

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	35 (1988)
<b>Heft:</b>	1-2
<b>Artikel:</b>	Das Gleichnis vom verlorenen Sohn als metakommunikativer Text : Überlegungen zur Verständigungsproblematik in Lukas 15
<b>Autor:</b>	Scobel, Gert
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-760790">https://doi.org/10.5169/seals-760790</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 22.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

GERT SCOBEL

# Das Gleichnis vom verlorenen Sohn als metakommunikativer Text

## Überlegungen zur Verständigungsproblematik in Lukas 15

### EINLEITUNG

1. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn gehört nicht zu Unrecht zu den Texten der christlichen Tradition, die auf eine lange Geschichte sich verändernder Auslegung zurückblicken können. Die Absicht, eine weitere Interpretation hinzuzufügen, muß sich angesichts dieser Tatsache verantworten. Eine zusätzliche Deutung wird zunächst eher einem gewissen Überdruß und Widerwillen begegnen, der sich im Ruf nach einer eindeutigen und somit definitiv abschließenden Interpretation spiegelt. Die Unüberschaubarkeit der Interpretationen, die Vielfalt der Möglichkeiten einer Auslegung des Textes stellt also vor ein wichtiges methodisches Problem. In der Tat ließe sich mit einiger Berechtigung fragen, ob nicht die Vielzahl der Auslegungen des biblischen Textes eher hinderlich ist und der Einheit des Glaubens insofern schadet, als sie nur den Pluralismus innerhalb der Kirche vermehren, ja ins Uferlose zu erweitern drohen und somit wenig zu einer Verständigung beitragen. Anderseits hängt die Vielfalt der Lebensformen des einen Glaubens wesentlich auch mit der Möglichkeit einer vielgestaltigen Auslegung der biblischen Texte zusammen. Dennoch fragt man sich, ob die Unzahl der Interpretationen nicht in einem krassen Mißverhältnis zu Form und Umfang einer Parabel steht, die sich vergleichsweise eher bescheiden ausnimmt? Ist es nicht die Aufgabe der Theologie, diese Vielfalt in Blick auf die Einheit der Kirche zu bedenken?

Von der Tatsache der langen Wirkungsgeschichte ausgehend soll diese Eigenart des Textes, als einheitliche sprachliche Gestalt dennoch einen Pluralismus der Interpretationen zuzulassen, zu einem ersten Gegenstand dieses Artikels gemacht werden<sup>1</sup>. Der Aufgabe, die Texte des Glaubens in die heutige Zeit zu übersetzen und auf ihre Nöte einzugehen, kann nur durch (vielfältige) Interpretation entsprochen werden. Allein durch gründliche «Arbeit» am Text bleibt die Verkündigung lebendig und der Glauben gegenwärtig.

2. Doch auch eine weitere, brennend erscheinende Problematik soll die Untersuchung des Textes leiten. In mehrfacher Hinsicht provoziert das Gleichnis vom verlorenen Sohn geradezu, der Tatsache gestörter Gemeinschaft und Verständigung nachzugehen. Der Interpret des Gleichnisses ist herausfordert, sich kritisch Rechenschaft zu geben über die Möglichkeiten menschlicher Verständigung in Leben und Wort. Er ist aufgefordert, Auskunft zu geben über die Hoffnung auf eine neu entstehende Gemeinschaft aus Menschen verschiedener Herkunft, Schicht oder Kultur (1 Petr 3,15).

Die folenschweren Auswirkungen einer gestörten Verständigung der Menschen untereinander werden immer deutlicher, vor allem im wirtschaftlichen, politischen und sozialen Bereich. Aber nicht nur die Beziehungen der Menschen untereinander sind betroffen, sondern auch ihr Verhältnis zu Gott. Der Glaube, der vom Hören kommt (Röm 10,17) und im mitmenschlichen Wort die befreende Gemeinschaft mit Gott verkündigt, ist darauf angewiesen, daß das Wort Gottes nicht der Eigengesetzlichkeit dieser Verständigungskrise anheim fällt.

<sup>1</sup> Die Frage, die sich aus dem Phänomen der multiplen Interpretation selbst bei vorgegebener, einheitlicher Methode ergibt, läßt sich mit S. Wittig folgendermaßen präzisieren: «At this point in the development of critical theory, we need to confront the question of how a text, generated by one single deep structural pattern, can have multiple, often apparently contradictory meanings – that is, how a text can be plurisignificant, or polyvalent. Further, the question of the nature of plurisignification (also a problem in the analysis of secular texts) assumes an even more urgent importance in the study of scriptural texts, whose significance frequently is doctrinally determined and limited by tradition, and whose interpretation is related to belief systems more deeply embedded and more psychologically dominant than those which surround secular texts.» Susan WITTIG, A Theory of Multiple Meanings, in: *Semeia* 9 (1977) 76f. Auch Mary Ann TOLBERT, Perspectives on the Parables. An Approach to Multiple Interpretations, Philadelphia 1979, weist auf S. 33 darauf hin, daß verschiedene Interpreten, die mit der gleichen Methode an den Text herangehen, dennoch zu verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Resultaten kommen.

Jesu Botschaft vom Reich Gottes sucht die Kommunikation und Gemeinschaft der Menschen untereinander. Durch sie werden Menschen immer wieder in ein angemessenes, menschliches Verhältnis zueinander gesetzt und befreit von der zerstörenden Macht der Angst um sich selbst, die die Quelle aller Ungerechtigkeit und Gewalt ist<sup>2</sup>. Die Vergebung, Freude und Befreiung, die der Gemeinschaft mit Gott erwachsen, überwinden die Schranken der Verständigung und versöhnen die Menschen untereinander. Angesichts dieser gemeinschaftsfördernden und versöhnenden Möglichkeit, von der der Glaube spricht, erscheint es paradox und tragisch zugleich, daß sich in einer Zeit der totalen Kommunikation Verständigungsprobleme hartnäckig und wie von selbst reproduzieren. Ein Pluralismus der Lebensformen und damit auch der Interpretationen scheint die Verständigungsprobleme nur zu verstärken. Diese negative Wechselbeziehung ist allerdings häufiger beachtet worden als die positive Möglichkeit, die darin besteht, die Fülle der christlichen Verkündigung in den verschiedenen Kulturen und Gesellschaften auszuschöpfen und ihren Reichtum tiefer zu erfassen.

Es wird sich zeigen müssen, ob der Versuch dieses Artikels tatsächlich trägt, mit Hilfe einer hermeneutischen Analyse der offenen Struktur des Gleichnisses Einsicht zu gewinnen in den Pluralismus der Interpretationen und in die äußerst komplexe Problematik der Verständigung und Kommunikation.

Man könnte es gerade als ein Anzeichen dieser Verständigungsprobleme in der Theologie werten, daß im Zusammenhang mit der ernsten Lage in vielen Ländern Lateinamerikas drei Gleichnissen nachgedacht wird, denen das Motiv der Vergebung, des Findens und der Freude gemeinsam ist. Vor allem die Motive des Findens und der Freude scheinen ihre eigenen Voraussetzungen zu haben. Ist die Wahl dieser Motive nicht eher kennzeichnend für eine «europäische» Form der Theologie, die allzu sehr von ihren eigenen Gegebenheiten ausgeht und sich nicht den bedrängenden Nöten der Christen in Lateinamerika ausgesetzt sieht? Birgt dann nicht gerade die Auslegung eines solchen Gleichnisses die Gefahr in sich, aneinander vorbeizureden? Überspitzt formuliert: reiben sich nicht «europäische» und «lateinamerikanische» Theologien gerade dort, wo es im Konflikt verschiedener Interessen um

<sup>2</sup> Peter KNAUER, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Bamberg 1984, 20 ff.

die Möglichkeit und die Wege geht, Freude in dieser Welt zu verwirklichen? Müßte man also nicht viel deutlicher und primärer von Unrechtfertigkeit und Unterdrückung reden?

Ein von diesen Überlegungen informiertes Verständnis der lukanischen Gleichnisse vom verlorenen Schaf (Lk 15,4ff.), von der verlorenen Drachme (Lk 15,8ff.) und vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) soll nun dazu beitragen, eine Verständigungsproblematik aufzudecken, die gelegentlich auch den Dialog zwischen «europäischer» und «lateinamerikanischer» Theologie trübt. Gelänge der Nachweis, daß der Text der drei Gleichnisse eine Bedeutungsebene zuließe, die sich direkt auf die Problematik der Verständigung, der Gemeinschaftsfindung und der Kommunikation bezieht, so könnte eine neuerliche Interpretation der Gleichnisse möglicherweise zu einer Lösung dieser Probleme beitragen. Daß ein solcher Zugang zum Text von Bedeutung ist, läßt sich u. a. daran erkennen, daß Verständigungsprobleme nicht nur in den methodischen Debatten interkultureller Exegese und Theologie eine wichtige Rolle spielen, sondern sich auch da reproduzieren, wo es um das Verstehen und die lebensbezogene Anwendung biblischer Texte in den Gemeinden geht. Eine Störung der Verständigung steht einer Befreiung der Menschen im Weg. Gemeinschaft wird durch einen Mangel an Verständigung und durch mißlungene Kommunikation brüchig und droht in der Folge vollständig aufgelöst zu werden.

Es ist geradezu selbstverständlich, daß die lukanischen Stellen über die Freude, wie in Lk 15,7. 9f. 24. 32, ganz anders gehört und ausgelegt werden je nachdem, ob Menschen z. B. von starker wirtschaftlicher oder sozialer Not betroffen sind oder ob sie in einer Wohlstandsgesellschaft leben, die Angst und alle Bedrohung verdrängt. Die Auslegung der Texte wird variieren in Abhängigkeit von den Menschen, die sie lesen. Das legt die Frage nahe, ob denn jene Stellen überhaupt allen Menschen gelten. Geben die drei Gleichnisse, indem sie vom Finden und von der Freude sprechen, überhaupt einen Anhaltspunkt für die Überwindung von Verständigungsproblemen, die sich im Prozeß der Verkündigung und Inkulturation stellen? Könnten die Texte vielleicht als Ansätze verstanden werden, eine befreiende Verständigung, von der in den Gleichnissen selbst die Rede ist, in Gang zu bringen und ihr zu dienen, indem sie das offene und angstfreie Gespräch zwischen verschiedenen Menschen fördern? Fiele aber dann nicht auch ein neues Licht auf das Verhältnis zwischen einzelnen Christen und der sie umgebenden «universalen» Gemeinschaft, auf die sie bezogen sind – also auf das Ver-

hältnis zwischen Ortskirchen und Universalkirche und schließlich sogar ganz allgemein auf das Verhältnis von Christen und Nichtchristen?

Selbstverständlich wird die Untersuchung das weite Feld dieser Fragen nicht annähernd durchmessen können. Im Kontext dieser umfassenden Thematik soll jedoch versucht werden, einen Mosaikstein für eine mögliche Lösung bereitzustellen.

## I. DAS SEMIOTISCHE MODELL MULTIPLER INTERPRETATION

Den Ausgangspunkt bildet eine zunächst sehr trivial erscheinende Beobachtung. Ein Rückblick auf den geschichtlichen Prozeß der Interpretation zeigt, daß die Bedeutung bzw. der Sinn eines Textes wie Lk 15 weder im Sinne mathematischer Eindeutigkeit bestimmt werden kann, noch vom Text beliebige (und das impliziert immer auch: beliebig viele) Interpretationen zugelassen sind. Die Suche nach der *einen* normativen Interpretation erweist sich als ähnlich fragwürdig wie die Suche nach einem absolut sicheren Fundament der Erkenntnis<sup>3</sup>. Man könnte sogar sagen, daß die Suche nach einer absolut gewissen und definitiven Interpretation eine hermeneutische Variante des Erkenntnisideals des klassischen Rationalismus und des insbesondere von H. Albert kritisierten Begründungsdenkens darstellt<sup>4</sup>. Aufgrund der Wirkungsgeschichte der Gleichnisse kann man also sagen, daß der Pluralismus der Interpretationen (P. Ricœur) kein zufälliges Ergebnis des Bemühens um Verstehen ist, sondern in einer direkten Beziehung zur Struktur und zum Inhalt der Parabeln steht. Im folgenden soll dieser Vermutung weiter nachgegangen und die These bestätigt werden, daß Parabeln eine für sie typische, offene Struktur aufweisen, durch die sie im Verstehenshorizont je neuer Leser und Hörer andere Bedeutungsakzente hervorrufen können. Sie erfordern eine für sie spezifische «produktive Lektüre» oder «*Lesearbeit*», die erst Bedeutung, d.h. die «Übernahme des Sinnes durch den Leser in seine Existenz» (W. Iser) konstituiert<sup>5</sup>. Die bloß «reaktive Konsumhaltung» des Textes wird durch die

<sup>3</sup> Tolbert, 54.

<sup>4</sup> Zur Grundidee des klassischen Rationalismus etwa Hans ALBERT, Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, Tübingen 1982, 38 und 44f., sowie DERS., Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1975.

<sup>5</sup> Alexander RAAB, Produktive Lektüre, Robbe-Grillet's Voyeur als Beispiel, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 57/58 (1985) 221–237, hier 228.

Arbeit am Text zu einer durch den Text bestimmten (reflexiven) «Produktionshaltung des Lesers» hin verändert<sup>6</sup>. Die folgenden Untersuchungen wollen mit Hilfe einiger hermeneutischer Überlegungen diese Beziehung zwischen Text und multipler Interpretation aufhellen. Sie begegnen damit kritisch dem Anspruch auf eine letztgültige Interpretation bzw. Methode der Interpretation.

Ungeachtet der Notwendigkeit, sich einer detaillierten Auseinandersetzung zu stellen und die Argumente im einzelnen zu verfolgen, sei dennoch kurz auf die Grenzen zweier interpretativer Zugänge hingewiesen: den der historisch-kritischen Methode und den der strukturalistischen Analyse.

### *1. Bemerkungen zur historisch-kritischen Methode*

Die historisch-kritische Methode entwickelte sich als «komplexe Verknüpfung verschiedener Fragestellungen» aus der prinzipielleren Idee der historischen Kritik<sup>7</sup>. In Entsprechung zu den Anliegen und Fragestellungen des Historismus gründete sich auch für die historisch-kritische Methode eine richtige Interpretation der Parabel wesentlich auf eine korrekte Identifizierung des historischen Jesus, der genauen geschichtlichen Umstände sowie des Sitzes im Leben. Traditionsgeschichtliche Überlegungen liefern in der Tat wertvolle Hinweise, die nicht allein «für die Produktion eines Werkes, sondern ebenso für die Frage nach der Rezeption» Bedeutung haben<sup>8</sup>.

Diese Methode garantiert jedoch keine Eindeutigkeit der Interpretation, so daß gegensätzliche Auslegungen ausgeschlossen blieben. Obwohl mit einiger Sicherheit eine Antwort auf das *Was* des Textes gegeben und ein Inhalt der Parabel bestimmt werden konnte, bleibt die historisch-kritische Methode in ihrer traditionellen Fassung eine methodische Erklärung für das Phänomen der multiplen Interpretation

<sup>6</sup> Ebd. 228. In extremer Weise formuliert Harald BLOOM: «The innocence of reading is a pretty myth. (...) There are no texts, but only interpretations.» (ebd.)

<sup>7</sup> Wilfried JOEST, Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen und Methodenprobleme, Stuttgart 1974, 158. Vgl. auch 33ff.

<sup>8</sup> Klaus BERGER, Exegese des Neuen Testaments, Heidelberg 1977, 95.

schuldig. Sie läßt die Frage nach dem *Wie* der Entstehung von Polysignifikation unbeantwortet<sup>9</sup>.

M. A. Tolbert weist in ihrem Buch auf die Nachteile einer exegetischen Methode hin, die über diesen Tatbestand keine Rechenschaft ablegt und zu einer normativen Interpretation gelangen will, indem sie versucht, einen definitiven Kontext anzugeben, innerhalb dessen die Parabel zu interpretieren ist<sup>10</sup>. In direktem Widerspruch dazu steht nämlich die Tatsache, daß es gerade die Diskrepanz zwischen Parabeln und ihrem unmittelbaren «Setting» war, die zu Unterscheidung und kritischer Untersuchung Anlaß gab, zumal der Befund der verschiedenen Kontexte parallel überliefelter Gleichnisse zu berücksichtigen war.

