

# Benjamin und sein Bruder

## Die lukanische Konturierung pharisäischer Selbstgewissheit in Lk 15,11-32

KARL MATTHIAS SCHMIDT

Die Joseferzählung lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass Jakob seinen Jüngsten um sich wissen wollte und ihn nur allzu ungern mit seinen Brüdern nach Ägypten ziehen ließ. Zu sehr schmerzte der Verlust Josefs noch immer.<sup>1</sup> Thomas Mann überführte diese Vorgabe in einen Ablösungskonflikt. Obwohl Jakob die von ihm bevorzugten Enkel der Rahel bereits auf seinen Knien herzte, konnte er doch von deren Vater Benjamin nicht lassen. Er sah die Kleinen zwar um sich stieben.

Aber trotz ihrem Vorhandensein und Benoni's Vaterwürde behandelte er den Jüngsten immer noch wie ein Kind, hielt ihn am Gängelband wie einen Unmündigen und gab ihm geringste Bewegungsfreiheit, damit ihn kein Unglück beträfe. Kaum in die Stadt, nach Hebron, zu gehen, kaum auf das Feld, geschweige denn eine Reise zu tun über Land, erlaubte er dem Rahelspfande, das ihm geblieben, und das er zwar entfernt nicht liebte wie Joseph, sodaß denn eigentlich kein Grund war, die obere Eifersucht zu fürchten um seinetwillen, das aber doch, seit der Schöne dem Zahn des Schweines verfallen, zum einzigen Schatz seiner Sorge und seines Mißtrauens geworden war, weshalb er es nicht aus den Augen ließ und keine Stunde verbringen wollte, ohne zu wissen, wo Benjamin war und was er trieb.<sup>2</sup>

Josef war bekanntlich ein anderes Schicksal beschieden als das von Jakob betrauerte. Wer dagegen gleichsam unter die Schweine fiel, war der jüngere Sohn in Lk 15,11-32. Sie fraßen ihn nicht, aber nur zu gern hätte er mit ihnen gefressen, als der Versuch, auf eigenen Beinen zu stehen, ihn ins Elend führte, sobald er das vom Vater

---

<sup>1</sup> Vgl. Gen 42,4.36-38; 43,2-9; 44,20-32.

<sup>2</sup> T. MANN, Joseph und seine Brüder, Frankfurt <sup>4</sup>2013, 1120. Zur Zerreißung durch ein Schwein vgl. MANN, Joseph, 468-469. Beispiele für die umfängliche literarische Rezeptionsgeschichte des Gleichnisses bei S. ALKIER, Verlorene Söhne. Rameder, Rilke, Lukas – ein intertextueller Bericht, in: ZNT 33 (2014) 24-30: 24-28.

übereignete Geld durchgebracht hatte (Lk 15,14-16). Der Vater des Gleichnisses<sup>3</sup> verhielt sich anders als Thomas Manns Jakob in *Josef und seine Brüder*. Er ließ seinen Sohn ziehen, als dieser ihn bat, er möge ihm seinen Anteil am Besitz auszahlen, damit er sein Glück machen könne; und dennoch trifft auf eine Art Benjamin, wer sich mit dem jüngeren der beiden Söhne vom Evangelisten auf eine Reise in die Fremde schicken lässt.

Es sind insbesondere die Anleihen bei der Josefserzählung, die eine Rückführung des Gleichnisses auf Jesus von Nazaret abwegig erscheinen lassen. Die Debatte über die Herkunft des Textes ist nicht neu. Neben Ansätzen, die das gesamte Gleichnis

---

<sup>3</sup> Im Rahmen dieses Beitrags wird im Gegensatz zu Versuchen, in der Betitelung den barmherzigen Vater in den Fokus zu rücken, an der traditionellen Bezeichnung der Perikope als *Gleichnis vom verlorenen Sohn* festgehalten, weil damit der die drei Gleichnisse vom Verlorenen verbindende Aspekt akzentuiert wird. Eine Verschmelzung verschiedener Vorschläge findet sich bei J. RATZINGER–BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br. 2007, 242-243. Vgl. dazu und zur Kritik an einer allegorisierenden Auslegung, die in den Brüdern Juden und Heiden erblickt, D. DORMEYER, *Das Gleichnis von den zwei Brüdern (dem verlorenen und dem daheimgebliebenen Sohn) und dem gütigen Vater (Lk 15,11-32). Narrative Erzähltextanalyse und grenzüberschreitende Auslegungsmöglichkeiten*, in: T. Schmeller (Hg.), *Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert. Grenzüberschreitungen (FS J. Gnilka)*, Freiburg i. Br. 2008, 33-50. Wenig überzeugend ist der Vorschlag von N. LUNN, *Parables of the Lost? Rhetorical Structure and the Section Headings of Luke 15*, in: *BiTr* 60 (2009) 158-164: 164, das dritte Gleichnis mit zwei Überschriften zu versehen. Der Begriff „Gleichnis“ wird im Folgenden einstweilen als Oberbegriff zur Bezeichnung verschiedener bildhafter Textformen gegenüber dem von Ruben Zimmermann nachdrücklich beworbenen Begriff „Parabel“ vorgezogen. Vgl. R. ZIMMERMANN, *Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung zum Kompendium*, in: ders. (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2015, 3-46: 23, sowie DERS., *Parabeln – sonst nichts! Gattungsbestimmung jenseits der Klassifikation in „Bildwort“, „Gleichnis“, „Parabel“ und „Beispielzählung“*, in: ders. (Hg.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte (WUNT 231)*, Tübingen 2008, 383-419: 406. Der Begriff „Gleichnis“ ist auch jenseits der Fachdiskurse im deutschen Sprachraum so verbreitet, dass er sich mindestens mit Blick auf die Wirkungsgeschichte nur mit äußerster Mühe verdrängen lassen wird. Zugleich ist der antike Sprachgebrauch für die heutige Benennung nicht allein maßgeblich. Der Begriff „Parabel“ empfiehlt sich aus Gründen einer internationalisierten Begrifflichkeit, kann aber zu Irritationen führen, solange die Frage, inwieweit eine weitergehende Gattungsdifferenzierung in Anlehnung an die Klassifizierung von A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, Freiburg i. Br. 1888, 72-121, sinnvoll ist, zu keinem Konsens geführt hat. Das Problem kann und muss im vorliegenden Beitrag nicht diskutiert werden. Die Kritik an einer durch Schematisierung vereinfachten Durchführung der Gattungsdifferenzierung ist zwar sinnvoll, eine jegliche Divergenzen nivellierende Lösung ist allerdings nicht für alle Fragestellungen zielführend.

oder Teile von ihm auf Jesus selbst oder eine Quelle des Evangelisten zurückführen, wurde auch die Ansicht vertreten, dass der Text geschlossen aus Lukas' Feder stamme.<sup>4</sup> Diese Annahme leitet die folgenden Überlegungen, die jeweils bei vorausliegenden Studien anknüpfen können und zunächst bei genderdifferenzierenden Paralleltexten in der Jesusüberlieferung ansetzen, um zu verdeutlichen, warum hier davon ausgegangen wird, dass Lk 15,8-10 mit Lk 15,4-7 vermutlich eine ältere Einheit bildete, zu der Lk 15,11-32 später hinzugefügt wurde (1). Im Anschluss daran wird Lk 15,11-32 in den Motivrahmen antiker Rhetorikübungen in Auseinandersetzung mit Erbschaftstreitigkeiten eingeordnet. Das mit der Figurenkonstellation adaptierte Motivbündel legt die Annahme nahe, dass der Text in einem hellenistisch-römischen

---

<sup>4</sup> Vgl. L. SCHOTTROFF, Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, in: ZThK 68 (1971) 27-52; DIES., Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2015, 188 mit Anm. 43; M. D. GOULDER, Luke. A New Paradigm (JSNTS 20), Sheffield 1994, 609-616; H. RÄISÄNEN, The Prodigal Gentile and His Jewish Christian Brother: Lk 15,11-32, in: ders., Challenges to Biblical Interpretation. Collected Essays 1991-2000 (BilnS 59), Leiden 2001, 37-60, der allerdings „some pre-Lukan setting“ (51) nicht gänzlich ausschließt (vgl. 57). Zu Einordnung und Wirkungsgeschichte seiner eigenen These vgl. DERS., The Prodigal Son in a Far Country: Finnish Scholars Read Luke's Parable, in: ders., The Bible among Scriptures and Other Essays (WUNT 392), Tübingen 2017, 105-116. Überlegungen zur sekundären Ergänzung von Lk 15,25-32 bei B. HEININGER, Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas (NTA 24), Münster 1991, 146-153.157-158.164-166. Die ältere Debatte findet sich bei J. JEREMIAS, Tradition und Redaktion in Lukas 15, in: ZNW 62 (1971) 172-189: 172-182. Zur Zuweisung des Gleichnisses zur Verkündigung Jesu vgl. exemplarisch W. PÖHLMANN, Der Verlorene Sohn und das Haus. Studien zu Lukas 15,11-32 im Horizont der antiken Lehre von Haus, Erziehung und Ackerbau (WUNT 68), Tübingen 1993, 157.161-183; E. RAU, Jesu Auseinandersetzung mit Pharisäern über seine Zuwendung zu Sünderinnen und Sündern. Lk 15,11-32 und Lk 18,10-14a als Worte des historischen Jesus, in: ZNW 89 (1998) 5-29. Zum umfassenderen Programm vgl. DERS., Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu (FRLANT 149), Göttingen 1990, 13. F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas. 3. Teilband: Lk 15,1-19,27 (EKK 3/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 2001, 43-44, schreibt das Gleichnis Jesus zu, obwohl „die lange Geschichte [...] die Handschrift des Lukas sowohl was ihren Stil als auch was die darin ausgedrückten Überzeugungen angeht“ trägt. Man darf allerdings fragen, ob Bovon dort, wo er die „literarische Qualität“ (19) des Sondergutes preist, wobei er den technischen Begriff für den Textbefund offenbar mit einer einzelnen geschlossenen Sondergutquelle bzw. einem „anonymen Dichter“ (44) gleichsetzt, dem er auch das Gleichnis vom barmherzigen Samariter und die Emmauserzählung zuschlägt, nicht vielleicht doch die ästhetischen Leistungen des Evangelisten rühmt. K.-W. NIEBUHR, Kommunikationsebenen im Gleichnis vom verlorenen Sohn, in: ThLZ 116 (1991) 481-494: 487, hält als sichere Basis zur Diachronie fest: „Das Gleichnis selbst [...] kann auf Jesus zurückgeführt werden.“ Vgl. auch die Literatur dort (Anm. 32) zur älteren Auseinandersetzung mit Schottroffs These.

Kontext entstanden ist (2). In die gleiche Richtung weist die schon angedeutete Gestaltung des Gleichnisses als Adaption der griechischen Josefserzählung (3). Vor diesem Hintergrund machen Beobachtungen zur intratextuellen Vernetzung des Textes die Abfassung von Lk 15,11-32 durch den Evangelisten wahrscheinlich (4).<sup>5</sup> Abschließend soll ausblickartig dargelegt werden, dass sich der matthäische Befund auch jenseits der Zwei-Quellen-Theorie mit der Annahme einer lukanischen Verfasserschaft von Lk 15,11-32 vereinbaren lässt, wenn Mt 18,12-14 als Überarbeitung von Lk 15,4-7 und Mt 21,28-31 als Adaption von Lk 15,11-32 verstanden werden können (5).

### 1. Genderdifferenzierende Paralleltexte und Lk 15,11-32

In der Evangelienüberlieferung spricht bekanntlich eine Reihe von parallelen Texten einerseits die Lebenswelt der Männer, andererseits die Domäne der Frauen in der antiken Gesellschaft an. Das Phänomen beschränkt sich zwar nicht auf bildhafte Sprache, in diesem Segment ist es aber besonders prägnant. So ist etwa die Suche nach der Drachme im Haus mit einer Frau verbunden, die Suche nach dem Schaf auf dem Feld dagegen mit einem Mann.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Die Frage nach der Provenienz des Gleichnisses erfährt in diesem Beitrag auch deswegen eine derart eingehende Erörterung, obschon dazu über weite Strecken auf bereits vorliegende Ergebnisse zurückgegriffen wird, weil der Vorschlag von SCHOTTROFF, Gleichnis (Anm. 4) 27-52, auf vehementen Widerstand gestoßen ist; vgl. nur PÖHLMANN, Sohn (Anm. 4) 153-160. Die Kritik war zwar dort berechtigt, wo Schottroff eine Abkürzung nahm, stellt die These von einer Verortung des Gleichnisses im lukanischen Kontext aber nicht grundsätzlich infrage. Das Feld der Skeptiker ist freilich groß, und so werden vermutlich auch die folgenden, etwas ausufernden Betrachtungen an den Klippen des Zweifels zerschellen.

<sup>6</sup> J. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen <sup>11</sup>1998, 132-133, erblickt darüber hinaus den Gegensatz von Arm und Reich. Aufgrund der Perikopenordnungen mag es im Sinne der Gendervarianz sinnvoll sein, wie I. MÜLLNER, Von Menschen und anderen Tieren. Das Gleichnis vom verlorenen und wiedergefundenen Schaf – Lk 15,4-7, in: M. Crüsemann / C. Janssen / U. Metternich (Hg.), Gott ist anders. Gleichnisse neu gelesen auf der Basis der Auslegung von Luise Schottroff (FS L. Schottroff), Gütersloh 2014, 190-201: 191.199, dem Hirten „FreundInnen und NachbarInnen“ gegenüberzustellen, damit geht jedoch auch ein Verlust einher. „Da das Gleichnis von der verlorenen Drachme eine Parallele [...] mit Freundinnen und Nachbarinnen erzählt, scheint an ein reines Männerfest gedacht zu sein“, SCHOTTROFF, Gleichnisse (Anm. 4) 198. Streng genommen verbieten sich wegen der Komplementarität, die auch MÜLLNER, Menschen, 193, konstatiert, für das Lukasevangelium die Lektüre und Auslegung nur eines der beiden Gleichnisse.

Solche Zuordnungen wurden fraglos nach motivgeschichtlichen Schemata gebildet, die mit der antiken Realität nicht deckungsgleich waren. Die Arbeit am oder im Haus war nicht ausschließlich der Frau vorbehalten und in der Landwirtschaft konnte man nicht immer allein auf die Mithilfe von Männern setzen.<sup>7</sup>

### 1.1. Vorlukanische Genderdifferenzierungen

Bisweilen werden genderdifferenzierende Paralleltexte als typisches Merkmal des Lukasevangeliums ausgewiesen,<sup>8</sup> was angesichts der Häufung des Phänomens in diesem Evangelium nicht gänzlich von der Hand zu weisen ist. Die folgende Liste

---

<sup>7</sup> Vgl. dazu etwa L. SCHOTTRUFF, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentum*, Gütersloh 1994, 124-130. Am deutlichsten zeigt sich der schematische Zuschnitt in Lk 12,27, wo mit dem Spinnen, auf das die Lilien verzichten können, Handarbeiten und damit die motivgeschichtlich idealisierten Tätigkeiten schlechthin angesprochen wurden, die einer gesitteten Frau in der patriarchalen Gesellschaft zukamen. Das gilt literarisch spätestens seit Penelopes Beispiel der treuen Ehefrau, vgl. Hom. Od. II 93-110; XIX 138-156, außerdem etwa Tib II 1,61-66, auch Tib I 3,83-88; 6,77-80; II 1,9-10. Vgl. auch etwa J. PETERS, *Gendered Activity and Jesus's Saying Not to Worry*, in: *Neotest.* 50 (2016) 35-52: 44-46. Die schematische Gegenüberstellung der männlichen (Feld) und der weiblichen (Haus) Domäne zeigt sich auch in Lk 15,4-10. Der Besitz der zehn Drachmen sprengt diesen Rahmen nicht. Vgl. dagegen C. JOCHUM-BORTFELD, *Gott zur Sprache bringen – Lukas 15,8-10*, in: M. Crüsemann / C. Janssen / U. Metternich (Hg.), *Gott ist anders. Gleichnisse neu gelesen auf der Basis der Auslegung von Luise Schottroff* (FS L. Schottroff), Gütersloh 2014, 323-331: 324-326, der sich zwar gegen die Unterscheidung von Bild- und Sachebene stemmt, diese Unterscheidung dann aber selbst durchführt (324.329-330). Die sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung von und in Anlehnung an Luise Schottroff geht zwar dort in die Irre, wo sie über die Ausleuchtung des generellen sozialgeschichtlichen Hintergrundes hinaus mit Eintragungen in den Text arbeitet, die sie andernorts zu Recht kritisiert. Der Zugang stellt jedoch bisweilen gleichwohl wichtige Beobachtungen für die Auslegung bereit. Für die hier vorliegende Interpretation ist die Analyse von Luise Schottroff insbesondere wegen des Verweises auf die Rhetorik und die Vernetzung von Lk 15,11-32 innerhalb des Evangeliums von Interesse.

<sup>8</sup> Vgl. etwa C. J. MARTIN, *The Acts of the Apostles*, in: E. Schüssler Fiorenza (Hg.), *Searching the Scriptures. Volume Two: A Feminist Commentary*, New York 1994, 763-799: 769-771; T. KARLSEN SEIM, *The Gospel of Luke*, in: E. Schüssler Fiorenza (Hg.), *Searching the Scriptures. Volume Two: A Feminist Commentary*, New York 1994, 728-762: 729-731. „It has long been recognized that Luke has a tendency in his composition to generate doublets and parallels, and part of this parallel material is recognized as ‚gender pairs‘. These are not distributed in such a way that they can be attributed to or explained as deriving from a particular source“ (729).

beansprucht keine Vollständigkeit, vermittelt aber einen Überblick über den Bereich der genderdifferenzierenden Bildtexte und *exempla* im Lukasevangelium.

*Die Lebenswelt der Frau*

*Die Lebenswelt des Mannes*

Lk 4,25-26	Elija und die Witwe	Lk 4,27	Elischa und Naaman
Lk 11,31	Die Königin des Südens	Lk 11,32	Die Männer von Ninive
Lk 12,27	Lilien spinnen nicht	Lk 12,24	Raben säen und ernten nicht
Lk 12,53	Mutter und Tochter	Lk 12,53	Vater und Sohn
Lk 13,21	Der Sauerteig der Frau	Lk 13,19	Das Senfkorn des Menschen
Lk 15,8-10	Die Drachmen im Haus	Lk 15,4-7	Die Schafe in der Ödnis
Lk 17,27	Verheiratet werden	Lk 17,27	Heiraten
Lk 17,31	(Er) auf dem Dach	Lk 17,31	Er auf dem Feld
Lk 17,35	Frauen an der Mühle	Lk 17,34	Männer auf der <i>Kline</i>

Das Doppellogion in Lk 17,31 bedient zwar zwei verschiedene Perspektiven, wobei das Dach dem Aufgabenbereich der Frau zugehörig ist, während der Acker das Arbeitsfeld des Mannes umschreibt. Im Gegensatz zu Lk 17,34-35, wo ausdrücklich von Männern und Frauen die Rede ist, differenziert der Evangelist in Lk 17,31 aber nicht das grammatische Genus (ὅς ἔσται ἐπὶ τοῦ δώματος/ὁ ἐν ἀγρῷ). Das legt die Vermutung nahe, dass Lukas mindestens in diesem Fall die Paarung bereits vorfand und sie nicht selbst gestaltete.<sup>9</sup>

Die These, dass einige der genderdifferenzierenden Paralleltexte älter als das Lukasevangelium sind, wird auch dadurch belegt, dass sich bereits im Markusevangelium ein Beispiel dieser Erzählpraxis findet. Denn wie die Ausbesserung des Kleides mit einem Flicker in Mk 2,21 der Frau zugewiesen werden konnte, so umschreibt das Abfüllen des Weines (Mk 2,22) eine Tätigkeit im Umfeld des Agrarbereiches, der zuvorderst mit der Arbeitswelt des Mannes in Verbindung stand. In Mk 3,25 ist die Semantik zu unbestimmt, um eine genaue Zuordnung vornehmen zu können. Da mit οἰκία jedoch eher ein Hauswesen als eine Dynastie angesprochen ist, dürfte mit Mk 3,24-25 ein weiteres Beispiel vorliegen: Wie ein Mann ein in sich entzweites Reich nicht vor dem Zerfall bewahren kann, so ist das einer Frau bei einem entsprechenden Haushalt, für den sie Verantwortung trägt, ebenfalls nicht möglich. Es ist nicht abwegig, dass die parallele Adressierung der Geschlechter auf Jesus von

<sup>9</sup> Im Rahmen der Zwei-Quellen-Theorie ist eine Reihe der oben angeführten Kombinationen ohnehin auf die Logienquelle zurückzuführen; vgl. exemplarisch SCHOTTROFF, *Schwestern* (Anm. 7) 123.

Nazaret zurückgeht,<sup>10</sup> weil sich erste wirkungsgeschichtliche Reflexe vermutlich bereits in paritätischen Anweisungen des Apostels Paulus zeigen, sofern er sich das Konzept nicht aus eigenem Antrieb zum Anliegen machte, und nicht ersichtlich ist, auf welchen nachösterlichen Strömungen die Praxis fußen sollte.<sup>11</sup>

Dieser Befund schließt natürlich nicht aus, dass Lukas ein vorgefundenes Konzept erkannte, etwa anhand von Lk 12,24.27, und um weitere Paralleltexte anreichte.<sup>12</sup> Auch wenn folglich nicht grundsätzlich auszuschließen ist, dass der Evangelist in Analogie zum vorgefundenen Quellmaterial weitere Paarbildungen selbst kreierte, dürfte das im Fall der Doppelgleichnisse von Schaf und Drachme, trotz der ver-

---

<sup>10</sup> Vgl. auch D. FRICKER, *Quand Jésus parle au masculin-féminin. Étude contextuelle et exégétique d'une forme littéraire originale* (EtB 53), Paris 2004, der auch auf Mk 2,21-22 verweist (101.155-161.283-315).

<sup>11</sup> Man mag bedauern, dass die genderdifferenzierenden Paralleltexte weder im Sinne eines programmatischen Entwurfes noch in Würdigung einer bereits bestehenden ausdifferenzierten Praxis die von der patriarchalen Gesellschaft vorgegebenen Geschlechterrollen neu definierten. J. A. DOOLE, *Observational Comedy in Luke 15*, in: *Neotest.* 50 (2016) 181-209: 205, sieht in der Gegenüberstellung von Schaf und Drachme gar ein humoristisches Element: „In both cases the scenarios are so ridiculous as to invite mockery“. Die Gleichnisreden Jesu sollten allerdings Adressatinnen und Adressaten vor dem Hintergrund ihres Alltags ansprechen. Dazu dienten bekannte, die Lebenswelt durch Komplexitätsreduktion strukturierende Konzepte, mit denen die Identifikation von Figurenkonstellationen ermöglicht wurde, auch dort, wo diese die Realität nur eingeschränkt abbildeten. Bei Paulus zeigen sich Genderdifferenzierende Paralleldarstellungen nicht nur im Ehekapitel (1 Kor 7), bei der analogen Gegenüberstellung in 1 Kor 11,11-12, die eine im Kern missglückte Argumentation nicht retten kann, oder bei der dezidierten Auseinandersetzung mit der Geschlechtlichkeit in Röm 1,26-27, sondern auch etwa dort, wo sich der Apostel gleichermaßen als Amme und Vater der Gemeinde präsentiert. So ist *ὡς πατήρ τέκνα ἑαυτοῦ* (1 Thess 2,11) parallel zu *ὡς εἶν τροφὸς θάλπη τὰ ἑαυτῆς τέκνα* (1 Thess 2,7) gestaltet. Zur Selbstcharakterisierung über die Mutterrolle im Kontext der Freundschaftstopik vgl. auch Gal 4,19. Obschon in Röm 5-7 im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre die thematische Auseinandersetzung mit Gen 2-3 im Vordergrund steht, ist bemerkenswert, dass Eva in Röm 7,11, wenn auch in der Selbstidentifikation des Apostels unbenannt, neben Adam in Röm 5,12-14 tritt. Vgl. dazu A. BUSCH, *The Figure of Eve in Romans 7:5-25*, in: *BibInt* 12 (2004) 1-36; S. KRAUTER, *Eva in Röm 7*, in: *ZNW* 99 (2008) 1-17; DERS., *Röm 7: Adam oder Eva?*, in: *ZNW* 101 (2010) 145-147. Die Bilderwelt des Apostels ist gleichwohl auch vom Androzentrismus geprägt, nicht nur dort, wo es um seine Person geht (vgl. nur 1 Kor 9,7.24-27).

