

THOMAS SÖDING · BOCHUM

EINE FRAGE DER BARMHERZIGKEIT

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32)

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn gehört zu den bekanntesten und beliebtesten Gleichnissen Jesu. Viele wollen es eher «von der Liebe des Vaters» nennen. Desto besser passt es zum Thema der Barmherzigkeit.¹ Aber ist die Parabel so klar? Wenn sie es wäre, hätte sie nicht eine so große Resonanz erzielt – bis tief in die Musik und in die Literatur hinein, in die Malerei und die bildende Kunst, Film und Fernsehen, Videos und Internet nicht zu vergessen. In den «Bekenntnissen» Augustins ist das Gleichnis ebenso präsent wie in einer Erzählung über die Rückkehr des verlorenen Sohnes von Andre Gide und in Meditationen über den Weg des Glaubens von Charles Péguy. Vor der österlichen Bußzeit feiern die orthodoxen Kirchen den «Sonntag des verlorenen Sohnes». Das Gleichnis ist Kirchenschatz und Weltkulturerbe; es ist ein literarisches Meisterwerk und ein theologisches Fanal.²

1. Auslegungsfragen

Das Gleichnis weckt alle Emotionen, die der Verlust eines Kindes auslöst, das Elend eines verpfuschten Lebens, aber auch das Geschenk eines neuen Anfangs. Doch den Widerspruch gegen einfache Deutungen hat es selbst eingebaut: im Protest des älteren Sohnes, der nicht einfach das Wiedersehensfest mitfeiern will, sondern die Liebe und Gerechtigkeit des Vaters in Frage stellt. Das Gleichnis endet offen. Seine innere Spannung gewinnt es schon im ersten Teil (Mk 15, 11–24) durch das Ineinandergreifen von Schuld und Reue, Umkehr und Vergebung, Gerechtigkeit und Liebe. Im Zentrum steht das Mitleid des Vaters (Lk 15, 20). Deshalb ist die Gleichnisauslegung eine Frage der Barmherzigkeit. Worauf das Gleichnis hinauswill, ist keine Frage: Alle, die es hören, sollen das Fest der Auferstehung mitfeiern. Aber es ist auch keine Frage, dass dieses Fest alles andere als selbstverständlich ist.

THOMAS SÖDING, geb. 1956, ist Professor für Neues Testament an der Universität Bochum. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Genau deshalb ist das Gleichnis erzählt und überliefert worden. Es ist nicht glatt, sondern widerständig, nicht oberflächlich, sondern tiefgründig, nicht leicht, sondern einfach.

In der Antike wurde es oft antijüdisch ausgelegt, weil der Ältere mit den Juden, der Jüngere mit den Heiden identifiziert wurde; aber es gibt auch zahlreiche patristische Stimmen, die in beiden Kindern ein Christenleben widergespiegelt finden, das eine in der Versuchung der Laxheit, das andere in der Gefahr der allzu großen Strenge.³ Im Mittelalter wird Lk 15 ein Paradebeispiel für die Buße, die mit Gottes Barmherzigkeit rechnen darf.⁴ In der Reformation wird das Spektrum der Bußtheologie an der Gleichnisexegese offenkundig. In der Leipziger Disputation⁵ führt Johannes Eck am 12. Juli 1519 das Gleichnis ein, weil er im verlorenen Sohn mit Augustinus und anderen den Typ des reuigen Sünders sieht, der nicht aus Angst vor Strafe, sondern aus Vertrauen in die Güte des Vaters umkehrt.⁶ Martin Luther hingegen sieht den Sünder von seiner Schuld überwältigt und vom Vaterhaus angezogen.⁷ Der Unterschied zwischen der von Gottes Gnade bewirkten Kooperationswilligkeit und der auf Gottes Gnade abgestimmten Passivität des Bußwilligen kommt klar zum Ausdruck und wird jeweils auf den Text projiziert. Später wird die Differenz zu einer typisch katholischen und einer typisch evangelischen Soteriologie führen, wiewohl sie keine kirchentrennende Bedeutung hat, sondern Schulmeinungen entspringt, die koexistieren können und müssen.⁸ An den beiden folgenden Tagen der Leipziger Disputation wird das Gleichnis nicht mehr zitiert; der Streit verschiebt sich von der Bibel auf die Kirchenväter. Das Problem bleibt bestehen.

Es kreist im Kern um den freien Willen des Menschen im Wirkungskreis der Liebe Gottes. Erasmus hatte in seiner «Paraphrase» den Entscheidungsprozess des Jüngeren psychologisierend veranschaulicht und mit den Überlegungen des Vaters abgestimmt, die seine Barmherzigkeit nicht selbstverständlich, sondern bewusst erscheinen lassen.⁹ Damit hat der katholische Humanist den Weg in eine Moderne gebahnt, die nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit sucht¹⁰, indem sie Anthropologie und Soteriologie aufeinander bezieht. Im theologischen Fokus steht die Barmherzigkeit, die der Gerechtigkeit nicht widersprechen darf, aber sie transzendiert.¹¹ In der Pastoraltheologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil verschiebt sich der Fokus der Gleichnisrezeption von der Warnung vor der Sünde zum Vertrauen auf Gottes Erbarmen.¹² Wo aber die Spannung zum Gericht und zur Gerechtigkeit aufgelöst würde, könnte von Buße und Vergebung, Versöhnung und Gemeinschaft nicht mehr die Rede sein. Weil es diese Spannung aufbaut und aushält, ist das Gleichnis vom verlorenen Sohn ein Leitbild christlicher Soteriologie, die Humanität zum Kennzeichen der Gottesliebe macht und den Gottesglauben zum Grund der Freude über die Möglichkeit und Wirklichkeit der Versöhnung.