Auf der Suche nach einem solchen Kontext würde man im Gleichnis vom verlorenen Schaf im lukanischen Kontext etwa an die Sünder denken, im Kontext von Matthäus (Mt 8,12f.) eher an die Kleinen. Das Thomasevangelium schließlich scheint mit seiner Version des Gleichnisses eine Rechtfertigung des an sich unverantwortlichen Verhaltens des Hirten geben zu wollen (Thomasevangelium 98,22–27)<sup>11</sup>. So ist auch die Behauptung, daß Lk 15,25ff. nur ein weiterer Zusatz zur ursprünglichen Parabel sei, vielfach diskutiert worden. Hinter dieser Annahme stand die Absicht, den (damaligen) Kontext des Gleichnisses genau zu bestimmen und so die Grenzen der Parabel – und somit auch ihrer Interpretation – genau zu ziehen. Die folgenden Überlegungen werden deutlich machen, daß ein Abbruch des Gleichnisses bei Vers 24 der inneren Struktur der Parabel völlig zuwiderläuft. Doch unabhängig davon sprechen auch andere Gründe dagegen. Ein Abbruch bei Vers 24 läge z.B. nahe, wenn es im lukanischen Kontext alleine um das Thema der Freude über Verlorenes ginge; einer solchen Verkürzung der Aussage gebietet jedoch nicht nur der Gesamtzusammenhang der Evangelien Einhalt, sondern auch der Text selbst, der neben der Freude den Aspekt der Vergebung und der Gemeinschaft beinhaltet. Eine vollständige Gemeinschaft ist aber nur dann verwirklicht, wenn der ältere Sohn

<sup>9</sup> WITTIG, 80ff. Wittig zeigt, daß Gleiche auch für die syntaktische Analyse, die ästhetische und strukturalistische Kritik sowie für eine Freudianische Analyse gilt.

<sup>10</sup> TOLBERT 54–62. Eine Bewertung der möglichen Vorteile dieses Verfahrens findet sich auf den Seiten 52ff.

<sup>11</sup> TOLBERT, 55f.

(den bereits Vers 11 als zweiten Sohn erwähnt) ebenfalls miteinbezogen ist. Es hat sich zudem gezeigt, daß in vielen Fällen die Frage nach einem Urtext und damit nach einem definitiv umgrenzten Text bzw. Kontext prinzipiell nicht zu beantworten ist<sup>12</sup>.

Ein hermeneutisches Verständnis der allegorischen Interpretation lehrt darüber hinaus, dem Versuch gegenüber kritisch zu sein, die *eine*, zeitlose (und damit gerade erst zeitlich völlig gebundene) Interpretation zu erstellen<sup>13</sup>. Gegen eine solche definitive Interpretation, die den Anspruch letzter Gültigkeit erheben würde, ist es um der Aktualität des Textes *und* des je neuen Vorgangs der Bedeutungsfindung (Lektüre) willen notwendig, das Prinzip des hermeneutischen Imperatives anzuwenden. Dieses Prinzip besagt, daß sich der Interpret der je neu zu leistenden hermeneutisch-theologischen Aufgabe zu stellen hat, den der Vergangenheit zugehörigen Text so auf die Gegenwart zu beziehen, daß sich seine Bedeutung für die heutige Situation eröffnet<sup>14</sup>. Die Zukunft eines Textes hängt davon ab, daß er auf je neue Weise *gegenwärtig bleibt*: über die Bedeutung hinaus, die der Text zur damaligen Zeit seiner Auffassung hatte, kommt es darauf an, daß die in ihm liegenden Möglichkeiten der Bedeutung durch erneute Auslegung entfaltet und gefunden werden.

Die Wahrheit und die befreiende Kraft des Glaubens, die auch dem Text immanent sind insofern er als Wort Gottes verkündigt wird, kann für die Menschen einer Zeit nur so zur Geltung gebracht werden, daß die Hörer sich im Sinne des hermeneutischen Imperatives die Polysignifikanz der Parabeln für ein Verständnis ihrer Situation und Gegenwart dienstbar machen. Nur ein solcher Zugang verspricht den Anspruch des Textes und die tatsächliche Situation, das Selbstverständnis der Hörer ernstzunehmen. Nur so kann der Text zugleich auch ein neues Verständnis für das Wirken Gottes in der Gegenwart entfalten<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Weitere kritische Gesichtspunkte sind zu finden bei Norman PERRIN, Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation, Philadelphia 1976, 91ff. Perrin bezieht sich dabei vor allem auf Joachim Jeremias.

<sup>13</sup> Dazu TOLBERT, 63, 93.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Das historische Anliegen der historisch-kritischen Methode kann auch innerhalb eines semiotischen Modells, wie es hier vorgeschlagen wird, gewahrt und kritisch zur Geltung gebracht werden.

Eine begriffliche Klärung hilft an dieser Stelle entscheidend, Widersprüche und methodologische Scheinprobleme aufzulösen. Es ist wichtig, im weiteren auf die sachgemäße Unterscheidung zwischen Exegese und Hermeneutik zu achten, um Schwierigkeiten zu entgehen, die sich aus einer Trennung oder Vermischung beider Begriffe ergeben. Unter *Exegese* versteht man im allgemeinen die wissenschaftliche Untersuchung der Bedeutung, die der Text *damals* für seine Verfasser und Hörer hatte. Das Wort *Hermeneutik* sei hier gebraucht, um den gesamten Bereich der Auslegung von Texten einerseits und der Theorie dieser Auslegung andererseits zu bezeichnen. Ihr Erkenntnisinteresse ist also von dem der Exegese unterschieden, zugleich aber auf die Methode und die Ergebnisse exegetischer Forschung bezogen. Zum Gegenstandsbereich der Hermeneutik zählt neben Fragestellungen der Semantik und Pragmatik auch das Problem der Polysignifikation bzw. der multiplen Interpretation.

Doch zurück zur historisch-kritischen Methode und ihren Grenzen als universalem bzw. ausschließlich gebrauchtem hermeneutischen Prinzip. B. Scott äußert in seinem Artikel «The prodigal son: a structuralist Interpretation» speziell an der von J. Jeremias vorgeschlagenen Interpretation Kritik<sup>16</sup>. Jeremias identifiziert die Konfliktsituation im Gleichnis mit der der Pharisäer. Mit Recht weist Scott darauf hin, daß es merkwürdig erscheint, daß sich die Pharisäer ausgerechnet mit der Figur des älteren Sohnes so angesprochen sehen, daß sie «im Gewissen getroffen» sind<sup>17</sup>. Die Identifikation der Pharisäer als Gegner der Parabel mit dem älteren Sohn setzt gegen Jeremias bereits die Interpretation als gültig voraus, die erst aus dem Text erhoben werden soll. Mit Scott sieht sich jede Interpretation, die den älteren Bruder negativ wertet, zugleich auch vor das Problem gestellt, erklären zu müssen, warum dieser der Erbe des Vaters ist<sup>18</sup>. Eine allzu strenge allegorische Interpretation mit dem von Jeremias als historisch zutreffend angesehenen Kontext birgt die Gefahr in sich, andere adäquate Verständnisse der Parabel zu blockieren und ihre Integrität als literarische Einheit zu bedrohen<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Bernhard B. SCOTT, The Prodigal Son. A Structuralist Interpretation, in: *Semeia* 9 (1977).

<sup>17</sup> Joachim JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen '1958, 115.

<sup>18</sup> SCOTT, 45ff., Vgl. Jeremias, 113.

<sup>19</sup> PERRIN, 105.

## 2. Strukturalismus und produktive Lektüre

Als zweites sollen kurz die Beschränkungen eines strukturalistischen Ansatzes angedeutet sein. Auch die strukturalistische Interpretation stellt vor die Frage, ob der behaupteten Möglichkeit einer ausschöpfenden – und damit wohl auch definitiven – Interpretation nicht mit Skepsis zu begegnen sei. Die allmähliche Ausschöpfung aller Zeichen und Ebenen des Textes durch die Analyse der verschiedenen Codes führt zwangsläufig zur Annahme, daß eine *völlige* Erklärung des Gesamtgewebes, das die Bedeutungen des Textes konstituiert, prinzipiell möglich sei. Es erscheint fraglich, ob eine Reduktion der Bedeutungsfunktion des Textes durch die zunehmend dichtere Erklärung der zugrunde liegenden Codes noch genügend Raum läßt für einen «Sinnüberschuß», d. h. für multiple Interpretationen und damit auch für eine Wirkungsgeschichte des Textes. Die strukturalistische Analyse biblischer Texte «assumes, in fact, that there is a *single* meaning to the text, just as there is a *single* generating structure»<sup>20</sup>.

Auch auf dieser Ebene der (neueren) hermeneutischen Diskussion gilt es, der Annahme einer eindeutig-richtigen Interpretation kritisch zu begegnen und sie als «Ideologie des Strukturalismus» zu entlarven<sup>21</sup>. Ricœur macht zu Recht darauf aufmerksam, daß man die Bedeutung eines Textes in dem Moment zerstört, in dem man sie nur noch als bloße Wiederholung, als Zitat des dem Text unterliegenden Codes betrachtet<sup>22</sup>. Ein in diesem Sinn reduktionistisches Verfahren schafft nicht nur den Text selbst, sondern auch die Möglichkeit einer existentialen Interpretation ab: können beide doch nur Epiphänomene der zugrunde liegenden Codes sein.

<sup>20</sup> WITTIG, 81. Scotts strukturalistische Interpretation kritisierend fährt Wittig fort: «From Prof. Scott's point of view then, each parable can have only one *«right»* meaning, that meaning dictated by the structure of the text. The question of plurisignification cannot be raised by structuralist critics (at least through the methodologies now in use) – or if it is raised, it cannot be answered.» (ebd.)

<sup>21</sup> Paul RICOEUR, Biblical Hermeneutics, in: *Semeia* 4 (1975) 65.

<sup>22</sup> Ricœur schreibt treffend: «Structuralism, to my mind, is a dead end the very moment when it treats any message as a mere quotation of its underlying *«code»*. This claim alone makes structural method structuralist prejudice. Structuralism as ideology starts with the reversal in the relation between code and message which makes the code essential and the message unessential. And it is because this step is taken that the text is killed as message and that no existential interpretation seems appropriate for a message

Im Sinne eines methodischen Pluralismus ist darauf zu achten, daß der Text ein multiples Gewebe ist, das nicht nur aus einigen wenigen, sondern aus vielen verschiedenen Strukturen aufgebaut wird, deren komplexes Zusammenspiel oft nur sehr schwer vollständig zu erfassen ist. Ferner muß bei der strukturalistischen Analyse darauf geachtet werden, daß die Struktur durchaus vom Interpreten selbst in den Text hineinprojiziert wird<sup>23</sup>. Nur wenn dieser Möglichkeit ausreichend Beachtung geschenkt wird, kann eine Theorie «kontrollierter», aber multipler Interpretation Wirklichkeit und soweit der Vielstimmigkeit des Textes entsprochen werden.

Ausdrücklich sieht vor allem R. Barthes ein Ziel der literarischen Arbeit bzw. der Lektüre des Textes als Arbeit darin, «aus dem Leser nicht mehr einen Konsumenten, sondern einen Textproduzenten zu machen»<sup>24</sup>. Im Gegensatz zur Haltung der *konsumierenden Lektüre*, die sich dem Text linear, passiv und gleichsam nichtstuend wie einer beliebigen anderen Ware nähert, erschließt die *produktive Lektüre* aktiv den Text, indem sie seinen Sinn erarbeitet und auf dem Hintergrund der eigenen Erfahrungen entfaltet. Während die reaktive, konsumorientierte Lesehaltung nur Anteil gibt an der «armseligen Freiheit, den Text entweder anzunehmen oder ihn zu verwerfen», betont Barthes die aktive, gestalterische und lustvolle Interpretationsweise<sup>25</sup>. Dieses Aufbrechen der geradezu automatisierten Lesegewohnheit, das vor allem bei der Lektüre von J. Joyce und Texten des sogenannten «Nouveau Roman» gefordert und in den Strukturen der Texte selbst begründet ist, soll durch die Veränderung der Lesehaltung auch eine Veränderung der damit verbundenen *Lebensgewohnheiten* auslösen. «Erst die produktive Lektüre überführt die im Text gegebenen Wertbestimmungen in ein eigenes Werterlebnis und ermöglicht damit die Umsetzung von ästhetischer Erfahrung in bewußte gesellschaftliche Praxis», die sich der Rezeption des Textes verdankt<sup>26</sup>. Eine bloß reproduzierende, ideologische Lektüre spiegelt wie jede Ideologie nur wider: sie erarbeitet nichts<sup>27</sup>. Anders verhält es sich bei der produktiven Lektüre, die als

which has been reduced to a pure epiphenomenon of the «code».» (ebd.) Hierzu auch TOLBERT, 73, 129.

<sup>23</sup> WITTIG, 99. Ähnlich Dominic CROSSAN, A Metamodel for Polyvalent Narration, in: Semeia 9 (1977) 107ff.

<sup>24</sup> Roland BARTHES, S/Z, Frankfurt am Main 1976, 8.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> RAAB, 229.

<sup>27</sup> BARTHES, ebd.

*Arbeit am Text* eine Erkenntnis- und Freiheitsfunktion hat. Sie ist im positiven Sinn Identitätsfindung durch eigene, nicht entfremdete (ideologische) Arbeit am Text<sup>28</sup>. Obgleich die Theorie der produktiven Lektüre an Texten gewonnen wurde, die sich in der Struktur von denen des Neuen Testaments unterscheiden, lassen sich dennoch gewisse Einsichten auch auf den Umgang mit Gleichnissen übertragen. In jedem Fall aber stellt der Begriff der produktiven Lektüre eine wichtige Ergänzung für die Hermeneutik dar.

Dennoch bedeutet einen Text zu interpretieren nicht, «ihm einen (mehr oder weniger begründeten, mehr oder weniger freien) Sinn geben», sondern «heißt vielmehr abschätzen, aus welchem Pluralen er gebildet ist»<sup>29</sup>. Der Text ist für Barthes eine «Galaxie von Signifikanten»<sup>30</sup>. Ihm eignen «unendliche Spielmöglichkeiten»<sup>31</sup>. «In diesem idealen Text sind die Beziehungen im Textgewebe so vielfältig und treten so zueinander ins Spiel, daß keine von ihnen alle anderen abdecken könnte»<sup>32</sup>. Zu jedem Text gibt es mehrere Zugänge, die gegen jegliche Beliebigkeit der Interpretation dennoch «das Sein von Pluralität ... bestätigen»<sup>33</sup>. «Dieses absolut pluralen Textes können sich Sinnssysteme bemächtigen, deren Zahl niemals abgeschlossen ist, da sie zum Maß das Unendliche der Sprache haben»<sup>34</sup>. Obwohl reale Texte im Vergleich zu diesen idealen Texten begrenztere Strukturen erkennen lassen, eben weil es sich um «unvollständig plurale Texte» handelt, kann produktive Arbeit am Text «deren Plurales mehr oder weniger beschränkt» realisieren<sup>35</sup>.

Barthes begreift weder den Text als einstimmig noch seinen Interpreten als «Inhaber eines wahren, kanonischen Sinns»<sup>36</sup>. Über die Konnotation, deren Funktion im folgenden zu erläutern ist, gelangt Barthes daher konsequent zur Überzeugung, daß die *Lektüre als aktiver Prozeß eigener Arbeit (Bedeutungsfindung)* den Text sozusagen zu Ende

<sup>28</sup> Hierzu die Kunstretheorie von Reimer JOCHIMS, Visuelle Identität. Konzeptionelle Malerei von Piero della Francesca bis zur Gegenwart, Frankfurt 1975 (ib), 98–109 (kommerzielle und konzeptionelle Kunst) sowie Kapitel IV (118–174).

<sup>29</sup> BARTHES, ebd. 9.

<sup>30</sup> Ebd. 10.

<sup>31</sup> Ebd. 7.

<sup>32</sup> Ebd. 9 f.

<sup>33</sup> Ebd. 10.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Ebd. 11.

schreibt und nur so einen «Zugang zur Polysemie des klassischen Textes, zu jenem begrenzt Pluralen», das ihm zugrunde liegt, eröffnet<sup>37</sup>. Je vielgestaltiger ein Text gelesen werden kann, je pluraler er in sich ist, umso notwendiger wird eine produktive Lesehaltung. Barthes formuliert diesen Sachverhalt sehr plakativ: «Je pluraler ein Text ist, umso weniger ist er geschrieben, bevor ich ihn lese»<sup>38</sup>. Von zentraler Bedeutung ist daher die Einsicht in die Ungeschlossenheit des begrenzt pluralen Textes, die zur Vervollständigung und Entfaltung drängt. Diese Einsicht spielt später bei Wittigs Theorie multipler Bedeutung eine wichtige Rolle.

Barthes geht jedoch noch einen Schritt weiter, indem er konsequent den Blick auch auf den Leser wendet. Er weist darauf hin, daß auch das lesende Ich, das in der Arbeit am Text dessen Bedeutung erst erschließt bzw. «schreibt», selber kein festes, dem Text klar umrissen und vorausgehendes Subjekt sei. «Dieses ‹Ich›, das sich dem Text annähert, ist selber schon eine Pluralität anderer Texte, unendlicher Codes, oder genauer: verlorener Codes (deren Ursprung verlorengeht)»<sup>39</sup>. Diese Feststellung gilt in noch größerem Maße für das noch weniger feste und klar umrissene komplexe «kollektive Ich», das sich etwa in Gestalt der Kirche als Gemeinschaft der glaubenden Interpreten verschiedenster Herkunft bildet.