<sup>12</sup> In den oben angeführten Paarungen wird zwar bisweilen das Beispiel für die Frauen zuerst genannt (Lk 4,25-26; 11,31; 17,31; vgl. auch Mk 2,21), in anderen Fällen das der Männer (Lk 12,24.53; 13,19; 15,4-7; 17,27; 17,34). Eine Quellenscheidung lässt sich daraus jedoch nicht gewinnen. Es hat eine eigene Plausibilität, dass Frauen und Männern wechselweise die erste Position eingeräumt werden kann.

gleichsweise langen Erzählungen, aber gerade nicht der Fall sein. Hätte Lukas nämlich von sich aus ein gesteigertes Interesse an den genderdifferenzierenden Paralleltexten gezeigt, wäre zu erwarten, dass er auf das überschüssige dritte Gleichnis verzichtet oder dieses zumindest an anderer Stelle eingebunden hätte. Vor dem Hintergrund der anderen genderdifferenzierenden Paralleltexte kann man daher zu der Ansicht gelangen, dass der Evangelist die beiden Gleichnisse aus Lk 15,4-10 bereits vorfand und nicht etwa Lk 15,4-7 um Lk 15,8-10 ergänzte.<sup>13</sup>

Da die Zusammenstellung des *Gleichnisses vom verlorenen Sohn* mit den beiden anderen Gleichnissen die Grenzen der Paarung weniger scharf konturiert, scheint dann aber auch grundsätzlich wenig plausibel, dass das *Gleichnis von der verlorenen Drachme* an das *Gleichnis vom verlorenen Schaf* angefügt wurde, als das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* bereits im unmittelbaren Kontext des *Gleichnisses vom verlorenen Schaf* stand. Vielmehr stellt das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* in Lk 15,4-32, wo es zu den genderdifferenzierenden Doppelgleichnissen als drittes Gleichnis hinzutritt, einen Überschuss zu Lk 15,4-10 dar. Die Reihung dreier Gleichnisse über das Finden des Verlorenen, von denen das erste die motivgeschichtlich fixierte Arbeitswelt des Mannes, das zweite die der Frau bedient, führt angesichts der genderdifferenzierenden Paralleltexte folglich zu dem Schluss, dass das *Gleichnis vom verlorenen Sohn*, abgesetzt durch eine erneute Redeeinleitung,<sup>14</sup> als Anreihung angefügt wurde, nachdem die beiden anderen Gleichnisse bereits als Paar vorlagen.

Da das Lukasevangelium mit Simeon, Hanna, Zacharias und Maria in redaktionellen Erzähleinheiten ein Interesse an genderdifferenzierenden Figurenkonstellationen zeigt, könnte die Zusammenstellung der drei Gleichnisse vom Verlorenen zu der Annahme führen, dass der Evangelist selbst kaum ein zusätzliches drittes Gleichnis ergänzt haben wird, das die Parallelbildung relativiert hätte. Er hätte die Dreiheit

---

<sup>13</sup> BOVON, Lk (Anm. 4) 18-19, dem eine Auslassung von Lk 15,8-10 durch Matthäus abwegig erscheint, nimmt an, dass der Evangelist dieses Gleichnis ergänzte, wenn nicht sogar erst schuf; allerdings legen „stilistische Elemente“ nahe, den Text „eher der Tradition zuzuschreiben“ (18). Eine dreigliedrige Klimax (Sache, Tier, Mensch) wäre aber bestenfalls dann zu erwarten, wenn die drei Gleichnisse von Beginn an gemeinsam überliefert worden wären. Die Abfolge könnte daher auch dafür geltend gemacht werden, dass Lk 15,11-32 an den bereits bestehenden Zusammenhang in Lk 15,4-10 angefügt wurde. Jedenfalls ist nicht ersichtlich, warum der Evangelist die Drachme zwischen Schaf und Sohn platziert haben sollte, wenn auch ihm die Klimax einleuchtend gewesen wäre. Zur Diskussion vgl. auch etwa HEININGER, *Metaphorik* (Anm. 4) 140-142, der auf das der Tradition entnommene Doppelgleichnis in Lk 13,18-21 verweist.

<sup>14</sup> Εἴπεν δὲ (Lk 15,11). Vgl. auch etwa M. WOLTER, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 521.

folglich schon vorgefunden und wegen der engen thematischen Bezüge trotz seines Interesses an genderdifferenzierten Paarungen nicht aufspalten wollen. Simeon und Hanna (Lk 2,25-38) sowie Zacharias und Maria (Lk 1,8-22.26-38) konturieren als Paare allerdings Oppositionen,<sup>15</sup> im Gegensatz zu den oben gelisteten genderdifferenzierenden Bildtexten, die inhaltlich im Kern durchweg synonym gestaltet sind – bei einer Gegenüberstellung der Geschlechterrollen, die jedoch nicht antithetisch, sondern synthetisch angelegt ist: Für Frauen *und* Männer gilt Vergleichbares. Das Interesse des Evangelisten an genderdifferenzierenden Figurenkonstellationen ist folglich anders gelagert als die Stoßrichtung der ganz überwiegend der Überlieferung entstammenden genderdifferenzierenden Paralleltex-te. Die Genderdifferenzierung in Lk 15,4-10 lässt sich daher nicht dahingehend auswerten, dass der Evangelist eine Einheit von drei Gleichnissen vorgefunden haben *muss*, weil er die genderdifferenzierende Paarbildung nicht relativieren wollte. Die Frage, ob er gleichwohl neben den beiden anderen Gleichnissen auch das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* einer Quelle entnahm, darf für den Moment noch offengelassen werden.

---

<sup>15</sup> Für Maria und Zacharias dürfte das offensichtlich sein. Bei der anderen Paarung vertritt die Frau die engere und damit negativ konnotierte Perspektive, die hinter der von Simeon angezielten Weite zurücksteht, obschon diese erst nachösterlich zum Tragen kommen wird. Hanna spricht zu *πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἱερουσαλήμ* (Lk 2,38). Eine Distanzierung von diesem engen Fokus ist nicht ersichtlich. Simeon erwartet zunächst zwar ebenfalls nur die lediglich etwas weiter angelegte Tröstung Israels (*προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ*; Lk 2,25). Diese Perspektive wird jedoch dadurch geweitet, dass Israel und die Völker unter dem Ausdruck *πάντων τῶν λαῶν* (Lk 2,31) zusammenführt werden; erst danach folgt die Ausdifferenzierung, die das Heil als *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ* (Lk 2,32) beschreibt. Im Gegensatz zu Hanna, die sich unentwegt im umgrenzten Tempelareal aufhält (*οὐκ ἀφίστατο τοῦ ἱεροῦ*; Lk 2,37), kommt Simeon erst in das Heiligtum hinein, und zwar im Geist. Das Verweilen im Tempel am Ende des Evangeliums ist, obschon sprachlich anders realisiert, daher Ausdruck der geistlosen Übergangszeit. Die Jünger preisen wie Simeon Gott (*εὐλογοῦντες τὸν θεόν*; Lk 24,53; vgl. Lk 2,28), machen aber noch keinen Schritt auf andere zu. Obschon Hanna eine Prophetin ist, vernimmt man von ihr keine Prophe- tie im Wortlaut; sie baut auch keinen Kontakt zum Kind auf. Im Zusammenhang dieser Eng- führung sind daher auch die Jahresangaben (7 sowie 12 mal 7) zu deuten. Positiv und negativ konnotierte Rollen sind in der Kindheits Erzählung folglich hinsichtlich der Genderzuordnung unterschiedlich verteilt. Aus der Apostelgeschichte können als ethnisch kontrastierte Paare wegen der Namen Äneas und Tabita (Apg 9,36-42) hinzugenommen werden, als hinsichtlich der Gottesverehrung divergierende Zuhörer, trotz der eingelassenen Exorzismuserzählung, Lydia und der Gefängniswärter in Philippi (Apg 16,14-40). MARTIN, Acts (Anm. 8) 770, zählt darüber hinaus Dionysius und Damaris (Apg 17,34) sowie die Emmausjünger neben den Frauen vom Grab hinzu (Lk 23,55-24,35). KARLSEN SEIM, Luke (Anm. 8) 730, ergänzt für das Lukasevangelium auch nicht zusammenstehende Parallelen.

## 1.2. Die sekundäre Ergänzung von Lk 15,11-32

Das Verhalten des Hirten in Lk 15,4 wirkt auf heutige Rezipientinnen und Rezipienten wegen der scheinbaren Unverhältnismäßigkeit auf den ersten Blick weit weniger naheliegend, als die rhetorische Frage suggeriert. Er lässt 99 Schafe zurück, um eines zu suchen. Vorausgesetzt ist jedoch nicht, dass er die 99 Schafe aufgibt oder einem Risiko aussetzt, ἐν τῇ ἐρήμῳ (Lk 15,4) skizziert lediglich das Szenario. Das Bild unterstreicht die fokussierte Aufmerksamkeit, die dem einen in Schwierigkeiten geratenen Schaf gilt.<sup>16</sup> Das lässt sich zwar auch im Hinblick auf das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* sagen. In diesem Fall ist jedoch bemerkenswert, dass die vermeintliche Zurücksetzung relativiert wird. Der ältere Sohn fühlt sich zwar benachteiligt, wurde aber nicht alleine oder aus den Augen gelassen. Der Vater erinnert ihn daran, dass sie Gesellschaft und Besitz teilen. Der Sohn erfährt folglich, im Gegensatz zu den nicht beachteten Schafen und Drachmen, eine ausdrückliche Würdigung.

Schon dieser Unterschied zwischen Lk 15,11-32 einerseits und den beiden vorausgehenden Gleichnissen andererseits, die trotz syntaktischer Variationen und einzelner Kürzungen in Lk 15,8-10 gegenüber Lk 15,4-7 im Kern parallel konstruiert sind,<sup>17</sup> legt eine sekundäre Anbindung des in Lk 15,11-32 vorfindlichen Erzähltextes an die beiden in Lk 15,4-10 bewahrten Gleichnisse nahe. Als formale Anknüpfungspunkte dienten dabei vorrangig Anfang und Ende der Erzählung. So lehnt sich die Formulierung ἀνθρωπός τις εἶχεν δύο υιοῦς (Lk 15,11) an den Eingang des

---

<sup>16</sup> Vgl. auch etwa SCHOTTROFF, Gleichnisse (Anm. 4) 198; R. C. TANNEHILL, Luke (ANTC), Nashville 1996, 238.

<sup>17</sup> Die Differenzen resultieren zum Teil aus den unterschiedlichen Ausgangssituationen, die einerseits einen weiteren Weg bis zum verlorenen Schaf, andererseits den Verbleib im Haus implizieren. In beiden Fällen wird der Aufwand betont: Die Frau macht Licht und fegt. Da das Verlorene verborgen, aber nicht entfernt ist und sie bei der Suche deswegen im Haus bleiben kann, ohne die übrigen Drachmen zurücklassen zu müssen, finden diese keine weitere Erwähnung. Deswegen fehlt bei der Anwendung der Vergleich. Im Fall des Mannes wird der Aufwand ebenfalls mit zwei Elementen umschrieben, die aufgrund der Distanz zum Verlorenen aber das Auffinden rahmen. Er lässt die anderen Schafe zurück, um dem verlorenen nachgehen zu können, und trägt das wiedergefundene Schaf auf seinen Schultern nach Hause. Wegen der Entfernung, die auch die Wahl des πορεύεται anstelle des mit dem Finden enger korrespondierenden ζητεῖ begründet, wird die Rückkehr in das Haus ausdrücklich erwähnt. Hinzu kommen einzelne stilistische Variationen, die der Auflockerung dienen, wie der Verzicht auf die ausdrückliche Einbindung der Zuhörerinnen in Analogie zum ἐξ ὑμῶν, die Konstruktion mittels des finiten Konditional- bzw. Relativsatzes anstelle der Partizipien, einzelne entfallene Pronomen und die Ersetzung des Himmels durch die Engel. Solche Variationen sind nicht ungewöhnlich für genderdifferenzierende Paralleltexte (vgl. Mk 2,21-22; Lk 12,22-31; 13,18-21).

*Gleichnisses vom verlorenen Schaf* an, wengleich der Einstieg dort als Frage formuliert ist: τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν ἔχων ἑκατὸν πρόβατα;<sup>18</sup> und während im *Gleichnis vom verlorenen Sohn* sonst das Verb εὐφραίνω zur Bezeichnung der Freude Verwendung findet (Lk 15,23.24.29.32), nimmt Lk 15,32, ganz am Ende, über das Verb χαίρω die Freude aus Lk 15,5.6.9 auf (vgl. auch Lk 15,7.10), und zwar als Ergänzung zum ebenfalls gebotenen Verb εὐφραίνω. Dabei wird der Appell jedoch wegen des saumseligen Bruders im Rückblick syntaktisch anders eingebunden: εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει (Lk 15,32).

Es ist daher unwahrscheinlich, dass Lk 15,7.10 sekundär als Brückenköpfe bei der Anbindung von Lk 15,11-32 eingetragen wurden, obschon das Sündenbekenntnis des Sohnes Berührungen mit den beiden Anwendungen aufweist. Denn dieses Sündenbekenntnis wurde auf Basis der Vorlagen gestaltet. Der jüngere Bruder bekennt, dass er gegen den Himmel und vor dem Vater gesündigt habe (ἡμάρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου; Lk 15,18.21). Damit werden die Freudenszenarien aus den Anwendungen der beiden anderen Gleichnisse modifiziert. Über einen umkehrenden Sünder (ἐπὶ ἐνὶ ἀμαρτωλῷ μετανοοῦντι; Lk 15,7.10) bzw. eine Sünderin werde Freude herrschen ἐν τῷ οὐρανῷ (Lk 15,7) bzw. ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ (Lk 15,10), hieß es dort.

Die beiden im Bild ergehenden Aufforderungen, an der Freude teilzuhaben (συγχαρήτε μοι; Lk 15,6.9) boten vermutlich einen Anlass für die Anbindung von Lk 15,11-32. Der ältere Sohn reagiert nämlich im Gegensatz dazu mit Missgunst auf die Festfreude. Allerdings werden trotz der thematischen Verbindungslinien sprachlich wie erzählerisch andere Akzente gesetzt. In Lk 15,32 findet sich neben dem für die Erzählung leitenden εὐφραίνω zwar das einfache χαίρω ohne Präfix,<sup>19</sup> die im Himmel geteilte Freude χαρά (Lk 15,7.10), die in den Anwendungen hervorgehoben wird, aber nicht. In den beiden vorausgehenden Gleichnissen sollen sich zudem Dritte über das Wiedergefundene freuen, das mit dem Nicht-Verlorenen kontrastiert wird. Im *Gleichnis vom verlorenen Sohn* wird dagegen problematisiert, dass der im Gegensatz zum Bruder nicht verlorene Sohn nicht in den Jubel einstimmt, wengleich er nicht eigens dazu aufgefordert wird. Der Vater rechtfertigt lediglich das Fest anlässlich der Wiederkehr des jüngeren Bruders. Mit wem er die Freude teilt, mit Nachbarn, Freunden oder Dienern, wird nicht erzählt.

<sup>18</sup> Lk 15,4; vgl. auch Lk 15,8: Ἦ τίς γυνὴ δραχμὰς ἔχουσα δέκα.

<sup>19</sup> Lk 1,58 kennt ebenfalls die Anteilnahme des sozialen Umfeldes, hier freuen sich (συν-ἐχαίρον) allerdings οἱ περίοικοι καὶ οἱ συγγενεῖς. Die γείτονας führte der Evangelist offenbar nur an, wo er auf eine Quelle zurückgriff (Lk 14,12; 15,6.9). Das Verb mit Präfix verdankt sich in Lk 1,58 zudem Gen 21,6 (vgl. dagegen Lk 1,14).

Lk 15,32 wiederholt stattdessen am Schluss des Gleichnisses leicht variiert die Reaktion des Vaters aus Lk 15,24, die mit der Parallelisierung des Lebens nach dem Tod und dem Finden des Verlorenen zweierlei leistet: Einerseits wird das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* so in eine Linie mit den beiden anderen Gleichnissen gerückt.<sup>20</sup> Andererseits wird es existenziell aufgeladen, weil die Umkehr, die erst in diesem Gleichnis akzentuiert wird, als Rückkehr ins Leben beschrieben wird. Eine solche Umkehr ist nur dem Menschen möglich, nicht aber dem Tier oder einem Sachgegenstand.<sup>21</sup> Darin dürfte ein weiterer Anlass für die Ergänzung des dritten Gleichnisses bestanden haben.

---

<sup>20</sup> Vgl. auch etwa WOLTER, Lk (Anm. 14) 522.

<sup>21</sup> Das führt nicht selten dazu, die Anwendungen Lk 15,7.10 in dieser Form als sekundäre Ergänzungen auszuweisen; vgl. etwa HEININGER, Metaphorik (Anm. 4) 140-141. Das *tertium comparationis* ist allerdings in der Relation von großer Freude und kleiner Zahl zu suchen. Vgl. auch TANNEHILL, Lk (Anm. 16) 238. Die Pointe besteht darin, dass die Sünder auch dort, wo sie verloren scheinen, eine Wertschätzung wie das einzelne Schaf und die einzelne Drachme erfahren. Jede und jeder zählt, unabhängig von der Masse der Bewahrten, no one will be left behind. In den Anwendungen liegt der Akzent entsprechend auf der Freude und nicht auf der Umkehr (οὐτως [...] χαρά; Lk 15,7.10). JEREMIAS, Tradition (Anm. 4) 184-185, schrieb nur den abschließenden Relativsatz in Lk 15,7 dem Evangelisten zu, unter Verweis auf Lk 5,31-32, wo allerdings markinische Diktion geerbt wurde (Mk 2,17). Zu Lk 15,11-32 ist der Relativsatz insofern gegenläufig, als er nicht umkehrbedürftige Gerechte voraussetzt. Anders SCHOTTROFF, Gleichnis (Anm. 4) 33-36, die das ἢ exklusiv auffasst und paraphrasiert: „Ich sage euch, so wird Freude im Himmel sein über einen büßenden Sünder, und nicht über 99 Scheingerechte, die keine Buße nötig zu haben meinen (oder behaupten)“ (36). Dieser Gebrauch des ἢ wäre einmalig im Doppelwerk. Der Verweis auf Apg 4,19 und Apg 5,29 (36 Anm. 30) verfängt nicht, weil dort jeweils das Adverb μᾶλλον geboten wird. Der Gehorsam gegenüber Menschen ist dem Gehorsam gegenüber Gott grundsätzlich nur nachgeordnet und in der konkreten Situation lediglich durch konträre Vorgaben ausgeschlossen (vgl. auch Apg 27,11; außerdem Apg 20,35). In Lk 12,51 wird der Gegensatz nach Verneinung durch das adversative ἀλλά ausgedrückt. In Apg 24,20-21 folgt ἢ der Frage τί εὔρον ἀδίκημα, die man semantisch mit „außer dem Bekenntnis“ oder „über das Bekenntnis zur Auferstehung hinaus“ ergänzen kann. Ohne komparatives Adjektiv oder vergleichendes Adverb bzw. entsprechende Konjunktion (πρὶν ἢ; Lk 2,26; Apg 7,2; 25,16) ist der exklusive Gebrauch für den Evangelisten daher ungewöhnlich. Die syntaktische Singularität ist aber nicht entscheidend. In Lk 18,14 muss παρ' ἐκεῖνον auch nicht wegen Lk 13,2.4 auf die Tradition zurückgehen. Maßgeblich ist, dass in Lk 15,7 selbst bei exklusivem Gebrauch lediglich konstatiert wird, dass keine Freude über die 99 aufkommt. Die Behauptung, dass sie sich für gerecht halten, ist bereits eine Eintragung. Sonst würde die Anwendung auch gar nicht mehr zum Gleichnis passen. Die 99 sind ja nicht nur vermeintlich Schafe. Lk 15,7 dürfte daher nicht vom Evangelisten stammen. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass die Anwendungen vor der Ergänzung von Lk 15,11-32 sekundär hinzugewachsen sind. Zur Beobachtung, dass sich in den drei Gleich-

Die thematischen Abweichungen im ersten Teil des Gleichnisses gegenüber den beiden anderen Gleichnissen verdanken sich denn auch vorrangig der Differenz zwischen dem Umgang mit dem handelnden Menschen auf der einen und dem Tier bzw. dem Sachgegenstand auf der anderen Seite. Die Übertragung auf den Bereich der personalen Entscheidung ermöglichte, ein Eingeständnis der eigenen Sünde und die Umkehr des Fehlgeleiteten einzubinden (Lk 15,18.21). Da sich der jüngere Sohn selbst aufmacht, um zum Vater zurückzukehren, sucht dieser den „Verlorenen“ nicht, der überhaupt nicht gesucht wird. Deswegen ist im Gegensatz zu Lk 15,4.5.6.8.9 auch im Passiv davon die Rede, dass er gefunden wurde (Lk 15,24.32). Der Rekurs auf das Finden in Lk 15,24.32 passt schlecht zum Duktus der Erzählung und lässt erkennen, dass Lk 15,11-32 mit Blick auf die genderdifferenzierenden Parallelgleichnisse mindestens überarbeitet wurde.<sup>22</sup> Die Übertragung vom neu erlangten Leben auf das Finden des Verlorenen wird auf der Textebene über das ὄδε ἀπόλλυμαι in Lk 15,17 vermittelt. In der Fremde droht der Sohn aufgrund der Hungersnot zugrunde- bzw. verlorenzugehen. Auf der Figurenebene war für Erlebnisberichte zwar noch keine Zeit, der Vater konnte dem mit Lk 15,16 vorauszusetzenden ausgemergelten Äußeren aber entnehmen, dass der Sohn dem Tode nahe war.

Finden sich folglich einerseits kleinere formale Berührungen und Übereinstimmungen im grundlegenden Duktus, andererseits aber deutliche Differenzen in Thema und Form gegenüber den beiden sehr parallel gestalteten Texten, legt sich die Annahme nahe, dass das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* in seiner jetzigen Form mit Blick auf die beiden Paralleltexte geschaffen wurde. Dabei entfiel die abschließende Übertragung auf die Sachebene. Der Text lenkt den Blick nicht auf die Engel im

---

nissen das Finden und die Umkehr des Sünders auf der Bildebene und in der Anwendung einerseits (Lk 15,4-10) sowie in der Erzählhandlung und der Figurenrede andererseits (Lk 15,11-32) reziprok zueinander verhalten, vgl. M. WOLTER, Lk 15 als Streitgespräch, in: ETL 78 (2002) 25-56: 36-38, zur kritischen Aufnahme der daraus abgeleiteten Konzeption M. EBNER, Von Sünde und Umkehr – und einem Hörexperiment mit offenem Ausgang. Narratologische, rezeptionsästhetische und redaktionsgeschichtliche Überlegungen zu Lk 15, in: J. Flebbe / M. Konradt (Hg.), Ethos und Theologie im Neuen Testament (FS M. Wolter), Neukirchen-Vluyn 2016, 82-102.

<sup>22</sup> Das gilt trotz vergleichbarer Formulierungen aus der Komödie, die vielleicht doch mehr den Untergang als das Verlorengehen des Sohnes beklagen; vgl. insbesondere Plaut. Bacch. 161-162.484-485; dazu HEININGER, Metaphorik (Anm. 4) 72-73.150-151. Die von Heininger herangezogene Zurüstung des Essens in Plaut. Capt. 894-899 kommt allerdings dem Parasiten zugute und bietet daher allenfalls eingeschränkt einen Vergleichspunkt zum Gleichnis.