2. Tischgespräche

Lukas ist der einzige Evangelist, der die Parabel überliefert. Er hat sie in seinem «Sondergut» gefunden, wie die historisch-kritische Exegese sagt, also aufgrund der sorgfältigen Recherche, die er sich im Vorwort des Evangeliums selbst attestiert (Lk 1, 1–4). Zur «richtigen Reihenfolge», in die er seine Jesusbiographie¹³ gebracht zu haben beansprucht (Lk 1, 3), gehört die Komposition typischer Szenen, die vielleicht noch besser einfangen können, was für Jesus typisch ist, als Schnappschüsse es je hätten tun können.¹⁴

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn setzt eine ganze Serie von Tischgesprächen fort, die Jesus führt. Er ist am Sabbat zu Gast bei einem «führenden Pharisäer» (Lk 14, 1) – was nicht überlesen werden darf, weil im Neuen Testament oft nur harte Konflikte überliefert werden und viel seltener die Nähe zwischen Jesus und den Pharisäern sichtbar wird, die explosive Mischungen von Neugier und Skepsis, Respekt und Dissens erzeugt. So auch hier. Jesus wird – von einem pharisäischen Standpunkt aus¹⁵ – kritisch beäugt. In seinem Umgang mit Sündern verstößt er gegen sämtliche Quarantäneregeln, die vor der Ansteckungsgefahr schützen sollen. «Schlechter Umgang verdirbt die Sitten», sagt der Volksmund. Die Pharisäer hätten, so Lukas, mit ihrer Kritik an Jesus vollkommen Recht, wenn Jesus nicht Jesus wäre: Die Sünde ist eine Volkskrankheit, die sich epidemisch ausbreitet, wenn sie nicht eingedämmt wird; aber Jesus, so die Glaubensüberzeugung des Evangelisten, steckt sich nicht an der Sünde an, sondern steckt die Sünder mit seiner Heiligkeit an. Darüber muss gesprochen werden – am besten bei Tisch, weil hier die Gemeinsamkeit stark und die Verbindung mit Israels Hoffnung auf das Festmahl der Vollendung (Jes 25, 6ff) eng ist.

Jesus, obgleich Gast, führt nach Lukas die Gesprächsregie. Nachdem er einen Wassersüchtigen – am Sabbat – während des Mahles geheilt hat (Lk 14, 1–6), kritisiert er das Gieren der Tafelrunde nach Ehrenplätzen (Lk 14, 7–11) und mahnt, nicht nur Besserverdienende, sondern Arme, Blinde und Krüppel einzuladen (Lk 14, 12ff). Er unterstreicht diesen Appell durch das Gleichnis vom Festmahl (Lk 14, 15–25; vgl. Mt 22, 1–10); damit öffnet er die Ethik eines Appells an die Großzügigkeit derer, die etwas abzugeben haben, für die Heilsverkündigung: Die Etablierten müssen sich in den Marginalisierten an den «Hecken und Zäunen» wiedererkennen, wenn sie das glanzvolle Fest mitfeiern wollen, zu dem sie eingeladen waren, aber nicht hingehen wollten, weil sie etwas scheinbar Besseres vorhatten.

Nach diesem Gesprächsgang öffnet der Evangelist die Szene. Vom Haus geht es (wie im Gleichnis) auf die Straße (Lk 14, 25). Dort verdeutlicht Jesus den Ernst der Nachfolge (Lk 14, 25–35); er macht klar, dass die Gnade nicht «billig» ist (Dietrich Bonhoeffer), sondern teuer. Das wird das Thema der drei Parabeln, die sich anschließen (Lk 15). Unter dem «vielen Volk», das

mit ihm geht (Lk 14,25), sind auch «Zöllner und Sünder» (Lk 15,1), was den Protest der «Pharisäer und Schriftgelehrten» auslöst: «Er nimmt Sünder an und isst mit ihnen» (Lk 15,2). Durch den Vorwurf wird die Tischrunde der Ausgangsszene wieder vor Augen gestellt, aber in anderer Zusammensetzung: Jesus ist der Maxime der Barmherzigkeit gefolgt; deshalb ist er in schlechter Gesellschaft. Der Konflikt um Heiligkeit und Offenheit, Sünde und Vergebung erreicht sein Zentrum.

Die Antwort Jesu besteht darin, dass er – nach dem Motto: Aller guten Dinge sind drei – Gleichnisse erzählt, die mit Verlieren und Finden zu tun haben. Die beiden ersten setzen die Freude über das Finden des Verlorenen als selbstverständlich voraus und übertragen sie auf die Theologie: Wenn ein Hirte sich über ein verlorenes Schaf freut, das er wiedergefunden (Lk 15,3–8 par. Mt 18,12ff), und eine Frau über eine verlorene Drachme, die sie aufgestöbert hat (Lk 15,8ff) – um wie viel mehr freut sich dann der Himmel über einen Sünder, der umkehrt (und sich von Gott finden lässt). Damit wird klar, weshalb Jesus nicht davor zurückschreckt, ein Festmahl mit Zöllnern und Sündern zu feiern: weil er sie für das Reich Gottes gewonnen hat.

Genau diese Pointe aber wird im Gleichnis vom verlorenen Sohn zum Thema (Lk 15,11–32). Hier wird die Freude nicht vorausgesetzt, sondern zuerst inszeniert, dann problematisiert.¹⁶ Einerseits bildet die Parabel den Höhepunkt der Trias, weil weder ein Tier noch ein Geldstück, sondern ein Mensch verlorengegangen ist und wiedergefunden wird; dadurch kann auch deutlich werden, wie die Sünder selbst daran beteiligt sind, gefunden zu werden. Andererseits wird der glückliche Fund, über den der Vater sich freut, für den Älteren, der sich zurückgesetzt fühlt, zum Stein des Anstoßes. Deshalb führt das Gleichnis vom verlorenen Sohn auf eine Meta-Ebene. Es stellt das in Frage, was erzählt und in den beiden ersten Gleichnissen mit Gott in Verbindung gebracht worden ist. Es stellt die Praxis Jesu in Frage, ein Gastmahl mit Sündern zu feiern; es stellt die himmlische Freude über die Umkehr eines Sünders in Frage; es stellt auch die Barmherzigkeit in Frage: Wie ist sie begründet? Welchen Preis kostet sie? Wo ist ihre Grenze? In welchem Verhältnis steht sie zur Gerechtigkeit?

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn stellt diese Fragen nicht, um sie offen zu lassen, sondern um eine Antwort anzubahnen, die ganz im Sinne Jesu, aber deshalb nicht zwingend, sondern überzeugend ist. Die Parabel ist ein theologisches Argument: nicht durch das *pro et contra* von Gründen und Gegengründen, sondern durch die Dramatik einer Erzählung, die Empathie schafft und deshalb nicht zu einem neutralen Urteil, sondern einer engagierten Stellungnahme führen soll.