Eine strukturalistische Sichtweise, die sich ausschließlich der syntaktischen Ebene des Textes zuwendet, verkennt seine semantische und pragmatische Dimension, ergibt sich doch die Bedeutung des Textes erst im Prozeß der wechselseitigen Interaktion der Interpreten untereinander und mit den anderen Mitgliedern ihrer Sprachgemeinschaft. Der Prozeß der Kommunikation – auch der mit einem Text – schließt also wesentlich die pragmatischen (z.B. pastoralen) und semantischen Dimensionen mit ein, denn nur innerhalb dieses weiteren Kontextes sind die Spielregeln, die Geltungsansprüche und die sprachlichen Festlegungen einzuholen, die jeder Verständigung zugrunde liegen.

<sup>37</sup> Ebd. 12, 15.

<sup>38</sup> Ebd. 14. «Lesen, das heißt Sinne finden, und Sinne finden, das heißt sie benennen.» (15)

<sup>39</sup> Ebd. 14. Der Ausdruck «andere Texte» ist sowohl wörtlich als auch im übertragenen Sinn zu verstehen. Auch das Ich, das seine Texte mit sich trägt, kann in einem weiteren Sinn selbst als Text verstanden werden, d. h. als ein Gefüge von Strukturen und Bedeutungen, die es zu verstehen gilt.

Wie nun zu zeigen sein wird, kann alleine durch eine integrative, pluralistische Interpretation, die versucht, alle Ebenen des Textes *und* der Entstehung von Bedeutung mit einzubeziehen, die Möglichkeit der Wirkungsgeschichte und multipler Bedeutungen über die jeweils schon geleistete Interpretation hinaus gedeutet und ausgeschöpft werden. Nur so ist zu erklären, daß der Text eine konkrete Bedeutung erhält, ohne daß er damit schon ausgeschöpft wäre, etwa indem man seine damalige Bedeutung zur Zeit der Abfassung ermittelt. Wäre der Text durch eine solche Interpretation schon erschöpft, dann wäre jedem weiteren Deutungsversuch, jeder neuen Lektüre des Textes die Grundlage entzogen. Nachdem die Bedeutung vollständig entschlüsselt ist, bedarf es kaum noch des Textes selbst.

Die Ausweitung der rein syntaktischen Betrachtung des Textes auf die pragmatische Ebene hin, die Text, Hörer und damit auch die inter-subjektive Sprachgemeinschaft umfaßt, gilt es im folgenden zu untersuchen. Nur ein hermeneutisches Modell, das all die angesprochenen Ebenen umfaßt, vermag Wittigs These einzuholen, *daß die Bedeutung einer Parabel nicht allein in ihrer eigenen Struktur begründet liegt, sondern im ganzen, Text und Leser umfassenden Prozeß der Strukturierung und Bedeutungsfindung zu suchen ist*<sup>40</sup>. Es ist deutlich, daß Wittigs These für das Verständnis und die Funktion des Zuhörers bei der Interpretation erhebliche Bedeutung haben wird. Der Interpret wird aus seiner Rolle des bloß passiven «Empfängers» befreit und im Prozeß der Bedeutungsgewinnung (signification) selbst zum *aktiven Gestalter von Bedeutung und schließlich auch von seiner Umwelt*<sup>41</sup>.

### 3. Gleichnisse und das Modell *multipler Interpretation*

1. Ausgehend von der in der Linguistik gebräuchlichen Unterscheidung zwischen Signifikant (Sn) und Signifikat (St) bestimmt sich auch für Wittig die semantische Struktur des «parabolischen Zeichens» (parabolic sign) als Einheit von Signifikant (Ausdrucksebene bzw. Bedeutungsträger) und begrifflichem Signifikat (Inhaltsebene bzw. Bedeutung)<sup>42</sup>. Tolbert weist darauf hin, daß es zuweilen schwer sein kann, in

<sup>40</sup> WITTIG, 95.

<sup>41</sup> TOLBERT, 67.

<sup>42</sup> TOLBERT, 36. Tolbert zitiert zur Veranschaulichung ein Beispiel von Barthes. Ein Kieselstein kann als Signifikant (Träger von Bedeutung) verschiedenes bedeuten und ist

einer Parabel als Zeichen Signifikant und Signifikat zu unterscheiden<sup>43</sup>. Die semantische Struktur der Parabel als Zeichen ist bestimmt durch ein doppeltes konnotatives System, welches auf seinen beiden entsprechenden Ebenen auch zwei verschiedene Signifikate (Inhalte, Bedeutungen) aufweist: eines, das ausdrücklich bezeichnet ist (Bedeutung auf der ersten Ebene) und ein anderes, das unbestimmt und unausgesprochen ist (Bedeutung der zweiten Ebene).

Barthes versteht unter Konnotation in Anlehnung an die Definition von L. Hjelmslev einen zweiten Sinngehalt, «dessen Signifikant selbst wieder durch ein Zeichen oder ein erstes Bedeutungssystem konstituiert wird, die Denotation»<sup>44</sup>. Die Konnotation zeichnet sich also durch die Beziehung zweier bedeutungskonstituierender Einheiten aus. Sie unterscheidet sich von einer bloßen Ideenassoziation dadurch, daß letztere auf das System eines *Subjektes* verweist, während die Konnotation eine dem *Text* immanente Korrelation ist<sup>45</sup>. Mit diesem Prinzip der Konnotation lassen sich immer komplexere konnotative Systeme bilden. *Das Grundprinzip besteht darin, daß die Zeichen der denotativen Ebene (erste Bedeutungsebene) als Bedeutungsträger (Signifikanten) für eine weitere Bedeutung (Signifikat) verwendet werden. Diese Bedeutung liegt auf einer zweiten, eben der konnotativen Bedeutungsebene und wird durch den Vorgang der Interpretation bestimmt.*

Wittig zeigt, daß die Parabel als Zeichen zunächst wie jedes andere Zeichen auf der ersten (denotativen) Ebene aus sprachlichem Bedeutungsträger (Signifikant, Ausdrucksebene) und seiner entsprechenden

insofern zunächst bedeutungsleer. Erst indem der Ebene des Ausdrucks eine Ebene des Inhalts, d. h. ein spezifisches Signifikat (Bedeutung) zugeordnet wird, wird auch der Stein zum Zeichen. Eine derartige inhaltliche Zuordnung wäre etwa die Bedeutung, die ein Kieselstein erhält, wenn er in Athen bei der Entscheidungsfindung als Instrument der Abstimmung über Todesurteile verwendet wird. Der Kieselstein fungiert in diesem pragmatischen Zusammenhang als ein bedeutungsvolles Zeichen, in dem die einzelnen Elemente (Sn, St) zwar unterschieden sind, nicht aber getrennt werden können und eine Verbindung eingegangen sind. Diese Verbindung – das Zeichen – kann in einem anderen Kontext seinerseits zum Bedeutungsträger einer zweiten, anderen Bedeutung werden. Ausgehend von der Bedeutung Todesurteil in Athen kann das Zeichen in Zusammenhang mit einer Diskussion über den Nationalsozialismus zu einem Signifikanten (Bedeutungsträger) werden und z. B. eine Bedeutung tragen, deren Inhalt die Hinrichtung von Widerstandskämpfern im Dritten Reich ist.

<sup>43</sup> TOLBERT, 36f.

<sup>44</sup> BARTHES, 11. «Wenn A der Ausdruck ist, I der Inhalt und R die Relation von beidem, die das Zeichen begründet, dann ist die Formel der Konnotation: (ARI)RI.»

<sup>45</sup> BARTHES, 12. «Sie ist, wenn man so will, eine Assoziation, die durch das Textsubjekt innerhalb seines eigenen Systems vollzogen wird.»

begrifflichen Bedeutung (Signifikat, Inhaltsebene) besteht, die ihrerseits einen Referenten abbildet. Der Referent ist die bezeichnete Sache, die ein Objekt oder ein Ereignis sein kann, das tatsächlich oder der Möglichkeit nach in der außerlinguistischen Realität existiert<sup>46</sup>. Die Verbindung von Bedeutungsträger (Ausdrucksebene) und Bedeutung (Inhaltsebene) bzw. Referent ist dabei durch Konventionen festgelegt, die durch die intersubjektiven Regeln innerhalb der Sprachgemeinschaft, dem Gebrauch innerhalb einer Lebensform. (L. Wittgenstein) festgelegt sind. Charakteristisch für das Zeichensystem der Parabel ist nach Wittig, daß es sich durch eine doppelte Semiotik (duplex semiotics) auszeichnet, d. h. es ist durch ein doppeltes konnotatives System ausgezeichnet, welches auf seinen beiden Ebenen entsprechend auch zwei verschiedene Signifikate aufweist: eines, das ausdrücklich im Text bezeichnet ist (erste Ebene) und ein anderes, das unbestimmt und unausgesprochen ist (zweite Ebene). Die Bedeutung, also das Signifikat der ersten Ebene verändert dabei seinen Status als bloß *Bezeichnetes* und wird in einem weiteren Schritt auf einer zweiten Ebene zu einem neuen *Bedeutungsträger* (Signifikant) transformiert, der nun seinerseits zwar eine Bedeutung intendiert (designiert), diese aber *ungesagt* läßt<sup>47</sup>. Die Gesamtbedeutung der Parabel bleibt also unbenannt (unstated), unbestimmt (indeterminated) und folglich *offen*. Diese prinzipielle Offenheit des Gleichnisses entspricht in etwa der von Barthes untersuchten begrenzten Pluralität des Textes, der zu seiner Bestimmung und Interpretation – zur produktiven Lektüre – auffordert.

Wesentlich für das Verständnis der Funktionsweise eines Gleichnisses und seiner Interpretation ist, daß die Bedeutung des Zeichens auf der zweiten Ebene nicht direkt durch den transformierten Signifikanten bestimmt wird, wie es mittels der sogenannten *konventionellen Verbin-*

<sup>46</sup> WITTIG, 84. Nach einer Unterscheidung von Charles Morris bezeichnet (denotes) oder kennzeichnet (designates) das Zeichen seinen Referenten, je nachdem, ob er sich auf Dinge (denotation) oder Abstrakta (designation) bezieht.

<sup>47</sup> «In parabolic signification, however, the signified does not retain its status as a mere signified; the whole ... sign becomes part of a duplex semiotic where the signified is transformed into a signifier – designating (not denotating) an unstated signified. This signified, a conceptual entity which can designate only a moral or psychological construct not directly perceivable in extra-linguistic reality, must be supplied by the perceiver of the sign.» (Wittig, 84f.) Wittigs ausschließendes «only» ist dahingehend zu ergänzen, daß dieser Begriff durchaus einem religiösen, theologischen, spirituellen oder auch sozialen Sprachspiel entnommen werden kann. Die Bedeutung, die wahrgenommen wird, könnte beispielsweise durch die mittelbare Auswirkung des Gleichnisses auf das mitmenschliche Handeln bezeichnet werden.

dung zwischen Signifikant und Signifikat auf der ersten Ebene noch der Fall war. Der Signifikant der zweiten Ordnung bezeichnet vielmehr einen Begriff bzw. ein Ereignis, das *außerhalb des unmittelbaren sprachlichen Rahmens des Gleichnisses selbst im Vorgang der Interpretation ergänzt und bestimmt wird*. Diese Ergänzung entspricht der Aufgabe der literarischen Arbeit, Bedeutung zu entfalten, also der «produktiven Lektüre». Obgleich die Bedeutung der zweiten Ebene von der der ersten mitbestimmt ist, erfordert die Interpretation des Gleichnisses Begriffe, die erst über die außerlinguistische Realität, d. h. aus den Lebensformen, in die der Interpret eingebettet ist, an den Text herangetragen werden können<sup>48</sup>.

Der Ausgriff in den semantisch-pragmatischen Bereich der Kommunikation stellt einen für die interkulturelle Auslegung des Gleichnisses wesentlichen Aspekt dar. Die Methode der produktiven Lektüre und die Struktur der Parabeln selbst machen einen hermeneutischen Ansatz multipler Interpretation nicht nur plausibel, sondern auch notwendig. Die Bestimmung der Bedeutung einer Parabel wird erst durch den Hörer selbst abgeschlossen, der als Interpret in einem solchen zweistufigen Zeichensystem einen wesentlichen, für die Bedeutung konstitutiven Beitrag liefert. Dieser Beitrag des Interpreten entspricht ganz den immanenten Strukturen des Gleichnisses. Der Ausgriff in die pragmatische Ebene, d. h. in die Situation der Leser hinein, ist also keineswegs willkürlich oder bloß äußerlich, sondern notwendig und wesentlich. Hörer und Gleichnis berühren sich auf diese Weise mit «hermeneutischer Notwendigkeit» und treten in eine den Hörer beeinflussende Wechselwirkung miteinander, die je nach Situation variieren kann. Dieser Tatbestand erklärt sich, wie bereits erläutert, vor allem durch die prinzipiell offene, zweifach semiotische bzw. konnotative Struktur der Parabel. Die Offenheit bzw. Indeterminanz des endgültigen Signifikats bezieht den Hörer zwangsläufig in den Prozeß der Entstehung von Sinn und Inhalt ein, den das Gleichnis bewirkt hat.

Es versteht sich, daß das Zeichen, das die Parabel mit ihrer zweifachen semiotischen Struktur darstellt, ebenfalls zwei verschiedene Referenten aufweist, von denen nur auf der ersten Ebene Signifikant und Signifikat über den konventionellen Sprachgebrauch festgelegt und

<sup>48</sup> So wird die Bedeutung des zweiten Teils des Gleichnisses vom verlorenen Sohn wesentlich durch die Geschichte vom jüngeren Sohn, aber auch vom Kontext der anderen Gleichnisse beeinflußt werden.

über eine semantische Beziehung verbunden sind. Das endgültige Signifikat der zweiten Ebene ist jedoch nicht direkt mit dem ursprünglichen Signifikanten verbunden. Der Referent der zweiten Ebene wird nicht über den konventionellen («gewöhnlichen») Sprachcode festgelegt, sondern erfolgt innerhalb der Konventionen eines anderen, den unmittelbaren Text sprengenden Systems. Dieses System ist das des Wissens, des Glaubens, der kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Praxis und Bewußtseinslage des Interpreten innerhalb seiner Lebens- und Sprachgemeinschaft<sup>49</sup>.

2. Insofern der Interpret Teil einer ihn umgebenden Gemeinschaft von Menschen und daher von möglichen andern Interpreten ist, deren Überzeugungen und Lebensformen ihn mitbestimmen, muß seine Herkunft und Situation im weitesten Sinn *geschichtlich* verstanden und bestimmt werden, und zwar in einem doppelten Sinn. Die geschichtliche Herkunft des Interpreten ergibt sich einerseits durch die vielfältigen Beziehungen auf *seine* eigene Zeit mit ihren vielschichtigen Strömungen und Problemen. Damit fließen kulturelle, politische, wirtschaftliche, religiöse, philosophische und soziale Bedingtheiten in seine geschichtliche Situation ein. Andererseits bezieht sich der Interpret aber auch auf die Parabel und damit auf *ihre* Geschichte<sup>50</sup>. Die erzählte Geschichte – der Text – hat dabei selber eine historische Entwicklung erfahren und auch aktiv mitgestaltet: sie hat Geschichte gemacht. Diese Geschichte kann zum Bestandteil der Welt des Interpreten werden, insofern er sich auf den Text einläßt. Gehört der Interpret zur Gemeinschaft der Gläubigen und kommt er dem Aufruf der Parabel nach, sich selbst und seine Beziehung zur Gemeinschaft neu zu verstehen und in Entsprechung zu diesem neuen, durch den Text eingeleiteten Verständnis zu

<sup>49</sup> Wittig nennt die Verbindung zwischen Signifikant und Signifikat auf der ersten Ebene konventionell, während der Signifikant der zweiten Ordnung ikonisch mit dem ungesagten, aber impliziten Signifikat verbunden ist. Der Begriff ikonisch will darauf hinweisen, daß diese Verbindung in derselben Weise abbildet wie die Struktur eines Diagramms, die formal die Struktur seines Objektes darstellt. Die These von der Indeterminanz kann durch ein rhetorisches Modell, wie es Tolbert vorlegt, ergänzt werden.

