieser ABA'B'-Struktur hat dann die Geschichte vom jüngeren Sohn das Verlorengehen außerhalb des Hauses im Blick, die Geschichte vom älteren Sohn dagegen das Verlorengehen innerhalb des Hauses.

bereichen, die jedoch vom Erzähler aufeinander bezogen werden,¹⁸ in unserem Fall eben die Erzählung vom Schaf und der Drachme auf der einen und die vom jüngeren Sohn auf der anderen Seite. Dann ist es Gott, der – wie der Hirte oder die Frau ein Schaf bzw. eine Drachme – seinerseits den jüngeren Sohn verliert. Und es ist Gott, der analog zum Hirten die gesamte Herde seiner Schafe verlässt, um nach dem einen verlorenen zu suchen, bzw. das ganze Haus auf den Kopf stellt, um das verlorene Stück zu suchen – bis er es findet. Metaphorisch wird hier aus göttlicher Perspektive die gleiche Geschichte erzählt, die der auktoriale Erzähler in V.11–24 aus menschlicher Perspektive zum Besten gibt. Kombiniert nun der Hörer/Leser dessen Geschichte mit der metaphorischen Gottesgeschichte in den beiden Gleichnissen, dann ergeben sich zusätzlich folgende Pointen: Was in der Fremde passiert ist (V.13–16) und was in den Augen des Sohnes als „Sünde“ erscheint und auch so vor dem Vater „gebeichtet“ wird (V.21b; vgl. 18c: ἡμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου), steht in Analogie zum Verlorenwerden durch Gott. Und was vom In-sich-Gehen des Sohnes sowie von seinem Entschluss erzählt wird, sich zum Vater aufzumachen (V.17–20a), das steht in Analogie zum Suchen und Finden Gottes in Gestalt des Hirten bzw. der Frau. Dabei ist es schwierig – und eigentlich auch unerheblich –, innerhalb der Geschichte vom jüngeren Sohn die Suchphase Gottes von dessen „Finden“ klar abzugrenzen. Am ehesten wäre der Einschnitt in V.20 zu machen. Sobald der Sohn seinen Entschluss, den er bei seinem In-sich-Gehen gefasst hat, in die Tat umsetzt, ist er „gefunden“ worden. Leichter ist zu erkennen, worin der Erzähltext die eigentliche Sünde des jüngeren Sohnes sieht, bzw. zu bestimmen, was unser Text ganz sicher nicht als Sünde eingestuft haben möchte: Dazu gehört die Bitte, sich das Erbe auszahlen zu lassen (V.12). Dass Sir 33,20–24 davor warnt, das Erbe zu Lebzeiten aufzuteilen, bezeugt die gängige Praxis (vgl. auch Gen 25,5f),¹⁹ die deshalb ganz sicher nicht als Sünde qualifiziert werden kann. Auch das luxuriöse Leben, das der jüngere Sohn in der Fremde führt (vgl. V.13b.14a), fällt keineswegs unter die Kategorie „Sünde“. Auch dass er Schweine hütet (vgl. V.15b), ist keine Verfehlung. Er isst ja kein Schweinefleisch, nicht einmal das Futter der Schweine (vgl. V.16), sondern bleibt ganz gewissenhaft seinen jüdischen Vorschriften treu. Allerdings weist die Schweineherde den „Bürger jenes Landes“ (V.15), an den er sich „klebt“ (κολλᾶσθαι), als Heiden aus. Nachdem dieser Schritt syntaktisch und

¹⁸ Vgl. die Definition für μεταφέρειν von Aristoteles: τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὁμοίον θεωρεῖν ἐστίν (Poet XXII 1459a7–8).

¹⁹ Sowie die weiterführenden Überlegungen Wolters, Lk, 531, zur „Abschichtung“ bzw. zur zeitgenössischen fachsprachlichen Idiomatik.

semantisch dem Entschluss zur Rückkehr ins Vaterhaus und deren Durchführung auffällig angenähert wird – vgl. *καὶ πορευθεὶς ἐκκολλήθη* (V. 15) auf der einen Seite und *ἀναστάς πορεύσομαι* (V.18) bzw. *καὶ ἀναστάς ἦλθεν* (V.20) auf der anderen Seite –, erscheint die geradezu intime Annäherung²⁰ an den Heiden als Gang in die falsche Richtung, als „Sünde“ eben.²¹ In seiner Not sucht er Rettung im Heidenhaus – anstatt im Vaterhaus. Entsprechend besteht dann im Selbstgespräch von V.17–19 der Entschluss zur Umkehr darin, genau diesen Schritt zu korrigieren.

Die vom Erzähler durch die Deutung des Vaters in V.24 angelegten Überblendungsvorgänge, wie sie beschrieben worden sind, haben hohe theologische Relevanz. Im Kopf der Hörer/Leser bekommt die Sünde eines Menschen, sozusagen die Schauseite des Geschehens, wie es in der Geschichte vom verlorenen Sohn erzählt wird, eine für Menschen unsichtbare Rückseite: Auch Gott ist daran beteiligt. Vom auktorialen Erzähler wird sichtbar gemacht, wie sich ein Mensch von der Gemeinschaft, zu der er gehört, abkehrt und sich auf die „falsche“ Seite schlägt. Der Erzähler der Geschichte will jedoch durch die Begriffe „verloren“ und „gefunden“, die er der Figur des Vaters als Deutung dessen, was vorgefallen ist, in den Mund legt, dazu anregen, *hinter* diese vordergründige Darstellung zu schauen und zu erkennen: Auch Gott ist in dieses Geschehen involviert. Er hat – wie der Hirte der Schafherde – einen Moment lang nicht aufgepasst und einen Menschen aus seiner Obhut verloren. Sünde in diesem Sinn ist ein Synergieeffekt, den Gott und Mensch gemeinsam bewirken. Die momentane Achtlosigkeit Gottes und der Entschluss eines Menschen, in die falsche Richtung zu gehen, eben zu sündigen, sind zwei Seiten ein und derselben Medaille.