3. Familiengeschichten

Ein Vater – zwei Söhne: Der erste Satz des Gleichnisses schlägt ein Menschheitsthema an. Von Kain und Abel über Ismaël und Isaak zu Jakob und Esau, aber noch weiter durchzieht es die biblische Geschichte: Nordreich und Südreich, Juden und Samariter, Tobiaden und Oniaden, Sadduzäer und Pharisäer; Juden und Christen werden dazukommen.¹⁷ Sieht man auf der weiblichen Seite Sara und Hagar, Lea und Rachel, Maria und Martha, wird das Thema nicht einfacher: Gegensätze werden aufgedeckt, aber auch Verbindungen gestiftet. Bruderkriege und Familienfehden werden geführt, aber auch Hausgemeinschaften gegründet und Friedensfeste gefeiert. Joseph Ratzinger hat in seinem Jesusbuch die «merkwürdige Dialektik», von der die Heilsgeschichte Israels geprägt ist, als Hintergrund der Parabel Jesu beleuchtet.¹⁸ Die Dramatik der Parabel entwickelt sich vor diesem Hintergrund, ohne dass sie auf ihn festgelegt wäre. Sie hat ein klares Lokalkolorit und passt bestens nach Galiläa; aber sie ist so erzählt, dass sie überall hätte passieren können; sie ist dadurch eine Geschichte, die das ganze Evangelium *in nuce* enthält.¹⁹

a) Die Geschichte des Jüngeren

Die Geschichte, die Jesus erzählt, beginnt mit dem Wunsch des Jüngeren, unabhängig zu werden und in die Welt hinauszuziehen; deshalb verlangt er seinen Anteil am Familienvermögen (Lk 15,12) – wie es sein gutes Recht ist. Es ist nicht direkt vom Erbe die Rede, weil der Vater ja noch lebt. Nach der Tora müsste es so aufgeteilt werden, dass der Ältere zwei, der Jüngere ein Drittel erhält (Dtn 21,17); nach dem Talmud ist eine vorzeitige Auszahlung geregelt (bBB 136a). Hier bleiben die Anteile offen; in jedem Fall bleibt der Vater der Herr im Haus – die entscheidende Voraussetzung für das *happy end*, das möglich wird.²⁰

Der Auszug des Jüngeren führt freilich zum Abstieg – nicht notwendig, aber faktisch. Die ethischen Wertungen der Parabel sind eindeutig: Der Sohn vergeudet sein Vermögen, indem er ein liederliches Leben führt (Lk 15,13). Das ist der Grund für das Schuldbekennnis, das er *coram Deo* vor seinem Vater ablegen will (Lk 15,18) und ablegen wird (Lk 15,21). Das Gleichnis führt aber nicht sofort auf die Spur der Umkehr, sondern malt zuerst den Weg ins Elend aus, den der Sünder nimmt. Eine Hungersnot macht die verfahrenere Lage offenkundig. Die Farben sind grell: Tiefer kann ein Jude nicht fallen, als bei einem Ausländer auf dem Feld als Schweinehirt zu arbeiten und Hunger zu leiden (Lk 15,15f). Soweit könnte die Parabel dem Vergeltungsdenken Nahrung geben: «Selber schuld». An moralischen

Geschichten, die einen solchen Zusammenhang von Tun und Ergehen herstellen, fehlt es nicht, weder in der Antike noch in der Gegenwart, weder im Judentum noch im Christentum, weder in der Welt der Religionen noch in der Alltagsweisheit: «Wer sich in Gefahr begibt, kommt darin um.»

Aber sollte das Gleichnis diese Erwartung bedient haben, wollte es sie durchbrechen. Der Sünder wird als Notleidender gezeichnet, der Täter als Opfer seiner selbst, der Verirrte als der Verlorene. Je stärker die Schuld und die Erniedrigung des Jüngeren vor Augen stehen, desto klarer wird dieser Blick. Das Gleichnis zeigt, dass es nicht eine optische Täuschung zu sein braucht, sondern eine hellsichtige Vision sein kann, weil es einen Ausweg aus der Ausweglosigkeit gibt. Diesen Ausweg beschreibt das Gleichnis. Ohne ihn wäre es kein Gleichnis Jesu.

Zwei Momente greifen ineinander. Das eine Moment ist die Reue des Kindes.²¹ Lukas schreibt: «Er ging in sich» (Lk 15, 17). Das ist ein Schlüsselsatz biblischer Psychologie.²² Im frühjüdischen «Testament des Joseph» ist es mit dem Bestehen einer Versuchung verbunden (TestJos 3, 9).²³ Aber auch die stoische Philosophie kennt den Ausdruck, um den Prozess der Selbsterkenntnis zu beschreiben.²⁴ Ambrosius hat in seinem Lukaskommentar die christologischen Dimensionen erkannt: «Passend heißt es: «er ging in sich», nachdem er aus sich fortgezogen war. Wer nämlich zum Herrn zurückkehrt, gibt sich selbst zurück; wer hingegen von Christus sich entfernt, gibt sich selbst auf».²⁵ Die Introspektion führt ihn ins Haus seines Vaters, also auch in seine eigene Vergangenheit, seine Herkunft, seine Identität. Er denkt nach wie vor: «mein Vater» (Lk 15, 17f). Er weiß, dass er in seiner tiefsten Not und Schuld immer noch der Sohn seines Vaters ist. Aber er weiß auch, dass er die Würde und das Recht dieser Sohnschaft verspielt hat: «Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn genannt zu werden» (Lk 15, 19), sagt er in einem inneren Monolog zu seinem Vater. Dieses Eingeständnis zeigt, wie echt seine Einkehr ist. Freilich sieht er bei seinem Blick zurück voller Scham noch mehr: Er erinnert sich an die (nach damaligen Maßstäben) gerechte Ordnung, die der Vater zuhause garantiert. Selbst die Tagelöhner, die am unteren Ende der Hierarchie rangieren, haben genug zu essen (Lk 15, 18). Seinem Vorsatz lässt der Sohn Taten folgen: «Er stand auf und ging zu seinem Vater» (Lk 15, 19).

Dieser Weg hätte in einer Sackgasse geendet, wenn der Vater seinem Sohn nicht die Tür ins Haus geöffnet hätte. Das zweite Moment, das der Unglücksgeschichte eine Wende gibt, ist seine Liebe. Sie wird vom Erzähler mit großer Sorgfalt beschrieben: «Als er noch weit entfernt war, sah ihn der Vater und erbarmte sich und lief ihm entgegen und fiel ihm um den Hals und küsste ihn» (Lk 15, 20). Er hat also immer schon nach seinem Sohn Ausschau gehalten. Er wartet nicht auf ihn, sondern läuft ihm entgegen – eindeutig unter seiner Würde. Er umarmt und küsst ihn – intensiver kann

ein Vater im Alten Orient seine Liebe nicht ausdrücken. Die entscheidende Motivation ist eine Emotion: Er hat Mitleid. Das heißt: Er fühlt mit dem Elend dessen, der sich verirrt hat und verloren war. Er hat nicht die Schuld, sondern die Not seines Kindes im Sinn. Er nimmt Anteil an seinem Elend – und ist deshalb in seiner Barmherzigkeit demütig, indem er tut, was jeden Patriarchalismus sprengt. Ambrosius deutet direkt auf Gott: «Im Entgegen-eilen verrät sich sein Vorauswissen, in der Umarmung seine Milde und gleichsam der Affekt seiner Vaterliebe. Um den Hals fällt er ihm, um den am Boden Liegenden aufzuheben, den von Sündenlast Beschwerten und zum Irdischen Nieder gebeugten wiederum gen Himmel emporzurichten, woselbst er seinen Schöpfer suchen soll.»²⁶