<sup>50</sup> WITTIG, 93ff. Wittig behandelt die historische Dimension des Prozeßes der Interpretation andeutungsweise selbst. Sie unterscheidet eine dreifache Wechselwirkung zwischen Autor (parabolist) und Zuhörer: den ersten, rethorisch-historischen Kontext des konkreten Ortes und der Zeit Jesu; den zweiten Kontext der Einbeziehung der Gleichnisse in den Prozeß der Gesamtgestaltung der Erzählungen des NT im 1. Jh. sowie den dritten Kontext der exegetischen Tradition, die über Jahrhunderte hinweg Erwartungen und Wahrnehmung der Hörer des Gleichnisses beeinflußt und kontrolliert hat.

leben, dann verbindet sich die Geschichte der Parabel mit seiner eigenen Geschichte bis hin zur Identität seiner eigenen Zeit mit der Parabel.

Jesu eigenem Verständnis und Leben zu folgen, wie es sich z. B. in den drei Gleichnissen ausspricht, bedeutet in eigener Arbeit dem Text, der unserer lebendigen Entfaltung bedarf, nachzufolgen. Der offene Ausgang des Gleichnisses vom verlorenen Sohn lässt uns somit durch den Text in einen Dialog mit *unserem* Verständnis von Gemeinschaft, Menschlichkeit, Sohnschaft bzw. Vaterschaft oder Vergebung geraten. Der Vorgang der Interpretation zwingt uns, Rechenschaft über unsere eigenen Vorstellungen abzugeben. Jesu Verständnis, das sich in diesem Text offenbart, ist mit ihm in die Geschichte eingegangen. Ihm zu folgen bedeutet: dem Aspektwechsel des Gleichnisses, der erzählten Geschichte selbst zu folgen, wenn diese nicht mit unserem eigenen Verständnis übereinstimmt. Vermittelt über den Aspektwechsel im Gleichnis (jüngerer Sohn) zielt der Text auf eine Veränderung unseres Verhaltens und unserer Anschauungen. Die offene Struktur des *Textes*, die unserer Bestimmung bedarf, entfaltet im Zusammenhang mit *unserer Arbeit der Auslegung* eine Dynamik, die eine Veränderung unserer Gewohnheiten und Ansichten einleiten kann. Diese je neu zu vollziehende Dynamik des Gleichnisses lässt es nicht zu, den Text als eine ein für alle Mal fixierte, zeitlose und somit geschichtlich starre Größe zu verstehen.

Wie der Text erschließt sich auch Jesu Verständnis für den Hörer immer erst in der *Gegenwart* der Auseinandersetzung mit dem Text. Die Geschichte Jesu hat Zukunft, weil sich ihre Wahrheit in unserer Konfrontation mit dem Text je neu erweisen kann. *Daß* sie sich durchsetzt, kann nicht a priori garantiert werden, denn wir können zunächst völlig andere Vorstellungen haben als der neutestamentliche Text (und haben sie auch zumeist). Ob das neue Selbstverständnis (z. B. davon was Gemeinschaft bedeutet oder was es heißt, Sohn bzw. Vater zu sein), das der Text immer wieder initiieren will, Zukunft hat und Frucht bringt, hängt entscheidend mit der Bereitschaft zusammen, *uns selbst* durch den Text in Frage stellen zu lassen. Über diese Bereitschaft, die immer neu auf dem Spiel steht, spricht der Text selbst, vor allem in der Person des jüngeren Sohnes.

Das Modell der multiplen Interpretation und Bedeutung des Gleichnisses spiegelt diesen mit jeder Interpretation neu anstehenden Prozeß des Verstehens wider, dessen wir uns als Interpreten bewußt

werden. Die Zukunft des Textes lebt von der Möglichkeit, eine Veränderung unserer gegenwärtigen Umstände und Gewohnheiten zu erreichen. Indem der Text neu auf uns zukommt, geht es nicht mehr bloß um die Verschmelzung zweier Horizonte – etwa der der zeitlosen Intention des Textes mit der situationsbedingten des Hörers –, sondern darum, den «Horizont des Textes» in uns *Wirklichkeit werden zu lassen*. Mit E. Jüngel formuliert: die neue Gemeinschaft mit Gott, die Jesus eröffnet, spricht den Hörer auf eine Weise an, die ihm ein neues Selbstverständnis ermöglicht<sup>51</sup>. Das neue Selbstverständnis des Hörers verweist dabei auf den Nächsten, der gleichermaßen in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen ist. Diese «soziätäre Struktur» der Gleichnisse, die noch näher zu bestimmen sein wird, ist zunächst das ganz und gar nicht Selbstverständliche (Lk 15,2: Jesus hat Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern). Sie ist also paradox formuliert, insfern die durch Jesus eröffnete Gemeinschaft nicht selbstverständlich ist – der Text aber wie selbstverständlich davon zu sprechen scheint. «Es wird also eine Selbstverständlichkeit so mitgeteilt, daß sie allererst ihre selbstverständliche Evidenz gewinnt ... Auch das Verhalten Jesu mußte also erst in seiner Selbstverständlichkeit evident werden. Und das heißt, es mußte als *neue* Selbstverständlichkeit *gegen* das herrschende Selbstverständnis durchgesetzt werden. Indem dies geschieht, entsteht dann jedoch eine Einstellung, in der das ganz und gar nicht Selbstverständliche mit dem Allerselbstverständlichsten paradox identisch ist: Freude. Denn in der Freude findet dasjenige Ereignis seinen anthropologischen Ausdruck, in dem *das Selbstverständliche als Überraschung* geschieht. Dabei will beachtet sein, daß Freude ihrerseits ein Gemeinschaftsphänomen ist. Es ist kein Zufall, daß der von der Freude Gottes redende Jesus gerade mit seiner Verkündigung Freude bewirkt»<sup>52</sup>. Diese Freude und Gemeinschaft ist eine Auswirkung der Vergebung und Annahme der Menschen durch Gott.

Jesu Leben und Verkündigung entgehen bei aller Offenheit der Struktur der Parabel dem Dilemma *beliebiger* Interpretation, indem sie unsere Wahrnehmung und unser Verständnis allererst *bedingen* in genauer Entsprechung zum Text selbst, der die unbestimmte Vielzahl der Möglichkeiten unserer Auslegungen beschränkt und *bestimmt*. Ge-

<sup>51</sup> Eberhard JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theologie und Atheismus, Tübingen 1977, 485 ff.

<sup>52</sup> Ebd. 486 f.

rade indem der Interpret konsequent mit seinem eigenen Vorverständnis an den Text herangeht, wird er durch das Gleichnis verändert: die Möglichkeit, dem Text auf eine völlig beliebige Weise zu entsprechen, wird immer mehr reduziert. Die Bestimmung unserer Gegenwart durch den Text ist zugleich die geschichtliche Zukunft des Glaubens und der Gleichnisse, die vom Leben Jesu von Nazareth künden.

3. Das von Wittig dargestellte hermeneutische Modell der multiplen Interpretation erklärt das Phänomen der Plurisignifikation hinreichend: jede Interpretation bezieht wesentlich das System der pragmatisch-semantischen Konventionen und folglich auch die Weltanschauung des Interpreten mit ein. Der Exegese kommt innerhalb der Hermeneutik eine zentrale Aufgabe zu. Sie bemüht sich um das Verständnis des damaligen Textes in einer wissenschaftlichen, also das eigene Vorverständnis kritisch überprüfenden Auseinandersetzung mit dem Text. Die Konventionen für die methodisch-kritische Interpretation sind möglichst umfassend und werden jeweils im wissenschaftlichen Diskurs festgelegt. Die Hermeneutik des Textes umfaßt dabei auch Erkenntnisinteressen und Gesichtspunkt, die in der Exegese nicht notwendig zum Tragen kommen. Obwohl es sich in der uns vorliegenden Form um *einen* Text handelt, entsteht ein Pluralismus der Interpretationen in Abhängigkeit von der unterschiedlichen begrifflichen, sozialen, religiösen, kulturellen oder politischen Situation, die als mitbestimmender Kontext in die Interpretation einfließt. Der multiplen Interpretation als Methode entspricht die Wirkung des Textes in den verschiedenen Phasen der Geschichte, die der Text aus sich entläßt.

Das Modell hat den weiteren Vorzug zu erklären, warum die Verbindung von konventioneller und ikonischer Beziehung zwischen den Signifikanten und Signifikaten eine wesentlich dynamischere und spannungsreichere Energie freizusetzen vermag als die im Vergleich dazu stabilere Beziehung der Denotation bzw. Designation in einem System, das nur aus einer einzigen Ebene besteht. Obgleich der Signifikant die Bedeutung in einem zweifachen System nicht völlig kontrolliert, müssen Bezeichnendes und Bezeichnetes dennoch kongruent zueinander sein<sup>53</sup>. So ist einerseits der Willkür des Interpreten Inhalt geboten,

<sup>53</sup> Die einzelnen Bedingungen für Kongruenz wären noch näher zu erheben und werden z. T. von Tolbert genannt. Zentral bleibt, daß die Parabel kontrollierende Funktion ausübt und der Kontext der Interpretation die Gesamtgestaltung der Parabel nicht verletzt (61). Integrität und Zusammenhang von Form und Inhalt (71) sind als weitere Bedingungen genannt.

andererseits jedoch auch die Suche nach einer definitiven, endgültigen Bedeutung auf der zweiten Bedeutungsebene sinnlos.

Der Prozeß der Bedeutungsfindung ist demnach nicht beliebig, so daß einem «Anarchismus der Interpretation» gewehrt ist<sup>54</sup>. Zum einen kontrolliert die *innere Struktur* des «begrenzt pluralen» Textes durch die wechselseitige Zuordnung von Zeichen die Willkür der Auslegung. Diese innere Struktur ergibt sich aus der wechselseitigen Zuordnung von Zeichen durch die syntaktische Begrenzung des Textes<sup>55</sup>. Zum anderen besteht auch eine *externe Kontrolle*, nämlich sowohl durch die geforderte Kongruenz der Sprache des Textes mit den Regeln der Sprachgemeinschaft der Interpreten als auch durch ein ideologiekritisches Element innerhalb der Überzeugungen und analytischen Methoden, mit denen der Interpret an den Text herangeht<sup>56</sup>.

Der lukanische Text selbst schildert einen Vorgang der selbtkritischen Besinnung am Beispiel des jüngeren Sohnes, einen Vorgang also, der auch im Prozeß der Auslegung des Gleichnisses selbst in Bewegung gesetzt wird. Dieser Vorgang, den der Text in Gang setzt, indem er unser Vorverständnis, das uns Selbstverständliche, in Frage stellt, findet seine Entsprechung und kritische Weiterführung *außerhalb* des Gleichnisses in der ideologiekritischen Bemühung der Interpreten. Der Dialog innerhalb der Parabel (Vater–Sohn), in dem eine Veränderung der Einstellung des jüngeren Sohnes geschieht, bestimmt wesentlich auch *unseren* Umgang mit dem Text: einerseits als wichtigen Gegenstand der Textauslegung selbst, andererseits auch als formales Prinzip der Kommunikation, des gemeinschaftlichen Umgangs miteinander. Der Dialog innerhalb der Parabel weitet sich von einem kritischen Dialog über den Text zu einem Gespräch über das unterschiedliche Selbstverständnis der Interpreten aus, das der Text in Bewegung setzen will.

Über diesen Vorgang setzt nun innerhalb der Gemeinschaft der Interpreten ein Gespräch ein, dem geradezu wie ein Spiegel die Kommunikationsweise des Textes kritisch vor Augen gehalten wird. Der Text wird zum neuen Paradigma der Kommunikation und Gemeinschaft. Das kommunikative Geschehen, von dem die Parabel spricht, greift über in das unmittelbare Gespräch der Hörer miteinander und gewinnt an Wirklichkeit, indem es sich ungeachtet der Verschiedenheit der Hörer als ihre gemeinschaftliche Umgehensweise bestimmen will.

<sup>54</sup> TOLBERT, 62, 65, 71, 93, 112.

<sup>55</sup> WITTIG, 88. Vgl. CROSSAN, In Parables 120, (s. u. Anm. 60).

<sup>56</sup> WITTIG, 88. Vgl. TOLBERT, 71.



Innerhalb des vorzufindenden Pluralismus der Anschauungen und Lebensformen setzt sich das Gleichnis und seine Kommunikationsweise durch die (dem Text entsprechende) Arbeit am Text versöhnend durch. Es findet seine weitreichendste Auswirkung schließlich darin, daß es sich auch in den unmittelbaren Lebenszusammenhang der Hörer überträgt, die ihrerseits mit anderen Menschen zusammentreffen.

Der einzelne Interpret muß sich mit seinem Verständnis des Textes auf die anderen Umgangsweisen, Geltungs- und Wahrheitsansprüche einlassen, die innerhalb anderer weltanschaulichen Bezugssysteme gelten. Der ursprüngliche Dialog mit dem Text führt also nicht nur zu einem kritischen Gespräch der Interpreten untereinander, sondern auch zu einem Gespräch zwischen den (möglicherweise durch den Text veränderten) Interpreten und anderen Menschen. In diesen weitgefaßten Kommunikationszusammenhang fließen natürlich im Licht der Tradition des christlichen Glaubens weitere Elemente ein, die nicht zuletzt auch in bezug auf die kritische Prüfung der weltanschaulichen Bezugssysteme Bedeutung haben.

4. Schon jetzt ist die kommunikative Grundstruktur des Gleichnisses in den wesentlichen Zügen angedeutet. Es hat sich gezeigt, daß die Parabel als ein Zeichen mit einer zweifachen semiotischen Struktur gedeutet werden kann. Sie erfordert eine «produktive Lektüre», so daß im Vorgang der Bedeutungsfindung auf externe Lebenszusammenhänge verwiesen wird. Nur im Zusammenhang mit derartigen kommunikativen Prozessen kann der hermeneutische Vorgang der Bedeutungsfindung adäquat begriffen werden. Bedeutung und Sinn werden nicht kontextunabhängig *im Text entdeckt*, sondern entstehen in Wechselwirkung des Interpreten mit dem Text und dessen Welt. Der Interpret *trägt Bedeutung an den Text heran*<sup>57</sup>. Insofern zum Text auch seine Bedeutungen gehören, könnte man mit Barthes in Anlehnung an seine Untersuchung des Nouveau Roman sagen, daß der Text durch den Leser in die Gegenwart hinein weitergeschrieben wird. Je pluraler ein Text ist, umso mehr erfordert er eine produktive Lektüre als den sogenannten «schreibbaren Texten» angemessene Lesemethode<sup>58</sup>.

Tolbert vergleicht den Vorgang des Interpretierens mit einem Akt künstlerischen Schaffens, in dem eine Weltsicht und neues Lebenswissen entstehen<sup>59</sup>. Entsprechend gilt von einer kritischen Auseinander-

<sup>57</sup> WITTIG, 90.

<sup>58</sup> RAAB, 233.

<sup>59</sup> TOLBERT, 68.

setzung mit verschiedenen Interpretationen des lukanischen Textes und den sie bedingenden Lebensbezügen, daß zwangsläufig und sozusagen als der Parabel entsprechendes Vermächtnis ein Gespräch über diese verschiedenen Sinnwelten und Lebenszusammenhänge der Interpreten initiiert wird<sup>60</sup>. Der Dialog mit dem Gleichnis mündet in eine produktive Auseinandersetzung des Hörers mit sich selbst und mit anderen Hörern. Man könnte geradezu sagen, daß die Hörer bzw. Interpreten einander zu «Texten» werden, die es mit der gleichen Sorgfalt zu verstehen gilt wie das Gleichnis. Das Bemühen um Verstehen, das sich ursprünglich auf die Parabel richtet, führt zu einem Prozeß der Verständigung der Interpreten untereinander, ähnlich dem der wechselseitigen Beeinflussung von Text und Interpret.

5. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Parabel nur dann angemessen interpretiert wird, wenn man den *gesamten* Prozeß der Bedeutungsfindung beachtet, so daß neben der syntaktischen auch die semantische und pragmatische Ebene miteinbezogen wird. Der bekannte Prozeß der Allegorisierung wird mit Hilfe des Modells einer zweifachen Semiotik neu verstanden und als hermeneutisch notwendiges Handeln zur Geltung gebracht. Der Text kann und soll einer Interpretation durch Christen verschiedener Kulturen unterzogen werden. Die Zusammenstellung der Texte in Lk 15 verrät selbst Spuren einer solchen Bearbeitung. C. Dodd bemerkt hierzu treffend: «We can almost see here notes for three separate sermons on the parable as a text»<sup>61</sup>. Vielleicht könnte man weitergehend sogar behaupten, daß nicht nur Lk 15, sondern vor allem auch Lk 16,1–15 dieses hermeneutische Verfahren innerhalb des neutestamentlichen Textes selbst durch die vielseitigen Interpretationen (Lk 16,8–13) zeigt. Das herkömmliche Verständnis der Allegorisierung wird allerdings durch die hier dargestellte Hermeneutik erweitert, insofern sie die verschiedenen Interpretationen des Gleichnisses, die Gegensätze und Spannungen in der Interpretations-

<sup>60</sup> Zusätzlich zu den bereits genannten Titeln wären ferner zu nennen: Karl BORNHÄUSER, Studien zum Sondergut des Lukas, Gütersloh 1934; C. H. DODD, The Parables of the Kingdom, New York 1961; John Dominic CROSSAN, In Parables. The Challenge of the Historical Jesus, New York 1973 sowie Dan Otto VIA, The Parables. Their Literary and Existential Dimension, Philadelphia 1967.