Nicht anders verhält es sich mit der Umkehr. Irdisch sichtbar, wenn auch höchst verborgen und deshalb nur für den auktorialen Erzähler wahrnehm- und an seine Hörer vermittelbar, ist Folgendes: Ein Mensch geht in sich – wie der jüngere Sohn in V.17–20a. Aber auch das ist nur die eine Seite der Medaille. Wiederum ist es die Deutung des Vaters in V.24, mit der der Erzähler den Hörer/Leser darauf verweisen will, dass „auf der anderen Seite“ des Geschehens Gott diesen Menschen gefunden hat, nachdem er sich auf die Suche nach ihm gemacht hat. Das Ergebnis dieser Suche ist, dass der Mensch in sich geht, sich verändern will, den Entschluss fasst, wieder ins Vaterhaus zurückzukehren – und das dann auch tut. Man könnte sagen: Der

²⁰ Das Verb wird oft für den sexuellen Verkehr gebraucht; vgl. Gen LXX 2,24 und Mt 19,5 bzw. 1Kor 6,16; Sir LXX 19,2 (Dirne). Ein Kontaktverbot lässt Lukas den Petrus in Apg 10,28 formulieren.

²¹ In *ἀμαρτία/ἀμαρτάνειν* ist zu hören: das Ziel verfehlen.

Erfolg des suchenden Gottes ist die Umkehr des Sünders.²² Oder präziser: Wie der Hirte bzw. die Frau nach dem verlorenen Schaf bzw. der verlorenen Drachme suchen, so sucht auch Gott nach dem Menschen, der gesündigt hat – das heißt und das ist gleichbedeutend mit: den er verloren hat. Und Gott sucht so lange, bis der Mensch erkennt, dass er in die falsche Richtung gelaufen ist und den Entschluss zur Umkehr fasst – und ihn dann auch in die Tat umsetzt. Dann hat Gott den (von ihm) verlorenen Menschen gefunden.

3. Rezeptionsästhetische Analyse: ein Hörexperiment mit den Pharisäern als Modell-Hörern

Ob die geradezu ungeheuerlichen theologischen Konsequenzen im Blick auf Sünde und Umkehr aus der Verlinkung der Geschichten gezogen werden, die der Vater mit seiner Deutung in V.24 setzt – oder nicht, liegt an den Hörern bzw. Lesern. Insofern lässt Lukas seinen Jesus, der von den Pharisäern wegen seines wohlwollend-gastfreundlichen Verhaltens gegenüber „Sündern“ angegriffen wird (V.2), ein Hörexperiment starten, das sie eigentlich zum Nachdenken bringen müsste, sofern sie sich darauf einlassen. Dieses Hörexperiment beginnt aber schon mit der ersten Geschichte und wird durch die Episode vom älteren Sohn, der gemäß V.25 ebenfalls nach Hause zurückkehrt, fortgesetzt.

Diese Vorgänge versuche ich in einem zweiten Schritt rezeptionsästhetisch zu erfassen.²³ In der Darstellung gehe ich narrativ vor und lasse die Pharisäer als Modell-Hörer ein Selbstgespräch führen. Dabei wird es viele Fragen geben. Denn für metaphorische Rede ist charakteristisch, dass sie diskursive Festschreibungen vermeidet. Nach Aristoteles zeichnet es den geschickten Poeten aus, dass er Ähnlichkeiten zu erkennen vermag und dann auch gute Metaphern bildet.²⁴ Das sei das einzige, was man nicht von einem anderen erlernen

²² Im Blick auf die gesamte Jesuserzählung im LkEv könnte man sagen: Jesus sieht seine Mission darin, diese göttliche Suche nach den Verlorenen menschlich greifbar zu machen. Dass seine „Suche“ Umkehr provoziert, aber nicht vorschreibt oder zur Bedingung macht, zeigt Lk 19,1–10. Von daher ist auch Lk 5,32 („zur Umkehr rufen“) zu interpretieren. Auf diese Spur können die Überlegungen von Kilgallen, Jesus, führen.

²³ Dabei geht es mir darum, die einzelnen Elemente der metaphorischen Rede, gerade auch die „falschen“ Auswertungen in V.7.10, auf ihren *Rückbezug* zur Problemsituation (V.1–3) hin abzuhorchen. Anders als Wolter, der bereits analytisch die mögliche Funktion dieser Erzählelemente für die dritte Geschichte im Blick hat, bleibe ich jeweils bei dem Wissen stehen, das die Hörer an der jeweiligen Stelle im linearen Durchlauf des Textes haben können.

²⁴ Poet XXII 1459a5–9.

könne, sondern eben ein Zeichen von Begabung (εὐφυΐας τε σημείον ἔστι).²⁵ Umgekehrt geht es den Hörern. Geschichten, die vom Gesprächspartner mit dem aktuellen Gesprächsthema in Verbindung gebracht und *dadurch* metaphorisch werden, fordern sie heraus, Ähnlichkeiten zu *entdecken*. Dieser Vorgang ist weder von der inhaltlichen noch von der kommunikativen Seite her kontrollierbar. Weder können die Hörer überprüfen, ob die Analogien, die sie zwischen dem Erzählstoff und dem Gesprächsthema erkennen, vom Erzähler auch so beabsichtigt sind, noch kann der Erzähler die Hörer zwingen, auf die Suche nach Analogien zu gehen und dann auch die entsprechenden inhaltlichen Konsequenzen zu ziehen. Insofern bleibt metaphorische Rede immer ein Hörexperiment – mit vielen offenen Fragen.

3.1 Der Anfang der metaphorischen Rede (V.4–24): ein Wechselbad

Die Pharisäer als Modell-Hörer könnten sich folgende Fragen stellen: „Der Hirte und sein verlorenes Schaf, die Frau und ihre verlorene Drachme – sind am Ende die Zöllner und Sünder mit dem Schaf und der Drachme gemeint?²⁶ Will Jesus sagen, dass man sie selbstverständlich suchen muss? Nicht nur wieder in die Gemeinschaft „aufnehmen“ (vgl. V.2: προσδέχεσθαι) und durch ein gemeinsames Mahl diese Aufnahme besiegeln (συνεσθῆναι),²⁷ sondern ihnen auch noch nachlaufen? Will er sagen: Sünder sind Verlorene? Verlorene, die nach wie vor zur Herde gehören? Ohne die die Herde unvollständig wäre?²⁸ Will Jesus etwa sagen: Die Sünder können gar nichts dafür, dass sie von der Herde getrennt sind? Will er sagen: Gott hat sie verloren? Er hat einen Moment nicht auf sie aufgepasst? Und statt auch nur einen einzigen Finger rühren zu müssen, ihr Leben von Grund auf zu ändern, eben wirklich umzukehren – werden sie von Gott gesucht und auf seinen Schultern heimgetragen? Will er das sagen?“

Jedoch: Diese (möglichen) Gedanken der Pharisäer werden bald beruhigt, nämlich durch die Auswertung der Geschichten: „Genauso wird Freude sein im Himmel über einen einzigen Sünder, der umkehrt – (mehr) als über neunundneunzig Gerechte, die Umkehr nicht

²⁵ Poet XXII 1459a7.