Wäre der Sohn nicht in sich gegangen und aufgebrochen, hätte es die Liebe des Vaters zu seinem Kind immer noch gegeben; aber sie wäre nicht wirksam geworden. Wäre der Vater ihm nicht entgegenkommen, wäre das Fest nicht so schön geworden. Beide Momente mussten zusammenspielen – aber sie liegen nicht auf einer Ebene. Denn der Sohn ist immer schon das geliebte Kind seines Vaters; er kommt zur Besinnung, indem er sich an die Verhältnisse zuhause erinnert. Vor allem aber schenkt der Vater seinem Sohn viel mehr, als der hoffen durfte. Er kommt seinem Schuldbekenntnis (Lk 15,21) zuvor. Er denkt nicht daran, den Sohn zu einem Tagelöhner zu machen, sondern setzt ihn mit all seinen Rechten wieder als Sohn ein. Das Gewand, das er für ihn herausuchen lässt, der Ring, den er ihm ansteckt, und die Schuhe, die er für ihn auswählt, werden zum Symbol der erneuerten Verbindung; das Fest, das gefeiert wird, besiegelt die Versöhnung und weist in die Zukunft (Lk 15,23).

Der Vater macht aber diese Freude nicht nur möglich, sondern deutet auch das Geschehen, indem er seine Dimensionen aufzeigt: «Mein Sohn war tot und lebt wieder; er war verloren, und ward wiedergefunden» (Lk 15,24). Der Vater übertreibt nicht: Sein Jüngster denkt und sagt selbst, dass er nicht würdig sei, als Sohn zu gelten; sein Elend war abgrundtief, sein Glück ist himmelhochjauchzend.

b) Die Geschichte des Älteren

Der zweite Teil der Geschichte ist ein Gleichnis im Gleichnis, ein Kommentar in Form einer Erzählung, die weitergeht, eine Kritik am Jubel des Wiedersehens, die kritisiert wird. Durch diesen zweiten Teil wird der Eingangssatz aufgenommen, der von *zwei* Söhnen spricht (Lk 15,11). Der Ältere tritt aus dem Hinter- in den Vordergrund. Er kommt – bezeichnenderweise – von der Arbeit (Lk 15,25). Er hört von einem Knecht den Grund des fröhlichen Feierns; aber er freut sich nicht mit, sondern wird zornig – weil

er eine Ungerechtigkeit zu erkennen meint. Worin sie bestehen soll, macht er im Gespräch mit seinem Vater deutlich. Dass der das Fest verlässt, um seinen Ältesten zu gewinnen, an der fröhlichen Familienfeier teilzunehmen, zeigt eine ähnliche Barmherzigkeit wie sein Entgegenkommen gegenüber dem Jüngsten. Dank seiner Initiative, kommt alles zur Sprache, was gegen sie spricht – und was noch sehr viel mehr für sie spricht.

Ambrosius gerät in seiner Exegese auf den Holzweg des Antijudaismus – aber er kommt auch wieder von ihm herunter. Er disqualifiziert den Älteren als neidisch²⁷ und gelangt über die Allegorie des Bockes, der für ein Opfertier stehen soll, auf die Juden, die angeblich den äußerlichen Ritus vorziehen, weil sie sich dadurch in Szene setzen können, wie der Pharisäer im Beispiel Jesu (Lk 18,9–14).²⁸ Aber das Übergewicht der Barmherzigkeit kann und will Ambrosius nicht verdrängen. Deshalb betont er zweierlei. Erstens: Die Tür ist und bleibt geöffnet²⁹ – er meint wohl die in die Kirche, aber man darf auch an die zum Reich Gottes denken. Zweitens: Gott bleibt der Vater. Er sagt auch den Juden, dass sie immer «bei ihm» sind, nämlich im Gesetz, und dass das Seinige auch das Ihrige ist, «sei es insofern du als Jude die Mysterien des Alten, sei es als Getaufte auch die des Neuen Bundes besitzest.»³⁰

Je ernster aber der Einwand des älteren Bruders genommen wird, desto klarer wird die theologische Botschaft. Oft wird eine Ungerechtigkeit in dem Umstand vermutet, dass die Reinvestitur des Jüngeren das Erbe des Älteren schmälern würde.³¹ Das wird dann – im Gefolge Paul Ricœurs – als eine «Extravaganz» gedeutet, die gerade ein Hinweis auf die Parabolik der Basileia sei.³² Aber die Gleichnisse Jesu folgen einer Hermeneutik der Analogie. So wird auch hier das Hausrecht des Vaters nicht ausgehöhlt, sondern angewendet. Was der Jüngere ausgezahlt bekommen hat (ob als Erbteil oder nicht), ist und bleibt verloren. Aber im Haus des Vaters ist mehr als genug für alle da. Deshalb spielt die Erbfrage im Votum des Älteren keine Rolle.³³

Das Problem, das er sieht, ist die ungleiche Behandlung. Deshalb gerät er in Zorn und will das Haus nicht betreten (Lk 15,28). Seinem Vater, der zu ihm hinauskommt, klagt er: «Siehe, so viele Jahre diene ich dir, und nie habe ich dein Gebot übertreten. Aber mir hast du noch nie einen Bock gegeben, dass ich mit meinen Freunden feiern kann; aber als dieser dein Sohn, der seine Habe mit Dirnen durchgebracht hat, gekommen ist, hast du ihm das Mastkalb geschlachtet» (Lk 15,29f). Sein Zorn ist ein heiliger Zorn. Er wäre berechtigt, wenn das, was er beschreibt, die ganze Wahrheit wäre. Er fühlt sich zurückgesetzt, weil die Rückkehr seines Bruders so groß gefeiert wird, während ihm nichts geschenkt werde. Wie im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg diejenigen, die den ganzen Tag gearbeitet haben, sich über die angebliche Bevorzugung der spät Angeworbenen beschwerten und eine eigene Benachteiligung zu erkennen meinen (Mt 20,1–16), fühlt sich hier der Ältere übergangen, weil der Vater ihm gegenüber nicht so großzügig gewesen sei.