<sup>61</sup> DODD, 17. Vermutlich ist auch Lk 16,1–15 ein Beispiel für dieses hermeneutische Verfahren, das auch innerhalb eines neutestamentlichen Textes Anwendung gefunden hat. Ähnlich den verschiedenen Interpretationen im Text kann der Text seinerseits nun verschiedene Interpretationen erfahren, etwa durch Christen verschiedener kultureller Herkunft.

gemeinschaft mit einbezieht und in der Reflexion austrägt. Der Text selbst bringt diese Spannungen zur Einheit: er stellt eine Kommunikationsweise vor, die Konflikte (im Gleichnis Konflikte der beiden Söhne) löst.

Die Parabeltexte sind demnach mit Recht selbstreflexiv zu nennen – lenken sie unsere Aufmerksamkeit doch nicht nur auf ihre eigenen syntaktischen und semantischen Strukturen, sondern auf die Vielzahl der Möglichkeiten von Bedeutungen und sogar auf den Prozeß der Bedeutungsfindung selbst, d. h. auf das, was der Text in seinen Interpreten bewirkt und freisetzt. Insbesondere dem Gleichnis vom verlorenen Sohn kommt daher eine *metakommunikative* Qualität zu<sup>62</sup>.

Eine rein historische Rekonstruktion des Textes im Sinne der klassischen historisch-kritischen Methode kann daher der hermeneutischen Aufgabe einer sachgemäßen Interpretation in einem pluralistischen bzw. interkulturellen Kontext nicht mehr vollständig gerecht werden. Vielmehr muß eine solche Rekonstruktion als ein notwendiger Interpretationsschritt neben anderen verstanden werden. Die prinzipielle Offenheit der Parabel, die zur Polysignifikanz und zum Phänomen der multiplen Interpretation führt, muß sich nun auf der Ebene der Interaktion der Interpreten und des Pluralismus der Weltanschauungen fortsetzen – vorausgesetzt, daß man im Geist der Parabel leben will<sup>63</sup>.

Mit der Interpretation der Parabel könnte auf diese Weise im Zusammenleben der Menschen Ereignis werden, was in der Parabel selbst geschieht<sup>64</sup>. *Die Parabel wird Ereignis*, indem sich ihre offene und

<sup>62</sup> WITTIG, 96. «Entscheidend ist, daß der Aspekt nicht mehr auf dem Produkt selbst, sondern auf der Transparenz der Produktivität liegt, d. h. daß die Referenz von der Ebene des Textes bzw. der Ebene willkürlicher Erfassung auf die Ebene der Kommunikation verlagert ist.» (RAAB, 232).

<sup>63</sup> Ein solches Leben in der Parabel setzt, etwa im Fall des jüngeren Sohnes, Selbsterkenntnis und Umkehr voraus. Der Begriff Weltanschauung bezieht sich einerseits auf die Ebene ideologischer Auseinandersetzung (meaning system), andererseits aber auch auf die Implikate der Methode, mit deren Hilfe man den Text analysiert. Tolbert bezeichnet mit Recht eine Haltung, die nur Bestandteile der Parabeln heraussucht, um sie dann in die eigene, bereits fertige Weltsicht einzubauen, als eine «Supermarkt-Einstellung» der Interpretation (111): d. h. als typisches Beispiel konsumierender Lektüre.

<sup>64</sup> Hierzu die illustrative Parabel «Von den Gleichnissen» von Franz KAFKA, *Parables*, New York 1947, 10 (zweisprachig deutsch/englisch): «Viele beklagen sich, daß die Worte der Weisen immer wieder nur Gleichnisse seien, aber unverwendbar im täglichen Leben, und nur dieses allein haben wir. Wenn der Weise sagt: Gehe hinüber, so meint er nicht, daß man auf die andere Seite hinüber gehen solle, was man immerhin noch leisten könnte,

in Bewegung setzende Sprache als die Sprache der Liebe zu erkennen gibt. «Gott als Liebe zu denken», die sich in Jesus von Nazareth und seinem Vermächtnis manifestiert hat, ist die zentrale Aufgabe der Theologie<sup>65</sup>. Die Sprache der Parabel als Sprache der gemeinschaftstiftenden Liebe, d. h. *als Gottes Sprache zu entdecken* würde aber bedeuten, daß wir uns im Umgang mit ihr auf einen Prozeß der Verständigung mit anderen Menschen einlassen, dessen Struktur und dessen Werden mit der Sprache und dem Werden Gottes identisch ist. Gott nimmt uns durch die Sprache des Gleichnisses in Anspruch. Insofern ist das Gleichnis eben nicht *nur* ein Gleichnis, sondern mit P. Tillich formuliert *nichts Geringeres* als ein Gleichnis: eben Gottes bewegende Botschaft in der Sprache der Welt<sup>66</sup>. Im Sinne Barthes kann man durchaus von einer Eroberung der Sprache und der profanen Dinge, von denen das Gleichnis spricht, durch Gott reden. Jüngel macht an diesem Punkt den wesentlichen Unterschied zwischen Hermeneutik und Exegese fest. «Die historisch-kritische Methode orientiert sich also (ausschließlich!) an den *Eroberungen*, die die Offenbarung gemacht *hat*, wenn sie zur Sprache gekommen *ist*. Die hermeneutische Aufgabe der Theologie besteht darin, im Vollzug der historisch-kritischen Methode die Offenbarung als Offenbarung zur Sprache zu bringen. Die Hermeneutik interessiert sich an der *Eroberung* der Sprache durch die Offenbarung, wie sie in den Eroberungen (Texten!) erkennbar wird ... Die Hermeneutik ist ... an der *Wiederholung* des Ereignisses der Eroberung der Sprache, die geschieht, wenn Offenbarung geschieht, interessiert ...

wenn das Ergebnis des Weges wert wäre, sondern er meint irgendein sagenhaftes Drüben, etwas, das wir nicht kennen, das auch von ihm nicht näher bezeichnet ist und das uns also hier gar nichts helfen kann. Alle diese Gleichnisse wollen eigentlich nur sagen, daß das Unfaßbare unfaßbar ist, und das haben wir gewußt. Aber das, womit wir uns jeden Tag abmühen, sind andere Dinge. Darauf sagte einer: Warum wehrt ihr euch? Würdet ihr den Gleichnissen folgen, dann wäret ihr selbst Gleichnis geworden und damit schon der täglichen Mühe frei. Ein anderer sagte: Ich wette, daß auch das ein Gleichnis ist. Der erste sagte: Du hast gewonnen. Der zweite sagte: Aber leider nur im Gleichnis. Der erste sagte: Nein, in Wirklichkeit; im Gleichnis hast du verloren.» Vgl. Robert MUSIL, Der Mann ohne Eigenschaften, Hamburg 1981 (Sonderausgabe), 1279: «Man glaubt, daß die Mystik ein Geheimnis sei, durch das wir in eine andere Welt eintreten; sie ist aber nur, oder sogar, das Geheimnis, in unserer Welt anders zu leben.»

<sup>65</sup> Jüngel, 430.

<sup>66</sup> Vgl. Paul TILLICH, Wesen und Wandel des Glaubens, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1961 (Vom Verfasser durchgesehene und bearbeitete Übersetzung von «The Dynamics of Faith»), 57: «Glaube als das Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht, hat keine andere Sprache als die des Symbols ... Man sollte niemals sagen: nur ein Symbol – man sollte vielmehr sagen: nichts Geringeres als ein Symbol.»

Unter Predigt ist also zu verstehen: *Wiederholung* der Eroberung der Sprache durch die Offenbarung ... Das Wesen der Sprache als Sprache ist, daß Gott sich zur Sprache bringt, indem er sie erobert. So wird Sprache zum freien Ort der Begegnung ... Das Wesen der Sprache ist deshalb das *Ereignis* des Wortes «Gott»<sup>67</sup>.

Es wäre die Aufgabe einer theologischen Hermeneutik, diesen Zusammenhang zwischen kommunikativem Handeln, Vergebung, Selbsterkenntnis und der Wirklichkeit Gottes näher zu bestimmen<sup>68</sup>. Hier wäre vor allem auch an das Motiv der Gewalt zu erinnern, das sich nicht nur durch das Alte Testament hindurch als zentral erweist, sondern auch im Neuen Testament eine wichtige Funktion hat, wird doch (mit R. Girard) der Mechanismus der Gewalt erst durch die Geschichte Jesu aufgedeckt und entlarvt<sup>69</sup>. Das Motiv der (feindlichen) zwei Brüder klingt auch hier in Lk 15 wieder an, so daß seine Bedeutung für das Problem der Kommunikation und Gemeinschaftsbildung vom Gleichnis selbst angesprochen wird. H. Peukert formuliert die Möglichkeit, die das neue Selbstverständnis durch die Gemeinschaft mit Gott eröffnet, folgendermaßen: «Der Grundkonflikt besteht darin, daß Jesus angegriffen wird, weil er in seinem Vorhaben, etwa durch gemeinsame Mahlzeiten, entschieden Partei ergreift für «Zöllner und Sünder», also für gesellschaftlich-religiös stigmatisierte Gruppen. Der Streit um die Legitimierbarkeit dieser Parteinahme hat dabei durchaus den Charakter eines Streites um die Prinzipien der «gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit» (K. Berger/Th. Luckmann) und ist als solcher ein Streit darum, wie die Wirklichkeit Gottes und seine Herrschaft verstanden werden müssen. Der Streit um eine bestimmte Weise kommunikativen Handelns ist zugleich ein Streit um die Wirklichkeit Gottes. Das Erzählen des Gleichnisses soll diesen Konflikt lösen. Die im Gleichnis

<sup>67</sup> Eberhard JÜNGEL, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen ³1976 (um einen Anhang erweitert), 25f.

<sup>68</sup> Helmut PEUKERT, Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentaltheologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theorienbildung, Düsseldorf 1978, 327.

<sup>69</sup> Zur näheren Untersuchung sind vor allem die Schriften von René GIRARD heranzuziehen. Girards Beitrag ist von erminenter Bedeutung für jede theologische Reflexion, die sich den Fragen der Gemeinschaft, der Verständigung und des kommunikativen Handelns zuwendet. Zur Darstellung der Gedanken von Girard vgl. Raymund SCHWAGER, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978. Zum Motiv der feindlichen Brüder s. 24f., 81ff., 180, 203, 221 sowie PEUKERT, 44f.

erzählte Geschichte entwirft eine alternative Welt mit anderen Selbstverständlichkeiten. Die Anknüpfung an die Konfliktsituation wird dadurch erreicht, daß bestimmte Verhaltensweisen im Medium des Gleichnisses verfremdet zur Sprache kommen. Dadurch werden Verhaltensmuster aufgedeckt und in Frage gestellt. Zugleich werden in der Erzählung andere Handlungsmöglichkeiten erschlossen»<sup>70</sup>.

Indem das Gleichnis der Wirklichkeit eine Möglichkeit gegenüberstellt, die an der Person Jesu ihren historischen Anhalt hat, kann es unser kommunikatives Handeln verändern. Im Gleichnis wird «eine bestimmte Wirklichkeit durch *Möglichkeiten* so ausgesagt, daß gerade die Möglichkeit zwingend zur Entdeckung einer neuen Dimension der Wirklichkeit und zu einer Präzisierung der Rede vom Wirklichen führt. Metaphern und Gleichnisse bringen also mehr zu Sprache, als bisher wirklich war. Sie tun das, indem sie den Menschen als Angesprochenen in das Sein dessen, wovon die Rede ist, einbeziehen, beziehungsweise dasjenige, wovon die Rede ist, mit dem Sein des Menschen vermitteln. Aber sie tun das so, daß sie auf die Wirklichkeit eingehen und nicht etwa an dieser vorbei über sie hinaus»<sup>71</sup>. Im Vertrauen auf den von sich aus redenden Gott wird «der Möglichkeit ontologische Priorität vor der Wirklichkeit (eingeräumt), so daß die Wirklichkeit selber ganz und gar im Dienste sowohl der sie bedingenden als auch der durch sie mitbedingten Möglichkeiten steht. Was bei Menschen unmöglich ist, ist nach dem Urteil des Glaubens bei Gott *möglich* (Mk 10,27). Und eben an den Möglichkeiten Gottes partizipiert der – die Wirklichkeit keineswegs überspringende – Glaube, der selbst wiederum nur von Gott (beziehungsweise Jesus) gegen den Unglauben durchgesetzt werden kann (Mk 9,23f.). Das *kritische Potential*, das der geschichtlichen Wirklichkeit durch den von sich aus redenden Gott zuwächst und aus dem jedes im Namen Gottes anredende Wort erwächst, ist denn auch von der ältesten christlichen Theologie ausdrücklich als ein solches erkannt und bekannt worden. Paulus nennt ... das Evangelium (Röm 1,16) eine δύναμις θεοῦ, ein alle Wirklichkeit überbietendes, mächtiges Vermögen»<sup>72</sup>. Ein solches durch die Vollmacht des Wortes initiiertes Verhältnis der Menschen zueinander, das der kommunikativen Grundstruktur von Lk 15 entspricht, ist dann zugleich auch die Erscheinungsform der Parabel im

<sup>70</sup> PEUKERT, 328.

<sup>71</sup> JÜNGEL, Gott als Geheimnis, 398.

<sup>72</sup> Ebd. 424.

Leben der Hörer – eine Wirklichkeit gewordene Möglichkeit. Die Sprache Gottes als Sprache der Liebe führt den Menschen aber mit sich in die Befreiung. Die Hoffnung auf gelungene Verständigung und Kommunikation, die immer auch Gemeinschaft voraussetzt, gründet sich auf den Glauben, daß die Sprache des Gleichnisses als Sprache *Gottes* zur uns eigenen *menschlichen Sprache* und *Wirklichkeit* werden kann.

6. Ehe nun das Gleichnis selbst zur Sprache kommt, soll kurz auf einen weiteren Aspekt hingewiesen werden. Wir sahen, daß ein Bedeutungs- oder Aspektwechsel ein möglicher Bestandteil der Interpretation der Parabel selbst sein kann, ähnlich dem Bedeutungswechsel, den das Verständnis von «Sohnschaft» im Gleichnis erfährt. Dem Text selbst komme die Eigenschaft zu, neue Bedeutungen aus sich zu entlassen und damit alte in einem «neuen Licht» erscheinen zu lassen.

Dieses Phänomen, das sich wesentlich auf die Struktur des Gleichnisses und seiner Sprache gründet, erinnert an das von Ludwig Wittgenstein untersuchte Phänomen des Aspektwechsels in Sprachspielen<sup>73</sup>. Macht man sich Wittgensteins Ansatz zu eigen, so kann die Verknüpfung von Sprachspiel und Lebensform, die polyvalente Struktur der Parabel, weiter an Bedeutung und Sprengkraft gewinnen. Wie wir sahen, ruht die Bedeutung der Parabel nicht nur in sich selbst, sondern auch in der *Tätigkeit* des Interpretierens. Mit dem Ausdruck *Sprachspiel* soll hervorgehoben werden, daß «das *Sprechen* der Sprache ein Teil einer Tätigkeit oder einer Lebensform» ist<sup>74</sup>. Folgt man Wittgensteins Überlegungen, so zeigt sich in bezug auf die Wahrheit unserer Interpretation, daß deren «Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz ... zu einem Ende kommt; – das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsererseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt»<sup>75</sup>. Dieses Handeln ist im Fall der Gleichnisse das kommu-

<sup>73</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, 2nd ed., translated by G. E. M. ANSCOMBE, New York 1953 (zweisprachig), § 74, 272 sowie die Seiten 195, 201, 208, 213; DERS., *Zettel*, translated by G. E. M. ANSCOMBE and G. H. WRIGHT, Berkeley-Los Angeles 1970, § 146, 195, 228, 219. Möglicherweise könnte man sogar den Kuhnschen Begriff des Paradigmenwechsels verwenden, weil die Veränderung sowohl den «theoretischen Kern» der Weltanschauung betrifft als auch das gemeinschaftlich organisierte Handeln.

<sup>74</sup> WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, § 23.