²⁶ Vgl. Wolter, Streitgespräch, 41: „Die Kritiker Jesu sollen dazu gebracht werden, ‚Sünder‘ als ‚Verlorene‘ anzusehen (vgl. auch Lk 19,7/10) und damit die Wertigkeit, die Verlorenem – wie in den beiden Gleichnissen zum Ausdruck gebracht – anhaftet, auf diejenigen Menschen zu übertragen, die gemeinhin als Sünder gelten.“

²⁷ Vgl. die gruppenrechtliche Bedeutung dieser Gesten, die Wolter, Lk, 523, im Blick auf die griechische Welt herausstellt.

²⁸ Diesen Akzent setzt Oveja, Neunundneunzig, in seinem Beitrag.

nötig haben“ (V.7; vgl. V.10). Die Pharisäer können sich denken: „Umsonst geärgert! Die ausführliche Schilderung des Verlierens und Suchens und schließlich des Findens und Nach-Hause-Tragens, das alles ist ja nur Vorspann für den eigentlichen Vergleichspunkt, auf den alles ankommt: das Freudenfest, zu dem Hirte und Frau am Ende ihrer Aktion aufrufen. Das bildet die Analogie für den Himmel. Auch dort wird ein Freudenfest stattfinden. Allerdings ist der Grund ein ganz anderer. Nicht weil irgendetwas gefunden worden ist, wird gefeiert, sondern weil ein einziger Sünder umgekehrt ist.“²⁹ Die Pharisäer können aufatmen – und sich eigentlich nur über diesen Jesus wundern: „Er steht doch mehr auf unserer Seite, als wir gedacht haben. Auf die Umkehr kommt es an. Und das betont auch Jesus. Eigentlich hält er den Zöllnern eine Standpauke. Auch sie sollten umkehren, wenn sie wollen, dass der Himmel sich über sie freut.“ Der einzige Wermutstropfen, den die Pharisäer schlucken müssen, könnte sein: Die Umkehr eines einzigen Sünders ist dem Himmel ein weitaus größerer Anlass zum Feiern als neunundneunzig Gerechte, die so fromm und gesetzestreu sind, dass sie der Umkehr gar nicht bedürfen. Sollten sich die Pharisäer in diesen Gerechten erkennen, würden sie für einen Moment hintan gesetzt. Aber Jesu Antwort geht ja weiter. Der Erzähler Lukas hat eigens in V.11 eine kleine Zäsur gesetzt. Denn jetzt wird eine neue Perspektive eröffnet. Jetzt kommt die ursprüngliche Konfliktsituation des Streitgesprächs in den Blick: der Vater und seine beiden Söhne, oder besser: der Vater zwischen seinen beiden Söhnen – wie Jesus zwischen Zöllnern und Pharisäern.³⁰

Erneut können die Pharisäer aufatmen: Wie bei dieser narrativen Konstellation von Vater und zwei Söhnen nicht anders zu erwarten, entpuppt sich der jüngere in der aus dem Theater bekannten Gestalt des *filius luxuriosus*³¹ als Loser, der zudem seine religiöse Herkunft verrät. Als sein Beutel leer ist, kehrt er in die falsche Richtung um und klebt sich an einen Bürger jenes fernen Landes, einen Heiden, wie man unschwer an seiner Schweineherde erkennen kann. Der jüngere Sohn hat sein Vaterland Israel vergessen, seine Herkunft genauso wie sein Ethos und seine Grundsätze. „Ja“, können sich die Pharisäer denken, „so sind die Sünder! Die in der Diaspora genauso wie die Zöllner im eigenen Land. Sie lassen sich mit den Römern ein. Vergessen, wer sie sind. Und wenn sie dann in Saus und Braus leben, dann verschleudern sie eigentlich das Erbe Israels: mit den Steuern,

²⁹ Insofern wäre über folgende Feststellung von Wolter, Streitgespräch 38, noch einmal zu diskutieren: „Beim Schaf und der Drachme wird die Freude über das Finden des Verlorenen als Freude über die Umkehr eines Sünders gedeutet ...“

³⁰ Vgl. Wolter, Streitgespräch, 38.

³¹ Vgl. Wolter, Lk, 529f.

die sie aus Israel herauspressen, um die vereinbarte Pachtsumme letztlich nach Rom abfließen zu lassen – und den Rest in die eigene Tasche zu stecken.³² Sie hängen sich an den Landesfeind – und erwarten von ihm Hilfe. Das ist die falsche Richtung. Das führt in den Tod ... Aber holla! Was passiert denn jetzt in der Geschichte? Auch der jüngere Sohn merkt das. Und geht wirklich in sich. Was sich in seinem Selbstgespräch abspielt, ist eine Umkehr, wie sie im Buch steht.³³ Ein richtiges Sündenbekenntnis. Die wirkliche Änderung der Lebensrichtung – ganz wörtlich: in Richtung Heimat. Jawohl“, denken sich die Pharisäer, „sehr gut, Jesus! Jetzt führst du den Zöllnern einmal ein richtiges Exempel vor. So sieht Umkehr aus: Eingeständnis des falschen Lebens. Feste Vorsätze. Lebensänderung. Erstaunlich nahe bei uns, dieser Jesus. Vielleicht haben wir ihn doch falsch eingeschätzt. Er vertritt unsere Grundsätze.“