Die Antwort des Vaters klärt ihn jedoch über seinen Irrtum auf. Anders als sein Bruder ist er gar nicht auf Barmherzigkeit angewiesen: «Kind, du bist immer bei mir, und alles, was mein ist, ist dein» (Lk 15,31). Der Ältere ist (erstens) selbstverständlich das «Kind» seines Vaters; auf die Idee, als einer seiner Tagelöhner zu gelten (Lk 15,19), braucht er gar nicht zu kommen. Er beschreibt sich allerdings so, als sei er nur ein Befehlsempfänger, der gehorsam alles tut, was der Vater ihm gebietet. Tatsächlich aber ist er (zweitens) Mitbesitzer, weil der Vater ihn voll an allem teilhaben lässt, was zum Haus gehört. Er hatte also gar nicht zu warten brauchen, sondern sich einfach nehmen können. Wenn man so will, ist auch der ältere ein verlorener Sohn, weil er seine Kindschaft verkannt hat. Das Willkommen für seinen Bruder gibt ihm die Chance, nicht nur der Festmusik zu lauschen und mitzutanzten, sondern auch sich selbst zu erkennen; als Kind seines Vaters, als Bruder seines Bruders, als Glied der Familie, als Teil der Festgesellschaft.

4. Gottesgedanken

Ein Gleichnis ist kein Dogma, sondern eine Ikone. Es macht den unsichtbaren Gott sichtbar und das Sichtbare durchsichtig für Gott. Väter, die ihren schuldig gewordenen Kindern vergeben, hat es, Gott sei Dank, immer gegeben und wird es hoffentlich immer geben; Jesus macht diese Vater-Sohn-Geschichten als Gottesgeschichten transparent. Dass Gott barmherzig sei, ist gleichfalls keine Erfindung Jesu, sondern eine Grundbestimmung Gottes, die in der Gnadenformel geradezu zum *cantus firmus* der Glaubensmelodie Israels geworden ist;³⁴ Jesus macht deutlich, wie nahe diese Barmherzigkeit den Menschen kommt: unendlich nahe – so nahe, dass sie ihr eigenes Leben ausmacht, den Grund der Liebe, die Fähigkeit und Bereitschaft zur Umkehr, die Realität der Versöhnung, die Freude eines Wiedersehensfestes.

Das Gleichnis wahrt den Unterschied zwischen dem himmlischen und jedem irdischen Vater, ohne den es keine theologische Erkenntnis geben kann: «Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor Dir» (Lk 15,21), bekennt der verlorene Sohn (vgl. Lk 15,18). Gesündigt hat er «gegen den Himmel», weil der Verstoß gegen Gottes Gebot, der sich in der Verschwendung und der Unreinheit (Lk 15,13–16; vgl. 15,30) zeigt, die Schuld zur Sünde macht; gesündigt hat er «vor Dir», weil der Vater im Gleichnis weder Gott ist noch der Geschädigte, aber der Vater, der seinen Jüngsten immer im Blick hatte, so dass er vor seinen Augen die Todesnot des Sünders erlitten hat.

Allerdings öffnet das Gleichnis den Blick für Gott, der im Gebet nicht nur metaphorisch als «Vater» beschrieben, sondern als «Vater» angere-

det wird (Lk 11,1).³⁵ Das Gleichnis ist der beste Kommentar, weshalb der Name Gottes, der geheiligt werden soll³⁶, nach der Jesustradition mit der Vaterschaft Gottes verknüpft ist.³⁷ Die parabolische Rede wahrt den qualitativen Unterschied und die qualitative Entsprechung. Im Gleichnis selbst öffnet der Kehrvers, der den Tod und die Auferstehung des Kindes feiert (Lk 15,24.32), den Horizont des Reiches Gottes. Beide Male spricht der Vater; einmal stellt er seinen Sohn (Lk 15,24), einmal den «Bruder» seines anderen Kindes vor Augen (Lk 15,32). «Tot» lotet den Abgrund der Verlorenheit, «Leben» das Glück des Findens aus. Der Vater hat seinen Sohn, der Bruder seinen Bruder, der Jüngere seinen Vater, seine Familie, sich selbst und Gott verloren. Aber er hat, so legt es das Gleichnis nahe, Gott wiedergefunden, indem er sich selbst und seinen Vater in seinem Heimathaus wiedergefunden hat. So kann auch der ältere Bruder, wenn er denn mitfeiert, seinen Bruder wiederfinden, seinen Vater und sich selbst: vor Gott.

An diesem Punkt zeigt sich, dass die Barmherzigkeit des Vaters nicht Unrecht schafft, sondern die Gerechtigkeit aufrichtet – im Kleinen so, wie Gott es im Großen macht, wenn Jesus mit seiner Verkündigung und Israel mit der Rezitationen der Gnadenformel nicht irren. Denn auch wenn der Jüngere seine Sohnschaft schuldhaft verspielt hat, so dass sie gestorben war, ist und bleibt er doch das Kind seines Vaters und der Bruder seines Bruders. Durch seine Barmherzigkeit entfremdet der Vater seinen Jüngsten nicht von sich selbst, sondern lässt ihn wieder er selbst sein. Das *summ cuique* wird nicht außer Kraft gesetzt, sondern im Gegenteil kreativ verwirklicht. Es wäre ungerecht, den verlorenen Sohn auf seine Schuld festzulegen; dann würde der Tod herrschen. Gerecht ist es, ihm die Barmherzigkeit zu erweisen, die er nötig hat, um wieder als Sohn im Vaterhaus leben zu können. Er hat sie bekannt: Kann sie vergeben werden? Die biblische Theologie (nicht nur sie, aber sie dezidiert) setzt auf die Möglichkeit und die Realität der Vergebung. Lk 15,11–32 ist ein Paradebeispiel. Der Vater im Gleichnis hat – in der Machtfülle eines orientalischen Patriarchen – die Möglichkeit der Vergebung, um die ihn sein Jüngster gebeten hat; er nutzt sie, weil er ein Herz hat. Er setzt damit – in den Augen des Gleichnisses – ein Zeichen für das, was Gott zu tun in der Lage und willens ist: die Vergebung der Schuld, die Erschaffung neuen Lebens aus dem Tod und die Befriedung aller Bruderkriege, die das Antlitz der Erde entstellen. Eine solche Vergebung kann es nicht gegen den Willen der Menschen geben, weil sie dann eine Zwangsbeglückung wäre. Aber wo ein Mensch Gott ehrlichen Herzens um Vergebung bittet, wird sie gewährt. Dass Reue nicht nur das Herz des Sünders reinigt, sondern die Beziehung zu Gott und zum Nächsten erneuert, weil Gott barmherzig ist und in seiner Barmherzigkeit unendlich mehr zum Heil bewirkt, als ein zerknirschtes Herz erwartet werden kann, ist die Frohe Botschaft des Gleichnisses.³⁸