<sup>75</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *On Certainty*, ed. by G. E. M. ANSCOMBE and G. H. WRIGHT, Oxford 1969, § 204.

nikative, gemeinschaftsbildende Handeln des Glaubens, das aus der Vollmacht des Reiches Gottes, d.h. der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen erwächst. Theologisch präzisiert: das durch das Gleichnis vermittelte Handeln erweist sich als Vollzugsweise der Liebe, die Gott ist. Wie die Liebe kann auch dieses Handeln nicht aus einer übergeordneten Instanz heraus begründet oder abgeleitet werden. Gott selbst erweist sich in dieser neugestaltenden Liebe als mächtig in einer Weise, die nicht ihr Maß an der Welt hat<sup>76</sup>. Gerade dadurch aber kann die Welt verändert werden, denn auf Gott bleibt Verlaß im Schlechten wie im Guten. Unser Verstehen wird sich in der Fähigkeit zeigen, *wie die Parabel zu sehen und zu handeln*. Mit Wittgenstein gesagt: die Aussage ««Ich weiß alles» ... wird sich darin zeigen, wie ich handle und über die Dinge spreche»<sup>77</sup>.

Die Parabel könnte somit zum Anlaß werden, von der ausschließlichen Konzentration auf die Untersuchung *ihrer* Struktur abzulassen, und dazu führen, sich selbst der Gemeinschaft der Hörer und damit denjenigen Strukturen zuzuwenden, die die Kommunikation und Verständigung innerhalb der Gemeinschaft bestimmen. In Anlehnung an Wittgensteins berühmte Formulierung aus den Philosophischen Untersuchungen würde dann ein Aspektwechsel mit dem eigentlichen Bedürfnis als Angelpunkt vollzogen: dem Bedürfnis, das Gleichnis und uns selber zu verstehen. Die Erarbeitung der Bedeutung der Parabel ist zur Arbeit am eigenen Verständnis und den Kommunikationsstrukturen geworden.

Das Sprachspiel der Parabel greift in das Sprachspiel der Interpreten über und findet über diese Brücke Eingang in seine Lebensform und Denkweise. Ein solches Eingreifen der Parabel in das gegenwärtige Leben findet seine «soziätäre» Entsprechung in dem historischen Prozeß, der mit der ursprünglichen Verkündigung Jesu anhebt. Seine Verkündigung wie sein Leben werden nach seinem Tod ihrerseits zum Anlaß für die Entstehung von Tradition, d.h. einer geordneten Vielfalt von Interpretationen und auf ihnen sich gründenden Lebensformen. In dieser Bewegung, die vom «ersten Autor» ausgeht und über den geschichtlichen Vorgang der Traditionsbildung bis zum derzeitigen Hörer fortläuft, wird nicht mehr wie im klassischen Verständnis die *Bedeutung* der Parabel zum alleinigen Gegenstand der Interpretation

<sup>76</sup> KNAUER, 93.

<sup>77</sup> WITTGENSTEIN, On Certainty, § 395.

erhoben. Die Blickrichtung wird vielmehr umgekehrt und auf den Prozeß der *Bedeutungsfindung* gewendet.

Wittig ist daher Recht zu geben, wenn sie behauptet, daß die rhetorische Absicht der Parabel nicht alleine darin besteht, eine einzelne, besondere Bedeutung hervorzubringen, sondern vor allem dadurch ausgezeichnet ist, daß sie die *Bedingungen* aufweist, unter denen es möglich ist, das Entstehen von Bedeutung und Sinn zu definieren und zu untersuchen<sup>78</sup>. Dieser Sinn ist im Gleichnis vom verlorenen Sohn an bestimmte Strukturen der Kommunikation gebunden. Der Prozeß der Wahrnehmung wird durch das Gleichnis von einer bloß syntaktischen auf eine geschichtlich-pragmatische Ebene ausgedehnt. Diese Ausdehnung macht das Gleichnis selbst bewußt (etwa durch das offene Ende), indem es dem Interpreten vor Augen hält, daß er der Gesamtparabel nicht nur eine Bedeutung *entnehmen* kann, sondern ihr vor allem Bedeutung *geben* muß. Der Hörer selbst hat Anteil an der Geschichte der Parabel, indem er *ihre* Möglichkeiten ergreift oder verwirft. Fast unmerklich erläutert und bestimmt das Gleichnis vom verlorenen Sohn auf einer Metaebene die Möglichkeiten der Bedeutungsgebung, die der Hörer hat (Vergebung, Selbsterkenntnis, Bekenntnis etc.): es bestimmt das Selbstverständnis des Hörers durch eine neue Möglichkeit.

Die Entscheidung über das Verständnis des Gleichnisses vom verlorenen Sohn ist also zutiefst verbunden mit einer Entscheidung über das eigene Selbstverständnis. Das Gleichnis zu verstehen bedeutet demnach nicht, es zu *begreifen*, sondern in einem viel umfassenderen Sinn ihm zu *entsprechen*. Eine kritische Untersuchung des eigenen Selbstverständnisses schlägt um in eine tatsächliche Veränderung, indem der Mensch sich mit dem Gleichnis ändert. So kann der Hörer das Gleichnis im Sinn einer Versöhnung auch des älteren Sohnes mit dem Vater und dem jüngeren Sohn verstehen und daraus tatsächlich eine Freude schöpfen, die es ihm ermöglicht, wie Jesus mit Zöllnern und Sündern zu Tisch zu sitzen. Er begreift dann das Gleichnis als seine eigene Möglichkeit zu leben und mit anderen Menschen Gemeinschaft zu haben.

Genauso wie das Verhalten der Söhne im Gleichnis ist auch das Verhalten der Zuhörer außerhalb des Gleichnisses abhängig von ihrem (veränderten) Selbstverständnis. Die Parabel stellt ihre Interpreten sich selber vor, indem sie ihnen ihr eigenes Selbstverständnis entgegenhält. In dieser Konfrontation bringt sie die Interpreten zu einem klareren

<sup>78</sup> WITTIG, 95f.

Verständnis ihrer eigenen Erwartungen und Verhaltensweisen. Dieser Vorgang kann, wie im Gleichnis selbst, in Versöhnung und gemeinschaftlicher Freude einen glücklichen Ausgang finden.

Die Rede von einer Captatio benevolentiae brachte in der klassischen Terminologie diese Fähigkeit der Parabel zum Ausdruck, die Aufmerksamkeit des Hörers zu ergreifen und ihn der Dynamik des Gleichnisses auszusetzen: ihn «in die Welt des Gleichnisses zu ziehen».

Insofern die Parabel eine Möglichkeit einer neuen Lebensform ausspricht und zur Darstellung bringt, kommt ihr eine persuasive Kraft zu. Dieses Geschehen der Überzeugung, das man philosophisch als Aspektwechsel oder sogar als Paradigmenwechsel verstehen könnte, ist theologisch gesehen identisch mit derjenigen Vollmacht und Bewegung des Glaubens, die sich dem Glaubenden in der Herrschaft Gottes und in der «Lebensform» des Reichen Gottes zeigt.

Die Parabel wird in diesem Geschehen sozusagen zum Subjekt, das den Interpreten neu interpretiert. Gerade weil die Parabel auf das Einverständnis des Hörers abzielt und ihn mit seiner Suche nach Verstehen bzw. Verständigung beim Wort nimmt, kann sie den Hörer in Bewegung bringen und verändern. Diese Umkehr der Blickrichtung macht freilich nicht den Hörer zum Objekt, sondern bestimmt ihn zum Mitsubjekt eines wechselseitigen Prozesses der Kommunikation mit Gott und anderen Menschen. So wie die Gleichnisse *freie* Sprachbildungen sind, in denen Jesu Freiheit sich sprachlich repräsentiert, so ist auch der Vorgang der Interpretation als Arbeit am Text und an sich selbst ein den Hörer freimachendes Ereignis<sup>79</sup>.

Diese Struktur des Verstehensprozesses spiegelt die befreiende Dimension menschlicher Verständigung im Licht des Glaubens wider. Die Parabel vermag die Lebensform der Hörer aufgrund der Hoffnung zu verändern, daß er (wie im Gleichnis) Anteil haben wird an der Vergebung – Annahme und Freude –, die mit diesem «Paradigmenwechsel» einhergeht. Vermittelt durch das Gleichnis findet der Hörer die Gemeinschaft mit Gott und mit den Menschen. Damit sind wir bereits mitten in dem Geschehen, von dem die drei Gleichnisse in Lk 15 handeln.

<sup>79</sup> Dazu JÜNGEL, Gott als Geheimnis, 398f.

## II. DAS GLEICHNIS VOM VERLORENEN SOHN ALS METAKOMMUNIKATIVER TEXT

Die folgenden Ausführungen wollen nicht erneut Interpretationen zur Geltung bringen, die bereits an anderer Stelle ausführlich erörtert sind. Statt dessen soll die metakommunikative Funktion der Parabeln erläutert werden. Das Problem der Verständigung, der Kommunikation und Gemeinschaft soll dabei im Vordergrund stehen.

1. Das 15. Kapitel gibt zunächst ein Merkmal für eine erste und sehr grobe Einteilung an durch die Wiederholung *τίς ἀνθρωπος, ἢ τίς γυνή, ἀνθρωπός τις*. Wie eine Klammer oder ein Motto steht über den Abschnitten 15,4–7, 15,8–10 und 15,11–32 der kurze Bericht über Jesu Verhältnis zu Zöllnern und Sündern (15,1–2), der in einer verächtlichen und abwertenden Bemerkung der Pharisäer und Schriftgelehrten gipfelt: *οὗτος ἀμαρτωλὸν προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς*. Mißbilligung über die Gemeinschaft mit den Ausgestoßenen, die Verständigung und Einvernehmen von Jesu Seite voraussetzt, klingt deutlich an. Jesus nimmt in den Gleichnissen darauf Bezug.

2. Die größeren Abschnitte gliedern sich durch eine Auseinandersetzung von diskursiven (Ds) und narrativen (Nr) Texteinheiten, die sich im Fall der ersten beiden Gleichnisse parallel zueinander entwickeln.

Ds	4	Frage <i>τίς</i>	8	Frage <i>τίς</i>
Nr	5	<i>εύρών</i>	9a	<i>εύροῦσα/συγκαλεῖ</i>
Ds	6	<i>συγκαλεῖ/συγχάρητε</i>	9b	<i>συγχάρητε</i>
Ds	7	<i>λέγω ὑμῖν</i>	10	<i>λέγω ὑμῖν</i>

Es fällt auf, daß das «Zitat» (Ez 18,23 und 33,11) in Vers 7 und 10 deutlicher anklingt als in Vers 32. Es ist aber nicht nur das formale Argument eines Parallelismus in allen drei Gleichnissen, das für die Bedeutung des Zitats auch an dieser Stelle (Vers 32) spricht. Auf dem Hintergrund des offenen Ausgangs des Gleichnisses kann auch der Ezechieltext als ein Interpretationshinweis verstanden werden. Durch das Zitat wird betont, daß auch für den älteren Sohn die Aufforderung umzukehren und zu leben – also in Gemeinschaft und Freude zu sein – Gültigkeit hat. Indem Jesus sich auf die jüdische Tradition bezieht und diese bereits durch das Gleichnis vom verlorenen Schaf und der ver-

lorenen Drachme interpretiert, wird der Hörer auch im Gleichnis vom verlorenen Sohn erneut auf sein Vorverständnis hin angesprochen. Das Zitat dient als ein Hinweis, der zwar der jüdischen Tradition entnommen ist, nun aber Jesus zugehört und eine zweite, weitere Bedeutung annimmt, da jetzt im Gleichnis Jesu eigene Lebensweise (15,1) und sein Verständnis des Ezechieltextes einfließen.

In dieser neuen Bedeutung findet sich zugleich das Unterscheidungskriterium, an dem sich unsere Zustimmung oder Ablehnung Jesu messen muß. Will der Hörer (damals wie heute) auch in der Parabel *Jesu* Verständnis gelten lassen? Die Frage, ob der Hörer dem Vermächtnis und Leben Jesu entsprechen will, wird nicht nur zum Kriterium des Verstehens der Parabel, sondern auch zum Prüfstein des eigenen Lebens, das sich nun an Jesu Anspruch zu messen hat. Es gilt, uns zu entscheiden, ob Gottes Liebe, die Vergebung und die daraus erwachsende Gemeinschaft und Freude auch den Verstoßenen zukommt, die wir von der Gemeinschaft ausschließen.

3. Welche Art von Parallelität ergibt sich nun im Gleichnis vom verlorenen Sohn? Auf den ersten Blick scheint eine parallele Struktur lediglich formal gegeben. Es wird statt der Geschichte von zwei verschiedenen Menschen (Mann/Frau) jetzt in einer großen Komposition die von zwei Söhnen geschildert. Die formale Bestimmung von Parallelität, etwa auch durch die Abfolge von Erzählung und Diskurs, korrespondiert jedoch inhaltlich mit dem Motiv der zwei Brüder (15,11)<sup>80</sup>. Die parallele Entwicklung in der Geschichte vom jüngeren und älteren Sohn führt Tolbert dazu, das Gleichnis zum «parallel plot type» zu zählen<sup>81</sup>. Gerade an der zentralen Stelle der Umkehr des Sohnes tritt ein Wechsel von Erzählung und Diskurs auf, wodurch sich ein zusätzlicher dramatischer Effekt einstellt<sup>82</sup>.

4. Schon auf der formalen Ebene stellt sich im 15. Kapitel die Frage nach der Beziehung der einzelnen Textgruppen, insbesondere wenn man die vieldiskutierte Zugehörigkeit von 15,25–32 mit in Betracht zieht. Diese formale Beobachtung weist eine verblüffende Übereinstimmung mit der inhaltlichen Thematik des Textes auf, geht es doch in allen Texten wesentlich um die Beziehung von Menschen: um Gemeinschaft. Dieses Thema spitzt sich dann im Gleichnis vom verlorenen Sohn in besonderer Weise zu. Während sich das Motiv des Findens in

<sup>80</sup> Hierzu die vergleichende Darstellung und Analyse bei TOLBERT, 99 f.

<sup>81</sup> Ebd. 74.

<sup>82</sup> Ebd. 75.

Lk 15,4–7 und 15,8–10 lediglich auf Nichtmenschliches bezieht (Schaf/Drachme), erfährt es im Gleichnis vom verlorenen Sohn eine Erweiterung und bezieht sich auf das menschliche Zusammenfinden. Die Freude erweist sich durchgängig in *allen* Texten als eine gemeinschaftsbildende Kraft, die über das persönliche Ereignis des Findens hinausgeht (Finden von Vergebung!) und sich im Teilen der Freude auf andere Menschen bezieht und überträgt.

Wenn wir der Entsprechung von formaler und inhaltlicher Frage nachgehen – also fragen, wie die verschiedenen Gruppen von Texten und Menschen miteinander verbunden sind –, so zeigt sich, daß der *Freude* eine wesentliche Funktion zukommt: sie verbindet Gruppen miteinander. Wenn wir davon ausgehen, daß der Freude eine Qualität eignet, die nicht nur im Gleichnis, sondern auch im Bereich menschlichen Lebens verbindet, so darf dabei nicht vergessen werden, daß ihr eine Zeit von Krise, Verlust und Umkehr, vorausgehen. Auf sie folgt in der Person des Vaters die Vergebung und schließlich Freude und neue Gemeinschaft. In dieser Kontrastierung (Krise/Freude) erscheint das Finden und die Freude über dieses «Wunder» nur umso kräftiger. Besonders im Gleichnis vom verlorenen Sohn hat die Freude eine exzessive, über sich hinausweisende Bedeutung, die das Private überschreitet. Sie schafft Bezug zu anderen Menschen und scheint in einem gemeinschaftlichen Freudenmahl enden zu wollen<sup>83</sup>. Für die Bildung eines *Wir* kommt der Freude im 15. Kapitel eine Schlüsselstellung zu.

5. Nun läßt sich fragen, von welchen Gruppen oder möglichen Gemeinschaften in den lukanischen Texten die Rede ist. Als *direkt* vom Text angesprochen kommen vor allem fünf Gruppen in Frage:

1. Die Gemeinschaft der Zöllner und Sünder mit Jesus
2. Die des Mannes mit seinen Nachbarn und Freunden
3. Die der Frau und ihrer Nachbarinnen und Freundinnen
4. Die des Vaters mit seinen zwei Söhnen
5. Die der Söhne miteinander

Natürlich liegt der Fall im Gleichnis vom verlorenen Sohn etwas komplizierter als in den beiden anderen Gleichnissen. Zuerst löst sich die bestehende ursprüngliche Gemeinschaft durch das Fortgehen des jüngeren Sohnes auf (Vers 13), um dann partiell wieder zu entstehen durch die Vereinigung von Vater und Sohn (Vers 24). Genau dieses Zusam-

<sup>83</sup> BERGER, 61.

menfinden fällt aber mit der Abwesenheit des älteren Sohnes zusammen (Vers 25), der nun ebenfalls integriert werden müßte, um die ursprüngliche Einheit und Gemeinschaft wieder herzustellen. Ein neuer Spannungsbogen baut sich auf, wird aber nicht zu Ende geführt: der Ausgang der Parabel bleibt offen. Möglicherweise wird die ursprüngliche Einheit in einer gemeinsamen Feier aller wieder hergestellt.