Dass der Vater seine Würde vergisst und dem Sohn entgegeneilt, dass er ihn sein vorformuliertes Sündenbekenntnis gar nicht zu Ende sprechen lässt, dass der Vater umgekehrt den bereits ausbezahlten Sohn trotz seines Sündenfalls mit entsprechenden Insignien wieder in die Rechte des Sohnes einzusetzen scheint³⁴ und ihm erneut den Status gibt, den er sich niemals mehr erträumt hätte, das ist zwar gegen Recht und Gesetz; das hätte der Vater nicht tun dürfen; aber all das mag man dahingestellt sein lassen. Auch das Freudenfest war zu erwarten. Wenn schon im Himmel gefeiert wird, warum dann nicht auch auf der Erde (vgl. V.7.10)? „Aber“, denken sich die Pharisäer, „die Begründungen des Vaters für sein Vorgehen sind doch äußerst merkwürdig: Von „tot“ und „lebendig“ im Sinn einer Bekehrung³⁵ kann doch eigentlich nicht die Rede sein. Will Jesus mit den Worten, die er dem Vater in den Mund legt, etwa sagen: der jüngere Sohn habe in der Fremde seinen Glauben verloren? Dann wäre Jesus ja ganz besonders scharf in seinem Urteil! Aber warum ist in der Begründung des Vaters erneut von „verloren“ die Rede – wie beim Gleichnis vom Schaf und der Drachme? Und was soll das „gefunden“

³² Zum Finanzsystem in Palästina unter Herodes und seinen Söhnen vgl. Schalit, Herodes, 256–298; Stenger, Kaiser, 9–38.56–126; Udoh, Caesar, 159–206; Rocca, Administration, 203–210.

³³ Vgl. Wolter, Streitgespräch, 36f, zu den entscheidenden Punkten und Vergleichstexten.

³⁴ So Rengstorf, Re-Investitur; abgelehnt von Wolter, Lk, 536; vgl. jedoch Kilgallen, Parable(s), 65, oder Lombard, Lecture, 53. Im Blick auf diese Streitfrage könnte es bedeutsam sein, dass der Vater ausgerechnet den Teil der vorbereiteten Rede des Sohnes nicht aussprechen lässt, in dem dieser um die Einstufung als Lohnarbeiter bittet, und stattdessen sofort auf das Stichwort „Sohn“ mit der Übertragung der entsprechenden Insignien reagiert.

³⁵ Vgl. die Hinweise zur Bekehrungsterminologie bei Wolter, Lk, 537.

den“? Der Sohn ist doch mustergültig umgekehrt! Was der Vater wohl damit meint? Von wem spricht er eigentlich?“

Hier sind wir am springenden Punkt des Hörexperiments angelangt: Werden von den Modell-Hörern die semantisch vorgespurten Verbindungslinien zu den beiden Erzählungen vom Schaf und der Drachme gezogen – oder nicht? Die theologischen Konsequenzen, die unter Punkt 2 ausgeführt wurden, ergeben sich nur dann, wenn die Modell-Hörer sich auf die semantischen Brücken einlassen und die Überblendungsvorgänge durchführen, zu denen die Signalwörter in der Deutung des Vaters in V.24 die Fährte legen. Nur dann erscheint hinter der in V.17–19 erzählten Umkehr des jüngeren Sohnes eine ansonsten unsichtbare Wirklichkeit, nämlich die unermüdliche Suche Gottes nach einem, den er verloren hat – und schließlich findet. Und nur in dieser Beleuchtung erscheint auch das, was von außen – und im Rahmen seiner Umkehr auch vom Betroffenen – als „Sünde“ wahrgenommen wird, als ein Geschehen, das auch in der Wirklichkeit Gottes verwurzelt ist. Diese andere Seite der Medaille lässt sich nicht mit menschlichen Augen sehen. Und Jesus spricht das in seiner metaphorischen Antwort auch nicht explizit aus. Die verborgene Wirklichkeit hinter Sünde und Umkehr können sich die Modell-Hörer nur denken. Es ist sozusagen eine durch die Deutungsworte des Vaters angestoßene „Offenbarung“ in ihrem Kopf. Wenn die Modell-Hörer bis zu diesem Punkt gefolgt sind, lassen sie sich vielleicht auch auf das ein, was in der Erzählung vom älteren Sohn auf sie zukommt.

3.2 Selbsterkenntnis der Modell-Hörer?

Ohne wirklich präzise zu wissen, wie es dem jüngeren Sohn in der Fremde ergangen und warum er nach Hause zurückgekehrt ist, deutet der Vater in unserer Geschichte dessen Vergangenheit wohlwollend-positiv und stellt die Rückkehr in ein theologisches Licht. In seiner Begründung für das Fest sagt er eben nicht: „Ich habe meinen Sohn wieder“, sondern: „Der Verlorene ist (von Gott) gefunden worden.“ (vgl. V.24).³⁶ Ganz anders der ältere Sohn. Weder hat er die Rückkehr seines jüngeren Bruders mit eigenen Augen gesehen, noch dessen Schuldbekanntnis mit eigenen Ohren gehört. Alles, was er über dessen Rückkehr weiß, verdankt er einem Sekundärberichterstatte, nämlich einem Hausklaven (vgl. V.26). Auch der hat das Sündenbekenntnis des jüngeren Sohnes nicht gehört. Und die

³⁶ Für die Phase des „Verlorenenseins“ ist die göttliche Mitbeteiligung in der Deutung des Vaters weniger eindeutig. Sie kann nur vom Modell-Hörer eingetragen werden (vgl. 3.1).

authentische Deutung des Vaters in V.24 hat er offensichtlich überhört. Er hat sich seinen eigenen Reim auf den Grund der Festvorbereitung gemacht. Nur deshalb kann er dem älteren Sohn berichten: „Dein Bruder ist gekommen, und geschlachtet hat dein Vater das gemästete Kalb, weil er ihn gesund in Empfang genommen hat“ (V.27). Wenn der ältere Sohn dann dem Vater vorhält: „Als aber dieser dein Sohn kam, der deinen Besitz mit Dirnen durchgefressen hat, hast du ihm das gemästete Kalb geschlachtet“ (V.30), dann muss der Modell-Hörer eigentlich merken: Das ist reine Projektion. Als zuverlässiges Kontrollorgan fungiert der auktoriale Erzähler, der in V.13–19 präzise berichtet hat, was in der Vergangenheit wirklich passiert ist.