Weil diese Barmherzigkeit, auf die Jesus mit der Parabel hoffen lässt, die Gerechtigkeit vollendet, ist sie nicht Willkür, sondern konsequenter Ausdruck der Vaterliebe Gottes. Auf Barmherzigkeit gibt es keinen Anspruch; die Parabel begründet aber ein Zutrauen, das in der Zusage Gottes selbst besteht, vermittelt durch Jesus. Nur weil Gott seine Barmherzigkeit wirksam werden lässt, kann der Tod ins Leben verwandelt werden. Ambrosius hat diesen theologischen Punkt genau markiert: «Wer bist du denn, dass du Gott das Recht bestreitest, nur, wem er will, die Schuld nachzulassen, da auch du nur, wem du willst, Verzeihung gewährst? Er will gebeten, will angefleht werden. Wenn alle ein Recht auf Verzeihung haben, wo bleibt Gottes Gnade? Wer bist du, dass du wider Gott eiferst?»³⁹ Positiv wird hier die Korrelation zwischen Reue und Vergebung begründet. Sie hat keinen anderen Grund als Gottes Barmherzigkeit, die seine Gerechtigkeit vollendet, weil die Vergebung nichts ungeschehen macht, sondern neues Leben erschafft.⁴⁰

In dieser theozentrischen Perspektive erschließt sich die Anthropologie. Dass der Sohn «tot» war, heißt nicht, dass er nicht hätte in sich gehen können; dass er «in sich gegangen» und dann «aufgestanden» und «losgezogen» ist, heißt nicht, dass er nicht tot war. Umgekehrt heißt es auch nicht, dass er sich selbst wiederbelebt hätte. Der Vater – ein «Mensch», wie der Eingangsvers sagt – bleibt die dominante Figur, im Hintergrund wie im Vordergrund. Übertragen auf Gott: Beide Kinder würden gar nicht leben, wenn es ihren himmlischen Vater nicht gäbe; es gäbe nichts zu verteilen; es gäbe keine Schuld und mithin auch keine himmlische Versöhnung; es gäbe keine Erinnerung an die Gerechtigkeit Gottes und keine Hoffnung auf seine Liebe; es gäbe keine Auferstehung von den Toten. Die Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts hat sich verkämpft, als sie die Anteile auf Gott und den Menschen verteilen wollte. Die Versöhnung kann aber immer nur ganz die Sache Gottes und deshalb des Menschen sein – so wie umgekehrt die Reue immer nur ganz die Sache des Menschen und deshalb die Gottes ist.⁴¹ Jede additive Gnadentheologie, die auf die Summe eines göttlichen und eines menschlichen Anteils setzte, ist vom Ansatz her ausgeschlossen; aber keine Gnadentheologie, die sich auf das Gleichnis stützt, kann des Menschen Verantwortung negieren und seine Fähigkeit leugnen, sich eines Besseren zu besinnen. Wenn der jüngere Sohn, wie Luther meinte, an seiner Sünde verzweifelte, dann wäre er immer noch nicht in einer Lage gewesen wie Judas nach traditioneller Auslegung; und wenn er vom Heimweh angezogen wurde, dann hat immer noch er sich auf den Weg gemacht. Für sein elendes Leben weiß er sich selbst verantwortlich; aber sein Entschluss, neu anzufangen, hätte im Irgendwo, nicht jedoch im heimischen Haus geendet, wenn es den Vater nicht gegeben hätte, der seine ganze Macht einsetzt, um seine Liebe ins Recht zu setzen. Der Jüngere kann nicht wissen, sondern nur hoffen,

dass es so kommt – und seine Hoffnung, wie ein Tagelöhner angesehen und behandelt zu werden, wird übertroffen. Der Älteste wird vom Vater nicht gezwungen, mitzufeiern; er soll gewonnen werden. Weil das Gleichnis aber offenlässt, ob seinem Werben Erfolg beschieden wird, öffnet es den Freiraum einer Interpretation, die nicht nur über das Gleichnis spricht, sondern in die Parabel eindringt und die Geschichte fortschreibt. Die Benediktusregel ermuntert: «und nie an Gottes Barmherzigkeit verzweifeln» (4,76). Das Gleichnis kann diese Überzeugung begründen – aber nicht ohne die Frage der Barmherzigkeit zu stellen und eine Antwort zu suchen, die zu einer Frage wird: ob Gott wirklich so barmherzig ist, wie das Gleichnis ihn erscheinen lässt.

Eindeutig ist nur die Antwort, die Jesus selbst gibt, indem er mit seinem Gleichnis die Frage aufwirft. Er verkündet das Evangelium, das sich in der Parabel konzentriert. Er ruft Sünder zur Umkehr (Lk 5,32; vgl. 13,3.5 und 15,7.10); er vergibt Sünden (Lk 7,36–50); er erweckt zum Leben (Lk 7,11–17); er stirbt den Tod eines Sünders und wird vom Vater zum Leben erweckt. Weil er diesen Leben gelebt hat und diesen Tod gestorben, aber von den Toten auferweckt worden ist, können alle Sünder den Tod der Sünde sterben, um wieder lebendig zu werden. Das gesamte Evangelium legt das Gleichnis aus, und das Gleichnis verdichtet das ganze Evangelium. Weil Jesus seine Gleichnisse im Horizont der kommenden Gottesherrschaft erzählt hat, ist diese nachösterliche Deutung keine Verfälschung, sondern eine Vertiefung. Die Frage der Barmherzigkeit wird so zu einer Frage des Glaubens.

ANMERKUNGEN

¹ Es ist ein zentraler Referenztext in der Enzyklika *Dives in misericordia* von Papst JOHANNES PAUL II. über das göttliche Erbarmen (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 26), Bonn 1980.

² Vgl. Christian MÜNCH, *Der barmherzige Vater und die beiden Söhne (Lk 15, 11–32) : Annäherungen an eine allzu bekannte Geschichte*, in: IKaZ 38 (2009) 481–493. Zur Resonanz der Parabel vgl. François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas III* (EKK III/3), Düsseldorf–Neukirchen-Vluyn 2001, 53–66.

Zur *Musik*: Sergej PROKOFEJEW komponierte 1928 das Ballett «Der verlorene Sohn» (op.46), Benjamin BRITTEN 1968 die Oper »The Prodigal Son» (mit einem Libretto von William PLOMER). Auch die Popmusik hat das Gleichnis nicht vergessen; vgl. UWE BÖHM – GERD BUSCHMANN, *Ein Gleichnis in der Rockmusik – Bruce Springsteen «My Father's House» und Lk 15, 11–32. Ein Rezeptionsästhetischer Versuch*, in: Zeitschrift für Neues Testament 2 (1999) 53–62.