Himmel, die über die Umkehr jublieren, sondern auf den älteren Sohn, der sich mit dieser Freude schwertut.<sup>23</sup>

Die spätere Ergänzung des *Gleichnisses vom verlorenen Sohn* schließt weder aus, dass das *Gleichnis vom verlorenen Schaf* im Zuge der Tradierung früh um das *Gleichnis von der verlorenen Drachme* ergänzt wurde, was sich allerdings kaum erweisen lässt, noch, dass das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* in einer ursprünglicheren Fassung von Jesus stammt. Gegen diese Annahme spricht allerdings der motivgeschichtliche Hintergrund der Figurenkonstellation im Gleichnis.

## 2. Der Streit der Brüder um das Vermögen

In der Forschung zu Lk 15,11-32 ist zu Recht immer wieder darauf hingewiesen worden, dass sich die lukanische Darstellung der beiden Brüder an gängige Motive anlehnt. Der verschwenderische oder liederliche Sohn (vgl. Lk 15,13), dessen Verhalten schon in Dtn 21,18-21 beklagt wird,<sup>24</sup> bildet in der antiken Literatur einen Topos, nicht anders als die Vorstellung von zwei ungleichen Brüdern.<sup>25</sup> Unter-

---

<sup>23</sup> BOVON, Lk (Anm. 4) 16, hat auf eine strukturelle Parallelität zu Lk 13,1-9 verwiesen. Einschränkung ist festzuhalten, dass dort nicht drei thematisch miteinander verbundene Gleichnisse begegnen, sondern ein Gleichnis zur Erläuterung zweier *exempla* angeschlossen wird, die allerdings nicht zu den genderdifferenzierenden Paralleltexten zählen. Die komplementäre Differenzierung erfolgt vielmehr regional (Galiläer, Bewohner von Jerusalem). Dennoch könnte auch in diesem Fall älteres Material (Lk 13,2-5) um ein Gleichnis (Lk 13,6-9) ergänzt worden sein, das vom Evangelisten stammen dürfte, sofern es als Korrektiv zu der wegen der Verfluchung außerhalb der Erntezeit als problematisch empfundenen und daher nicht übernommenen Wundererzählung in Mk 11,13-14.20-21 geschaffen wurde. Jedenfalls verschiebt auch in diesem Fall das angeschlossene Gleichnis den Tenor des vorausgehenden Materials, allerdings in gegenläufiger Tendenz. Während Lk 15,11-32 die Umkehrbedürftigkeit der vermeintlich Gerechten im Gegenüber zu den vorher vorausgesetzten nicht umkehrbedürftigen Gerechten (Lk 15,7) inszeniert, federt Lk 13,6-9 die Mahnung in Lk 13,2-5 gegenüber einer Selbstgewissheit, die auf dem Tun-Ergehen-Zusammenhang basiert, durch die Einräumung einer Nachfrist ab. Die Ergänzungen würden dann nicht grundsätzlich eine Tendenz unterstützen, sondern dem Ausgleich soteriologischer Positionen dienen.

<sup>24</sup> Vgl. auch Spr 23,19-21; 28,7. PÖHLMANN, Sohn (Anm. 4) 68, verweist zudem auf Spr 23,26-28.29-25, wo im masoretischen Text die Warnung vor der Trunkenheit neben die Warnung vor der Hure tritt.

<sup>25</sup> Zum liederlichen Sohn vgl. nur Aischin. Tim. 31.42-44.47; Aisop. 169; Sen. epist. 99,13; dazu PÖHLMANN, Sohn (Anm. 4) 89-102. Zu den ungleichen Söhnen vgl. etwa Philo praem. 59-63. Beispiele für beide Topoi finden sich zunächst insbesondere in der römischen Komödie; vgl. H.-W. RISSOM, Vater- und Sohnmotive in der römischen Komödie, Diss. Kiel 1971,

schiedliche Konstellationen zwischen einem Vater und seinen zwei Söhnen dienten vor dem Hintergrund realer Streitfälle aber vor allem den Rhetorenschulen und den Bühnen der Deklamatoren als exemplarische Kasus, unter anderem in Zusammenhang mit Erbschaftsfragen. Das zeigen muster­gültig die *Controversiae* des älteren Seneca.<sup>26</sup>

---

58-67; außerdem HEININGER, Metaphorik (Anm. 4) 150-152. In Ter. Ad. 40-77 werden die Alternativen etwa auf zwei verschiedene Erziehungskonzepte übertragen (vgl. dazu auch Aristoph. Nub. 961-1111). Zu verwandten jüdischen Texten vgl. etwa das Material bei K. BERGER / C. COLPE, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (TNT 1), Göttingen/Zürich 1987, 137-140, bzw. M. E. BORING / K. BERGER / C. COLPE (Hg.), Hellenistic Commentary to the New Testament, Nashville 1995, 224-226.

<sup>26</sup> Der Verweis auf die Deklamationen findet sich schon bei SCHOTTROFF, Gleichnis (Anm. 4) 44-47, allerdings vorwiegend im Rückgriff auf jüngerer Material. Die maßgebliche Bezugsgröße hat sie gleichwohl treffend umrissen. PÖHLMANN, Sohn (Anm. 4) 102-113, der auch bereits Seneca eingebunden hat (104-108), betont dagegen die Bedeutung des rabbinischen Materials, dem er die motivgeschichtlichen Parallelen der *controversiae* nachordnet. Ausschlaggebend ist für ihn dabei die durch deren Gattung vorgegebene Varianz der Ethosdarstellung. Das schließt eine Verwendung der Motive allerdings nicht aus. PÖHLMANN, Sohn (Anm. 4) 106, hält dagegen schlicht fest: „Dieser spielerische Austausch von Personen und Motivationen ist in den Parabeln Jesu ohne Beispiel.“ Es geht im Folgenden nicht darum, einen konkreten Kasus als unmittelbaren Vergleichstext heranzuziehen, vielmehr soll das in den Rhetorenschulen vermittelte Motivbündel skizziert werden. Vgl. zum Ganzen auch ausführlich RAU, Reden (Anm. 4) 252-271, der zwar „die rhetorische Welt der Deklamationsthemen zu den Voraussetzungen von Lk 15, 11-32“ zählt, aber gleichwohl resümiert: „Es unterliegt nun freilich keinem Zweifel, daß der Weg des jüngeren Sohnes sehr viel stärker in jüdischer Tradition verwurzelt ist. [...] Die hellenistisch-römische Kultur hat nicht direkt, sondern über die Vermittlung des Judentums auf die synoptischen Gleichnisse Einfluß gewonnen“ (270-271; vgl. dazu 271-394). Vgl. auch S.-J. KIM, Lecture de la parabole du fils retrouvé à la lumière du Jubilé, in: NT 53 (2011) 211-221. W. SCHMITHALS, Das Evangelium nach Lukas (ZBK.NT 3/1), Zürich 1980, 165, konstatierte dagegen: „Das (dritte) Gleichnis [...] erinnert in der Erzählweise an die lukanischen Beispielgeschichten (10,29ff.; 16,19ff.) und scheint Anschauungsmaterial der hellenistischen Rhetorik zu benutzen, während die rabbinischen Gleichnismaterialien keine Analogien bieten“. Zu verwandten Topoi des moralphilosophischen Diskurses vgl. D. A. HOLGATE, Prodigality, Liberality and Meanness in the Parable of the Prodigal Son. A Greco-Roman Perspective on Luke 15.11-32 (JSNTS 187), Sheffield 1999, 90-130. Die Vermittlung über das Judentum ist fraglos auch dort gegeben, wo man von einem judenchristlichen Evangelisten ausgeht.

## 2.1. Die erbenden Brüder in Senecas *Controversiae*

Zuvorderst sei der konstruierte Fall angeführt, dem zufolge ein vom Vater verstoßener Sohn sich mit einer Dirne einlässt. Als er stirbt, adoptiert der Vater das aus der Liaison entstandene Kind, wodurch diesem ein Erbteil zufällt, und wird deswegen von seinem anderen Sohn wegen Unzurechnungsfähigkeit verklagt (Sen. contr. II 4). Die Zusammenhänge sind insofern mit denen der lukianischen Erzählung vergleichbar, als der Vater anstelle des nicht verlorenen, sondern verstoßenen Sohnes dessen Kind annimmt, zum Leidwesen des anderen Sohnes. Papirius Fabianus inszenierte in seiner Verteidigung des verklagten Vaters nicht nur das Erbe und die Verarmung des verstoßenen Sohnes, sondern auch dessen Bitte um Verzeihung und die geplante Wiederaufnahme des Reumütigen.<sup>27</sup> Arellius Fuscus führte aus Sicht des klagenden Sohnes an, dass der Vater den Bruder bevorzugt habe, indem er ihm Geschenke machte, die über dessen Erbanteil hinausgingen.<sup>28</sup> Der verstoßene, dann aber wieder aufgenommene Sohn begegnet in einem Fall, in dem der Sohn nach erfolgreichem Medizinstudium als einziger in der Lage ist, den erkrankten Vater zu heilen (Sen. contr. IV 5). Gleich dreimal verstoßen und wiederaufgenommen wird ein Sohn, den der Vater beim Giftmischen erwischt und wegen versuchten Vaternmordes verklagt (Sen. contr. VII 3).

Etwas anders gelagert ist ein Kasus, bei dem der Sohn Unzurechnungsfähigkeit geltend macht,<sup>29</sup> sobald der Vater beginnt, das eigene Vermögen zu verschleudern –

---

<sup>27</sup> Vgl. Sen. contr. II 4,3.

<sup>28</sup> Vgl. Sen. contr. II 4,5. Zum Erbe vgl. auch 4,4 (Iulius Bassus); 4,5 (Argentarius); zur Verschwendung 4,9 (Cestius); zur (nicht erfolgten) Aufnahme des Verstoßenen 4,10-11 (Fabianus).

<sup>29</sup> Eine Anklage wegen Unzurechnungsfähigkeit handelt sich auch der Vater zweier Söhne ein, der seinem krankhaft in die Stiefmutter verliebten Sohn diese überlässt, um ihn am Leben zu halten. Die Kontroverse zeigt, dass der mit 1 Kor 5,1 vergleichbare Vorfall zwar vorrangig vor dem Hintergrund der vorausliegenden Verbindung des Vaters diskutiert wurde – das Problem war spätestens seit Homers Phoinix bekannt (Hom. Il. 9,447-453) –, aber trotz dessen Billigung als schändlich eingestuft und mit Inzest in eine Linie gerückt werden konnte (Sen. contr. VI 7,2). Auch in Apul. met. X 2,1-12,5 lebt der Vater noch, was das Vergehen des Ehebruchs beinhaltet. Der Verkehr mit der Stiefmutter wird gleichwohl als *incestum* (Apul. met. X 5,6; 6,2) gebrandmarkt. Nach Gai. inst. I 63 bildete die Ehe mit dem Vater auch dann ein Ehehindernis, wenn diese nicht mehr bestand. Die kasuistische Rhetorik der *declamationes*, die mit ihren Konstruktionen keine realen Erwartungen spiegeln musste, bediente mit dem Liebessiechtum ein Sujet, das, wenn auch meist mit umgekehrter Rollenverteilung, der Tragödie (Euripides, *Hippolytos stephanephoros*) und der Komödie bzw. Satire (trotz und wegen Apul. met. X 2,4) gleichermaßen geläufig war. Vgl. auch Apollod. III 175; epit. 1,16-19; Ov.

wobei sich der Sohn in früheren Zeiten selbst ähnlich verhielt (Sen. contr. II 6). Hier fehlt zwar der zweite Sohn, außerdem wird das Verprassen des Geldes mit Wein, Weib und Gesang, das für die Rezeption in der Malerei ein beliebtes Sujet bildete, dem Vater angelastet.<sup>30</sup> Dennoch berühren sich auch in diesem Fall einzelne Motive mit dem Gleichnis. Von Interesse für den weiteren Zusammenhang ist insbesondere, dass der Aufbruch in die Ferne als Seemann oder Soldat mehrfach als Möglichkeit des Gelderwerbs gepriesen wird. Die Heimat ist dagegen der Ort, wo das Geld ausgegeben wird.<sup>31</sup>

Entsprechend ist es in einem anderen Fall, der ausdrücklich zwei ungleiche Söhne gegenüberstellt, der tüchtige Sohn, der auf Reisen geht (Sen. contr. III 3). Leider wird er von Piraten gekidnappt. Als der Vater, per Brief um die Entrichtung des Lösegeldes gebeten, zögert aufzubrechen, wird der Gefangene vom verschwenderischen Sohn,<sup>32</sup> längst vom Vater verstoßen, freigekauft. Sobald der Gerettete seinen Bruder daraufhin adoptiert, wird er selbst vom Vater verstoßen.<sup>33</sup> Solche Musterfälle,

---

ars I 337-338; epist. 4 bes. 129-134; met. XV 497-505. Plausibilität und Wirksamkeit der Argumente, inklusive Ethos und Pathos, wären jedoch nicht gegeben, wenn derartige Verhältnisse keinerlei Aufsehen erregten (vgl. aber Cic. Cluent. 13-17 zum Schwiegersohn sowie Mart. IV 16,4, auch Sen. Phaedr. 269-270). Bei Seneca konnte sich die Amme gegenüber Phaedra ganz ähnlich äußern wie Paulus in 1 Kor 5,1 (Sen. Phaedr. 165-168; vgl. außerdem Ov. epist. 4,137-146). Ganz so harmlos wie die von M. WOLTER, Der Brief des sogenannten Unzuchtsünders, in: ders., Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas (WUNT 236), Tübingen 2009, 181-196, mittels einer humoristischen Brieffiktion vertretenen Thesen suggerieren, dürfte der Vorfall in der korinthischen Gemeinde daher nicht gewesen sein.

<sup>30</sup> Vgl. Sen. contr. II 6,4 (Iunius Gallio); 6,4 (Pabirius Fabianus); 6,7 (Cestius); 6,9 (Arellius Fuscus); 6,10 (Vibius Rufus) – aber auch 6,5 (Latro) –, außerdem III 3,1.

<sup>31</sup> Vgl. Sen. contr. II 6,1 (Porcius Latro); 6,2 (Fabianus); 6,3 (Blandus).

<sup>32</sup> Zum liederlichen Sohn vgl. auch Sen. contr. VII 1,26 (Diocles).

<sup>33</sup> Eine Variante findet sich in den Quintilian zugeschriebenen *Declamationes maiores* (Pseudo-Quintilian, *declamationes maiores* 5). Beide Söhne fallen in die Hände von Piraten, woraufhin der Vater, nach der Liquidation des begrenzten Vermögens von den Piraten vor die Wahl gestellt, den verschwenderischen, aber erkrankten Sohn freikaufte, der bald darauf verstirbt. Verhandelt wird die Unterstützungsforderung des verarmten Vaters gegenüber dem verbliebenen, später entflohenen Sohn. Zum Tragen kommt dabei insbesondere die Auseinandersetzung mit dem vermeintlich besseren, aber gegenüber den Verwandten missliebigen Sohn; vgl. dazu D. VAN MAL-MAEDER, Entre raison et émotions: l'ethos du déclamateur de la cinquième *Grande déclamation*, in: M. T. Dinter / C. Guérin / M. Martinho (Hg.), *Reading Roman Declamation. The Declamations Ascribed to Quintilian* (BzA 342), Berlin 2016, 91-107. Die *declamatio* weist thematisch zwar eine große Nähe zu Lk 15,11-32 auf, vgl. auch PÖHLMANN, Sohn (Anm. 4) 110-112, führt aber ins zweite Jahrhundert. Zur Diskussion über die Datierung der *Declamationes maiores* vgl. A. STRAMAGLIA, [Quintiliano]. L'astrologo (*Declamazioni*

die ihr Motivrepertoire der römischen Komödie und dem antiken Roman verdankten, lebten von unerwarteten Wendungen und ungewohnten Reaktionen, die Ansatzpunkte für kreative Überzeugungsstrategien boten.<sup>34</sup> So ist es in diesem Fall der verschwenderische, verstoßene und somit vom Erbe ausgeschlossene Sohn, der das Geld für den Bruder aufbringt und von diesem daher adoptiert und somit wieder in die Erbfolge eingebunden wird, bis der Vater auch die Linie zu seinem zweiten Sohn kappt. Verhandelt wurde die Konstellation vor dem Hintergrund eines mit dem Kasus eingeführten Verweises auf ein Gesetz, das Väter angeblich gesetzlich verpflichtete, ihr Vermögen mit dem Sohn bei Vollendung des dreißigsten Lebensjahres zu teilen und diesem die Verwaltung seines Teils anzuvertrauen. In der Darstellung des Rhetors erhielt einen Teil der dreißigjährige Sohn, den anderen verprasste der Verschwender.<sup>35</sup> Das ähnelt der Konstellation im Gleichnis, wo zwar beiden Söhnen ihr Anteil zugeteilt wird (ὁ δὲ διεῖλεν αὐτοῖς τὸν βίον; Lk 15,12), aber nur der jüngere seinen Teil aus der Vermögensmasse herauslöst (συναγαγὼν πάντα ὁ νεώτερος υἱός; Lk 15,13).<sup>36</sup>

---

*maggiori*, 4), Cassino 2013, 34-38, L. HÅKANSON, Der Satzrhythmus der 19 *Größeren Deklamationen* und des Calpurnius Flaccus, in: ders., Unveröffentlichte Schriften. Band 1: Studien zu den pseudoquintilianischen *Declamationes maiores*, hg. v. B. Santorelli, Berlin 2014, 47-130: 89-95.

<sup>34</sup> Vgl. auch etwa Quint. inst. IX 2,89.

<sup>35</sup> Vgl. neben der Beschreibung des Kasus zu Beginn auch Sen. contr. III 3,2.

<sup>36</sup> Vgl. auch PÖHLMANN, Sohn (Anm. 4) 104-105. Ihn „interessiert weniger die fiktive Rechtsgrundlage des Streitfalls, obwohl sie immerhin eine gewisse Analogie zur Rechtsfrage der Parabel aufweist.“ Vorausgesetzt ist (105 Anm. 71) die Feststellung von S. F. BONNER, Roman Declamation in the Late Republic and Early Empire, Liverpool 1949, 106: „Little evidence is to be found for this law. It is commonly regarded as fictitious, but it should be noted that the other declamatory law on division of patrimony (‘Major dividat, minor eligat’) has considerable likelihood of genuineness.“ Für eine Fiktion spricht immerhin, dass das Gesetz ausnahmsweise mit dem Kasus eingeführt wurde. Zur Grenze von 30 Jahren im Erbrecht des 2. Jh. n. Chr. vgl. Dig. 35,1,102, Papinianus. Zum *legatum per praeceptionem* vgl. etwa Gai. inst. 216-223; Plin. epist. V 7. Auch dann, wenn das Gesetz, das die Forderung nach der Aufteilung des Vermögens erlaubte, eine Fiktion darstellen sollte, verletzte diese Fiktion römisches Rechtsempfinden nicht derart, dass die – trotz des mit der Fallkonstruktion in Anlehnung an die Komödie einhergehenden Realitätsverlustes – ernsthafte Auseinandersetzung mit den Rechtsgrundsätzen unmöglich wurde. Das Problem ist nicht die geforderte Aufteilung des Vermögens; vgl. aber die Überlegungen zu *honour and shame* im jüdischen Kontext bei TANNEHILL, Lk (Anm. 16) 240. Im Umfeld der Rhetorik konnte man folglich nicht nur mit Vorstellungen von der Aufteilung des Vermögens in Berührung kommen, sondern möglicherweise auch zu einer fiktiven Gestaltung von Gesetzesgrundlagen ermuntert werden. Zur Diskussion über die für Lk 15,11-32 vorausgesetzten Rechtsverhältnisse, die für die Erzählung im

Als vor Gericht streitende Parteien finden wir zwei Brüder, als der eine von einer Reise mit dem Vater alleine zurückkehrt und auf Betreiben des anderen wegen Vaternordes verurteilt wird. Kaum ist der Vater wohlbehalten heimgekommen, verklagt der Rehabilitierte seinen Bruder erfolgreich wegen Falschzeugnisses. Als er sich weigert, den daraufhin von ihm Festgesetzten, wie vom Vater erbeten, freizulassen, wird er verstoßen (Sen. contr. V 3). Mit dem Gleichnis berührt sich der Fall nicht nur darin, dass sich der zweite Sohn in Analogie zum ersten verfehlt und der Vater versucht, ihn für den Bruder, der zuerst in die Irre ging, einzunehmen. Auch das Moment des Totgeglaubten oder Totgesagten, der plötzlich wieder lebendig auftaucht, erinnert an die lukanische Darstellung.

Dieses Motiv findet sich in anderer Form in einem Beispiel, in dem Vaternordvorwurf und Piratenerzählung miteinander verwoben sind. Als ein vom Vater wegen versuchten Vaternordes verurteilter Sohn seinem Bruder zur Hinrichtung übergeben wird und dieser ihn lediglich auf offener See aussetzt, statt ihn in einen Sack eingnäht zu versenken, fällt er in die Hände von Piraten und steigt zu deren Anführer auf. Kaum macht der Vater eine Reise, gerät er ausgerechnet an diesen Freibeuter, seinen Sohn, der ihn jedoch ziehen lässt. Nach Hause zurückgekehrt verstößt er den anderen Sohn (Sen. contr. VII 1). Es ist ersichtlich, dass man dem Gipfel der possenhaft-romanesken Konstruktion nicht mehr fern ist. Im Vergleich mit dem lukanischen Text fallen denn auch eher die Differenzen ins Auge. Im Gegensatz zum Gleichnis – wo der jüngere Bruder den Vater nicht umbringen will, aber dessen Lebensunterhalt dem Vorwurf des älteren zufolge auffrisst – löst das unerwartete Fortleben des Sohnes keine Freude beim Vater aus, trotz der Vorteile, die dieser daraus zieht. Die Zurückweisung des Wiedergefundenen erinnert eher an die Vorbehalte des älteren Bruders.

Unmittelbar um das Erbe zweier Brüder dreht sich ein Prozess wegen Übervorteilung, nachdem der ältere Halbbruder dem Gesetz zufolge das Erbe geteilt und dem – von einer Sklavin geborenen, aber vom Vater angenommenen – jüngeren die Wahl zwischen der noch versklavten Mutter und dem gesamten restlichen Besitz

---

Detail unerheblich sind, vgl. SCHOTTROFF, Gleichnis (Anm. 4) 39-42, und W. PÖHLMANN, Die Absichtung des Verlorenen Sohnes (Lk 15 12f) und die erzählte Welt der Parabel, in: ZNW 70 (1979) 194-213, auch WOLTER, Lk (Anm. 14) 531. Tob 8,21 handelt von der Zuwendung durch den Schwiegervater, Gen 25,5-8 regelt die Erbschaftsverhältnisse kurz vor dem Tod (vgl. Gen 21,10). Sir 33,20-24 warnt vor der Zuwendung zu Lebzeiten, setzt aber die alleinige Verfügungsgewalt des Erblassers voraus. Nicht ersichtlich ist, dass der ältere Sohn, wie von SCHOTTROFF, Gleichnisse (Anm. 4) 179, aufgrund von Dtn 21,17 angenommen, einen größeren Erbteil erhält. Zu Dtn 21,15-17 vgl. auch Ios. ant. IV 249-250.

überlassen hatte, weshalb er von diesem nach der Entscheidung für die eigene Mutter wegen Übervorteilung verklagt wurde (Sen. contr. VI 3). Ebenfalls um die Regulierung des Erbes geht es, wo der eine Bruder dem anderen nach dessen Enterbung zusichert, ihm im Erbfall die Hälfte des Nachlasses abzutreten, sofern er auf einen Widerspruch verzichte, dann aber selbst verstoßen wird (Sen. contr. VI 1). Bei Parteinahme für den Vater wird hier unter anderem die desolote Finanzlage des einen Sohnes akzentuiert, von der Gegenseite die Bereitschaft des Bruders, das Erbe mit dem anderen zu teilen.<sup>37</sup>

Die Frage des freiwilligen Teilens beschäftigte auch Plutarch, der in *De fraterno amore* (Περὶ φιλαδελφίας) einen Abschnitt den Erbschaftsstreitigkeiten unter Brüdern widmete.<sup>38</sup> Er wusste von einem realen Fall, der ebenfalls mit Lk 15,11-32 vergleichbar ist.