Dass der jüngere Sohn das Geld verschleudert hat, das stimmt (vgl. V.13). Aber von Dirnen ist mit keinem Wort die Rede. Außerdem handelt es sich nicht mehr um den Besitz des Vaters (σου τὸν βίον), sondern um das *Erbe des jüngeren Sohnes*, das rein rechtlich gesehen allein in dessen Verantwortung steht. Der Erzähler spricht deswegen in V.13 sehr präzise von „seinem Vermögen“ (τὴν οὐσίαν αὐτοῦ). Allenfalls könnte man überlegen, ob mit κολλᾶσθαι in V.15 wegen der sexuellen Konnotationen dieses Verbums eine adoleszent-homosexuelle Beziehung zum Bürger jenes Landes angedeutet werden soll.³⁷ Gemäß griechischem Usus hätte sich dann der Mittellose einem einflussreichen Bürger angedient, damit der ihn in die städtische Gesellschaft einführt und entsprechende Verbindungen einfädelt, wofür er im Gegenzug für diese Phase vor der Gründung eines eigenen Hausstands seinem Mentor sexuell hätte zur Verfügung stehen müssen.³⁸

Aber das wird vom auktorialen Erzähler mit keinem Wort ausgesprochen. Im Gegenteil: Er legt Wert darauf, dass der jüngere Sohn seinerseits sogar gemäß der Sklavengehorsam-Vorstellung des älteren Sohnes (vgl. V.29cd: τοσαῦτα ἔτη δουλεύω σοι καὶ οὐδέποτε ἐντολήν σου παρήλθον) kein Gebot übertreten hat: Nicht einmal vom Futter der Schweine hat er seinen Hunger gestillt! Seine „Sünde“ bestand vielmehr darin, sich in die „falsche“ Gemeinschaft eingeklinkt zu haben, statt sofort ins Haus des Vaters zurückzukehren.

Der ältere Sohn weiß also noch viel weniger über die Vergangenheit seines Bruders als der Vater, der seinerseits nur das weiß, was er aus dem Mund seines Sohnes gehört hat: dass dieser „gesündigt hat“.

³⁷ Die Spur zu diesen Gedanken hat Ostmeyer, *Dabei sein*, 626f, gelegt. Er sieht in Lk 15,15 sozusagen die homosexuelle Variante von Gen 2,24 auserzählt.

³⁸ Für die Aktualität dieser aus der griechischen Poliswelt stammenden Praxis auch im 1. Jh. n. Chr. vgl. Plutarch, *Amat* 4 750B–751B und dazu: Feichtinger, *Soziologisches*; für die entsprechende jüdische Ablehnung vgl. Philo, *VitCont* 50–52.59.70–72; *PseudPhok* 210–214 – und dazu: Ebner, *Mahl*, 78–86.

Worum es sich dabei handelt und worauf sich die Sünde präzise bezieht, weiß auch der Vater nicht. Als sicheres Faktum steht für beide Seiten, älteren Sohn und Vater, eigentlich nur die Rückkehr des Sohnes fest. Der Vater vermutet einen göttlichen Eingriff in der Vergangenheit seines Sohnes (εὐρέθη) und lässt deshalb ein Fest ausrichten. Der ältere Sohn will sich diesem Fest verweigern, weil er ein düsteres, ethisch disqualifizierendes Verhalten in die Vergangenheit des Bruders hineinprojiziert.³⁹

Diese Konstellation im Streitgespräch zwischen Vater und älterem Sohn⁴⁰ ist ein Spiegel für die Ausgangssituation des Streitgesprächs zwischen Jesus und Pharisäern bzw. Schriftgelehrten in V. 1–3. Auch dort steht als Faktum – diesmal vom auktorialen Erzähler Lukas geschrieben – lediglich fest, dass „alle Zöllner und Sünder“ sich Jesus „nähern“ (V. 1). Dieses Faktum nehmen die Pharisäer und Schriftgelehrten zum Anlass, um den Vorwurf in den Raum zu stellen: „Dieser nimmt Sünder gastlich auf (προσδέχεται) und isst mit ihnen (συνεσθίει)“ (V. 2).⁴¹ Drei Punkte sind auffällig: (1) Die Zöllner aus der Erzählerrede in V. 1 werden in der Figurenrede von V. 2 unter die „Sünder“ subsumiert und damit ethisch disqualifiziert. (2) Bevor Jesus überhaupt in Interaktion mit diesen „Sündern“ treten kann, wird ihm – jetzt als typischer Vorgang formuliert – vorgehalten, was lediglich vereinzelt im Evangelium erzählt worden ist: dass Jesus mit Zöllnern isst bzw. bei einem Mahl die Nähe einer gewissen Frau zu sich zugelassen hat, anders gesagt: Menschen nicht abgewiesen hat, die von den Pharisäern ohne Unterschied als „Sünder“ abgeschrieben werden (vgl. Lk 5,29–32; 7,36–39).⁴² Der Vorwurf ist also als Warnung gedacht – sowohl für die Seite der „Sünder“ als auch für die Seite Jesu. (3) Nimmt man die zeitgenössischen Konnotationen von

³⁹ Auch Exegeten neigen dazu, diesen unter narratologischen Gesichtspunkten deutlich als Projektionen ausgewiesenen Vermutungen Tatsachen zu unterstellen: „Woher er (sc. der ältere Bruder) weiß, dass sein jüngerer Bruder das erhaltene Vermögen ‚mit Dirnen‘ durchgebracht hat, ist unerzählt geblieben. Lukas setzt also – ohne dass die Imagination der Leser dadurch sonderlich strapaziert wird – implizit voraus, dass dessen ausschweifender Lebenswandel in seiner Familie bekannt geworden ist.“ So Wolter, Lk, 539.

⁴⁰ Prägnant spricht Wolter von einem „Streitgespräch im Streitgespräch“ (Wolter, Streitgespräch, 38).

⁴¹ Der Erzähler lässt die Ankläger die direkte Anrede Jesu vermeiden.