Zu Literatur und Bildender Kunst vgl. Wolfgang BRETSCHEIDER, *Die Parabel vom verlorenen Sohn. Die biblische Geschichte in der Entwicklung der europäischen Literatur*, Berlin 1978; Heinz-Jürgen GOERTZ, *Die Geste der Verlorenen. Giorgio de Chirico: Der verlorene Sohn (1922)*, in: Reinhard Göllner (Hg.), *Glaubend sehen lernen. Praktische Beiträge zu einer Theologie des Bildes*, Hildesheim 1993, 17–30.

Zu Film, Fernsehen u. a. vgl. Jeremy PUNT, *The Prodigal Son and «Blade runner». Fathers and sons*,

and animosity, in: Journal of Theology for Southern Africa 128 (2007) 86–103; Robert BALDWIN, *A Bibliography of the Prodigal Son Theme in Art and Literature*, in: Bulletin of Bibliography 44 (1987) 167–171. Der Film «Der verlorene Sohn» wurde 2008/2009 in Kooperation mit dem Norddeutschen Rundfunk produziert und zuletzt am 22. Januar 2015 im öffentlich-rechtlichen Fernsehen ausgestrahlt. Der Film, der kein *happy end* hat, greift die islamistische Terrorgefahr auf.

Zu Augustinus vgl. Albert RAFFELT, «*profectus sum abs te in regionem longinquam*» (conf. 4,30). *Das Gleichnis vom «verlorenen Sohn» in den «Confessiones» des Aurelius Augustinus*, in: Theologie und Glaube 93 (2003) 208–222.

Zu Gide: André GIDE, *Le Retour de l'enfant prodigue* (1907), Paris ⁷⁸1951. Die erste Übertragung ins Deutsche stammt von Rainer Maria RILKE (Leipzig 1913). Vgl. Hans C. ASKAMI, *La parabole du «fils prodigue» dans la Bible et chez André Gide*, in: Positions luthériennes 57 (2009) 1–21.

Zu Peguy: Charles PEGUY, *Le Porche du Mystère de la deuxième vertu* (1911), in: *Œuvres poétiques complètes* (La Pléiade), Paris 1975.

Für eine kritische Durchsicht des Manuskriptes und zahlreiche Anregungen danke ich Gunda Werner (Bochum).

³ So bei CYRILL VON ALEXANDRIEN, in *Luc* 341–347 (PG 72,802–810). hom. in *Luc* 107 (CSCO 71).

⁴ Thomas von Aquin sieht die vollkommene Reue dargestellt (*catena aurea in Lucam* c. XV, l. 4, in: *Catena Aurea II*, Turin – Rom 1951, 217. An diesem Punkt interpretiert ähnlich BONAVENTURA, *Commentarius in evangelium S. Lucae*, in: *Opera omnia VII*, Firenze 1895, XV 21–52.

⁵ Dokumentiert in: D. Martin, *Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) 2 (1884) 250–383.

⁶ WA 2, 356, 10–24; 365, 21–29. Das Konzil von Trient hat in seiner Lehre über das Bußsakrament, das die vollkommene von der unvollkommenen Reue unterscheidet (c. 5 DH 1676–1678) Lk 15, 11–32 nicht herangezogen, wohl im Rechtfertigungsdekret, wo die Wiedergeburt dessen, der von der Kirche den mit Hoffnung und Liebe vereinten Glauben erbittet, im Kleid vorabgebildet sieht, das der Jüngere vom Vater empfängt (DH 1531). Nicht reflektiert ist hier, dass Lk 15 eher die Buße eines Gläubigen als die Bekehrung eines Heiden widerspiegelt, wenn man die Parabel auf die Rechtfertigungslehre beziehen will.

⁷ WA 2, 362, 17–28; 369, 29–32 (mit Verweis auf Joh 6, 44).

⁸ Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (*Lutherischer Weltbund – Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen*, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, Frankfurt – Paderborn 1990) hat dies gezeigt. Einerseits bestätigt sie, dass der Mensch «Freiheit ... gegenüber den Menschen und den Dingen der Welt besitzt, die aber keine «Freiheit auf sein Heil hin» sei (GER 19), also eine Art Selbsterlösung des emanzipierten Menschen, der selbst am besten weiß, was für ihn gut ist. Andererseits stellt sie klarstellt, das *mere passive* verneine «jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung, nicht aber sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird» (GER 21).

⁹ ERASMUS VON ROTTERDAM, *Paraphrases in N. Testamentum*, in: *Opera omnia VII*, hg. v. P. Vander, Leyden 1706. Nachdruck London 1962, 406–410.

¹⁰ Eine klassisch evangelische Position, die Gottes «fremde» Gnade betont, bezieht Christoph LANDMESSER, *Die Rückkehr ins Leben nach dem Gleichnis vom verlorenen Sohn* (Lukas 15, 11–32), in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 99 (2002) 239–261; eine Deutung im Anschluss an die katholische Freiheitstradition, die eine von Gott bestimmte Kooperation denkt, entwickelt hingegen Dirk ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*, Freiburg i. Br. 2009.

¹¹ Vgl. Walter KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel des christlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 2012.

¹² Vgl. Susan B. RIDGELY, *Decentering Sin. First Reconciliation and Nurturing of Post-Vatican II Catholics*, in: Journal of Religion 86 (2006) 606–634, hier 625: «The lesson for the children was not that they should avoid sinning against their parents or God [...], but rather, that «God acted like the father in the

story and that when Kids came back to him to say that they were sorry it was a time of celebration.» Die Autorin zitiert: *Field notes. Blessed Sacrament Catholic Church*, Burlington, NC, December 3, 2000.

¹³ Vgl. Richard A. BURRIDGE, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids – Cambridge ²2004 (1992).

¹⁴ Vgl. Marc BASTOIN, *Le génie littéraire et théologique de Luc en Lc 15.11–32 éclairé par le parallèle avec Mt 21.28–32*, in: *New Testament Studies* 60 (2014) 1–19. Durch den Vergleich wird die literarische Qualität des lukanischen Gleichnisses hervorgehoben.

¹⁵ Vgl. Anthony J. SALDARINI, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach*, Grand Rapids 2001; Jacob NEUSNER – Bruce CHILTON (Hg.), *In Quest of the Historical Pharisees*, Waco, Tx. 2007; Mary MARSHALL, *The Portrayals of the Pharisees in the Gospels and Acts* (FRLANT 254), Göttingen 2014.

¹⁶ Vgl. Anke INSELMANN, *Die Freude im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur psychologischen Exegese* (WUNT II/322), Tübingen 2013, 241–283 (zu Lk 15).