οἱ δὲ καὶ διηγοῦνται πρὸς ἑτέρους γαυριῶντες ὅτι τῶν ἀδελφῶν πανουργία καὶ δριμύτητι καὶ παραλογισμῷ πλέον ἔσχον ἐν τῷ νέμεσθαι, δέον ἀγάλλεσθαι καὶ μέγα φρονεῖν ἐπεικεῖα καὶ χάριτι καὶ ὑπεῖξει περιγενομένους. ὄθεν ἄχιόν ἐστιν Ἀθηνοδώρου μεμνησθαι, καὶ μέμνηται γε πάντες παρ' ἡμῖν. ἦν γὰρ ἀδελφὸς αὐτῷ πρεσβύτερος ὄνομα Ξένων, καὶ πολλὰ τῆς οὐσίας ἐπιτροπεύων διεφόρησε· τέλος δ' ἀρπάσας γυναῖκα καὶ καταδικασθεὶς ἀπώλεσε τὴν οὐσίαν, εἰς τὸ Καίσαρος ταμιεῖον ἀναληφθεῖσαν. ὁ δ' Ἀθηνοδώρος ἦν μὲν ἔτι μεираκίον οὐδέπω γενειῶν, ἀποδοθέντος δὲ τοῦ μέρους αὐτῷ τῶν χρημάτων οὐ περιεῖδε τὸν ἀδελφὸν ἀλλ' εἰς μέσον ἅπαντα καταθείς ἐνεῖματο, καὶ πολλὰ περὶ τὴν νέμῃσιν ἀγωνιμονούμενος οὐκ ἠγανάκτησεν οὐδὲ μετενόησεν, ἀλλὰ πρῶος καὶ ἰλαρῶς ἤνεγκε τὰδελφοῦ τὴν ἄνοιαν, περιβόητον ἐν τῇ Ἑλλάδι γενομένην.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Vgl. Sen. contr. VI 1,1.2.

<sup>38</sup> Vgl. Plut. De fraterno amore 11 (mor. 483C-484B).

<sup>39</sup> Plut. De fraterno amore 11 (mor. 483E-484B): „Andere erzählen Fremden triumphierend, [F] wie sie durch List, Schläue und Betrugerei beim Verteilen mehr als ihre Brüder ergattert hätten. Dabei sollten sie sich nur freuen und stolz darüber sein, wenn sie ihnen an Anständigkeit, Großmut und Kompromißbereitschaft überlegen waren. [484 A] In dem Zusammenhang lohnt es sich, den Fall des Athenodoros zu erwähnen, an den sich in unserer Gegend alle noch gut erinnern. Er hatte einen älteren Bruder namens Xenon, der sein Vormund war, aber einen großen Teil des Vermögens durchbrachte. Zuletzt verführte er eine Ehefrau, wurde dafür bestraft und verlor seinen eigenen Besitz, der für die Kasse des Kaisers konfisziert wurde. Athenodoros war damals noch ein junger Bursche ohne Bart, aber als ihm sein Teil des Vermögens ausbezahlt wurde, vergaß er seinen Bruder nicht, sondern deponierte alles in der Mitte und teilte aufs neue. Und obwohl er bei dieser Teilung wiederum sehr unfair behandelt wurde, reagierte er nicht unwillig und änderte seine Einstellung nicht, sondern ertrug [B] ruhig und heiter die Torheit seines Bruders, der inzwischen in ganz Griechenland berüchtigt war.“ Text: W. C. HELMBOLD, Plutarch's *Moralia* in Fifteen Volumes. VI: 439A-523B (LCL 337), Cambridge/London 1962; Übersetzung: Plutarch von Chaironeia, *Moralphilosophische Schriften*.

Athenodoros war ähnlich wie der Vater im Gleichnis bereit, seinen Besitz erneut zu teilen, nachdem sein Bruder Xenophon – nach dem Tod des Erblassers – nicht nur sein eigenes Vermögen fahrlässig verloren, sondern als Vormund auch Gelder des Jüngeren veruntreut hatte. Er gab dem aus eigener Schuld verarmten Verwandten erneut Anteil am Familienbesitz. Auch hier begegnet das Motiv des frivolen Lebens, das zum Verlust des Vermögens führt, wenn auch nicht im Umgang mit Dirnen, sondern aufgrund von Ehebruch. Von einer Umkehr kann allerdings keine Rede sein. Die vorbehaltlose Großmut des Jüngeren wurde stattdessen als Zeichen einer besonderen Bruderliebe angeführt, gerade weil es diverse Erbstreitigkeiten zu einem zweifelhaften Ruhm gebracht hatten und als Musterfälle für die Rechtsausbildung dienen konnten.

## 2.2. Die Distanzierung der Söhne in Lk 15,11-32

Der oben skizzierte motivgeschichtliche Hintergrund ist nicht zuletzt für den Spannungsbogen des Gleichnisses von Belang. Denn das jeweilige Verhältnis der Brüder zum Vater wird innerhalb der Erzählung durch die topographische Positionierung und die Einstellung zum Familienbesitz konturiert. Diese Indikatoren für die familiäre Verbundenheit verdeutlichen das parallele Verhalten der beiden Söhne. Der eine Sohn versagt im Kleinen, wo sich der andere zuvor im Großen verfehlt hat.

Der jüngere Sohn lässt sich seinen Erbanteil auszahlen, um das Geld in der Fremde zu verprassen. Er will auf eigene Rechnung leben und distanziert sich topographisch wie sozial immer weiter vom Vater bis hin zu den Trögen der Schweine, an denen er, mittellos und vom Hungertod bedroht, umkehrt. Unter Aufgabe jeglicher Gütergemeinschaft – er hofft, als Lohnarbeiter in Dienst genommen zu werden – kehrt er zum Gut des Vaters zurück (Lk 15,12-20).<sup>40</sup> Der Ältere trauert angesichts der Zulage, die seinem Bruder vom Vater mit dem Mastkalb aus dem verbliebenen Besitz gewährt wurde, dem Böckchen nach, das er nie erhalten hat, um es mit seinen Freunden und damit seinerseits getrennt vom Vater zu verzehren. Nicht von unge-

---

Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von H.-J. Klauck (Reclam Universal-Bibliothek 2976), Stuttgart 1997.

<sup>40</sup> Die mit der Trennung vom heilvollen Leben beim Vater verbundene Verschlechterung der Situation wird dabei durch Oppositionen kontrastiert: Das Brot steht dem Hunger und dem verwehrten Schoten gegenüber wie die vermeintliche Zukunft als Tagelöhner (nach dem eingestandenem Verlust der Sohnschaft) dem Leben als Schweinehirt (Lk 15,15-17).

fähr steht εὐφραίνω in Lk 15,29 im Singular.<sup>41</sup> Der Sohn will zwar mit seinen Freunden feiern, für den Vater oder gar den Bruder ist jedoch kein Platz, wo er sich mit seinesgleichen zum Festschmaus versammeln will. Er meidet das Fest und distanziert sich so ebenfalls topographisch (Lk 15,27-30).

Der Vater kennzeichnet als Königsweg im Umgang mit dem Vermögen dagegen nicht das Teilen oder Aufteilen, sondern das propagierte Ideal des gemeinsamen Besitzes in Gemeinschaft: τέκνον, σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σὰ ἐστίν (Lk 15,31). Dieser Ausdruck der Nähe verknüpft die Besitzverhältnisse („alles meines ist deines“) unmittelbar mit der Topographie: „Kind, du bist immer bei mir“ – fast immer, möchte man sagen. Denn beim Mahl, bei dem Teile des verbliebenen Besitzes anlässlich der Freude über die Rückkehr des Bruders gemeinschaftlich verzehrt werden sollen, ist der ältere Sohn nicht zugegen: οὐκ ἤθελεν εἰσελθεῖν (Lk 15,28). Der Vater muss herauskommen und ihm entgegengehen. Damit legt er aber das gleiche Verhalten an den Tag wie gegenüber dem jüngeren Sohn, dem er entge-

---

41 Vgl. dagegen Lk 15,23 (εὐφρανῶμεν) und Lk 15,24 (ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι). Vor dem Hintergrund von Lk 15,23 darf man auch für die das Verhalten rechtfertigende, unpersönliche Wendung εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει (Lk 15,32) die inkludierende Haltung des Vaters voraussetzen. BOVON, Lk (Anm. 4) 41, liest „das Verb ἀριστήσω [...], dessen handschriftliche Bezeugung zwar dürftig ist, dessen semantisches Feld aber mehr bietet als das schon zweimal (V 23 und V 24b) gebrauchte εὐφρανθῶ“. Die etwas eigenwillige textkritische Gewichtung vernachlässigt die Relevanz des Numerus. Im Singular begegnet εὐφραίνω in Lk 12,19 als Imperativ in der Anrede der eigenen ψυχῆ innerhalb des inneren Monologs so wie in Lk 16,19, also jeweils in Gleichnissen, die übermäßigen Reichtum unter Verweis auf die Endlichkeit des Lebens kritisieren. In Lk 12,19 geht die Freude über die Merkmale in Sir 11,19 hinaus. Vgl. zu dieser Parallele, die sich von der Adaption geläufiger Motive abhebt, HEININGER, Metaphorik (Anm. 4) 40-44.114-115, der allerdings Lk 12,19b auf die Überlieferung zurückführt (112-113). Eine dringliche Notwendigkeit, dem Evangelisten die Gestaltung der Erzählung, trotz Aufnahme einzelner Anleihen, abzusprechen, besteht damit nicht. Mindestens das Gleichnis in Lk 16,19-31, das gemeinsam mit Lk 7,1-10 an die Stelle von Mk 7,24-30 getreten ist, wobei Lukas Makarismus und Wehruf aus Lk 6,21a.24-25a erzählerisch umsetzte, dürfte auf die Feder des Evangelisten zurückgehen, der für das Teilen der Festfreude eintrat. Das legen auch einzelne Berührungen mit Lk 24 nahe: ἔχουσιν Μωϋσεῖα καὶ τοὺς προφητάς (Lk 16,29, vgl. Lk 16,31); ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσεῶς καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ (Lk 24,27, vgl. Lk 24,44); εἴαν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ (Lk 16,31); ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ (Lk 24,46); μετανοήσουσιν (Lk 16,30); μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Lk 24,47). Negativ konnotiert begegnet der Plural erst in Apg 7,41; vgl. außerdem die positiv besetzte Verwendung des Singulars im Psalmzitat in Apg 2,26.

geneilte, kaum dass er ihn sah (Lk 15,20.28).<sup>42</sup> Dem Sohn, der sich weiter von ihm entfernt hatte, ging er lediglich weiter entgegen.

Beide Söhne distanzieren sich folglich vom Vater. Gerade in der Kritik an der Aufmerksamkeit und Zuwendung, die der jüngere Bruder erfährt, zeigt sich der Irrweg des älteren. Auch dieser verfehlt sich, trotz seiner Überzeugung, alle Gebote beachtet zu haben (Lk 15,29). Das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* konkretisiert die beiden vorausgehenden Parallelgleichnisse daher insbesondere, indem es Schuld und Distanzierung universalisiert.

Es fehlte, wie gesehen, nicht an ähnlich gelagerten Fällen aus der Jurisprudenz, um die dramatische Konstellation in Lk 15,11-32 zu inszenieren. Natürlich wurde auch andernorts vererbt, aber im Kontext der römischen Rhetorik sind Erbschaftsfragen nachweislich zu *Topoi* kondensiert. Der Rückgriff auf die juristische Aufarbeitung von Besitzverhältnissen in Deklamationsübungen oder Musterreden der Rhetorenschulen und die hellenistische Ethik lassen sich als Bildspender für die Schilderung des Kasus in Lk 15,11-32 daher besser verständlich machen als reale Erbschaftsverhältnisse zur Zeit Jesu in der Südlevante, über die wir wenig wissen.<sup>43</sup> Das Motivbündel des Gleichnisses, das man zuvorderst im Bereich römischer Jurisdiktion und Rhetorik, im Besonderen im Kontext ziviler Rechtsstreitigkeiten und – bei entsprechendem Realitätsverlust – rhetorischer Übungen, findet, lässt sich im hellenistisch-römischen Kontext daher leichter plausibilisieren als im hellenisierten Judentum.<sup>44</sup> Diesem Kontext stand der Evangelist deutlich näher als Jesus von Nazaret. Das gilt grundsätzlich auch dann, wenn man die Parallelen zur römischen Komödie unterstreicht.<sup>45</sup> Man muss die beiden Kontexte nicht gegeneinander auspielen, schon deswegen nicht, weil Quintilian etwa für die Rhetorikausbildung neben Homer und Vergil sowie der Tragödie und Teilen der Lyrik für höhere Altersstufen

---

<sup>42</sup> Vgl. auch etwa TANNEHILL, Lk (Anm. 16) 243; C. LANDMESSER, Die Rückkehr ins Leben nach dem Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lukas 15,11-32), in: ZThK 99 (2002) 239-261: 259.

<sup>43</sup> Lk 12,13-14 lässt erkennen, dass es dem Evangelium nicht um Besitzverhältnisse geht, auch nicht in Lk 15,11-32. Diese bilden nur die motivgeschichtliche Folie der Bildebene. Hinsichtlich des Themas dient Lk 12,13-14 daher vielleicht auch als vorausgeschickte Abwehr eines Missverständnisses, zu dem es kommen konnte, wo in Lk 15,11-32 Bildebene und Sachebene nicht hinreichend voneinander separiert wurden. Relevant ist zuletzt nur das Erbe des ewigen Lebens (Lk 10,25; 18,18), wohingegen auch dem, der im Überfluss schwelgt, das Leben nicht ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῶ (Lk 12,15) erwächst. Die Frauen in Lk 8,3 zeigen mit Blick auf Jesus dagegen, dass eine Unterstützung anderer ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς (Lk 8,3) sinnvoll ist.

<sup>44</sup> Gegen PÖHLMANN, Sohn (Anm. 4) 112-113.117-127.

<sup>45</sup> Vgl. dazu HEININGER, Metaphorik (Anm. 4) 63-82.150-152.

auch die Komödie empfahl, die insbesondere für das Erlernen der Prosopopoiie eine zentrale Rolle spielte. Menander rühmte er in vorzüglicher Weise als Vorbild für Deklamatoren, weil diese mehrere Rollen einzunehmen hätten, unter denen er zuvorderst Väter und Söhne aufzählte.<sup>46</sup> Deklamatoren wie Komödiendichter konnten zudem auf geläufige Vorgänge im realen Familienleben zurückgreifen.<sup>47</sup>

Der Ursprung des Motivkomplexes im Umfeld der Komödie soll nicht bestritten werden, dieser dürfte aber durch die Rhetorik vermittelt worden sein, deren Resultate dem Evangelium schon zeitlich näherstanden und das kulturellen Leben unmittelbar bestimmten, sei es hinsichtlich der eigenen Ausbildung, sei es mit Blick auf die Darbietungen der Deklamatoren. Terenz war dagegen längst Literatur geworden.

Für die Praxis und Literatur der Rhetorik als Bezugspunkt spricht aber auch die Akzentuierung der Besitzverhältnisse, die im Evangelium weit mehr Aufmerksamkeit erfährt als die Verschwendung des Vermögens (διασκορπίσεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ᾧν ἄσώτως; Lk 15,13). Erotische Eskapaden, die zur Beschämung des Sohnes führen können,<sup>48</sup> werden ohnehin nur im polemischen Referat des Bruders eingetragen (Lk 15,30).<sup>49</sup> Wenn der ältere Sohn dem jüngeren vorwirft, dieser habe das Vermö-

---

<sup>46</sup> Vgl. Quint. inst. I 8,7-8; 11,12-14; III 8,49-52; X 1,65-66.69-72; dazu HEININGER, Metaphorik (Anm. 4) 79-80.

<sup>47</sup> HEININGER, Metaphorik (Anm. 4) 158, führt den Brief des Antonis Longos aus dem 2. Jh. n. Chr. an (BGU III 846, P. 7104, einzusehen unter <https://berlpap.smb.museum>).

<sup>48</sup> Vgl. HEININGER, Metaphorik (Anm. 4) 71-73.150-151; C. CALLON, *Adulscientes and Meretrices: The Correlation between Squandered Patrimony and Prostitutes in the Parable of the Prodigal Son*, in: CBQ 75 (2013) 259-278.

<sup>49</sup> Vgl. auch etwa S. HUEBENTHAL, „Er gibt sich mit Sündern ab und isst sogar mit ihnen!“ (Lk 15,2). Zur Konstruktion von Sünderrollen im Lukasevangelium, in: SNTU.A 40 (2015) 15-41: 30. Rezeptionsästhetische Auslegungen, die an unterschiedlichen kulturellen Kontexten orientiert sind, stehen fraglos viele Interpretationen offen. Dennoch mag dort, wo der Text *auch* im historischen Kontext verortet wird, manche Hürde des Gleichnisses leichter zu nehmen sein. Scheint schon für sich genommen eine Lektüre fraglich, die, wie von G. ZACHARIAH, *The Parable of the not so Prodigal Daughters. A Postcolonial Dalit Womanist Reading*, in: A. Runesson, *Exegesis in the Making. Postcolonialism and New Testament Studies* (BiInS 103), Leiden 2011, 225-234: 233, vorausgesetzt, im Zuge der Rezeptionsästhetik (vgl. 228) eine Verbindung zwischen den unreinen Schweinen und den erwähnten Prostituierten herstellt, so kann man auf Basis der antiken Rhetorik fragen, ob sie sich nicht die Polemik des Gegners im juristischen Parteienstreit zu eigen macht. Im Gleichnis tauchen die Huren nur in der Figurenrede auf. Vgl. auch G. HOTZE, *So ist Gott* (Lk 15,1-32), in: C. Heil / R. Hoppe (Hg.), *Menschenbilder – Gottesbilder. Die Gleichnisse Jesu verstehen*. In Zusammenarbeit mit dem Collegium Biblicum München, Ostfildern 2016, 108-123: 116, dem zufolge allerdings bereits in Lk 15,15 die „homosexuelle Bindung an den Schweinebesitzer [...] dem

gen des Vaters mit Prostituierten durchgebracht, entspricht das der gängigen Polemik im Zuge der juristischen Auseinandersetzung und impliziert nicht zwangsläufig, dass das Geld tatsächlich im Bordell landete. Der Erzähler schweigt über Details der Vergnügungen.

Die Einbindung der rhetorischen Musterfälle erleichtert das dem Text zugrunde gelegte Verständnis der Figurenkonstellation. Während das *Gleichnis vom verlorenen Schaf* und das *Gleichnis von der verlorenen Drachme* als genderdifferenzierende Paralleltexte männliche und weibliche Rollen beinahe paritätisch ansprechen, begegnen im *Gleichnis vom verlorenen Sohn* drei Männer. Diese Engführung verdankt sich unter anderem den Rhetorikübungen, die sich in diesem Fall mit Erbschaftsfragen und Rechtsgeschäften befassten, die stereotyp mit dem *pater familias* und seinen Söhnen verknüpft wurden.

Der Erzählverlauf verbindet ähnlich wie die Musterfälle der Rhetoren Vermögensfragen und größere Reisen, mit dem Unterschied, dass der jüngere Sohn im Gleichnis nicht etwa in die Fremde zieht, um Geld zu verdienen, sondern um es zu verschleudern. Dort bringt selbst ekelerregende und diskreditierende Arbeit mit Schweinen<sup>50</sup> keine Abhilfe der materiellen Not. Die divergierende Bewertung von Fremde und Heimat resultiert daraus, dass die Reise des jüngeren Sohnes nicht nur

---

Hörer/Leser durch den Terminus *kolláo*“ (116-117) als mögliche Assoziation nahegelegt wird. Damit lehnt er sich an K.-H. OSTMEYER, Dabeisein ist alles (Der verlorene Sohn). Lk 15,11-32, in: R. Zimmermann (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2015, 618-633: 626-627, an. Diese Deutung erschließt sich aber auch nicht unter Verweis auf Gen 2,24 und die in der alten Komödie begegnende Verwendung von χοῖρος oder χοιρίον im erotisch konnotierten Zusammenhang (Aristoph. Ach. 738.742-743; Eccl. 724; Thesm. 289). Beim Verb *κολλάω* lässt sich eben auch, wie Ostmeyer vermerkt (626), an Dtn 6,13 und die Bindung an den Gott Israels denken (vgl. Dtn 10,20; 2 Kön 1,18c; 3,3; 18,6; Ps 63[62],9; zum Anhängen an die fremde Frau vgl. 1 Kön 11,2). Die Bindung an den Bürger des Landes, die zu den Trögen der Schweine führt, würde dann im Gegensatz zur eigenen Identität stehen. Diesen Sinn ergibt Lk 15,15 allerdings schon ohne einen intertextuellen Bezug. In Gen 2,24 findet sich das Verb zudem mit Präfix (προσκολληθήσεται). Im Fall von 1 Kor 6,16.17 resultiert die Semantik nicht nur aus dem Zusammenhang, der Kontext in Gen 2,24 wird auch zitiert. Das dort zur Umschreibung der Opposition verwendete *καταλείπω* hätte sich gut in den Zusammenhang von Lk 15,11-32 einbinden lassen, findet sich aber nur in Lk 15,4. Für die ethnisch-religiöse Ausrichtung darf Rut außer Acht gelassen werden, die ja auch nicht zum Sex mit den Arbeiterinnen aufgefordert wird (Rut 1,14-16; 2,8.21.23). Für die Semantik des Verbes ist vielmehr zuvorerst Apg 10,28 (vgl. auch Apg 8,29) heranzuziehen. Will man nicht homophobe Untertöne in den Text eintragen, ist hinsichtlich einer sexuellen Konnotation daher Zurückhaltung geboten. Kritisch auch EBNER, Sünde (Anm. 21) 95.

<sup>50</sup> Vgl. Jes 65,4; 66,3.17 sowie Lev 11,7; Dtn 14,8.

den Motivrahmen der Josefserzählung bediente, sondern auch deren familiären Strukturen invertierte.<sup>51</sup>

### 3. Zwei Brüder, ein Vater und die Josefserzählung

Es ist deutlich geworden, dass im Kontext der römischen Rhetorik wie in der hellenistisch-römischen Literatur insgesamt eine Vielzahl von motivgeschichtlichen Anknüpfungspunkten des Gleichnisses zu beobachten ist. Als wichtigster literarischer Bezugstext der Perikope darf jedoch die griechische Josefserzählung gelten. Denn der liederliche Sohn in Lk 15,11-32 erscheint geradezu als Anti-Josef.