⁴² In Lk 5,29 streicht Lukas „Sünder“ neben „Zöllnern“ aus dem Erzählreferat von Mk 2,15 und legt die Kombination „Zöllner und Sünder“ den Pharisäern und Schriftgelehrten in den Mund: Lk 5,30 par. Mk 2,16. Die Frau in Lk 7,37 ist laut Erzählreferat „in der Stadt eine Sünderin“, und Simon weiß, was seiner Meinung nach auch Jesus, sofern er ein Prophet ist, wissen und sich dementsprechend verhalten sollte, nämlich „dass sie eine Sünderin ist“ (Lk 7,39).

προσδέχεται in Kombination mit συνεσθίειν ernst,⁴³ dann besteht die eigentliche Spitze des Vorwurfs darin, dass die Pharisäer Jesus vorhalten, er nehme „Sünder“ in die Gemeinschaft der „Gerechten“ auf, ohne von ihnen Umkehr zu verlangen, geschweige denn, deren Umsetzung als Vorbedingung zu fordern.

Die ausführliche metaphorische Antwort Jesu legt nun zwei Reaktionsmöglichkeiten auf die augenblickliche Streitsituation vor: die Reaktion des Vaters und die des älteren Sohnes. Beide haben als Faktenbasis für ihre Reaktion lediglich die Tatsache, dass der jüngere Sohn ins Vaterhaus zurückgekommen ist. Der Vater hat zusätzlich dessen Sündenbekenntnis gehört. Die Modell-Hörer müssen sich nun von Jesus fragen lassen, ob sie eher die positiv-wohlwollende Sicht des Vaters übernehmen, der von seiner keineswegs sicheren Vermutung überzeugt ist: Gott hat den Verlorenen/Sünder gefunden (vgl. V. 24) – und dann auch von den „Zöllnern und Sündern“ vor ihren Augen so denken. Oder ob sie die negativ-verdächtigende Sicht des älteren Sohnes übernehmen, und das heißt, dass sie einerseits düstere, ethisch disqualifizierende Vermutungen in die Vergangenheit der „Sünder“ hineinprojizieren, ohne zu wissen, ob sie überhaupt zutreffen, und dass sie sich andererseits gerade wegen dieser Projektionen und der – diesbezüglich berechtigten – Verärgerung darüber dem Festmahl verweigern. Pharisäer wie Schriftgelehrte als Modell-Hörer müssen sich von Jesus fragen lassen: Könnte es nicht sein, dass ihre Vermutungen – analog zu denen des älteren Sohnes – in die völlig falsche Richtung laufen und ganz andere Dinge passiert sind, eben solche, von denen in der Erzählwelt nur ein auktorialer Erzähler und in der realen Welt nur Gott wissen kann: dass auch die Zöllner und Sünder, die zu Jesus kommen, wie der jüngere Sohn in sich gegangen sind, ihre Fehler eingesehen und sich auf den Weg der Umkehr gemacht haben. Und dann wäre es ja so, dass sie – indem sie sich Jesus nähern – auf dem Weg ins Vaterhaus sind, sozusagen mit dem auswendig gelernten Sündenbekenntnis auf der Zunge. Und da sollte Jesus sie abweisen – und nicht wie der Vater der Geschichte ein großes Festmahl ausrichten und ihnen den Status von Gottes Söhnen anzusprechen? Ganz abgesehen davon, dass im Himmel schon längst gefeiert wird – wie immer, wenn Sünder umkehren; wovon natürlich nur der aufmerksame Hörer weiß (vgl. V.7.10); während die Erzählfigur des Vaters (im Munde Jesu) eine Ahnung davon auf Erden verstreut, dass Gott selbst diese Verlorenen gesucht – und tatsächlich gefunden hat. Der Vater vermutet das aufgrund der Rückkehr seines Sohnes. Der Erzähler Jesus möchte, dass die Pharisäer und Schriftgelehrten das „Sich-Nähern“ der Zöllner und Sünder analog deuten.

⁴³ Vgl. das Material bei Wolter, Lk, 523.

Ob die Pharisäer und Schriftgelehrten als Modell-Hörer tatsächlich zu dieser Einsicht gekommen sind, wird nicht erzählt. Gemäß der Absicht eines Streitgespräches⁴⁴ sind es ja auch die Hörer, die durch die Antwort des Protagonisten, in unserem Fall also Jesus, vor die Entscheidung gestellt werden sollen. Und ihnen hat Lukas als auktorialer Erzähler die Entscheidung noch ein wenig erleichtert ...

4. Redaktionsgeschichtliche Analyse: die lukanische Hörhilfe für die Leser

Lukas als auktorialer Erzähler kann den Zöllnern sozusagen ins Herz schauen. Und er gibt diese Herzenserkenntnis an seine Leser weiter, wenn er in der Exposition seines Streitgespräches in Lk 15,1 schreibt: „Es näherten sich ihm aber alle Zöllner und Sünder, *um ihn zu hören*.“ Mit der unscheinbaren Infinitivkonstruktion⁴⁵ ἀκούειν αὐτοῦ legt Lukas deren innere Motivation frei. Sowohl im Blick auf die Erzählregie als auch im Blick auf das semantische Netz, das Lukas bewusst über seine Erzählung legt, sind damit inhaltliche Koordinaten angestoßen, die das Kommen der Zöllner theologisch ganz klar konturieren: (1) Im lukanischen Erzählfaden gelesen, stoßen sie zu Jesus, als er gerade vor den Volkmenigen über die Bedingungen der Nachfolge spricht (Lk 14,25–35). Das ist es, was die Zöllner und Sünder interessiert. Sie sind Nachfolge-Kandidaten. Die lautstarke Reaktion der Pharisäer und Schriftgelehrten in 15,2 unterbricht Jesus sozusagen in seinem Redefluss – und in seinem Thema!