¹⁷ Vgl. Christian FREVEL, *Geschichte Israels*, Stuttgart u.a. 2015.

¹⁸ Joseph RATZINGER, *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br. 2007, 243.

¹⁹ Methodologisch reflektiert von Detlev DORMEYER, *Das Gleichnis von den zwei Brüdern (dem verlorenen und dem daheimgebliebenen Sohn) und dem gütigen Vater (Lk 15, 11–32). Narrative Erzähltextanalyse und grenzüberschreitende Auslegungsmöglichkeiten*, in: Thomas Schmeller (Hg.), *Grenzüberschreitungen. Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert*. FS Joachim Gnllka, Freiburg i. Br. 2008, 33–50.

²⁰ Die ökonomischen Verhältnisse untersucht Wolfgang PÖHLMANN, *Der verlorene Sohn und das Haus. Studien zu Lukas 15, 11–52 im Horizont der antiken Lehre von Haus, Erziehung und Ackerbau* (WUNT 68), Tübingen 1993. Er vertritt die These, dass die weisheitliche Rechtsordnung durchbrochen wird. Darüber ist zu streiten. Der Vater stellt durch seine Großzügigkeit die Hausordnung wieder her

²¹ Zum Begriff vgl. Ludwig HÖDL, Art. *Reue*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8 (1992), 944–951. Der engste neutestamentliche Äquivalenzbegriff ist *metamélomai* (lat.: *paenitentia*), der im Brudergleichnis Mt 21, 28–32, nicht jedoch bei Lukas belegt ist. Er ist aber adäquat, wenn reflexionssprachlich die Einkehr mit der Umkehrwilligkeit und der Bereitschaft zum Sündenbekenntnis verbunden werden soll.

²² Vgl. ANKE INSELMANN, *Affektdarstellung und Affektwandel in der Parabel vom Vater und seinen beiden Söhnen. Eine textpsychologische Exegese von Lk 15, 11–32*, in: Gerd Theißen – Petra von Gemünden (Hg.), *Erkennen und Erleben. Psychologische Beiträge zur Erforschung des Urchristentums*, Gütersloh 2007, 271–300.

²³ Edition: MARINUS DE JONGE – HARM W. HOLLANDER – HENK JAN DE JONGE – TH. KORTEWEG, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text* (PVTG I/2), Leiden 1978. Zu vergleichen ist die deutsche Übersetzung von JÜRGEN BECKER, *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V/4), Gütersloh 1981.

²⁴ EPICETUS, *diss.* III 1,15 (EPICETUS, *Discourses, Books III–IV. Fragments. Encheiridion* [Loeb Classical Library 218], Cambridge, Mass. – London 1928. Nachdruck 1985).

²⁵ AMBROSIUS, in *Luc.* VII 220 (AMBOISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile selon Luc II: Livres 7–10*. Text latin, introd., transl. et note de Gabriel Tissot [Sources chrétiennes 52], Paris ²1976; deutsche Übersetzung: *Des Heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand ausgewählte Schriften* II (BKV 21), Kempten 1915.

²⁶ AMBROSIUS, in *Luc.* VII 230.

²⁷ AMBROSIUS, in *Luc.* VII 237.

²⁸ AMBROSIUS, in *Luc.* VII 239f.

²⁹ AMBROSIUS, in *Luc.* VII 241.

³⁰ AMBROSIUS, in *Luc.* VII 242f.

³¹ Vgl. Hans KLEIN, *Das Lukasevangelium* (KEKI/3), Göttingen 2006, 527f (der deshalb den zweiten Teil als sekundär beurteilt).

³² Paul RICOEUR, *Metaphore vive*, Paris 2007. Vgl. EBERHARD JÜNGEL – PAUL RICOEUR, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, in: *Evangelische Theologie Sonderheft* (1974).

³³ Vgl. Karl-Heinrich OSTMEYER, *Dabeisein ist alles (Der verlorene Sohn) Lk 15, 11–32*, in: Ruben Zimmermann u. a., *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 618–633, hier 624.

³⁴ Die vollständige Formel begegnet in Ex 34,6; Neh 9,17; Ps 86,15; Ps 103,8; 145,8; Jo 2,13; Jon 4,2; Ps 145,8. Varianten sind Ex 20,5f; Ex 33,19; Num 14,18; Dtn 4,31; Dtn 5,9f; 7,9f; Jes 48,9; 54,7f; 63,7; Jer 15,15; 32,18; Mi 7,18; Nah 1,2f; Ps 78,38; 86,5; 99,8; 111,4; 112,4; 116,5; Dan 9,4; Neh 1,5; 9,31f; 2Chr 30,9; Sir 2,11; 5,4–7 sowie Jak 5,11; vgl. Hermann SPIECKERMANN, *Die Liebeserklärung Gottes. Entwurf einer Theologie des Alten Testaments*, in: Ders., *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33)*, Tübingen 2001, 197–223.

³⁵ Den Unterschied markiert Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Gott als Mutter?*, in: *IKaZ* 44 (2015) 3–21.

³⁶ Vgl. Verena LENZEN, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem)*, Neuausgabe Zürich – München 2002.

³⁷ Vgl. Reinhard FELDMER – Hermann SPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen 2011, 47–50. 66–92, bes. 76ff (zum Gleichnis).

³⁸ Das Gleichnis spricht positiv von der Möglichkeit der Vergebung, die zur Versöhnung führt – auch im zweiten Teil. Was passiert, wenn Sünder verstockt bleiben, ist nicht sein Thema. In der Perspektive der Parabel steht aber die Überlegung, die BENEDIKT XVI. in *Spe salvi* angestellt hat: dass das jüngste Gericht selbst noch einmal die Möglichkeit einer dramatischen Wende im Angesichts Gottes eröffnet (Enzyklika *Spe salvi* «über die christliche Hoffnung», Città del Vaticano 2007).

³⁹ AMBROSIIUS, in *Luc. VII* 236.

⁴⁰ Eine Theozentrik der Freiheit entwickelt dogmengeschichtlich und dogmatisch Gunda WERNER, *Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen (ratio fidei 59)*, Regensburg 2016.

⁴¹ In der Scholastik ist die Reue ein Lieblingsthema der Gnadentheologie und Sakramentenlehre geworden, allerdings nicht so sehr in der Perspektive der Theozentrik als in der Relation zwischen Anthropologie und Ekklesiologie: wie zwischen vollkommener und unvollkommener Reue, sakramentaler Lossprechung und nicht-sakramentaler Vergebung zu unterscheiden sei. Das Gleichnis gerät bei dieser Fokussierung aus dem Blick.