#### 3.1. Der Anti-Josef

Die Gemeinsamkeiten zwischen dem *Gleichnis vom verlorenen Sohn* und der griechischen Josefserzählung gehen über die immer wieder vermerkte Parallele in Gen 41,42 und Lk 15,22 hinaus.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> HEININGER, *Metaphorik* (Anm. 4) 151-152, verweist in Anlehnung an RISSOM, *Sohnmotive* (s. Anm. 25) 59, auf die in der römischen Komödie vorgestellten Oppositionen der beiden Brüder: Dem Landleben, geprägt von Arbeit, Sparsamkeit, Sittlichkeit und Schrofheit steht das Stadtleben entgegen, dem Müßiggang und Hedonismus, Verschwendungssucht, Liebeshändel und hilflose Verweichlichung zugeordnet werden (vgl. nur Ter. Ad. 42-46.61-64.88-103.117-132.149-153). Bei Plaut. Merc. 50-78 finden sich die Rollen auf die Jugend des Vaters und die seines Sohnes verteilt. Darin spiegelt sich die unter anderem moralische Glorifizierung der als überlegen angesehenen Agrarwirtschaft, die auch in Varros *Rerum rusticarum libri tres* greifbar wird (vgl. neben der Anrufung der Götter zu Beginn nur die jeweiligen Eingänge der beiden folgenden Bücher: I 1,4-7; II 1,1-4; III 1,1-6; zum Wandel der Zeit vgl. außerdem etwa I 13,6-7). Das Gleichnis kennt allerdings keinen Gegensatz von Land und Stadt. Der jüngere Sohn zieht in die Fremde und findet sich dort zuletzt auch in einem landwirtschaftlichen Kontext wieder. Der von Schweinen besudelte Acker in der Ferne kontrastiert den väterlichen Acker in der Heimat (Lk 15,15.25). Dadurch stehen die Schweineschoten, nach denen der Notleidende sich sehnt, in Opposition zum Kalb, das der Bruder verschmäht (ἔσθω, Lk 15,16.23; μόσχος, Lk 15,23.27.30). Die von A. MICHEL, *Opfer, Brüder und Dämonen. Von Genesis 4 bis Lukas 15*, in: S. Ernst / M. Häußl (Hg.), *Kulte, Priester, Rituale. Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testament und Alten Orient* (FS T. Seidl) (ATSAT 89), St. Ottilien 2010, 77-102: 97, vor dem Hintergrund von Gen 4,2.8 vorgenommene Differenzierung von Viehwirtschaft und Ackerbau verbietet sich daher, ganz abgesehen von fehlenden sprachlichen Berührungen und der negativen Konnotation der Schweine. Der Text erzählt nicht, was der ältere Bruder auf seinem Acker macht.

<sup>52</sup> Zu den Berührungen mit der Josefserzählung vgl. neben R. D. AUS, *Weihnachtsgeschichte*

<i>Das Gleichnis vom verlorenen Sohn</i>	<i>Die Josefserzählung</i>
15,12 δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος	47,24 δώσετε τὸ πέμπτον μέρος τῷ Φαραῷ
15,13 μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας [...] ἀπεδήμησεν	37,34 ἐπένθει τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἡμέρας πολλὰς
15,13 συναγαγὼν πάντα ὁ νεώτερος υἱὸς [...] διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ	41,48 συνήγαγεν πάντα τὰ βρώματα (vgl. 41,35)
15,14 δαπανήσαντος δὲ αὐτοῦ πάντα	47,14 συνήγαγεν δὲ Ἰωσήφ πᾶν τὸ ἀργύριον
15,14 ἐγένετο λιμὸς ἰσχυρά	41,54 ἐγένετο λιμὸς 41,31 ἀπὸ τοῦ λιμοῦ τοῦ ἐσομένου μετὰ ταῦτα ἰσχυρὸς γὰρ ἔσται σφόδρα (vgl. 47,13)
15,14 ἤρξατο ὑστερεῖσθαι	41,54 ἤρξατο τὰ ἑπτὰ ἔτη τοῦ λιμοῦ ἔρχεσθαι
15,15 πορευθεὶς ἐκολλήθη ἐνὶ τῶν πολιτῶν τῆς χώρας ἐκείνης, καὶ ἔπεμψεν αὐτὸν εἰς τοὺς ἀγροὺς αὐτοῦ βόσκειν χοίρους	37,12 Ἐπορεύθησαν δὲ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ βόσκειν τὰ πρόβατα τοῦ πατρὸς αὐτῶν (vgl. 37,16)
15,16 ἐπεθύμει χορτασθῆναι ἐκ τῶν κερατίων ὧν ἦσθιον οἱ χοῖροι, καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ	43,24 ἔδωκεν χορτάσματα τοῖς ὄνοις αὐτῶν (vgl. 42,27)
15,17 πόσοι μίσθιοι τοῦ πατρὸς μου περισσεύονται ἄρτων, ἐγὼ δὲ λιμῶ ὧδε ἀπόλλυμαι	41,54 ἐγένετο λιμὸς ἐν πάσῃ τῇ γῆ, ἐν δὲ πάσῃ γῆ Αἰγύπτου ἦσαν ἄρτοι
15,18 ἀναστὰς πορεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα μου (vgl. 15,20)	43,8 ἀναστάντες πορευσόμεθα 43,13 ἀναστάντες κατὰβητε πρὸς τὸν ἄνθρωπον
15,18	43,9 εἰ μὴ ἀγάγω αὐτὸν πρὸς σέ

– Barmherziger Samariter – Verlorener Sohn. Studien zu ihrem jüdischen Hintergrund, Berlin 1988, 126-173, der vierzehn Motive auf Basis der jüdischen Tradition anführt, nur etwa RAISÄNEN, Gentile (Anm. 4) 51, oder BOVON, Lk (Anm. 4) 47.49-50.

			καὶ στήσω αὐτὸν ἐναντίον σου, ἡμαρτηκῶς ἔσομαι εἰς σὲ πάσας τὰς ἡμέρας (vgl. 42,21; 44,32)
15,20	ἡμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου (vgl. 15,21) μακρὰν ἀπέχοντος	37,18 44,4	προεῖδον δὲ αὐτὸν μακρόθεν οὐκ ἀπέσχον μακράν
15,20	εἶδεν αὐτὸν [...] ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ	46,29	ὄφθεις αὐτῷ ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ (vgl. 45,14)
15,20	καὶ κατεφίλησεν αὐτόν	45,15	καὶ καταφίλησας πάντας τοὺς ἀδελφούς αὐτοῦ
15,22	ταχὺ ἐξενέγκατε στολὴν τὴν πρώτην καὶ ἐνδύσατε αὐτόν, καὶ δότε δακτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας	41,42	καὶ περιελόμενος Φαραῶ τὸν δακτύλιον ἀπὸ τῆς χειρὸς αὐτοῦ περιέθηκεν αὐτὸν ἐπὶ τὴν χεῖρα Ἰωσήφ, καὶ ἐνέδυσεν αὐτόν στολὴν βυσσίην, καὶ περιέθηκεν κλοιὸν χρυσοῦν περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ
15,24	οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν	43,8 45,28	Ἀπόστειλον τὸ παιδάριον μετ' ἐμοῦ, καὶ ἀναστάντες πορευσόμεθα, ἵνα ζῶμεν καὶ μὴ ἀποθάνωμεν (vgl. 42,2) εἰ ἔτι ὁ υἱός μου Ἰωσήφ ζῇ· πορευθεὶς ὄψομαι αὐτὸν πρὸ τοῦ ἀποθανεῖν με (vgl. 46,30)
15,27	ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἦκει [...]	45,16	λέγοντες Ἦκασιν οἱ ἀδελφοὶ Ἰωσήφ
15,27	ὅτι ὑγιαίνοντα αὐτὸν ἀπέλαβεν	43,27-28	Εἰ ὑγιαίνει ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ πρεσβύτερος, ὃν εἶπατε; ἔτι ζῆ; οἱ δὲ εἶπαν Ὑγιαίνει ὁ παῖς σου ὁ πατήρ ἡμῶν, ἔτι ζῆ
15,28	ὠργίσθη δέ	40,2	ὠργίσθη Φαραῶ ἐπὶ τοῖς δυσὶν εὐνούχοις αὐτοῦ (vgl. 41,10)
		45,24	Μὴ ὀργίζεσθε ἐν τῇ ὁδῷ
15,29	ἔδωκας ἔριφον	37,31	ἔσφαζαν ἔριφον αἰγῶν

15,30	ὁ καταφαγών σου τὸν βίον	43,2	συνετέλεσαν καταφαγεῖν τὸν σῖτον, ὃν ἤνεγκαν ἐξ Αἰγύπτου (vgl. auch 41,4.20)
		37,33	θηρίον πονηρὸν κατέφαγεν αὐτόν
15,32	χαρῆναι ἔδει	45,16	ἐχάρη δὲ Φαραώ

Einzelne der angeführten Parallelen sind fraglos diskussionswürdig, weil sie nur sehr kleine Berührungen umfassen und dabei dem allgemeinen Sprachgebrauch entsprechen. Aufgrund der eindeutigen Markierungen in Lk 15,22 (Gen 41,42) und Lk 15,20 (Gen 46,29) und der analogen Krisensituation der Hungersnot dürften jedoch auch die losen Berührungen der kurzen Anklänge und sprachlichen Allgemeinplätze sowie die semantischen Oppositionen in diesem Kontext zu deuten sein. Das vorausgesetzt wurde die Josefserzählung im *Gleichnis vom verlorenen Sohn* adaptiert.

Dabei entstammen die aufgenommenen Versatzstücke nicht der ganzen Erzählung, sondern vorrangig den Kapiteln Gen 37 und Gen 41-47, also jenen Abschnitten, die im Kern von den Relationen der Familienmitglieder und der Hungersnot handeln. Umgekehrt wartet das Gleichnis nicht durchgängig mit Allusionen auf, zum einen, weil es auch rhetorische Topoi im Kontext der Erbrechtsfragen adaptierte, zum anderen, weil die Erzählung des Gleichnisses ihrem eigenen erzählerischen Duktus folgt. Die Anspielungen beschränken sich aber auch nicht nur auf einen Teil des Gleichnisses, der sich als späte Ergänzung abheben ließe.

Durch die Einbindung der Josefsgeschichte wird eine zusätzliche Bedeutungsebene in das Gleichnis eingezogen, die von den Oppositionen zwischen den beiden Entwürfen lebt und einen zur Patriarchenerzählung alternativen Handlungsverlauf inszeniert. Mit der Kennzeichnung des gescheiterten Sohnes als ὁ νεώτερος (Lk 15,12.13) erscheint dieser nämlich gewissermaßen als eine alternative Benjamin-Figur. Die Septuaginta beschreibt Josef zwar einmalig als ὢν νέος (Gen 37,2); ὁ νεώτερος ist in der Josefserzählung aber abgesehen von Gen 48,14.19 immer Benjamin.<sup>53</sup>

Dem lukanischen Text geht es nicht darum, Benjamins Geschichte zu erzählen, der ja zunächst beim Vater verblieb und dann auf dessen Geheiß mit den Brüdern reiste. Das Gleichnis handelt auch nicht von zwölf Brüdern oder den beiden Rahel-Söhnen. Mit dem jüngeren Bruder beschreibt das Evangelium vielmehr einen Lebensweg, der den Aufstieg Josefs in der Fremde konterkariert. Der Darstellung ist

---

<sup>53</sup> Vgl. Gen 42,13.15.20.34; 43,3.5.29.33; 44,2.12.23.26.

gleichsam die Frage unterlegt, wie es „Benjamin“, dem jüngeren, im Land geborenen Bruder,<sup>54</sup> ergangen sein könnte, wenn er nicht wie Josef nach Ägypten verkauft, sondern freiwillig mit seinem Erbteil in die Ferne gezogen wäre.<sup>55</sup>

Die Grundkonstellation, die im Gleichnis zur Krise des Sohnes führt, ist dabei mit derjenigen der Josefserzählung vergleichbar: Nach einer Zeit der Prosperität folgt eine große Hungersnot (Gen 41,31.54; Lk 15,14). Doch während Josef Vorsorge trifft und die Güter zusammensammelt (Gen 41,48; 47,14), um der Krise zu begegnen, sammelt der jüngere Sohn alles zusammen, um seinen Anteil aus dem Besitz des Vaters zu lösen und zu vergeuden (Lk 15,13-14). Die Oppositionen verlaufen daher einerseits zwischen dem Brot Ägyptens und dem Hunger der übrigen Länder, andererseits zwischen dem Brot der Tagelöhner im Haus des Vaters und dem eigenen Hunger in der Fremde (Gen 41,54; Lk 15,17). Dabei scheinen die Familienbande im einen wie im anderen Fall kurzzeitig aufgehoben zu sein: Die Brüder Josefs kommen als Bittsteller nach Ägypten, der Sohn im Gleichnis möchte sich als Tagelöhner anwerben lassen (Gen 42,6-13; Lk 15,17.19).

Auch die topographische Distanz zwischen den Familienmitgliedern wird in beiden Fällen thematisiert. Man bewegt sich zwischen dem Heimatland und dem Ausland. Allerdings löst die Hungersnot in der Genesis die Reisen nach Ägypten aus, die älteren Brüder begeben sich zum jüngeren, schließlich auch Jakob. Der Sohn im Gleichnis wendet sich dagegen wegen der Hungersnot zurück zum Vaterhaus (Gen 43,8.13; Lk 15,18.20). Das Land des Überlebens ist also nicht das Ausland, sondern die Heimat. In der Vorlage führt die Besinnung auf das eigene Fehlverhalten, die sich im Umgang mit Benjamin bewähren muss, weg vom Vater und hin zum Bruder in Ägypten. Im Gleichnis zieht die Reue dagegen eine Rückkehr zum Vater in der Heimat nach sich. Das deutet sich vielleicht auch in der Frage von Tod und Leben

---

<sup>54</sup> „Der Text gehört in die lange Reihe biblischer Überlieferungen, die den Benjamin über seine älteren Brüder stellen.“ Diese von BOVON, Lk (Anm. 4) 45, gemachte Beobachtung, ist demnach wörtlicher zu nehmen, als es die gängige Synekdoche nahelegt. Zugleich übertreibt der jüngere Bruder den älteren vor der Folie der Josefserzählung aber weit weniger, als es den Anschein hat.

<sup>55</sup> Eine unmittelbare Identifizierung des Auslandes mit Ägypten vermeidet der Text, εἰς χώραν μακρὰν (Lk 15,13) bleibt unbestimmt und damit für verschiedene Kontexte anschlussfähig. In Lk 19,12 wird man wegen der Konstellation, die Erinnerungen an Archelaos und Interessensgruppen in seinem Umfeld aufkommen lässt (Ios. ant. XVII 702-702.219-249.253. 299-323.342-344; bell. II 1-3.14-21-41.50.77-100.111), zuvorderst an Rom denken, das in der Gegenwart des Evangelisten als Hegemonialmacht längst an die Stelle Ägyptens getreten war. In diesem Fall werden als πολῖται, die sich dem commendenden, nie als βασιλεύς bezeichneten Herrscher entgegenstellen, die inländischen Bürger umschrieben (Lk 19,14; vgl. Lk 15,15).

an, wengleich die sprachlichen Berührungen hier nicht sehr eng sind und im Kern das christliche Kerygma berührt wird: Der verlorene Sohn ist dank seiner Rückkehr von den Toten ins Leben übergegangen. Für Jakob und seine Söhne wird dagegen Ägypten zum Land des Überlebens (Gen 42,2; 43,8; Lk 15,24). Vielleicht kommen auch das Leben Josefs und der baldige Tod des Vaters am Rande invertiert zur Sprache (Gen 45,28; 46,30; Lk 15,24).

Der verlorene Sohn weilt auf andere Weise unter den Toten. Der Irrweg, den er gewählt hat, wird vor der Folie der Genesis aber besonders deutlich. Während die Brüder Josefs zu Hause das väterliche Kleinvieh hüten, muss der Sohn des Gleichnisses im Ausland *Schweine* eines Fremden hüten, wobei er sich nach deren Schoten sehnt, mit denen er sich sättigen will.<sup>56</sup> Dagegen können dank der frühzeitigen Umsicht Josefs sogar die Esel seiner Brüder gefüttert werden.<sup>57</sup> Auch die Frage der Güter und finanziellen Ressourcen spielt in beiden Erzählungen eine wichtige Rolle. Aber während Jakob seine Söhne als Bittsteller zu deren Bruder schickt, wendet sich der jüngere Sohn im Gleichnis an den Vater, um von dessen Gütern leben zu können (Gen 43,8.13; Lk 15,18).

In der Josefserzählung realisiert sich in der Unterordnung von Vater und älteren Brüdern eine Prophezeiung, die – wie in der griechischen Tragödie – scheinbar erst aufgrund des Bemühens, die Prophezeiung außer Kraft zu setzen, erfüllt werden kann. Anders gesagt: Gott realisiert seinen Plan auch dort, wo das menschliche Streben diesem entgegengesetzt ist. Die Träume Josefs (Gen 37,7.9) von den Garben sowie von Sonne, Mond und elf Gestirnen, die vor ihm niederfallen, verstärken den

---

<sup>56</sup> BOVON, Lk (Anm. 4) 41, bevorzugt die noch von NA<sup>25</sup> gebotene Lesart γεμίσαι τὴν κοιλίαν, die ersetzt worden sein soll, weil die „derbe Formulierung [...] schon früh Anstoß“ erregt habe. Ohne den Ausdruck geht es neben den Schweinen am Trog allerdings kaum weniger derb zu. Die Lesart ist zudem mit A Θ Ψ ℳ lat sy<sup>s.p.h</sup> bo gegen Ϙ<sup>75</sup> ⋈ B D L f<sup>1.13</sup> 579. 1241. 2542. pc e f (sy<sup>c</sup>) sa schlechter bezeugt. Zur Anpassung kam es möglicherweise schlicht aufgrund einer zusätzlichen Steigerung, die den immensen Hunger auf das Schweinefutter betonte, vielleicht auch zur Absetzung von Lk 6,21; 9,17. Für das χορτασθῆναι spricht die Parallelität zu Lk 16,21, die wohl nicht erst in der Zeit der Kopisten gebildet wurde.

<sup>57</sup> Vgl. Gen 37,12.16; 42,27; 43,24; Lk 15,15-16. Vor dem Hintergrund von Gen 42,27 bzw. Gen 43,24 erklärt sich leichter das οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ in Lk 15,16, das schlecht zur Situation an den Trögen der Schweine passt. Dabei muss man den Ausdruck nicht auf die Schoten beziehen. Er könnte auch die fehlende Freigiebigkeit des von der Hungersnot betroffenen Landes umschreiben. In diesem fremden Land wurde dem Sohn auch dann nichts gegeben, als er sich schon nach den Schoten der Schweine sehnte, oder konsekutiv gewendet: Da man ihm nichts gab, sehnte er sich in der Folge sogar nach dem Tierfutter. Möglicherweise baut der Vers daher auch eine Opposition zu Gen 45,18 auf (vgl. Gen 47,11; außerdem Gen 47,17).

Neid der Brüder und führen letztendlich zum Verkauf des Träumers. Dieses Eingreifen ermöglicht Josef bekanntlich erst seinen Aufstieg in Ägypten, der die Unterordnung der Eltern und Brüder nach sich zieht.

Die Träume setzen somit eine Entwicklung in Gang, hin zu dem Skandal innerhalb der sozialen Ordnung, den sie selbst ins Bild setzen und der nicht nur von den Brüdern (Gen 37,8), sondern auch vom Vater Jakob ins Wort gefasst wird (ἀρά γε ἐλθόντες ἐλευσόμεθα ἐγώ καὶ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου προσκυνῆσαι σοὶ ἐπὶ τὴν γῆν;).<sup>58</sup> Tatsächlich werden sich die Brüder vor Josef niederwerfen (Gen 42,6), beim zweiten Besuch, zunächst nachdem sie das Geschenk des Vaters übergeben (Gen 43,26, vgl. Gen 43,11.15.25), und ein weiteres Mal, nachdem sie die Frage nach ihrem Vater beantwortet haben (Gen 43,28). Nach der Selbstoffenbarung Josefs bleibt diese Verehrung aus, dem Vater fällt der Sohn um den Hals. Doch Jakob neigt sich schließlich über seinen Stab (προσεκύνησεν Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ; Gen 47,31), nachdem er Josef das Versprechen abgenommen hat, seinen Leichnam in der Heimat zu begraben. Die Sprache des Vaters deutet dabei die Unterordnung unter den Sohn an: Εἰ εὔρηκα χάριτι ἐναντίον σου.<sup>59</sup>

Das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* stellt die Dinge wieder vom Kopf auf die Füße, indem es die sozialen Rollen innerhalb der Familie vor dem Hintergrund der Josefserzählung neu anordnet.<sup>60</sup> Das betrifft zuvorderst die Beziehung zwischen dem Vater und dem jüngeren Sohn. Josef reist dem von ihm abhängigen Jakob entgegen und fällt ihm um den Hals wie zuvor seinem Bruder Benjamin, als er seine Halbbrüder mit Küssen bedachte (Gen 45,14-15; 46,29). Im Gleichnis reist dagegen der Vater dem Sohn entgegen, fällt ihm um den Hals und küsst ihn ab.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Gen 37,10: „Folglich werden wir eilend gelaufen kommen, ich und deine Mutter und deine Brüder, um uns vor dir auf die Erde niederzuwerfen?“

<sup>59</sup> Gen 47,29: „Wenn ich Gnade vor dir gefunden habe“. Vgl. Gen 6,8; 18,3; 30,27; 32,5[6]; 33,8.10.15; 34,11; 39,4; 47,25; 50,4. Zu ποιήσεις ἐπ’ ἐμὲ ἐλεημοσύνην καὶ ἀλήθειαν („du wirst gegen mich Erbarmen und Wahrheit üben“) vgl. Gen 24,12.14.44.49; 40,14.

<sup>60</sup> Man mag darin die Zementierung einer patriarchalen Ordnung erblicken. Im Gleichnis begegnet jedoch nicht der erwählte Josef, sondern ein verirrer „Benjamin“. Die Figurenkonstellation setzt die Neuausrichtung der Sünder ins Bild, wobei die Vaterfigur die heilvolle Beständigkeit repräsentiert, die topographisch in Szene gesetzt ist. Überlegungen zur im Gleichnis vorausgesetzten patriarchalen Ordnung bei SCHOTTROFF, *Gleichnisse* (Anm. 4) 184-187.

<sup>61</sup> Vgl. auch etwa HEININGER, *Metaphorik* (Anm. 4) 160, der darüber hinaus auf Tob 10,7; 11,5.9.13.19 verweist. Ein Einfluss dieser Reiseerzählung ist nicht grundsätzlich auszuschließen, die engeren sprachlichen Parallelen zeigt jedoch die Josefserzählung. Lk 15,16 (καὶ οὐδεὶς εἰδίδου αὐτῷ) erinnert an Tob 10,2 (καὶ οὐδεὶς δίδωσιν αὐτῷ τὸ ἀργύριον), doch dem verlorenen Sohn ist die Rückreise unabhängig von jeglichen Zuwendungen möglich. Zum er-

Ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος εἶδεν αὐτὸν ὁ πατὴρ αὐτοῦ (Lk 15,20) erinnert vielleicht an die Reaktion der älteren Brüder, die Josef von weitem sahen (προεἶδον δὲ αὐτὸν μακρόθεν; Gen 37,18) und wenig später in eine Zisterne warfen. Sprachlich näher steht allerdings οὐκ ἀπέσχον μακρὰν (Gen 44,4). Der Vater im Gleichnis wird daher auch von Josef abgesetzt. Während dieser seine Brüder prüfte, bevor er sich ihnen anvertraute, geht der Vater im Gleichnis ohne Vorbehalte auf seinen Sohn zu. Dessen Bindungslosigkeit färbt sich unter Absetzung von der Josefserzählung möglicherweise zusätzlich negativ ein. Denn während der Stammvater sein vermeintlich totes Kind viele Tage betrauerte, brauchte der Sohn im Gleichnis kaum ein paar Tage, um seine Sachen zu packen und sich vom Vater zu trennen (Gen 37,34; Lk 15,13). Josef erkundigt sich ängstlich nach dem Wohlergehen seines Vaters (Gen 43,27-28, vgl. auch Gen 37,14). Im Gleichnis ist es dagegen das Wohlergehen des Sohnes, das dem Vater den Anlass für die Schlachtung des Mastkalbes gibt (Lk 15,27).

Zu vermerken ist in jedem Fall, dass der Vater im Gleichnis den jüngeren Sohn durch die Übergabe von Prunkgewand und Ring als Höhergestellten kennzeichnet, analog zum Pharao, der Josef durch seine Ausstattung als ranghöchsten Beamten im Reich ausweist (Gen 41,42; Lk 15,22) und ihn über Ägypten als Aufseher setzt, der für die Getreideernten Sorge tragen soll.<sup>62</sup> Der lukanische Vater steht folglich über seinem Sohn wie der Pharao – im Gegensatz zu Jakob – über Josef. Unter den Brüdern erscheint aber der jüngere wie Josef als Höhergestellter.