Lukas zeichnet die Zöllner in 15,1 keineswegs zum ersten Mal derart positiv. Symptomatisch ist, wie er sie bereits auf die Rede Jesu über Johannes den Täufer reagieren lässt: Sie werden als Einzelgruppe aus dem „hörenden“ Volk⁴⁶ herausgegriffen und in einer Synkrisis⁴⁷ den Pharisäern und Gesetzeslehrern gegenübergestellt: Diese lehnen die heilsgeschichtliche Rolle, die Jesus dem Täufer zuerkennt, ab und lassen sich konsequenterweise nicht von ihm taufen; jene reagieren diametral entgegengesetzt positiv (vgl. Lk 7,29f). Wenn Lukas nun in Lk 15,1 „alle“ Zöllner und Sünder sich Jesus nähern lässt, könnte er damit andeuten, dass die in Lk 7,29 Genannten für Jesus Propaganda gemacht haben. Es ist also keineswegs so, dass Jesus mit Gratisangeboten auf die Zöllner zugeht, wie ihm das von den Pharisäern in Lk 15,2 unterstellt wird. Es ist umgekehrt: Die Zöllner hängen an Jesu

⁴⁴ Vgl. Ebner/Heininger, *Exegese*, 223–230.

⁴⁵ Infinitiv des Zwecks nach Verben der Bewegung; vgl. BDR § 390.

⁴⁶ Vgl. auch Lk 5,1.15; 6,18; 7,29; 20,45; 21,38.

⁴⁷ Zu dieser rhetorischen Technik vgl. Gärtner, *Synkrisis*.

Lippen – nicht erst in Lk 15,1. Und nicht nur bei Jesus. Schon angesichts der Bußpredigt des Täufers hebt Lukas die Zöllner neben den Soldaten aus den Volksmengen als Sondergruppen heraus und stellt sie als besonders umkehrwillig dar (vgl. Lk 3,10–14). Im Laufe seiner Erzählung schärft Lukas diese Charakterisierung noch an: Die Zöllner zeigen sich als für die Predigt Jesu – unerwarteterweise – besonders empfängliche Zuhörerschaft, im pragmatischen Gegensatz zu den Pharisäern und Schriftgelehrten.

(2) Im semantischen Netz des LkEv wird über das „Hören“ eine neue Wahlfamilie etabliert,⁴⁸ die dadurch qualifiziert ist, dass deren Mitglieder das Wort Gottes, wie Jesus es verkündet, „hören und tun“. Das führt Lukas in Lk 8,19–21 plastisch durch die Entgegensetzung von leiblicher und geistlicher Familie vor Augen: Während Jesu leibliche Mutter und seine Brüder „draußen“ stehen und Jesus „sehen“ wollen, erklärt er diejenigen zu Mutter und Brüdern, „die das Wort Gottes hören und tun“. Dabei bildet diese Szene bei Lukas den Abschluss der Gleichnisrede, die vom Erzählstoff her darin gipfelt, dass die Zuhörer ermahnt werden, darauf zu achten, *wie* sie hören (vgl. Lk 8,18 vs. Mk 4,23f). Was damit gemeint ist, thematisiert die vorausgehende allegorische Deutung des Sämannsgleichnisses: Grundvoraussetzung für das Fruchtbringen, also das Tatenhervorbringen, das zur göttlichen Rettung führt, ist das Hören (vgl. Lk 8,12). Allerdings muss es, um zum Ziel zu kommen, eingebettet sein in eine Reihe von Bedingungen: Man muss das Wort zunächst „annehmen“, darf sodann weder im „Moment der Prüfung abfallen“, noch sich von „Sorgen“, „Reichtum“ oder „Listen“ vom Aufbruch in das neue Leben (πορευόμενα) „ersticken“ lassen, sondern man muss „mit rechtem und gutem Herzen“ hören, dem Wort „glauben“, zur Reife kommen – und schließlich am Wort „festhalten“ und „Frucht bringen in Ausdauer“. Das alles sind Akzente, die Lukas in die markinische Vorlage (Mk 4,14–20) selbständig eingetragen hat (vgl. Lk 8,11–15).⁴⁹ Ganz abgesehen davon, dass er die markinische Szene von der *familia dei* (Mk 3,31–35), die dort dem Gleichniskapitel voransteht, an dessen Ende gesetzt und damit einen eigenständigen Abschluss gebildet hat (vgl. Lk 8,19–21 vs. Mk 3,33f).

Für die Exposition des Streitgesprächs in Lk 15 bedeutet das: Diejenigen, die Gottes Wort (aus dem Mund Jesu) hören wollen, bilden eine Wahlfamilie, sozusagen das „Haus Gottes“, das durch die positive Reaktion auf Jesu Predigt, eben durch das „Hören“, konstituiert wird. Im Spiegel der Erzählung vom jüngeren Sohn sieht Lukas darin die

⁴⁸ Diesen Aspekt stellt Münch, Vater, 489–491, heraus und verweist dafür auf Lk 11,27f.

⁴⁹ Wolter, Lk, 309, spricht von einer ethischen *interpretatio hellenistica*.

Rückkehr ins Vaterhaus. Wenn Lukas in Lk 15,1 davon erzählt, dass „alle Zöllner und Sünder“ sich Jesus nähern, um ihn zu hören, dann suggeriert er, dass zumindest diese beiden Gruppen das Nachfolge-Vaterhaus Jesu bevölkern werden – und zwar ohne Ausnahme! Und er zeigt sie inhaltlich gerade an dem Punkt hörbereit, wo ihre geradezu sprichwörtliche Achillesferse sitzt: nämlich alles zurückzulassen, gerade den materiellen Besitz, um Jesus nachzufolgen.

Dass Lukas seinen Hörern keine Utopie ins Blaue malt, führt er durch den Zöllner Levi als Paradigma provokativ vor Augen (vgl. Lk 5,27f). Denn auf den Nachfolgeruf Jesu hin tut Levi genau das, was Jesus gemäß der Rede, die er gerade hält, als er von den Pharisäern wegen seines Verhaltens den Zöllnern und Sündern gegenüber unterbrochen wird, von seinen Nachfolgern erwartet: Levi lässt alles zurück und folgt Jesus nach. Anders gesagt: Der Zöllner Levi hat Frucht gebracht, sogar *ohne* ein diesbezügliches Wort von Jesus gehört zu haben!