Es ist weiter zu berücksichtigen, daß 6. auch *indirekt* von geglickter Gemeinschaft die Rede ist in der Formel ἐν τῷ οὐρανῷ und ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ (15,7 und 15,10).

Die Möglichkeit *mißglückter* Gemeinschaft und ihrer zerstörerischen Wirkung taucht an zwei Stellen auf: zum einen in Hinblick auf das Verhalten des jüngeren Sohnes und zum anderen in bezug auf den älteren Sohn, der seinem Vater vorwirft, ihm kein Mastkalb zum Feiern mit seinen Freunden gegeben zu haben<sup>84</sup>. Ob ein solcher Vorwurf Berechtigung hat oder ob bloß falsche Scheu und Passivität des Sohnes, also *sein* falsches Vaterbild selbst die Ursachen sind – versteht er es doch nicht, von seiner Sohnschaft richtigen Gebrauch zu machen – bleibt dabei zunächst offen.

6. Im Sinn der Fortentwicklung des Gedankens der Parallelität läge es nahe, die Gruppe der Zöllner und Sünder mit der der Freunde und Nachbarn in Beziehung zu setzen. Führt man diesen Gedanken durch, so kommt es zu einer Umwertung des Sehens und der emotionalen, ethischen und legalistischen Vorstellungen – zumindest wenn wir Jesu Verhalten an der skeptischen Reaktion der Pharisäer und Schriftgelehrten messen (Vers 15,2b), die herausgefördert und in Frage gestellt wird. Es ergäbe sich daraus zwangsläufig, daß aus den gesellschaftlich Ausgestoßenen Freunde und Nachbarn würden.

Die Anklänge an das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,29–37) sind unverkennbar, wird der Fremde doch zum Nächsten durch ein Annähern, das die gesetzten Grenzen überwindet. Die Struktur dieses Aspektwechsels in Form einer Umwertung ist ebenfalls vom Gleichnis des barmherzigen Samariters her bekannt. Die negative

<sup>84</sup> Aus welchem Grund der Sohn das Kalb nicht erhielt, bleibt offen. Deutlich ist, daß durch Lk 15,31b auch seine Freunde indirekt in das Fest der Freude miteinbezogen sind. Hier entscheidet die Interpretation: es läge nahe anzunehmen, daß es sich um ein Mißverständnis auf Seiten des älteren Sohnes handelt, mit dem sich viele Hörer des Gleichnisses spontan identifizieren. In Analogie zur Geschichte vom jüngeren Sohn könnte man dann auf einen guten Ausgang hoffen und das Gleichnis entsprechend «weiterschreiben». Es wäre zudem möglich, daß nur ein solches Fest der umfassenden Versöhnung Anlaß genug ist, ein Mastkalb zu schlachten – und dieses Fest eben noch ausstand.

Besetzung «Samariter = schlecht» wird im unerwarteten Gang der Parabel umgekehrt in ein «Samariter = gut»<sup>85</sup>.

Die ersten beiden Gleichnisse in Lk 15 nennen deutlich die Bedingungen für einen solchen Aspektwechsel: Finden und Freude, die sich im Zusammenfinden äußert. Zu beachten ist, daß Lk 15 keinen Imperativ der Form «gehe hin und tue desgleichen» (Lk 10,37) enthält. Vielmehr stellen die beiden Gleichnisse in einer Art «matter of fact»—Erzählweise dar, was tatsächlich die Voraussetzungen für Freude und schließlich auch für Gemeinschaft waren. Die Parabeln sagen also zunächst nicht, was passieren *soll*, sondern sprechen von dem, was passiert *ist*. Gerade so erzählen sie aber von dem, was als von Jesus erzählt weiterhin möglich ist, d.h. Zukunft hat.

Diese Feststellung kann in ihrer Sachlichkeit eine ungeheure Provokation darstellen, wenn wir sie mit den Augen der Pharisäer und Schriftgelehrten lesen. Von ihrem Vorverständnis her fragt sich, ob die Voraussetzungen, die die Parabel aufweist und auch die Konsequenzen, zu denen sie führt, tatsächlich Gültigkeit haben. Gilt der Aspektwechsel, den die Gleichnisse stillschweigend vollziehen und den Jesus lebt? Können sie also Wahrheit für sich beanspruchen? Diese Frage nach der Gültigkeit der Voraussetzungen erweist sich zwangsläufig als eine Frage nach der Gültigkeit unserer eigenen Voraussetzungen. Für das Gleichnis ist Versöhnung möglich – anders vielleicht als für den skeptischen Interpreten. An dieser Stelle wendet sich die Parabel also gegen mögliche Gegner, gegen ein anderes Vorverständnis und Handeln. Sie sprengt ihren eigenen Rahmen, indem sie die Frage der Gültigkeit aufwirft, zugleich aber unsere Widerstände entlarvt. Sie stellt uns vor uns selbst, weil sie uns mit sich konfrontiert.

7. Dieser Aspektwechsel, dessen Leitgedanke bereits in der Tonart der beiden vorausgehenden Gleichnisse anklingt, wird vollends im Gleichnis vom verlorenen Sohn thematisiert<sup>86</sup>. Teilt man die obigen Überlegungen nicht und will man sie als vorschnelle Allegorisierungen kritisieren, so ist es unmöglich, sich der nun aufbrechenden Frage nach Verständigung und einem neuen, umgewerteten Gemeinschaftsverständnis in dieser spannungsgeladenen Parabel weiterhin zu entziehen. Bereits der erste Satz bringt in seiner Einfachheit und Klarheit eine

<sup>85</sup> CROSSAN, In Parables, 63ff.

<sup>86</sup> Inwiefern der Aspektwechsel auch in Lk 16,1–15 eine entscheidende Rolle spielt, wäre interessant zu untersuchen.

äußerste Spannung zum Ausdruck, die tief in die Geschichte Israels zurückreicht (Lk 15,11). Man braucht nicht die russische Märchenforschung zu bemühen, um das Thema der gegensätzlichen Brüder, einer vielfach bis zur offenen Feindschaft reichenden Gesinnung, erkennen zu können.

Scott zeigt in seiner Analyse der mythischen Struktur des Textes, daß sich die Parabel in Widerspruch zu einem gängigen, aber von der Parabel *verworfenen* Mythos setzt<sup>87</sup>. Im Sinn von C. Lévi-Strauß, für den der Mythos im Dienst der Verbindung von binären Gegensätzen steht, um auf diese Weise zu einer sinnvollen Weltanschauung zu führen, ist auch der «Familien-Mythos» der Zwei-Söhne-Mythologie ein wichtiger Bestandteil der jüdischen Tradition. Man denke hier nur an die Erzählung von Kain und Abel, Ismael und Isaak oder Jakob und Esau, in denen der jeweils jüngere Sohn («Benjamin») der vom Vater favorisierte Sohn ist. Die Opposition zwischen den Brüdern macht eine Vermittlung des Vaters notwendig. Ihm kommt eine Schlüsselposition auch deshalb zu, weil er (wie im Falle Isaaks, des Vaters von Jakob und Esau) möglicher Förderer einer feindlichen Nation sein kann. Isaak löst den Konflikt zugunsten Jakobs, d. h. also zu Israels Gunsten<sup>88</sup>.

Generell läßt sich sagen, daß mittels dieser mythologischen Struktur versucht wird, eine Antwort auf die Frage zu geben, warum ein Vater zwei Söhne haben kann, die in gewalttätiger Opposition zueinander stehen: wie also aus Einheit feindliche Gegensätzlichkeit entstehen und wie sie überwunden werden kann<sup>89</sup>. Eine solche Gegensätzlichkeit formuliert sich mythologisch häufig in gegensätzlichen Prädikaten (jünger/älter). Insofern in der Parabel vom verlorenen Sohn diese Form des Mythos und damit seine immanente Problematik zum Vorschein kommt, führt ihre Konstruktion zu einem Zusammenprall zwischen «hearer and teller ... for the parable refuses to resolve opposition in favour of the younger son, but the father accepts both sons»<sup>90</sup>.

Die traditionelle Erwartung läuft zunächst also gegen die Annahme des älteren Sohnes («Esau»). Tatsächlich wird auch im Gleichnis vom

<sup>87</sup> SCOTT, 59 ff. und 67. Interessanterweise nimmt Scott auch an dieser wichtigen Stelle Bezug auf Lk 10,29–37. Dies ist geradezu zwangsläufig, wird ja auch dort ein Mythos bzw. eine Erwartung der Hörer verworfen.

<sup>88</sup> SCOTT, 64, Vgl. SCHWAGER, Anm. 66.

<sup>89</sup> Beispielsweise auch Gal 4,22. SCOTT schreibt: «Israel, the chosen of God, is now in binary opposition to the Church, and Jesus, who is a Jew and of God becomes the mediating agent in favour of the Church.» (64)

<sup>90</sup> SCOTT, 65.

verlorenen Sohn der jüngere Sohn angenommen. Allerdings steht die egoistische Verhaltensweise des jüngeren Sohnes – er kehrt zu seinem Vater zurück, weil er hofft, daß es ihm dort besser gehen wird – in Gegensatz zum «klassischen» Verständnis. Die Verhaltensweise des jüngeren Sohnes, der sich ausbezahlen läßt, paßt nicht zum gängigen Bild von älterem und jüngerem Sohn. Und dennoch ist das Bild, das die Parabel zeichnet, notwendige Vorbedingung für das Verändern seiner Verhaltensweise. Seine Annahme durch den Vater stellt also auf dem Hintergrund der gewohnten Erwartungen eine Provokation dar, die nach dem «Recht» solcher Freude und Gemeinschaft fragen läßt. Fußt sie auf akzeptablen Gründen, die es zulassen, diese Gemeinschaft von einer im Grunde zerrütteten, falschen zu unterscheiden? Die Enttäuschung über die Annahme eines solchen Sohnes wie des jüngeren klingt noch in Vers 30 nach. Es ist deutlich, daß die Geschichte vom älteren und jüngeren Sohn notwendig zum Ganzen des Gleichnisses gehört und nicht davon abgetrennt werden kann.

Bis zu diesem Punkt wäre es immer noch möglich, die mythologische Grundstruktur wenigstens insofern beizubehalten, als nun der ältere Sohn statt des jüngeren abgelehnt würde. In Hinblick auf die Erwartung der gesetzestreuen Juden wäre eine solche Lösung freilich fatal: müßte doch an der Gerechtigkeit eines Gesetzes gezweifelt werden, das einen treuen (d. h. den älteren) Sohn verstoßen würde. Statt neuen Zündstoff zu liefern, löst die Parabel die Spannung zwischen den beiden Söhnen in der Tat auch anders auf: der Vater geht auch auf den älteren Sohn zu. Entgegen der Erwartung des alten Mythos (eindeutige Entscheidung gegen einen der Söhne) bleibt das Ende offen; es besteht die Möglichkeit der Annahme beider Söhne. Der Interpret muß sich hier entscheiden, wie er die Geschichte «zuende schreiben» möchte.

Mit Scott kann man daher behaupten, daß die Parabel formal wie inhaltlich Kritik an einem Mythos übt, der sich in der Parabel selbst zur Darstellung bringt. Dieser Mythos schildert, wie ein latent gewalttätiger Konflikt zugunsten des einen, meist jüngeren Opponenten gelöst wird. Ein gewalttätiger Ausgang wird aber in der Parabel durch das Verhalten des Vaters unterbunden, indem dieser sich weigert, in klassischer Weise zu «vermitteln». Sein Verhalten ist parabolisch und weist einen Ausweg aus dem Dilemma des oftmals tödlichen Konflikts. Das Gleichnis unterricht die Struktur des ewigen Kampfes, indem es die Sprache der Liebe spricht. Es gibt nichts, das einem der beiden Söhne vorenthalten würde und damit Anlaß zum Streit böte. Die Dialektik der Begierde hat

ihren Nährboden verloren<sup>91</sup>. In der Freude des Vaters, die er mit seinen beiden Söhnen teilen will, kann nichts verloren gehen: statt dessen wird gefunden, denn «alles was mein ist, ist Dein» (15,31; vgl. Joh 17). Erst an dieser Stelle wird sozusagen vom Neuen Testament her Kains Opfer angenommen, so daß die feindlichen Brüder des Alten Testaments miteinander versöhnt werden<sup>92</sup>.

8. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn hat sich nicht nur als ein Text über das Verhältnis von Menschen erwiesen (metakommunikative Ebene), sondern er muß darüber hinaus als ein Text verstanden werden, der Kommunikation und Verständigung *in Gang bringt* (pragmatische Metaebene). Der offene Ausgang des Gleichnisses gibt dem Hörer Gelegenheit zu einem Gespräch, das sich kritisch an der Parabel entzündet. Es scheint, daß Wittig in ihrer Kritik an Scott übersehen hat, daß seine Analyse der mythologischen Struktur ein zusätzliches Argument für ihre These liefern könnte. Scott arbeitet ja heraus, welche Bedingungen für die Entstehung *einer* bestimmten Bedeutung der Parabel vorliegen. Er bezieht dabei den Kontext insbesondere der damaligen Hörer mit ein, deren Erwartungshaltung die Bedeutung mitkonstituiert. Insofern *wir* noch in diesem alten Mythos oder einer seiner Varianten gefangen sind, ist Scotts Analyse für uns höchst bedeutsam.

9. Ein letzter Gedanke soll sich abschließend etwas ausführlicher mit der Figur des jüngeren Sohnes befassen. Wir sahen, daß die Verständigungsproblematik dort aufbricht, wo das Verhältnis zur Gruppe in Frage gestellt ist. Konkret wird diese Problematik, die sich bereits in den Versen 1, 7 und 10 andeutet, dort, wo der Sohn aus der väterlichen (familiären) Beziehung ausbricht. Der Text zeigt, wie eine solche Problematik gelöst werden kann und Verständigung wieder möglich wird.

<sup>91</sup> Vgl. SCHWAGER, 20ff. Schwager weist darauf hin, daß Jesus den Konflikt der Gewalt gerade dadurch aufdeckt, daß er die Struktur der Begierde als Ursache der Gewalt unterläuft, indem er «seinen Jüngern nichts von seinem Leben und seiner Fülle vorenthält» (184). «Auch die verborgenste und geheimste Rivalität kann besiegt werden, weil Gott dem Menschen Größeres zu geben bereit ist, als dieser in seinen kühnsten und wildesten Träumen auszumalen vermag» (185).

<sup>92</sup> Ein weiteres Motiv der Kain-Abel-Erzählung klingt hier an; das des Feldes (Vers 15) und des Zornes (Vers 28). Allerdings sollten die Unterschiede der beiden Geschichten im Auge behalten werden und die Analogie nicht überstrapaziert werden (Gen 4,5!). Setzt man die mythologischen Tiefenstrukturen einmal als eine Möglichkeit des Textzugangs voraus, dann könnte man in einer alttestamentlichen Erwartung nun auch in Lk 15 fragen: «Wird es dem jüngeren Sohn hier ähnlich ergehen?» Das Feld ist in der Erzählung des AT der Ort eines tödlichen Konflikts. Es baut sich eine Spannung auf, die in Gen 4,1–16 in die Motive der Heimatlosigkeit und des Nicht-mehr-bleiben-Könnens am ursprünglichen Ort der Herkunft überleitet.

Für den Glaubenden hat er eine unmittelbar lebensbezogene und pragmatische Dimension. Der Schlüssel zum Verständnis der Lösung, die der Text darstellt, kann nur in einer wechselweisen und aufeinander bezogenen Betrachtung des Vaters und des Sohnes gefunden werden.

Einen ersten Hinweis liefern auf der Seite des Vaters dessen Mitleid (Vers 20) und dessen Freude, die sich als größer erweist als alle Resentiments und gegenteiligen Erwartungen. Die vom Vater ausgehende Zuwendung, von der das Gleichnis erzählt, schenkt Vergebung und (als Rede von der Gemeinschaft Gottes mit uns) eine «göttliche» Freude und Gemeinschaft, die eine Kraft freisetzt, die Solidarität und Versöhnung möglich macht. Sie ist der Beweggrund, der uns durch die Anteilnahme an der Gemeinschaft mit Gott vor falschen Moralvorstellungen, Schadenfreude und Rachsucht befreit, so daß wir mit den Weinenden trauern können, statt uns über ihr Leid zu freuen. Dieselbe Freude ist aber auch der Grund dafür, daß wir uns mit anderen freuen können und uns nicht ausschließen, wenn für andere Menschen Grund zur Freude und Gemeinschaft ist (älterer Sohn!). Die Parabel expliziert sozusagen das in Röm 12,15 Gesagte: «Freut euch mit denen, die sich freuen, und weint mit denen, die weinen».