Liest man den Referenztext mit, wird vom barmherzigen Vater scheinbar der Bock, der das ganze Vermögen verprasst hat, zum Gärtner gemacht, auch wenn das Gleichnis nicht davon spricht, dass dem jüngeren Sohn nun Verantwortung übertragen wird. Mit Blick auf die Josefserzählung zeigt sich erneut, dass hier ein Anti-Josef inszeniert wird. Josef widersteht in Ägypten dem Bösen, er will nicht als Sünder vor Gott (ἐναντίον τοῦ θεοῦ; Gen 39,9) stehen. Der jüngere Sohn bekennt dagegen, dass er gegen den Himmel und vor seinem Vater gesündigt hat (εἰς τὸν

---

wägenswerten Einfluss des Tobitbuches vgl. etwa R. CHARLES, *Traveling Sons. Tobias and the Prodigal Son in Motion*, in: NT 60 (2018) 247-267.

<sup>62</sup> Die in Gen 41,42 erwähnte goldene Kette, die Josef um den Hals gelegt wird (περιέθηκεν κλοῖον χρυσοῦν περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ), ließ sich in Lk 15,22 schlecht integrieren, weil innerhalb der Erzählung der Vater selbst dem Sohn kurz zuvor erst um den Hals gefallen war: (ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ; Lk 15,20). Auch darin kann man eine Differenzierung erblicken, die einen anderen Akzent setzt. Anstelle der goldenen Kette erhält der Sohn Sandalen, die nicht nur weit weniger aufwändig wirken, sondern vor dem Hintergrund von Lk 10,4.11 möglicherweise einen anderen Maßstab hinsichtlich des Reichtums einbinden.

οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου; Lk 15,18). Die Forderung des liederlichen Sohnes, der Vater möge ihm seinen Erbanteil auszahlen, scheint in Kontrast zum Verhalten Josefs zu stehen, der den fünften Teil für den Pharao einfordert (Gen 47,12; Lk 15,12). Waren es dort Josefs Brüder, die den von Josef zusammengetragenen Weizen Ägyptens verzehrt hatten, werden hier jenem Ring und Gewand übergeben, der τὸν βίον des Vaters verzehrte (Gen 43,2; Lk 15,30), gleichsam wie die sieben mageren Kühe die sieben fetten (Gen 41,4.20).

### 3.2. Der ältere Bruder

Auch die Figur des älteren Sohnes sowie seine Beziehungen zum Vater und zum als Konkurrenten wahrgenommenen Bruder gewinnen unter Hinzuziehung der Josefserzählung an Konturen. Dessen Verfehlung wird, wie gesehen, nicht negiert, der jüngere Sohn wird als einstiger Versager gefeiert. Die Reaktion des älteren Sohnes scheint daher an Plausibilität zu gewinnen. Dennoch zeichnet sich sein Fehlverhalten gerade auch vor dem Hintergrund der Genesis ab. Da er nämlich für sich in Anspruch nimmt, sein Verhalten ganz an den Geboten des Vaters auszurichten (Lk 15,29), hätte er sich auch am Verhalten des Vaters gegenüber seinem jüngeren Sohn ein Beispiel nehmen müssen. Als man ihm meldete, dass sein Bruder gekommen sei, wie dem Pharao zu Ohren kam, die Brüder Josefs seien gekommen (Gen 45,16; Lk 15,27), wäre das Gebot der Stunde gewesen, sich mit dem Vater zu freuen, so, wie sich der Pharao freute, sobald die Kunde von der Ankunft der Brüder Josefs sein Haus erreichte (Gen 45,16; Lk 15,27.32).

Als die Musik, die aus dem Haus des Vaters dringt, der Freude aufgrund der Ankunft des Sohnes vernehmbar Ausdruck verleiht, entscheidet sich der ältere Sohn für den Zorn (Lk 15,25-28), obwohl sich Zorn unter Brüdern nicht empfahl (vgl. Gen 45,24), wie die Josefserzählung insgesamt gelehrt hatte, die den Zorn einem Hierarchieverhältnis zuordnete. Denn in seinem Zorn entspricht der ältere Sohn zugleich der Haltung des Pharaos gegenüber seinen Dienern (Gen 40,2; 41,10). Die vom älteren Sohn mit τσαῦτα ἔτη δουλεύω σοι (Lk 15,29) reklamierte Untergebenheit stößt folglich an eine Grenze, sobald sich der Vater dem sündigen Bruder zuwendet.

Das Verb κατεσθίω in Lk 15,30 erinnert nicht nur an die Hungersnot, sondern auch an die Inszenierung, die Jakob die Annahme nahelegte, ein wildes Tier habe seinen zweitjüngsten Sohn vertilgt (Gen 37,20.33). Das gilt umso mehr, als der ältere Sohn im Gleichnis ausgerechnet das Böckchen beklagt, das er vom Vater nie erhalten habe (ἐμοὶ οὐδέποτε ἔδωκας ἔριφον; Lk 15,29). Den Brüdern Josefs diente ausgerechnet das Blut eines Ziegenbockes (ἔριφον αἰγῶν; Gen 37,31) dazu, ihren Frevler vor dem Vater zu vertuschen. Obschon das Böckchen im Gleichnis zunächst

das in Relation zum Mastkalb kleinere Schlachttier bezeichnet, ist eine Allusion im Kontext nicht ausgeschlossen.<sup>63</sup>

Vielleicht eröffnet das geforderte Böckchen trotz der engeren Berührung mit der Josefserzählung zugleich einen Seitenblick auf die Begegnung von Tamar und Juda, der seiner Schwiegertochter ein Böckchen als Lohn für ihre Dienste als Prostituierte überließ (Gen 38,17.20.23). Dann hätte der Hinweis des älteren Sohnes im Gleichnis, der Bruder, dem der Vater den Siegelring übergab (Lk 15,22, vgl. Gen 38,18), habe den Lebensunterhalt des Vaters mit Huren verzehrt (ὁ καταφαγὼν σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν; Lk 15,30), während er selbst sich an dem Böckchen doch mit seinen Freunden (μετὰ τῶν φίλων μου; Lk 15,29) erfreuen wollte, etwas Bigottes.

Juda spielt in der Josefserzählung zumindest insofern eine besondere Rolle, als er die Ermordung Josefs verhindert, dessen Anordnungen verteidigt, sich für die Unversehrtheit Benjamins verbürgt, für diesen vor Josef eintritt und die Schuld des Jüngsten abtragen will (Gen 37,26; 43,3-5.8-10; 44,16-34). Er darf also als einer der aufrichtigeren Brüder gelten. *Dieser* Rolle Judas entspricht der ältere Sohn im Gleichnis aber gerade nicht, indem er gegen die Ehrung seines jüngeren Bruders opponiert. Juda wollte als Sünder vor seinem Vater stehen, wenn er diesem Benjamin dauerhaft entziehen sollte (Gen 43,9; 44,32), wie sich die Brüder überhaupt wegen ihres Vergehens gegen Josef als Sünder begreifen (Gen 42,21, vgl. Gen 50,17). Sie bekommen mit Benjamin eine zweite Chance und nutzen sie. Während sich der „Benjamin“ im Gleichnis zu seinen Sünden bekennt (Lk 15,18.21), versündigt sich der ältere Bruder mit Blick auf die Josefserzählung gerade dadurch, dass er die Gemeinschaft von Vater und Sohn torpediert.

Den zentralen Anknüpfungspunkt an die Josefserzählung dürfte zuvorderst der Neid der älteren Brüder geboten haben, den die besondere Liebe des Vaters zu Josef auslöst (Ἰακώβ δὲ ἠγάπα τὸν Ἰωσήφ παρὰ πάντας τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ; Gen 37,3). Da die Aufmerksamkeit Jesu in Lk 15,1-2 vorrangig den Sündern gelten sollte, wurde aus dem umsichtigen Josef, der Ägypten und angrenzende Länder vor den tödlichen Folgen einer Hungersnot bewahrte, ein Anti-Josef, der selbst alles auffraß. Dem Vater wurde dagegen seine Souveränität, die ihm aufgrund seiner sozialen Rolle zukam, zurückgegeben; er stand über seinem Sohn wie der Pharao über Josef, sein Verhalten wurde jedoch an das des heldenhaften Josef angelehnt. Der ältere Bruder ähnelt dagegen den älteren Söhnen Jakobs: Als Zuhausegebliebener dient er dem Vater (Lk 15,29) und distanziert sich von ihm nicht einmal in Träumen, in denen er sich über den Vater erhoben sieht.

---

<sup>63</sup> Vgl. auch AUS, Weihnachtsgeschichte (Anm. 52) 163-168.

Die Übereinstimmungen von Lk 15,11-32 mit der griechischen Fassung der Josefserzählung in der Septuaginta sind punktuell so groß, dass angesichts der zahlreichen Berührungen insgesamt, die sich über das gesamte Gleichnis verteilen, mehr als fraglich erscheinen muss, ob es eine aramäische Vorstufe des Textes mit Adaptionen der hebräischen Josefserzählung gab, die später sachgerecht mit Blick auf die Septuaginta übertragen wurden. Setzt man stattdessen voraus, dass die Anspielungen erst bei der Übersetzung ins Griechische eingebunden wurden, rekonstruiert man eine aramäische Vorlage, die mit der Erzählung des griechischen Gleichnisses nur noch sehr wenig zu tun hat. Nimmt man den motivgeschichtlichen Hintergrund hinzu, den die Rhetorenschulen und Deklamatoren bereitstellten, darf man zu dem Schluss gelangen, dass dieses Gleichnis trotz des ländlichen Kolorits für ein vom Judentum geprägtes städtisches Bildungsmilieu geschaffen wurde.<sup>64</sup>

Obschon sich die Anspielungen nicht gleichmäßig über den Text verteilen und einige der hier angeführten Parallelen so lose sind, dass sie nicht intendiert sein müssen, lassen sich doch in allen Teilen des Gleichnisses Berührungen finden, weshalb auch eine sukzessive Genese des heutigen Gleichnisses schwer vorstellbar erscheint. Es ist daher naheliegend, dass das Gleichnis gesamthaft von einem griechischsprachigen Autor verfasst wurde, was nicht notwendig impliziert, dass es vom Evangelisten geschaffen wurde. Die Inszenierung des Anti-Josef bot allerdings Raum für einen Bruder, der dem Vater topographisch näherstand als der Prasser und zugleich ähnlich ambivalent gezeichnet wurde wie die Brüder Josefs. Damit beschreibt das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* auf Basis der Josefserzählung die Konstellation der Rahmenhandlung, mit der es eng verwoben ist.<sup>65</sup> Auch darüber hinaus finden sich Verzahnungen des Gleichnisses mit dem Evangelium.

---

<sup>64</sup> Vgl. dagegen R. L. ROHRBAUGH, A Dysfunctional Family and Its Neighbours (Luke 15:11b-32). The Parable of the Prodigal Son, in: V. G. Shillington (Hg.), Jesus and His Parables. Interpreting the Parables of Jesus Today, Edinburgh 1997, 141-164, der die Familienverhältnisse vor dem ländlichen Hintergrund der Südelevante auslotet.

<sup>65</sup> Wo man wie S. DURBER, The Female Reader of the Parables of the Lost, in: JSNT 45 (1992) 59-78, oder B. WARTENBERG-POTTER, Über die Frage, ob der Verlorene Sohn ein Halbweise war. Sichtbarmachen biblischer und heutiger Frauen in der Predigtarbeit, in: D. Sölle (Hg.), Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt (FS L. Schottroff), Gütersloh 1994, 30-34, die Frauenfiguren im Gleichnis vermisst, gilt es zuallererst transparent zu machen, warum die Frauen fehlen. Das hängt nicht nur mit den motivgeschichtlichen Vorgaben der in den Deklamationen diskutierten Erbschaftsfragen, sondern auch mit der Josefserzählung zusammen, die Mutter und Schwestern weitestgehend ausblendet. Das erübrigt natürlich nicht das Bemühen darum, die Vorgaben der von der patriarchalen Gesellschaft geprägten Texte kreativ in heutige Zusammenhänge zu überführen.

#### 4. Lk 15,11-32 als Schöpfung des Evangelisten

Es ist deutlich geworden, dass sich das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* leicht in den Kontext der hellenistisch-römischen Rhetorik einordnen lässt und die Erzählung fast durchgängig Versatzstücke aus der griechischen Josefserzählung aufnimmt. Das Gleichnis scheint zudem sekundär zum Paar der genderdifferenzierenden Paralleltexte von Schaf und Drachme hinzugefügt worden zu sein. Eine Urform des Gleichnisses, die man auf Jesus von Nazaret zurückführen könnte, lässt sich daher nur mit Mühe und unter einer Vielzahl von Annahmen wahrscheinlich machen. Damit ist selbstverständlich nicht entschieden, ob das dritte Gleichnis vom Verlorenen auf den Evangelisten zurückgeht. Diese Annahme legt sich jedoch nahe, wenn man die Einbindung der Perikope in den engeren und weiteren Kontext betrachtet.

##### 4.1. Das Gleichnis und die Rahmenhandlung

Die Wahl eines „verlorenen“ Sohnes anstelle eines Schafes oder einer Drachme rückte nicht nur die Bildebene des Gleichnisses näher an dessen Sachebene heran, sie schuf auch Raum für einen weiteren Vergleichspunkt, der über den zweiten Bruder eingezogen wurde. Das *Gleichnis vom verlorenen Schaf* baut so wenig wie das *Gleichnis von der verlorenen Drachme* eine Relation Dritter zum wiedergefundenen Verlorenen auf, es stellt allein die Freude des Finders ins Zentrum. Die Reaktion der Freunde bzw. Freundinnen und der Nachbarschaft (Lk 15,6.9) wird schon nicht mehr vermerkt. Die Übertragung auf die Sachebene lässt jedoch keinen Platz für Zurückhaltung oder Distanz auf Seiten der zum Mitfreuen Aufgerufenen.

Deren Rolle nimmt in Lk 15,11-32 die nicht näher spezifizierte Festgemeinde ein. Da tatsächlich bei Musik und Tanz gefeiert wird, beantwortet das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* die Frage, ob die Aufgerufenen die Freude teilen, also grundsätzlich positiv. Die Mitfeiernden spielen für den Handlungsverlauf aber keine Rolle. Der Fokus liegt am Ende des Gleichnisses auf dem älteren Sohn, der sich kritisch gegenüber der wohlwollenden Aufnahme seines jüngeren Bruders zeigt. Mittels dieser Figur überführt die Erzählung die aus den beiden anderen Gleichnissen entlehnten Vergleichspunkte in eine Reihe von Dynamiken, die schließlich in eine offene Situation münden.

Im dritten Gleichnis geht der Vater auf den sündigen Sohn zu (Lk 15,18.20.21), was den Unmut des anderen hervorruft (Lk 15,28-30). Wie erwähnt, wiederholt sich die Distanzierung vom Vater daraufhin im Kleinen beim älteren Sohn. Auch diesem geht der Vater entgegen. Doch während beim Jüngeren die Umkehr diesem Entgegengehen vorausliegt, lässt die Gleichniserzählung offen, ob sich auch der Bruder

dem Vater wieder zuwenden wird. Die Reaktion des älteren Sohnes auf das wohlwollende Werben seines Vaters wird nicht erzählt.<sup>66</sup>

Damit spricht die Figurenkonstellation des Gleichnisses in die Erzählsituation der Rahmenhandlung hinein, mit der die drei Gleichnisse vom Wiederfinden des Verlorenen eingeleitet werden.<sup>67</sup> Ausgelöst wird die Narration der drei Gleichnisse in der Erzählung, weil sich Jesus der Zuwendung von Zöllnern und Sündern nicht verschließt und das von den Pharisäern und Schriftgelehrten nicht goutiert wird (Lk 15,1-2). In direkter Analogie zum Vater des Gleichnisses steht in der Erzählsituation daher nicht Gott, der Vater, sondern Jesus. Denn in der Auseinandersetzung mit ihm sehen sich die Opponenten in die Situation des älteren Sohnes gestellt.

Die Pharisäer und Schriftgelehrten müssen sich zu der Tatsache verhalten, dass Jesus bereit ist, mit den Sündern zu essen wie der Vater im Gleichnis (Lk 15,2.32). In ihrer Ablehnung der Gemeinschaft Jesu mit den Sündern ähneln sie dem älteren Sohn im Gleichnis (vgl. Lk 15,29-30).<sup>68</sup> Sie suggerieren zugleich, dass sie sich von den Sündern unterscheiden und folglich Gottes Gebote beachten wie der ältere Sohn, der die *ἐντολήν* (Lk 15,29) des Vaters nicht missachtete. Damit erweisen sie sich aber ihrerseits als umkehrbedürftig wie der ältere Sohn im Gleichnis, der sich wie der jüngere vom Vater distanziert. Da in Lk 15,29 auf Toravorschriften angespielt sein dürfte, wird bereits deutlich, dass der Vater nicht einfach mit Jesus zu identifizieren ist. Aber Jesus bringt in Analogie zum Vater die Freude über die reuigen Sünder zum Ausdruck. Wer dieser Umkehr keinen Raum gibt, erweist sich selbst als umkehrbedürftig.

Das umfassende Bekenntnis des Vaters zum älteren Sohn steht im Raum und fordert in der Figurenwelt des Evangeliums gleichsam eine Reaktion von jenen ein, an die das Gleichnis zuvorderst gerichtet ist, nämlich von den Pharisäern und Schriftgelehrten, die in Lk 15,2 ihren Unmut über die Zuwendung äußerten.<sup>69</sup> Übertragen auf ihre Situation zeigt sich somit, dass gerade ihre Missgunst gegenüber den umkehr-

---

<sup>66</sup> Vgl. auch etwa HUEBENTHAL, Konstruktion (Anm. 49) 31. Zur Frage, inwieweit das Gleichnis offen endet, wobei zwischen der Figurenwelt und der Rezeption der Leserinnen und Leser sowie der Pragmatik zu unterscheiden ist, vgl. J. LAMBRECHT, A Note on Luke 15,11-32, in: R. Bieringer / G. Van Belle / J. Verheyden (Hg.), *Luke and His Readers* (FS A. Denaux) (BETL 182), Leuven 2005, 299-306.

<sup>67</sup> Vgl. auch etwa SCHOTTRUFF, Gleichnisse (Anm. 4) 193-194, RÄISÄNEN, Gentile (Anm. 4) 37-38, oder HEININGER, Metaphorik (Anm. 4) 81, der die Technik als typischen Zug des Evangeliums ausweist (vgl. nur Lk 7,36-47).

<sup>68</sup> Vgl. auch etwa TANNEHILL, Lk (Anm. 16) 244.

<sup>69</sup> Vgl. auch etwa HUEBENTHAL, Konstruktion (Anm. 49) 31.

willigen Sündern sie trotz ihres grundsätzlichen Gesetzesgehorsams als Sünder im Kleinen erweist. Die Überheblichkeit der selbsterklärten Gerechten gegenüber den Ungerechten zieht die Erlösungsbedürftigkeit der vermeintlich Gerechten nach sich, ein Zug, der insbesondere dem Lukasevangelium zu eigen ist und am deutlichsten in Lk 18,9-14 zutage tritt.<sup>70</sup>

Lk 18,14 nimmt zwar nicht den Mottosatz aus Lk 15,24.32, wohl aber einen anderen Mottosatz des Evangeliums auf: ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπειῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται (vgl. Lk 1,52; 14,11). Die zweite Hälfte dieses Mottosatzes wird allerdings in Lk 15,21-22 erzählerisch umgesetzt. Das Gleichnis in Lk 18,9-14 beschreibt dementsprechend auf der Bildebene das Gegenüber aus der Rahmenhandlung in Lk 15,1-2. Sünder und Schriftgelehrte aus Lk 15,1-2 treten zurück, es verbleiben ein Pharisäer und ein Zöllner.<sup>71</sup>

Damit werden in Lk 18,10-13 statt der zwei Söhne zwei Männer eingeführt. Auch in diesem Gleichnis spielen Distanz und Nähe – und zwar zum Ort der Präsenz Gottes im Tempel – eine zentrale Rolle. Erneut kommt es zum Bekenntnis des Sünders, wohingegen der andere seine Übereinstimmung mit den Geboten betont (Lk 18,11-13). In diesem Fall konstatiert der Text aber ausdrücklich, dass der Sünder gerechtfertigt (δεδικαιωμένος; Lk 18,14) vom Tempel zurückkehrte, im Gegensatz zum Pharisäer (παρ' ἐκεῖνον).

Lk 15,11-32 macht dagegen über die Figurenkonstellation deutlich, dass die von sich selbst überzeugten, vermeintlichen Gerechten sich verfehlen, wo sie gegenüber den umkehrwilligen Sündern kein Entgegenkommen erkennen lassen. Darin zeigt sich die Modifikation des *Gleichnisses vom verlorenen Schaf*.<sup>72</sup> Denn Lk 15,7 setzt voraus, dass es Gerechte gibt, die – mindestens dem Literalsinn zufolge – eine Umkehr nicht nötig haben und das nicht nur irrtümlich annehmen. Im *Gleichnis vom verlorenen Sohn* bedürfen dagegen auch die selbstgerechten „Gerechten“ der Um-

---

<sup>70</sup> Zur lukanischen Soteriologie vgl. auch SCHOTTROFF, Gleichnis (Anm. 4) 29-35.42-44.48-49. Zu den Gemeinsamkeiten der beiden Gleichnisse vgl. auch etwa RAU, Reden (Anm. 4) 177-178, und DERS., Auseinandersetzung (Anm. 4) 17-22, der die Gleichnisse allerdings unterschiedlichen Phasen der Verkündigung Jesu zuweist.

<sup>71</sup> Der Vorwurf der Selbstgerechtigkeit bleibt allerdings nicht auf die Pharisäer beschränkt. Gerade dort, wo Markus sie bei den Gelehrtendiskursen im Tempel zum letzten Mal auflaufen lässt (Mk 12,13), tilgt Lukas sie aus Gründen der Stringenz, eben weil sie in der markinischen Passionserzählung keine Rolle spielen, ergänzt aber ὑποκρινομένους ἑαυτοῦς δικαίους εἶναι (Lk 20,20).

<sup>72</sup> Vgl. dagegen L. THURÉN, Parables Unplugged. Reading the Lukan Parables in Their Rhetorical Context, Minneapolis 2014, 97-98.

kehr. Lk 18,9-14 schließt zwar nicht die Rechtfertigung der Gerechten aus, wohl aber die der Herablassenden. Adressaten des Gleichnisses sind in diesem Fall nämlich all jene, die im Vertrauen darauf gerecht zu sein auf andere herabblicken (Lk 18,9). Das korrespondiert sowohl mit dem despektierlichen Kommentar der Pharisäer in Lk 15,2 als auch mit der Reaktion des älteren Sohnes im Gleichnis.

Als Basis für die Überheblichkeit des Pharisäers im Tempel gibt Lk 18,12 das ordnungsgemäße Fasten und Verzehnten an. Über den Zehnten ist der Text mittelbar mit dem *Gleichnis vom verlorenen Sohn* verbunden. Das Eigenlob des älteren Bruders οὐδέποτε ἐντολήν σου παρήλθον (Lk 15,29) nimmt nämlich Dtn 26,13 auf (οὐ παρήλθον τὴν ἐντολήν σου καὶ οὐκ ἐπελαθόμην) und knüpft damit an das Gebot des Verzehntens an.<sup>73</sup> Der ältere Sohn erscheint so trotz der Heilsaussage in Lk 15,31 nicht als jemand, der stets nach dem Willen des Vaters lebt, sondern als einer, dem insbesondere das ordnungsgemäße Verzehnten wichtig ist. Das wurde im Erzählverlauf aber bereits in Lk 11,42 als spezifisch pharisäisches Interesse gekennzeichnet. Lk 15,29 ist folglich nicht nur mit der Rahmenhandlung in Lk 15,2, sondern auch mit Lk 18,12 verbunden.<sup>74</sup>

#### 4.2. Die lukanischen Pharisäer und der Besitz

Die vom älteren Bruder in Lk 15,11-32 für sich in Anspruch genommene Unterordnung (δουλεύω σοι; Lk 15,29) stößt dort an ihre Grenzen, wo Fragen des Besitzes verhandelt werden und das ordnungsgemäße Verzehnten nicht honoriert wird. Mit dem Verweis auf das vermeintlich vorenthaltene Bäckchen richtet auch dieser Sohn sein Interesse auf den Verzehr des väterlichen Besitzes statt auf ein Leben im Dienst des Vaters. Es ist daher vielleicht kein Zufall, dass der Text in Lk 15,29 das Verb zeigt, das wenig später im Zusammenhang mit dem Mammon aufgenommen werden wird: Οὐδείς οἰκέτης δύναται δυσὶν κυρίοις δουλεύειν (Lk 16,13). Im unmittelbaren Anschluss werden Pharisäer als φιλάργυροι (Lk 16,14) beschimpft.