Kurz: Lukas lässt durch seine Redaktionstätigkeit an der markinischen Stoffvorlage seine Leser erkennen: Die Zöllner und Sünder, die sich Jesus nähern, um ihn zu hören, *befinden* sich bereits mitten auf dem Umkehrweg, manche sogar schon länger (vgl. Lk 7,29). Und einer hat, ohne auch nur durch ein einziges Wort Jesu auf die entsprechende inhaltliche Fährte gesetzt worden zu sein, seine Umkehr schon in die Tat umgesetzt. Ähnlich wie der auktoriale intradiegetische Erzähler Jesus die Pharisäer den Umkehrweg des jüngeren Sohnes miterleben lässt und damit die Vermutungen des älteren Sohnes ad absurdum führt, lässt auch der extradiegetische Erzähler Lukas seine Leser den bereits begonnen Umkehrweg der Zöllner miterleben und führt damit die Vorhaltungen der Pharisäer ad absurdum. Die Weichen für das Urteil der Leser sollten damit gestellt sein.

Ausblick

Im zentralen Kapitel seines Evangeliums schreibt Lukas nicht nur ein Lehrstück über Sünde und Umkehr, sondern zugleich eine Ethik der Pastoral.⁵⁰ Er fragt nicht nur Gemeindeleiter, sondern jeden Leser seines Evangeliums: Wenn ein Mensch zu dir kommt, der als „Sünder“ disqualifiziert wird, nimmst du dann die Haltung des Vaters ein und reagierst auf der Basis einer positiven Vergangenheitsvermutung –

⁵⁰ Vgl. Haacker, Einladung, 120, der den Diskursgegenstand nicht in der „Wertung der Umkehr“ sieht, sondern „von einem Unterschied zwischen der *Seelsorge* Jesu und derjenigen der Pharisäer“ sprechen möchte.

oder neigst du eher wie der ältere Sohn zu einer negativen Vergangenheitsprojektion mit einem dementsprechenden Verhalten? Vermutest du eher, dass dieser „Sünder“ eine verachtenswerte Lebensgeschichte hinter sich hat mit all den Sünden, von denen du kaum zu träumen wagst, oder meinst du ahnen zu können, dass dieser Mensch auf Abwege geraten, aber in sich gegangen und bereits umgekehrt ist, weil Gott ihn gesucht hat – und das nicht ohne Grund: Schließlich war er es, der ihn einen Augenblick aus seiner Obhut verloren hat ...

Literatur

- Bal, M.: *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto 1997
- Barthes, R.: *La mort de l'auteur*, in: *Manteia* (1968) 12–17
- Dodd, C.H.: *The Parables of the Kingdom*, Welwyn ¹1958
- Ebner, M.: *Mahl und Gruppenidentität. Philos Schrift De Vita Contemplativa als Paradigma*, in: Ders. (Hg.), *Herrenmahl und Gruppenidentität* (QD 221), Freiburg i. Br. 2007, 64–90
- Ebner M. / Heininger, B.: *Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis* (UTB 2677), Paderborn ²2007
- Feichtinger, B.: *Soziologisches und Sozialgeschichtliches zu Erotik, Liebe und Geschlechterverhältnis*, in: *Plutarch, Dialog über die Liebe/Amatorius*, hg. v. H. Görgemanns u. a. (SAPERE 10), Tübingen ²2011, 245–282
- Finnern, S.: *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28* (WUNT II 285), Tübingen 2010
- Gärtner, H.A.: *Art. Synkrisis*, in: *DNP XI* (2001) 1156
- Genette, G.: *Die Erzählung* (UTB), München 1994
- Haacker, K.: *Die Einladung zur Mitfreude. Bekanntes und Verkanntes zu Lukas 15*, in: *ThBeitr* 41 (2010) 114–125
- Jülicher, A.: *Die Gleichnisreden Jesu*, Bd. 1–2, Tübingen ¹1910, Repr. Darmstadt 1976
- Kilgallen, J.: *The Parable(s) of the Lost Sheep and Lost Coin, and of the Resurrected Son in Luke 15*, in: *PIBA* 32 (2009) 60–73
- Kilgallen, J.: *Was Jesus Right to Eat with Sinners and Tax Collectors?*, in: *Bib.* 93 (2012) 590–600
- Lombard, D.: *Une lecture de Luc 15*, in: *SémBib* 101 (2001) 50–55
- Lunn, N.: *Parables of the Lost? Rhetorical Structure and the Section Headings of Luke 15*, in: *BiTr* 60 (2009) 158–164
- Martinez, M. / Scheffel, M.: *Einführung in die Erzähltheorie*, München ²2012
- Münch, C.: *Der barmherzige Vater und die beiden Söhne (Lk 15,11–32). Annäherungen an eine allzu bekannte Geschichte*, in: *IKaZ* 38 (2009) 481–493
- Ostmeyer, K.-H.: *Dabei sein ist alles (Der verlorene Sohn) – Lk 15,11–32*, in: R. Zimmermann (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 618–633
- Oveja, A.: *Neunundneuzig sind nicht genug! (Vom verlorenen Schaf) – Q 15,4–5a.7*, in: R. Zimmermann (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 205–219
- Rengstorf, K.H.: *Die Re-Investitur des verlorenen Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu Luk. 15* (VAFLNW.G 137), Köln 1967

- Rimmon-Kenan, S.: *Narrative Fiction. Contemporary Poetics*, London 1983
- Rocca, S.: *Herod's Judaea. A Mediterranean State in the Classical World (TSAJ 122)*, Tübingen 2008
- Schalit, A.: *König Herodes. Der Mann und sein Werk (mit einem Vorwort von D. R. Schwartz)*, Berlin 2001
- Stenger, W.: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ...!“. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit (AM.T 68), Frankfurt a. M. 1988
- Udoh, F.E.: *To Caesar What Is Caesar's. Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 b.c.e.–70 c.e.) (BJSt)*, Providence, RI 2005
- Wolter, M.: Lk 15 als Streitgespräch, in: ETL 78 (2002) 25–56
- Wolter, M.: *Das Lukasevangelium (HNT 5)*, Tübingen 2008
- Yamasaki, G.: *Watching a Biblical Narrative. Point of View in Biblical Exegesis*, New York, NY 2007
- Zimmermann, R.: Parabeln – sonst nichts! Gattungsbestimmung jenseits der Klassifikation in „Bildwort“, „Gleichnis“, „Parabel“ und „Beispiel Erzählung“, in: R. Zimmermann / G. Kern (Hg.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte (WUNT 231)*, Tübingen 2008, 383–419