Das Wort «Mitleid» taucht im Gleichnis vom barmherzigen Samariter wie auch hier an zentraler Stelle auf. Als Verbform finden sich *σπλαγχίζομαι* nur in den Evangelien und bezieht sich in den meisten Fällen auf Jesus selbst, der Gottes Mitleid vergegenwärtigt<sup>93</sup>. Die einzigen Abweichungen hiervon sind neben Mt 18,27 eben Lk 10,33 und Lk 15,20. Analog zum lukanischen Gebrauch in Lk 10,33 scheint *σπλαγχίζομαι* diejenige Brücke zu sein, die den Abgrund zwischen bloßer Wahrnehmung (das «Sehen» des Priesters und des Leviten) einerseits und der notwendigen Handlung (helfen statt vorübergehen) andererseits überwindet. Wie in Lk 10,33 der Samariter, so ist es hier der Vater, der durch seine Selbstlosigkeit die Brücke zum Anderen schlägt und auf diese Weise eine Aufnahme in die ursprüngliche Gemeinschaft möglich macht<sup>94</sup>.

Einen weiteren Hinweis liefert uns aber auch das Verhalten des Sohnes. Bezuglich der Bedingungen und Möglichkeit von Verständi-

<sup>93</sup> Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Mk 1,41; 6, 34; 8,2 und Lk 7,13.

<sup>94</sup> Man kann allerdings behaupten, daß das Risiko des Samariters größer ist, da es ja nicht ausgeschlossen war, daß eine nur scheinbar verletzte Person selbst zu den Räubern gehörte und lediglich als Köder diente.

gung spiegelt das Gleichnis bereits im Verhalten des jüngeren Sohnes den noch ausstehenden Vorgang wider, der anschließend auf der Ebene der Interpretationen und des Lebens der Hörer einsetzen könnte. Entsprechend der Bewegung des Gleichnisses könnte ein Wechselspiel gegenseitiger Darstellung (Bestandsaufnahme) und Kritik zur Verständigung führen.

Mag die rechtliche Beurteilung der Auszahlung des jüngeren Sohnes zweifelhaft sein, so scheint zumindest ein schlechtes Licht auf die Tatsache zu fallen, daß er seinen Vater verläßt<sup>95</sup>. Diese Handlung des Verlassens stellt ja zugleich auch den Bruch mit der familiären Gemeinschaft dar. Die Eigenständigkeit und Loslösung des Sohnes wird umso deutlicher negativ gewertet, als dieser in der Ferne ein ζῶν ἀσώτως führt. Er verschwendet das, was ihm der Vater mitgegeben hat: τῆς οὐσίας. Diese Anklage wird thematisch konsequent in Vers 30 wieder aufgenommen. Mag der Vater auch vergeben haben: der ältere Sohn jedoch ist noch voller Bedenken. Das Thema des Aufbruchs und des Wegzugs in die Ferne ruft Assoziationen an das Phänomen der «Flucht» aus der oft ländlichen Heimat in die große Stadt wach, die mit ihren Attraktionen lockt. Das Thema scheint andeutungsweise durch das Wort πολιτῶν (Vers 15) aufgenommen worden zu sein. Dem Sohn gelingt es in der Ferne jedoch nicht, in der Distanz vom Vater eine analoge, familienähnliche Beziehung aufzubauen<sup>96</sup>. Erst vom Vater her wird diese Beziehung wieder möglich. Der Vater scheint mit geradezu unverständlicher Geduld gewartet zu haben und geht – für den damaligen Hörer sicher im Widerspruch zu den Erwartungen – wie selbstverständlich auf den Sohn zu. Indem er ihm vergibt, nimmt er den jüngeren Sohn, der seine Schuld bekennt (Vers 21), an.

Das Verfehlen der Familiengemeinschaft wiederholt sich in anderer Form auch beim älteren Sohn, der indirekt gesteht, daß sein Verhältnis zum Vater (δουλεύω σοι καὶ οὐδέποτε ἐντολήν σου παρῆλθον) auf einem Mißverständnis basiert<sup>97</sup>. Darin sind die beiden Söhne einander ähnlich. Aber die Ähnlichkeit reicht noch tiefer. Beiden ist zudem ein «legalistisches» Verständnis von Sohnschaft eigen, das sich an einer unterordnenden, beinahe sklavenähnlichen Hörigkeit orientiert (Vers 19): einem unfreien, eher durch Zwänge und Gesetz als durch

<sup>95</sup> VIA, 169f. Wichtig für eine Charakterisierung des eher ambivalent zu beurteilenden jüngeren Sohnes ist Vias Begriff der «picaresque mode» (159f.)

<sup>96</sup> TOLBERT, 103.

<sup>97</sup> VIA, 171.

Offenheit und freimütiger Gemeinschaft bestimmten Verhältnis zum Vater. Die Geschichte zeigt, daß der jüngere Sohn (falls er aufgrund einer solchen Vorstellung seinen Vater verließ) zu der Erkenntnis kommt, daß er keinen *solchen* Vater hat. Sein wirklicher Vater entspricht nicht seiner bisherigen *Vorstellung* von ihm. Sein Bild vom Verhältnis eines Sohnes zu seinem Vater war ein Trugbild, das auf falschen Voraussetzungen beruhte und die Möglichkeit einer freudigen Beziehung versperrte. Die Parabel zeichnet den Prozeß der Veränderung des Sehens beim jüngeren Sohn genau nach. Sie mündet in ein adäquateres Verständnis seiner selbst als Sohn.

Es ist wichtig festzuhalten, daß *keiner* der beiden Söhne den Vater zunächst wirklich erkennt. Auch das Verhältnis des älteren Sohnes zu seinem Vater ist belastet: davon zeugt nicht nur die Differenz in bezug auf den jüngeren Sohn (Vers 28), sondern auch der weit in die Vergangenheit zurückreichende Vorwurf von Vers 29. Gerade im Kontrast zwischen der Geschichte vom jüngeren und dem offenen Ende der Geschichte des älteren Sohnes liegt die Möglichkeit des Gleichnisses. Indem die Söhne sozusagen stellvertretend für die Hörer zur Selbsterkenntnis geführt werden, können auch sie zum Vater und zueinander finden. Die Möglichkeit gelungener Verständigung kann einzig von einem *Vater* – wie im Gleichnis – her gedacht werden, und gerade aus der Selbsterkenntnis und kritischen Prüfung des eigenen Standpunktes heraus entwickelt sich in diesem Kontext der Vergebung durch den Vater ein neues, positives Verhältnis.

Dieser Tatbestand wird noch deutlicher, wenn man das zaudernde Verhalten des älteren Sohnes (der die Entwicklung der Geschichte zum Stocken bringt) in seiner Bedeutung für das ganze Gleichnis erfaßt. Berger stellt fest, daß «Selbstgespräche des Handelnden ein typisches Kennzeichen lukanischer Gleichnisse (sind). Sie markieren im Aufbau der Gleichnisse jeweils die entscheidende Kehre»<sup>98</sup>. Während der jüngere Sohn an entscheidender Stelle zu sich selbst spricht (Vers 17), steht das Selbstgespräch bzw. die Selbsterkenntnis des älteren Sohnes noch aus. Der «Egoismus» des jüngeren Sohnes, der zunächst nur über die Verbesserung seiner eigenen Lage nachdenkt, hat insgesamt eine positive Auswirkung. Der «verlorene» jüngere Sohn schiebt die Schuld für seine Lage nicht auf das Leben im allgemeinen und die Umstände,

<sup>98</sup> BERGER, 38.

sondern er übernimmt selbst Verantwortung<sup>99</sup>. Diese Erkenntnis hat der ältere Sohn noch nicht gemacht (Vers 29). Der jüngere Sohn wird sich im Elend seiner eigenen Lage bewußt, während der ältere Sohn sich trotz der Nähe des Vaters im Grunde nicht über sich selbst und sein Verhältnis zum (wirklichen und nicht nur zum vorgestellten) Vater im klaren ist. Der ältere Sohn erscheint daher mindestens genauso verloren wie der jüngere Sohn zu Anfang: ja er ist der eigentlich verlorene Sohn, dessen «Rückkehr» noch aussteht.

Der jüngere Sohn erkennt, daß nicht alles verloren ist. Sein Wille zu überleben (Vers 16), ohne den seine Erkenntnis fruchtlos geblieben wäre, führt ihn schließlich zum Vater zurück, der ihn an seinen eigentlichen Platz setzt (Vers 22). Es ist daher bedeutsam, daß in der Wiederholung (Vers 21) des Bekenntnisses von Vers 19 der Zusatz *ποίησόν με ὡς ἔνα τῶν μισθίων σου* fehlt. Durch diese wichtige Weglassung ist präzise die Veränderung und die neue Erkenntnis des Sohnes zum Ausdruck gebracht, die durch das wohlwollende Verhalten des Vaters bewirkt wurde. Das offene Bekenntnis seiner Sünden ermöglicht die Wendung zur (durchaus wörtlich gemeinten) Umkehr, die der Verzeihung und Annahme des Vaters begegnet, die größer war als seine Erwartungen. Dem Überlebenswillen des jüngeren Sohnes (*λιμὸς ισχυρά*) wird durch das Freudenfest, das der Vater herrichtet, zum Recht verholfen.

### III. ABSCHLIEßENDE ÜBERLEGUNGEN

In bezug auf die eingangs gestellten Fragen scheint mir das Gleichnis vom verlorenen Sohn einen wertvollen Beitrag zur Überwindung einer Krise der Verständigung zu liefern, die sich auch im theologischen Gespräch etwa zwischen Lateinamerika und Rom abzeichnet, aber auch für einzelne Kirchen und Gruppen Asiens, Lateinamerikas oder Europas eine wichtige Rolle spielt. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn erläutert die Bedingung der Möglichkeit geglückter Gemeinschaft und Kommunikation durch den Vorgang der Selbsterkenntnis des Findens (bzw. Gefunden-Werdens), der Freude und der Vergebung.

Dabei entspricht die Struktur dieser Gemeinschaft der Struktur der Parabel selbst. Sie ist prinzipiell auf andere hin bezogen und steht in

<sup>99</sup> VIA, 168.

einem Prozeß jahrhundertewährender Interaktion und Kommunikation, die grundsätzlich auf die Zukunft hin offen bleibt. Die Struktur der Gemeinschaft, die der Glaube in Bewegung setzt aufgrund der Anteilshabe am Gottesverhältnis Jesu, an dem alle Menschen Anteil haben und das allen Menschen verkündigt wird, ist wie die Struktur der Parabel integrativ und *pluralistisch*. Die Parabel muß wie der Glaube als Geschehen dessen verstanden werden, wovon sie spricht. Dieses Geschehen ist zunächst die Lektüre und die interpretierende Arbeit am Text, zu der das Gleichnis Anlaß gibt. Die Parabel bezieht den Leser in die eigene, noch unvollendete Geschichte ein. Daraus kann auf einer weiteren Stufe ein Geschehen der Kommunikation und gegenseitigen kritischen Befragung auf das eigene Selbstverständnis hin werden. Eine Intention der Parabel geht auf das Teilen hin, d.h. auf eine unter Umständen schmerzhafte Zeit des Suchens und des anschließenden Teilens von Freude und Leid (vgl. Röm. 12,15). Dieses Suchen ist geleitet von der Hoffnung, zu finden, (vgl. Joh 16,22ff.) wie auch von der Möglichkeit, angenommen und versöhnt zu werden.

Das Gleichnis lädt ein, über die eigenen Voraussetzungen nachzudenken, die mit in den Prozeß der interpretativen Arbeit und gegenseitigen Verständigung einfließen. Dieses Nachdenken bezieht sich nicht nur auf einer exegetischen Ebene auf die anzuwendende Methode, sondern vor allem auch auf die Ebene der Hermeneutik, d.h. auf die Frage nach den umfassenden Dimensionen des Verstehens überhaupt, insofern sie mit dem Text in Verbindung steht. Analog zur Prüfung des Selbstverständnisses des jüngeren Sohnes im Gleichnis kann der Text auch uns veranlassen, Rechenschaft abzulegen über die weltanschaulichen Implikate und Voraussetzungen, die *jede* Interpretation und Lebensform mit sich bringt. Diese oft uneingestandenen Faktoren bestimmen unser Verhältnis zueinander, unsere Kommunikationsstrukturen und unsere Gemeinschaft in starkem Maß mit. Dem Nachdenken, zu dem die Parabel anregt, ist dabei keinerlei Grenze gesetzt. Eine Gemeinschaft der Glaubenden wird sich nicht scheuen, wie in der Parabel ihren eigenen Zorn und ihre eigenen, zum Teil egoistischen Motive (wie der jüngere Sohn) zum Ausdruck zu bringen und kritisch zu befragen. Beides ist notwendig, um eine produktive Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Hörern bzw. Interpreten möglich zu machen. Der Schritt der Selbsterkenntnis und Selbstkritik ist unerlässlich für den weiteren Prozeß der Annahme der Freude und der Möglichkeit der Versöhnung.

Doch statt Kampf und Gewalt zu fordern, die einer offenen Auseinandersetzung verschiedener Gruppen unweigerlich zu folgen scheinen, weist die Parabel auf eine andere Möglichkeit hin, grundsätzlich Konflikte zu überwinden. Das Gleichnis stellt paradigmatisch die Überwindung der Situation des Kampfes dar. Gerade im Ernstnehmen der eigenen Situation und damit auch der Gegensätzlichkeiten ist eine Versöhnung möglich, ohne daß sie in der Unterdrückung des einen oder anderen begründet wäre. Das Herz des Vaters ist groß genug, solche Spannungen zu tragen (1 Joh 3,20) und Versöhnung durch Annahme zu stiften. Indem nicht mehr innerhalb der gegensätzlichen Positionen gedacht wird, sondern diese beiden (wie im Gleichnis) vom Vater her zu denken und zu vermitteln sind, wird eine Einigung möglich, die aus den Gegensätzlichkeiten alleine unmöglich wäre.

Das Gleichnis weist auf eine Einheit hin, die der Spannung zugrunde liegt: die der ursprünglichen Einheit vom Vater und den beiden Söhnen. Innerhalb dieser Einheit bewegt sich die Geschichte und auch die Möglichkeit, Fehler einzugestehen, Sünden zu bekennen und Versöhnung wieder zu finden. Für eine Verständigung zwischen Christen und Nichtchristen, aber auch zwischen den unterschiedlichen Gruppen in den Kirchen verschiedener Nationen, ja selbst zwischen den verschiedenen Gestalten der einen Kirche und Gemeinschaft mit Gott wäre es sicher hilfreich, sich vor Augen zu halten, daß *jede* Kirche von ihren eigenen Voraussetzungen ausgeht und ausgehen muß, zugleich aber auch auf andere Kirchen und auf die Universalkirche bezogen ist. Der Prozeß der Verständigung schließt Differenzen nicht aus. Vielmehr fordert er, die Tatsächlichkeit der bestehenden Vielfalt anzuerkennen und die Unterschiede zum Wohl aller Glaubenden zu nutzen. Hinter der Vielfalt verbirgt sich ein Reichtum, der die Gemeinschaft und Übereinstimmung aller Menschen in Glauben erst in ihrer vollen Katholizität zur Entfaltung bringt.

Der Text fordert in Entsprechung zum Verhalten des Vaters den Mut zu einer Freiheit, die auf Versöhnung hofft und dennoch bereit ist, den «jüngeren Sohn» anzuerkennen und gehen zu lassen. Das Gleichnis stellt den Anspruch, daß es verschiedenen Gruppen, die um Verständigung ringen, im Glauben möglich sein muß, durch die Gemeinschaft mit Gott wie der Vater und der Sohn zusammenzufinden. Gottes Annahme und Vergebung ist größer als unsere Erwartungen. Sie allein ermöglichen wahre Kommunikation und einen Pluralismus, der ohne Angst den offenen Umgang mit der Vielfalt sucht, um den Reichtum

der Verschiedenheit in der Einheit des Glaubens zu Tage zu fördern. In diesem Bemühen steht die Wahrheit des Gleichnisses auf dem Spiel. Dabei ist keineswegs gesagt, wer der Vater ist. Beide Söhne haben auf ihre Weise Fehler gemacht, und es wäre sicher ein Mißverständnis, wenn man den Vater mit einer der streitenden Parteien verwechselt und sich damit selbst eine Rolle gibt, die Gott allein zukommt. Der Vater ist größer als unsere Erwartungen und mehr als gelungene Kommunikation: er ist Gottes versöhnende Gemeinschaft in Person.