Dem ordnungsgemäßen Verzehnten widersprach in der Vorstellungswelt des Evangelisten offenbar nicht, dass man ein gesteigertes Interesse am eigenen Eigentum hegte. Der gemeinschaftliche Besitz war nicht notwendig die Sache der lukanischen Pharisäer. Vor diesem Hintergrund stellt sich der Zuspruch τέκνον, σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σὰ ἐστίν (Lk 15,31) noch einmal etwas anders dar, sofern man in ihm ein Plädoyer für eine Gütergemeinschaft entnimmt, die

<sup>73</sup> Vgl. auch etwa J. NOLLAND, Luke 9:21-18:34 (WBC 35B), Dallas 1993, 787.

<sup>74</sup> Vgl. dagegen RÄISÄNEN, Gentile (Anm. 4) 42-43, der den ἄρχων aus Lk 18,18 wegen Lk 18,20-21 als Bezugsgröße ausmacht.

den Besitz nicht, wie vom jüngeren Bruder verlangt, aufteilt. Dabei zeigt ein Seitenblick auf die Apostelgeschichte, dass die Verbindung beider Momente, des Zusammenseins und des geteilten Besitzes, vom Evangelisten später als Ideal propagiert werden sollte: πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά (Apg 2,44; vgl. auch Apg 4,32). Der wohlwollende Zuspruch des Vaters konnte in der Figurenwelt daher nicht auf Zustimmung stoßen, wo das Konzept der Gütergemeinschaft auf die vom Text unterstellten Eigentumsverhältnisse der Pharisäer übertragen wurde.

Im Kontext von Lk 16,13-14 gelesen, stehen die Pharisäer aus Lk 15,2 nicht nur in Opposition zu den Sündern in Lk 15,1, sondern auch zu den Armen. Wenn der Reiche in Lk 16,25 von Abraham als τέκνον (Lk 16,25) angesprochen wird, mag das daher durchaus an die Anrede des älteren Sohnes in Lk 15,31 (τέκνον) erinnern, der angesichts der von ihm zitierten Pflicht des Verzehntens für die Pharisäer Pate steht. Das scheinbar bescheidene Begehren des Böckchens, das der Ältere für sich mit seinen Freunden in Festfreude verzehren will (εὐφρανθῶ; Lk 15,29), steht denn auch im Gegensatz zur Feier der Umkehr (Lk 15,23.24.32) und damit im Kontext des anlasslosen Festschmausens des Reichen (εὐφραίνόμενος καθ' ἡμέραν λαμπρῶς; Lk 16,19).<sup>75</sup>

Die intratextuelle Einbindung der pekuniären Perspektive in das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* zeigt sich deutlicher daran, dass Lazarus mit dem jüngeren Sohn im Gleichnis parallelisiert wurde:<sup>76</sup>

καὶ ἐπεθύμει χορτασθῆναι ἐκ τῶν κερατίων ὧν ἤσθιον οἱ χοῖροι (Lk 15,16)  
καὶ ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου  
(Lk 16,21)

Nicht nur, wer Mk 7,28 (καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιγίων τῶν παιδίων) kannte, wusste angesichts von καὶ οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἐπέλειχον

<sup>75</sup> Der Reiche in Lk 12,19 ermuntert sich selbst, zu essen und zu trinken, er kontrastiert so das gemeinsame Essen und Trinken mit Zöllnern und Sündern (Lk 5,30.33; 7,34).

<sup>76</sup> G. SELLIN, Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10 25-37), in: ZNW 65 (1974) 166-189: 184, verweist darauf, dass für den Leser beide Gleichnisse offen enden. Zu einem detaillierten Vergleich siehe H. ROOSE, Umkehr und Ausgleich bei Lukas. Die Gleichnisse vom verlorenen Sohn (Lk 15.11-32) und vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16.19-31) als Schwestergeschichten, in: NTS 56 (2010) 1-21, wenngleich die herangezogenen Parallelen insgesamt formal zu schwach sind, um die zum Teil weitreichenden Schlüsse zu begründen. Lk 15,16 hält eher eine Platzierung für den Übergang zum nächsten Themenkomplex bereit. Zu Berührungen zwischen den beiden Kapiteln vgl. auch J. J. KILGALLEN, Luke 15 and 16: a Connection, in: Bib. 78 (1997) 369-376.

τὰ ἔλκη αὐτοῦ (Lk 16,21), dass Lazarus bereit war, die Tafel unter dem Tisch mit Hunden zu teilen, wie der jüngere Sohn sich danach sehnte, am Trog der paganen Schweine zu liegen. Der Arme lagerte im Lukasevangelium gleichsam neben dem Sünder bei den Tieren. Die der lukanischen Lücke zum Opfer gefallene Erzählung in Mk 7,24-30 dürfte mittelbar auf die Gestaltung beider Perikopen Einfluss genommen haben.

#### 4.3. Der Streit um die Tischgemeinschaft

Die Pharisäer konnten übermäßiges Feiern mindestens vordergründig zurückweisen, wie der ältere Sohn, der faktisch nicht einmal sein Böckchen verspeiste. Das in Lk 18,12 vom selbstgerechten Pharisäer reklamierte Fasten wird in Anlehnung an Mk 2,18 schon in Lk 5,33 unter anderem als Leistung der Pharisäer gekennzeichnet. Im Gegensatz zur Vorlage beschreibt Lukas das abweichende Verhalten der Jünger jedoch nicht mit οὐ νηστεύουσιν (Mk 2,18), sondern mit ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν (Lk 5,33). Dadurch schuf er eine Verknüpfung mit Lk 5,30, wo die Pharisäer mit ihren Schriftgelehrten angesichts der Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern murren.

Dieses Murren ruft zunächst den Exodus-Kontext wach. In der Septuaginta gilt das im Verb zum Ausdruck gebrachte Murren in der Regel Mose oder Aaron,<sup>77</sup> Ausnahmen bilden Num 14,36 und Dtn 1,27, wo sich die Aversion gegen das verheißene Land bzw. gegen Gott richtet. Die Erzählungen lassen jedoch durchblicken, dass gegen Gott selbst murret, wer gegen Mose oder Aaron murret (vgl. Ex 16,7; Num 16,11). Der lukanische Text macht vor diesem Hintergrund deutlich, dass ein Murren gegen Jesus auf ein Murren gegen Gott hinausläuft.

Wer Gemeinschaft mit Jesus sucht, muss akzeptieren, dass er diese Gemeinschaft mit umkehrwilligen Sündern teilt. Das zeigt sich jeweils dort, wo der Evangelist das Diktum vom Freund der Zöllner und Sünder (Lk 7,34) in eine Handlungssequenz übertragen hat (Lk 5,30; 15,1; 19,2.7). Das Verb διαγογγύζω aus Lk 15,2 begegnet darüber hinaus zwar nur noch in Lk 19,7, wohingegen in Lk 5,30 das Präfix fehlt. Syntaktisch parallel konstruiert sind jedoch die ersten beiden Vorkommen:<sup>78</sup>

καὶ ἐγόγγυζον	οἱ	Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς	αὐτῶν	(Lk 5,30)
καὶ διεγόγγυζον	οἱ τε	Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς		(Lk 15,2)

<sup>77</sup> Zu διαγογγύζω vgl. Ex 15,24; 16,2.7.8; Num 14,2.36; 16,11.

<sup>78</sup> Vgl. auch etwa TANNEHILL, Lk (Anm. 16) 237.

Nur in Lk 5,30 und in Lk 15,2 stellte Lukas die Pharisäer den Schriftgelehrten innerhalb der Paarung voran (vgl. dagegen Lk 5,21; 6,7; 11,53), und zwar in Absetzung von Mk 2,16, wo eine spezifische Gruppe der Schriftgelehrten im Fokus steht (οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων). Wegen dieser Vorgabe begegnen zwar ausnahmsweise οἱ γραμματεῖς αὐτῶν. Der Evangelist verband durch das καί aber gleichwohl zwei Gruppen, rückte die Pharisäer nach vorn und schuf so eine Parallele zu Lk 15,2.

Lk 5,29-32 verdankt sich zwar Mk 2,15-17, der Optimismus hinsichtlich der Gerechten geht also auf die Quelle zurück. Der Evangelist ergänzte die markinische Vorlage aus Mk 2,17 (οὐκ ἤλθον καλέσαι δικαίους ἀλλ' ἁμαρτωλοῦς) aber nicht von ungefähr zu: οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἀλλ' ἁμαρτωλοῦς εἰς μετάνοιαν (Lk 5,32). Die Sünder werden zur Umkehr gerufen. Das lässt einen zumindest hypothetischen Raum für eine andersgeartete Berufung der Gerechten.<sup>79</sup> Lukas lässt zugleich in Abweichung von Mk 2,16 Pharisäer und ihre Schriftgelehrten *murren*. Vor dem Hintergrund der Exodus-Motivik impliziert daher schon die Darstellung in Lk 5,30, dass sich die scheinbar Gerechten gerade in ihrem Murren verfehlen und selbst der Umkehr bedürfen – wie der ältere Sohn im Gleichnis.<sup>80</sup> Dessen Zorn (ὠργίσθη; Lk 15,28), der wegen der Adaption der Josefserzählung (Gen 40,2; 41,10; 45,24) aufgenommen worden sein dürfte, entspricht dem Murren der Pharisäer (διεγόγγυζον; Lk 15,2).

Ein weiteres Mal wird gemurrt, als Jesus bei Zachäus einkehrt (Lk 19,7), wobei allerdings nicht die Pharisäer, sondern ἰδόντες πάντες agieren (Lk 19,7). Schon die Suche nach dem Verlorenen verknüpft die Erzählung mit den drei parallelen Gleichnissen vom Suchen und Finden (Lk 15,8; 19,10). Die Freude ist dieses Mal auf Seiten des Gefundenen (χαίρων; Lk 15,5; 19,6). Die nur behelfsmäßig eingesetzte Freude über das Zurückerhalten des Verlorenen (Lk 15,32), die das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* mit den beiden anderen Gleichnissen vom Verlorenen verband, wird folglich neu angeordnet.

Das Mühen um eine Begegnung zwischen Zachäus und Jesus geht vom Zöllner aus (ἐξίηται ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν; Lk 19,3), der sogar auf einen Maulbeerfeigenbaum steigt, um den Nazarener zu sehen. Obschon diese Initiative ohne die Offenheit Jesu

---

<sup>79</sup> Die Erzählung kennt mit Zacharias und Elisabet, Simeon sowie Josef von Arimathäa Gerechte (Lk 1,6; 2,25; 23,47), inszeniert aber über das Passionsgeschehen Jesus als leidenden Gerechten (vgl. nur Lk 23,47), dessen Gerechtigkeit sich von den anderen Figuren abhebt. Mit deren Gerechtigkeit ist jedenfalls nicht Sündlosigkeit verbunden, wie schon das Beispiel des Zacharias zeigt.

<sup>80</sup> Vgl. auch SCHOTTROFF, Gleichnisse (Anm. 4) 189-192.

nicht zur Begegnung führen würde,<sup>81</sup> präsentiert die Erzählung mit Zachäus das Musterverhalten eines umkehrbereiten Sünders. Vor dem Hintergrund von Lk 10,7 ist anzunehmen, dass Jesus im Haus des Zöllners bleibt (vgl. Lk 5,29), um zu essen und zu trinken.<sup>82</sup>

Zachäus ist gleichsam der exemplarische Sünder, der sich wie die Zöllner und Sünder in Lk 15,1 aufmacht, um Jesus zu begegnen, wie es zuletzt der jüngere Sohn ist, der sich auf den Weg macht, um seinen Vater aufzusuchen. In Lk 15,2 monieren die Pharisäer und Schriftgelehrten, dass Jesus mit den falschen Leuten esse. Die Kritik der Pharisäer am Mahlhalten mit Zöllnern und Sündern findet sich, wie gesehen, bereits in Mk 2,16 (vgl. Lk 5,30). Das Buhlen der Pharisäer um die Aufmerksamkeit Jesu und das Interesse mit ihm zu speisen, sind dagegen lukanische Züge (Lk 7,36-39; 11,37; 14,1).

Die Kritik in Lk 15,2 geht zwar nur unwesentlich über Mk 2,16 hinaus. Das konkurrierende Interesse der Pharisäer, exklusiv am Mahl Anteil zu erhalten, bringt jedoch gerade das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* zum Ausdruck, in dem das Essen eine zentrale Rolle spielt: Ins Elend abgerutscht, würde der jüngere Sohn gern von den Schweineschoten essen, wenn man ihm davon zuteilen würde. Dazu in Opposition steht das Festmahl, das man anlässlich seiner Rückkehr einnimmt, und das, obwohl er dem Einwand des Älteren zufolge den Lebensunterhalt des Vaters niedergelassen, also verzehrt hat (Lk 15,16.23.30). Das Essen steht fraglos in Kontrast zur Hungersnot, die, wie gesehen, die Josefserzählung aufnimmt. Dennoch wird deutlich, dass sich der Neid des älteren Sohnes vorrangig auf das Essen richtet. Das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* bildet daher, wenngleich der ältere Sohn das Böckchen mit den Freunden verzehren wollte, auch den lukanischen Streit um die Mahlgesellschaft mit Jesus ab.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Da Zachäus als „Sykophant“ (ἐσυκοφάντησα; Lk 19,8), der aus Gewinnsucht andere fälschlich bezichtigt, auf eine Sykomore steigt (ἐπὶ συκομορέαν; Lk 19,4), dürfte ein Wortspiel intendiert sein. Der Zöllner muss, von Jesus angerufen, gleichsam erst vom Maulbeerfeigenbaum steigen, um von seinem bisherigen Treiben abzulassen. Die geringe Körpergröße wird daher vorrangig erwähnt, um das Erklimmen der Sykomore zu plausibilisieren.

<sup>82</sup> Zu ὑπεδέξατο αὐτόν (Lk 19,6) vgl. δέχονται ὑμᾶς, ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν (Lk 10,8).

<sup>83</sup> Man kann fragen, ob darin bereits ein Vorgriff auf die Frage der Tischgemeinschaft mit den „sündigen“ Paganen zu sehen ist. Bei der Abfassung der Apostelgeschichte dürfte der Evangelist zumindest eine Anknüpfung intendiert haben. Von den Pharisäern und Schriftgelehrten in Lk 15,2 liest man: λέγοντες ὅτι οὗτος ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς. Als in Jerusalem wegen der Tischgemeinschaft mit den Paganen ein Vorwurf gegenüber Petrus laut wird, heißt es entsprechend: λέγοντες ὅτι εἰσήλθεσ ἄνδρες ἀκροβυστίαν

Die lukanischen Pharisäer würden sich selbst gern mit Jesus zu Tisch liegend, die Sünder dagegen gleichsam bei den Schweineschoten sehen, weil sie ihren Platz nicht mit den vermeintlich unter ihnen Stehenden teilen wollen. Kaum ein Vers macht das so deutlich wie Lk 7,39. Nicht von ungefähr hat der Evangelist die Szene im direkten Anschluss an Lk 7,34 platziert. Auch in der Perikope Lk 7,36-50 deutet sich an, dass diejenigen, die sich abseits der Sünder wähen, ebenfalls der Vergebung bedürfen (Lk 7,47).

Natürlich kann der Evangelist inter- und intratextuelle Verbindungen wie die Annäherung des älteren Sohnes an die Pharisäer in der Rahmenhandlung über die Umsetzung der Zehntvorschriften nach Dtn 26,13 auch an ein von ihm in einer griechischsprachigen Quelle vorgefundenes *Gleichnis vom verlorenen Sohn* herangezogen haben. Die hochgradige Vernetzung des Textes, die Verschränkungen des Gleichnisses mit der Theologie und Diktion des Evangelisten, durch die das Gleichnis in den weiteren Kontext des Evangeliums eingebettet wird, lassen sich aber zwangloser erklären, wenn man annimmt, dass Lk 15,11-32 einen vom Evangelisten nach seinem Programm geschaffenen, literarischen Zusatz zu den genderdifferenzierenden Paralleltexten in Lk 15,4-7 und Lk 15,8-10 darstellt, die Lukas einer Quelle entnommen haben dürfte.

## 5. Die parallelen Texte des Matthäusevangeliums

Abschließend soll der matthäische Befund in die Überlegungen einbezogen werden. Da sich im Matthäusevangelium bekanntlich keine Version des *Gleichnisses vom verlorenen Sohn* findet, steht dieser Befund im Rahmen der Zwei-Quellen-Theorie einer lukanischen Verfasserschaft nicht entgegen. Der Umstand, dass das Matthäusevangelium in Mt 18,12-14 mit dem *Gleichnis vom verirrtten Schaf* nur eine Erzählung in Analogie zu den drei *exempla* vom Verlorenen in Lk 15,4-32 bietet, lässt sich aber auch nicht für die hier vertretene These auswerten. Denn oben wurde die Annahme unterstützt, dass Lk 15,8-10 einer Quelle entstammt, obwohl das *Gleichnis von der verlorenen Drachme* im Matthäusevangelium nicht zu finden ist. Das inter-

---

ἔχοντες καὶ συνέφαγεσ αὐτοῖς (Apg 11,3). Nach Apg 15,5 traten insbesondere Pharisäer innerhalb der Gemeinde für die Beschneidung der Paganen ein. Vgl. zum Zusammenhang RÄISÄNEN, Gentile (Anm. 4) 44-48, wengleich man sich der von ihm unterstützten Deutung der Söhne mit Blick auf pagane und jüdische Christen nicht anschließen muss, weil das Evangelium überwiegend die Situation vor der Integration der Paganen in den Blick nehmen will. Während die Perspektive der Apostelgeschichte den Rändern der Welt gilt, diskreditiert das Gleichnis eine Orientierung am Ausland.

nationale Q-Projekt weist dieses Gleichnis entsprechend trotz verbleibender Unsicherheit als Bestandteil von Q aus.<sup>84</sup> Matthäus hätte es demnach wegen der zu Lk 15,4-7 parallelen Struktur nicht übernommen oder in seiner Version der Quelle nicht vorgefunden. Analoge Szenarien muss man für Lk 15,11-32 gar nicht erst bemühen, wo man den Text auf eine Sondergutquelle zurückführt,<sup>85</sup> die Matthäus nicht vorlag.

Im Folgenden wird ein anderer Weg beschritten. Unter Voraussetzung der Annahme, dass das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* wegen der oben angesprochenen Verankerung im Evangelium eine lukanische Schöpfung darstellt, soll danach gefragt werden, ob sich der matthäische Befund mit der von Christian G. Wilke vertretenen Quellenhypothese vereinbaren lässt, der zufolge Matthäus neben dem Markusevangelium auch das Lukasevangelium kannte.<sup>86</sup>

Mt 18,12-14 kann nämlich auch als redaktionelle Bearbeitung des lukanischen Quellmaterials verstanden werden, weshalb der Text nicht notwendig im Hinblick auf eine Vorstufe der in Lk 15,4-7 gebotenen Erzählung vom verlorenen Schaf inter-

---

<sup>84</sup> Vgl. J. M. ROBINSON / P. HOFFMANN / J. S. KLOPPENBORG (Hg.), *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Leuven 2000, 484-487. Zur Einordnung vgl. E. K. VEARNCOMBE, *Searching for a Lost Coin: Papyrological Backgrounds for Q 15,8-10*, in: D. T. Roth / R. Zimmermann / M. Labahn (Hg.), *Metaphor, Narrative, and Parables in Q* (WUNT 315), Tübingen 2014, 307-337.

<sup>85</sup> Dabei ist für sprachliche Vergleiche maßgeblich, welche Teile des Sondergutes man dem Evangelisten abspricht. Nach BOVON, *Lk* (Anm. 4) 44, ist der „semitisch angehauchte Ausdruck ἄνθρωπος τις [...] nicht lukanisch (Lukas schreibt gewöhnlich ἀνὴρ τις). Er stammt aus dem Sondergut.“ Der Evangelist schreibt aber ἀνὴρ τις (Lk 8,27) vorwiegend erst in der Apostelgeschichte, von den marginalisierten Gebrechlichen (Apg 3,2; 14,8), dem Makedonier in Apg 16,9 und dem gefangenen Paulus (Apg 25,14) abgesehen unter Nennung eines Namens (Apg 5,1; 8,9; 10,1; 13,6). Dagegen findet sich ἄνθρωπος τις regelmäßig in lukanischen Gleichnissen (Lk 10,30; 12,16; 14,16; 16,1.19; 19,12; [20,9]), außerdem auch in zwei lukanischen Wundergeschichten, im zweiten Fall mit Namensnennung (Lk 14,2; Apg 9,33), und im generischen Ausdruck in Apg 25,16. Deswegen wird man die Gleichnisse nicht zwangsläufig einer Quelle zuweisen. Vgl. auch SELLIN, *Gleichniserzähler* (Anm. 76) 179-185.188.

<sup>86</sup> Vgl. C. G. WILKE, *Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien*, Dresden 1838, 685-692. Einen Überblick über die kleine Schar von Auslegern, die bis vor wenigen Jahren die „Matthean Posteriority Hypothesis (MPH)“ vertreten haben, bietet R. K. MACEWEN, *Matthean Posteriority. An Exploration of Matthew's Use of Mark and Luke as a Solution to the Synoptic Problem* (LNTS 501), London 2015, 2-4.6-26. Vgl. außerdem auch A. GARROW, *Streeter's 'Other' Synoptic Solution: The Matthean Conflator Hypothesis*, in: NTS 62 (2016) 207-226, und DERS., *An Extant Instance of 'Q'*, in: NTS 62 (2016) 398-417.

pretiert werden *muss*.<sup>87</sup> Entsprechend lässt sich Mt 21,28-31 als Adaption von Lk 15,11-32 beschreiben,<sup>88</sup> wobei auch Lk 12,47-48 einen Impuls geliefert haben kann. Unter Zugrundelegung dieser Benutzungstheorie wäre es folglich kaum ein Zufall, dass Matthäus in seinem Sondergut, gleichsam anstelle des *Gleichnisses vom verlorenen Sohn*, ebenfalls einen Bildtext von zwei ungleichen Söhnen bietet, der die erste wirkungsgeschichtliche Variation des lukanischen Gleichnisses darstellen dürfte.<sup>89</sup>

### 5.1. Die Bearbeitung von Lk 15,3-7 in Mt 18,12-14

Im Hinblick auf Lk 15,4-7 ist zunächst bemerkenswert, dass die Darstellung im Matthäusevangelium nicht auf den Themenkomplex Sünde und Umkehr (Lk 15,7) rekurriert, sondern in einen neuen Kontext eingebettet wurde.<sup>90</sup> Der Evangelist verband über den Anschluss des ἐνὸς τῶν μικρῶν τούτων (Mt 18,10) das Gleichnis mit dem markinischen Wort von der Verführung der Kleinen in Mt 18,6 (Mk 9,42), das er allerdings auf das Vorbild der Kinder bezog, die den Glaubenden als Maßstab der Selbsterniedrigung dienen sollten (Mt 18,2-5), nicht aber auf die Würdigung der Unterstützer aus Mk 9,41 (Mt 10,42).<sup>91</sup>

---

<sup>87</sup> Zu einem Vergleich der beiden Versionen unter Zugrundelegung der Zwei-Quellen-Theorie vgl. etwa A. PUIG I TÀRRECH, *Interpreting the Parables of Jesus. A Test Case: The Parable of the lost Sheep*, in: C. Karakolis / K.-W. Niebuhr / S. Rogalsky (Hg.), *Gospel Images of Jesus Christ in Church Tradition and in Biblical Scholarship. Fifth International East-West Symposium of New Testament Scholars. Minsk, September 2 to 9, 2010 (WUNT 288)*, Tübingen 2012, 253-289: 258-285.

<sup>88</sup> Vgl. auch MACEWEN, *Posteriority* (Anm. 86) 112. Für das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis votierte schon etwa M. D. GOULDER, *Characteristics of the Parables in the Several Gospels*, in: *JThS* 19 (1968) 51-69: 68. Zu Modellen über das Verhältnis der beiden Gleichnisse auf Basis der Zwei-Quellen-Theorie unter Hinzuziehung rabbinischer Vergleichstexte vgl. PÖHLMANN, *Sohn* (Anm. 4) 121-127.147-153, der sich selbst einer motivgeschichtlichen Deutung anschließt.

<sup>89</sup> Die Diskussion zur Herkunft unter Voraussetzung der Zwei-Quellen-Theorie bei U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband: Mt 18-25 (EKK 1/3)*, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997, 206-208, der selbst einzelne traditionelle Elemente ausmachte, zuvorderst οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρνοι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ und ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι (Mt 21,31), das ganze Gleichnis zuletzt aber der Tradition zuwies, weil Mt seines Erachtens „nie Gleichnisse erfindet“ (207).

<sup>90</sup> Vgl. auch M. HENGEL, *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung (WUNT 224)*, Tübingen 2008, 292-293.298.

<sup>91</sup> Ausschlaggebend für die Bezugnahme dürfte die Parallelisierung des markinischen ἐνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων (Mk 9,42; Mt 18,6) mit dem an Lk 15,4 (ἐξ αὐτῶν ἐν)

Wenn dem Evangelisten beide genderdifferenzierenden Paralleltexte in Lk 15,4-10 vorlagen, könnte der Verweis auf die Stellvertreter-Engel im Himmel (Mt 18,10) auf eine Zusammenschau der beiden Gleichnisse zurückgehen. Während Lk 15,7 die Freude ἐν τῷ οὐρανῷ notiert, beschreibt Lk 15,10 die gleiche Freude als χαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ. Diese Vorgaben haben möglicherweise zu der Formulierung mit der zweimaligen Erwähnung des ἐν οὐρανοῖς geführt: οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς διὰ παντός βλέπουσιν τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς (Mt 18,10; vgl. aber auch Mt 7,21). Die Rede ist freilich von den Engeln der Kinder oder Kleinen, die deren Sache als Anwälte vor Gott in den Himmeln vertreten, nicht aber von der Freude der Engel. Der maßgebliche Bezugspunkt war für den Evangelisten Gott, der für die Kleinen Partei ergreifen würde, sobald deren Engel ihm vortragen sollten, dass man ihren Schützlingen eine Falle stellte.<sup>92</sup>

Zur Neuausrichtung des Gleichnisses dürfte den Evangelisten nicht zuletzt bewogen haben, dass das *Gleichnis vom verlorenen Schaf* – und mit diesem auch das *Gleichnis von der verlorenen Drachme* – im überlieferten Kontext scheinbar nicht stringent wirkte. Denn es verband die Vorstellung, dass sich jemand auf die Suche nach etwas Verlorenem macht, mit der Hoffnung auf die Umkehr der Sünder. Das passive Wiederfinden fügte sich, im Gegensatz zur Szenenfolge im *Gleichnis vom verlorenen Sohn*, schlecht zur aktiven Umkehr. Daher brachte Matthäus mit dem Gleichnis die Fürsorge für die Kleinen, denen das Himmelreich gehören sollte, zum Ausdruck. Ursprünglich dürften die beiden Parallelgleichnisse das Interesse Jesu an jedem einzelnen Randständigen unterstrichen haben. Wie jemand, der etwas Kostbares vermisste, ging er diesen hinterher, wenn eine Hoffnung auf Umkehr bestand, um mit ihnen Gemeinschaft zu haben.

Das Verb ἀπόλλυμι konnte ein Versäumnis des grundsätzlich positiv konnotierten Hirten nahelegen und wurde daher ersetzt. In Mt 10,6 und Mt 15,24 ist eine andere Situation vorausgesetzt. Nicht Jesus oder die Jünger haben die Schafe verloren. Mt

---

angelehnten ἐν ἐξ αὐτῶν (Mt 18,12) gewesen sein. Das eine verlorene Schaf stand demnach für die Kleinen im Glauben. Dabei korrespondierte der Verweis auf die Kleinen für Matthäus zuvorderst mit dem Motiv der Annahme oder Aufnahme (Mt 10,40-42; 18,5-6). R. BANSCHBACH EGGEN, Do the Parables Tell Us Something about the Mission of Jesus?, in: S. Byrskog / T. Hägerland (Hg.), *The Mission of Jesus. Second Nordic Symposium on the Historical Jesus*, Lund, 7-10 October 2012 (WUNT 2/391), Tübingen 2015, 141-160: 145-146.149-151.157-158, erinnert daran, dass die Kontextualisierung der Gleichnisse mit der Einordnung durch die Evangelisten nicht endet.

<sup>92</sup> Vgl. Mt 18,14. Dieser „Schlußvers schließt nicht an die Freude, sondern an die Mühe des Hirten an“; LUZ, Mt (Anm. 89) 25, der immerhin große Teile der matthäischen Variante der Redaktion und die konkurrierenden Versionen nicht Q, sondern mündlicher Tradition zuweist.

18,12 illustriert zudem die Situation der Gemeinde.<sup>93</sup> Für eine ältere Quelle der matthäischen Version ließe sich anführen, dass die Ersetzung des ἀπόλλυμι (Lk 15,4.6) durch πλανᾶω (Mt 18,12.13) schlecht zu den als Vorbild angeführten Kleinen zu passen scheint, denen Dritte eine Falle stellen. Denn innerhalb des Evangeliums ist das Verb insofern negativ besetzt, als es das Abirren oder die Verwirrung jener beschreibt, die vom rechten Weg abkommen (Mt 22,29; 24,4.5.11.24). Diese Belege verdanken sich jedoch mindestens mittelbar der markinischen Vorlage (Mk 12,24; 13,5.6.22). Die Verbindung von πλανᾶω und πρόβατον ist motivgeschichtlich dagegen so gut bezeugt, dass einer intertextuellen Konkretisierung gegenüber einer intratextuellen der Vorzug zu geben ist.

Neben der Gesetzesanweisung zur Fürsorge für das verirrte Vieh des Bruders (Dtn 22,1) findet sich das verirrte Schaf auch in der Septuaginta als Bild für den vom rechten Weg Abgeirrten (Jes 53,6), unter anderem im Kontext der Gottesdistanz (Jes 13,14). Auch im intertextuellen Kontext begegnet folglich eine negative Konnotation des Bildes und man könnte gewillt sein, wegen der lukanischen Parallele und der Prominenz des vierten Gottesknechtliedes die Rede vom verlorenen Schaf auf Verfehlungen der Sünder zu beziehen. Daneben bringt das Motiv jedoch auch die Fürsorge für die Zerstreuten zum Ausdruck (Jer 50[27],6.17). Die Formulierung in Mt 18,12 dürfte zuvorderst von Bildern wie in Ps 119(118),176 und Ez 34,4.16 beeinflusst sein, wo das Verirren neben dem Suchen des Verlorenen begegnet.<sup>94</sup> Ez 34 setzt sich vorrangig mit den schlechten Hirten auseinander, nicht mit dem Irrweg der Schafe, und rückt als positives Kontrastbild des guten Hirten Gott selbst in Opposition zu ihnen. Es geht folglich nicht um das Verirren, sondern um die Fürsorge für das Verirrte. Auch der Abschluss von Ps 119(118), der wie kein zweiter das Wandeln auf dem Pfad der Gebote besingt, widmet sich nicht dem Fehlverhalten der Abgeirrten, er rückt vielmehr die Bitte um Hilfe angesichts eines gesetzestreuen Lebens ins Bild.

Das Gleichnis setzte sich folglich nicht mit Sündern, sondern mit den Kleinen auseinander, denen das Himmelreich gehört. Die Möglichkeit des Fehlverhaltens sprach der Evangelist erst ab Mt 18,15 an, nicht als Kontextualisierung des Gleichnisses, sondern als Substitution, zur Thematisierung der in der Gleichnis-Vorlage zugrunde gelegten theologischen Intention. Nicht von ungefähr sprach er die Reintegration von Gemeindemitgliedern und die Vergebungsbereitschaft in Mt 18,15-35 in

---

<sup>93</sup> Vgl. M. KONRADT, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 1), Göttingen 2015, 287-288.

<sup>94</sup> Die Bedeutung von Ez 34 hebt KONRADT, *Mt* (Anm. 93) 288, hervor; vgl. auch LUZ, *Mt* (Anm. 89) 27.

unmittelbarem Kontext des *Gleichnisses vom verirrtten Schaf* an. Mit dieser Reintegration nahm der Evangelist, weitgehend ohne Rekurs auf eine Bildebene, eine Problemstellung auf, die an die lukanische Variante des Gleichnisses anknüpfte, nämlich die Frage, wie verirrte „Schafe“ in die Herde zurückzuführen seien. Dabei ist es vielleicht kein Zufall, dass der im Irrtum verharrende zuletzt wie ein Paganer oder *Zöllner* angesehen werden soll.<sup>95</sup> Die sich anschließenden Texte in Mt 18,21-22 und Mt 18,23-35 befassen sich ihrerseits mit der Sünde und der Bereitschaft, dem Umkehrwilligen zu vergeben. Auch die übrigen Abweichungen in Mt 18,12-14 von Lk 15,4-7 lassen sich als redaktionelle Anpassungen beschreiben.

*Lk 15,4-7*

τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν ἔχων  
 ἑκατὸν πρόβατα καὶ ἀπολέσας  
 ἐξ αὐτῶν ἓν  
 οὐ καταλείπει τὰ ἐνεήκοντα ἐννέα  
 ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ πορεύεται  
 ἐπὶ τὸ ἀπολωλὸς ἕως εὗρη αὐτό; καὶ  
 εὐρῶν ἐπιτίθησιν ἐπὶ τοὺς ὄμους αὐτοῦ  
 χαίρων καὶ ἐλθὼν εἰς τὸν οἶκον  
 συγκαλεῖ τοὺς φίλους καὶ τοὺς γείτονας  
 λέγων αὐτοῖς· συγχαρήτέ μοι, ὅτι εὗρον  
 τὸ πρόβατόν μου τὸ ἀπολωλός.  
 λέγω ὑμῖν  
 ὅτι οὕτως χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔσται  
 ἐπὶ ἐνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι  
 ἢ ἐπὶ ἐνεήκοντα ἐννέα δικαίους  
 οἵτινες οὐ χρεῖαν ἔχουσιν μετανοίας.

*Mt 18,12-14*

Τί ὑμῖν δοκεῖ; ἐὰν γένηται  
 τινὶ ἀνθρώπῳ  
 ἑκατὸν πρόβατα καὶ πλανηθῇ  
 ἓν ἐξ αὐτῶν,  
 οὐχὶ ἀφήσει τὰ ἐνεήκοντα ἐννέα  
 ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ πορευθεῖς  
 ζητεῖ τὸ πλανώμενον; καὶ  
 ἐὰν γένηται εὐρεῖν αὐτό,  
 ἀμὴν λέγω ὑμῖν  
 ὅτι χαίρει  
 ἐπ' αὐτῷ μᾶλλον  
 ἢ ἐπὶ τοῖς ἐνεήκοντα ἐννέα  
 τοῖς μὴ πεπλανημένοις.

<sup>95</sup> Zu Mt 18,17 vgl. Lk 15,1. Im Gegensatz zu Lukas (Lk 3,12; 7,29; 15,1; 18,10-14) zeigt Matthäus kein eigenes Interesse an den Zöllnern. Seine Einlassungen gehen überwiegend auf Quellen zurück. Zu Mt 9,9.10.11 und Mt 11,19 vgl. Mk 2,14.15.16 und Lk 7,34. Zu Mt 21,31.32 s. u. Auch Mt 10,3 verdankt sich nicht einem gesteigerten Interesse an Zöllnern, sondern der matthäischen Jüngerkreiskonzeption, die nur die zwölf Apostel vorsieht, weshalb der nachfolgende Zöllner aus Mk 2,14 in Mt 9,9 mit einem der Apostel identifiziert werden musste, was die Zuschreibung des Evangeliums an den Apostel Matthäus befördert haben dürfte. Bei der Ersetzung der Sünder aus Lk 6,32 durch die Zöllner in Mt 5,46 ging es darum, aufgrund der Universalität der Sünde für das Negativbeispiel eine für Kosten-Nutzen-Beziehungen paradigmatische Gruppe zu wählen.

οὕτως οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν  
 τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς  
 ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μικρῶν τούτων.

Τί ὑμῖν δοκεῖ ist eine redaktionelle Einleitung (Mt 17,25; 21,28; 22,17; 22,42; 26,66). Matthäus entpersonalisierte das Gleichnis, indem er nicht die Adressaten ansprach, sondern einen beliebigen Menschen ins Feld führte. Die Verbindung von ἐὰν γένηται und Dativ zur Beschreibung des Besitzverhältnisses oder der Zugehörigkeit verdankt sich dem Sprachgebrauch der Septuaginta,<sup>96</sup> dient hier aber vor allem dazu, die hundert Schafe zum Auffinden des einen (ἐὰν γένηται εὐρεῖν αὐτό; Mt 18,13), das bereits durch die Voranstellung des ἐν in Mt 18,12 zusätzlich betont wird, in Opposition zu setzen.<sup>97</sup> In Mt 18,13 macht der Konditionalsatz deutlich, dass die Auffindung nicht selbstverständlich ist,<sup>98</sup> und begründet so die große Freude.

Das Verb καταλείπω konnte in Verbindung mit πρόβατα Sach 11,17 aufrufen, wo das Zurücklassen der Schafe durch den schlechten Hirten negativ konnotiert ist; ἀφίημι war demgegenüber unverfänglicher. Schafe in der Ödnis sind motivgeschichtlich zwar plausibel (vgl. z. B. Ps 78[77],52). Das auf einem Berg verirrte Schaf, das sich verstiegen hatte, legte sich aber vielleicht schon deswegen nahe, weil in Mk 6,34 (vgl. Mt 9,36) neben Num 27,17 und Jdt 11,19 auch 2 Chr 18,16 anklang (vgl. außerdem Jer 50[27],6; Ez 34,5.8).

Da der Evangelist das fürsorgliche Suchen akzentuierte, band er πορεύομαι als Partizip ein. Den weiteren Handlungsverlauf der lukanischen Vorlage straffte er, indem er die Doppelung des εὐρίσκω (Lk 15,4.5) aufgab, wodurch die zwei Pole von Suchen und Finden deutlicher einander gegenübergestellt erschienen. Das Bild des auf die Schultern genommenen Schafes hätte sich fraglos gut zur Inszenierung der Fürsorge gefügt, es leitet im lukanischen Text allerdings zum Teilen der Freude mit den Nachbarn über, die im matthäischen Kontext im Verhältnis Gottes zu den Kleinen keine Entsprechung hatte. Sicherlich hätte sich das ἐπιτίθησιν ἐπὶ τοὺς ὄμους αὐτοῦ χαίρων (Lk 15,5) trotz der Wiederholung des ἐὰν γένηται (Mt 18,13) anbinden lassen. Es dürfte jedoch der schematischeren Darstellung zum Opfer gefallen sein, in der mit verstärktem ἀμὴν λέγω (Mt 18,13) unmittelbar die größere Freude

<sup>96</sup> Vgl. Ex 13,12; Lev 13,2.29.38.47; 15,2; 22,12; Num 12,6; 24,22; 30,7; Dtn 12,26; 1 Kön 8,38; 2 Chr 6,29.

<sup>97</sup> Vgl. auch die Überlegungen zur Struktur des Gleichnisses bei M. PALACHUVATTIL, „The One Who Does the Will of the Father“. Distinguishing Character of Disciples According to Matthew. An Exegetical Theological Study (TG.T 154), Rom 2007, 289-294.

<sup>98</sup> Vgl. etwa D. J. HARRINGTON, The Gospel of Matthew (SaPaSe 1), Collegeville 2007, 265.

angefügt wurde. Dabei beschränkte Matthäus den Vergleich auf die Bildebene, er stellte das eine verirrte den anderen 99 Schafen gegenüber, weil ihn die Sünder des lukanischen Kontextes im Zusammenhang seines Gleichnisses nicht interessierten.

Das οὐτως aus Lk 15,7 (vgl. Lk 15,10) rückte daher in den für die Übertragung von der Bild- auf die Sachebene geschaffenen Vers in Mt 18,14, in dem abschließend das Verb ἀπόλλυμι doch noch aufscheint.<sup>99</sup> Hier begegnet es jedoch nicht in Zusammenhang mit der im Bild thematisierten Fürsorge, sondern als Warnung vor einer Verstrickung oder Verachtung der Kleinen (Mt 18,6.10). Die Differenzen zwischen Mt 18,12-14 und Lk 15,4-7 lassen sich demnach *auch* als redaktionelle Bearbeitung des Evangelisten Matthäus interpretieren, der sein *Gleichnis vom verirrten Schaf* nicht als Auseinandersetzung mit sündhaftem Verhalten verstand, sondern die Sünde in den sich anschließenden Perikopen thematisierte.

## 5.2. Die Adaption von Lk 15,11-32 in Mt 21,28-31

Das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* ließ sich seinerseits nicht passgenau in den Kontext des Evangeliums einbinden, obschon es als Argument gegen eine Kenntnis des Lukasevangeliums angeführt werden könnte, wo undenkbar erscheint, dass der Evangelist den zauberhaften Text nicht übernommen haben sollte.<sup>100</sup> Damit würden allerdings eigene ästhetische Urteile zum Argument erhoben, nicht anders als dort, wo man versucht ist, dieses Gleichnis schon wegen seiner Güte Jesus zuzuweisen. Es gab für Matthäus jedoch Gründe für den Verzicht auf das Gleichnis.

Denn selbst wenn der Evangelist die Adaption aus Dtn 26,13 in Lk 15,29 im Blick hatte, war nicht notwendig gewährleistet, dass das auch für all jene gelten würde, die das Evangelium lasen. Ohne den Zitatzusammenhang konnte der ältere Sohn aufgrund seiner Selbstaussage, οὐδέποτε ἐντολήν σου παρήλθον (Lk 15,29), als jemand erachtet werden, der gerecht war und sich an die Gebote hielt.<sup>101</sup> Das

<sup>99</sup> WILKE, Urevangelist (Anm. 86) 687, vermerkte zu Mt 18 knapp: „In Matth. v. 12.13. ist Luk. 15,4-6. modificirt. Eben so Matth. v. 14. Luk. 15,10.“

<sup>100</sup> Vgl. zum grundsätzlichen Problem der Auslassungen lukanischer Sondergutgleichnisse MACÉWEN, Posteriority (Anm. 86) 99-117.

<sup>101</sup> Vgl. auch HENGEL, Evangelien (Anm. 90) 298. Zu einer ähnlichen Rezeption von Lk 15,11-32 vgl. M. ZEHETBAUER, Befristete Barmherzigkeit. Die scheinbar willkürliche Ungerechtigkeit der Handlungssouveräne in drei großen Parabeln Jesu Mt 18,23-35, Mt 20,1-16 und Lk 15,11-32 und ihre Konsequenzen für die Eschatologie, in: MThZ 64 (2013) 232-251: 239-240. Anders RÄISÄNEN, Gentile (Anm. 4) 41: „There is not a whit of eschatology, imminent or realized, in the story.“

Halten der Gebote ist im Matthäusevangelium grundsätzlich positiv konnotiert. Wo die Vorlage ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ (Mk 7,9) zeigt, wählte der Evangelist die Formulierung διὰ τί καὶ ὑμεῖς παραβαίνετε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ (Mt 15,3), was dem Ausdruck in Lk 15,29 (οὐδέποτε ἐντολὴν σου παρήλθον) nahekommt (vgl. auch Lk 11,42; 21,33, außerdem Lk 16,17).<sup>102</sup>

Für Matthäus spielte die Orientierung am Willen des Vaters eine bedeutendere Rolle als für Markus oder Lukas.<sup>103</sup> Er modifizierte das Wort aus Mk 3,35 (ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) – das bereits eine Entfaltung des in Lk 11,27-28 bewahrten ursprünglichen Logions sein dürfte, welches im Lukasevangelium mit dem markinischen Material in Lk 8,19-21 eine Dublette bildet –, indem er den göttlichen Willen als τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς (Mt 12,50) umschrieb. Mk 14,36 wurde so überarbeitet, dass das Gebet Jesu die Vaterunser-Bitte aufnahm: γενηθήτω τὸ θέλημά σου (Mt 6,10; 26,42). Auch Mt 7,21 dürfte eine Modifikation darstellen, die im Gegensatz zu der in Lk 6,46 gebotenen Fassung (Τί δέ με καλεῖτε· κύριε κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω;) den Willen des Vaters als Voraussetzung für den Zugang zum Himmelskönigtum akzentuierte: Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι· κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mt 7,21).

Vor diesem Hintergrund erwies sich das vorgefundene *Gleichnis vom verlorenen Sohn* als ungeeignet, weil der ältere Bruder im Duktus des Matthäusevangeliums als positives Pendant des jüngeren erschienen wäre. Im lukanischen Text zeigt sich die vermeintliche Kontrastierung der beiden Brüder besonders deutlich an den Oppositionen in Lk 15,29-30:

ἰδοὺ τοσαῦτα ἔτι δουλεύω σοι καὶ οὐδέποτε ἐντολὴν σου παρήλθον,  
καὶ ἐμοὶ οὐδέποτε ἔδωκας ἔριφον ἵνα μετὰ τῶν φίλων μου εὐφρανθῶ·  
ὅτε δὲ ὁ υἱός σου οὗτος ὁ καταφαγῶν σου τὸν βίον  
μετὰ πορνῶν ἦλθεν,  
ἔθυσας αὐτῷ τὸν σιτευτὸν μόσχον (Lk 15,29-30)

Ähnliche Oppositionen prägen auch das Matthäusevangelium, insbesondere die Sondergutgleichnisse. Der ältere Bruder müsste im Rahmen des Matthäusevangeliums folglich eine Identifikationsfigur sein, als solche konnte er aber allenfalls eingeschränkt dienen. Erschien er doch als derjenige, der sich nicht vom Vater getrennt

<sup>102</sup> Die ἐντολή ist im Matthäusevangelium bekanntlich grundsätzlich positiv konnotiert (Mt 5,19; 19,17; 22,36.38.40).

<sup>103</sup> Vgl. zum Ganzen PALACHUVATTIL, Character (Anm. 97), bes. 163-212.287-321; zum Hintergrund der Septuaginta 45-64.

hatte, dafür aber trotz des Zuspruches in Lk 15,31 (τέκνον, σὸ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σὰ ἐστίν) nicht in gleicher Weise belohnt wurde wie derjenige, der sich vom Vater losgesagt hatte. Das Problem ließ sich nicht mit der Streichung der Selbstaussage zur Gebotsbeobachtung beheben, weil die Gegenüberstellung der Brüder die Dramatik der Erzählung ausmacht. Das Gleichnis ließ sich in das Matthäusevangelium daher nur schlecht integrieren.

Ein Brüderpaar, das dem Gusto des Evangelisten weit mehr entsprach, findet sich in Mt 21,28-31.<sup>104</sup> Der Text vergleicht nämlich zwei Brüder und honoriert das Verhalten desjenigen, der τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς (Mt 21,31) tut, obschon er das im Gegensatz zu seinem säumigen Bruder nicht für sich reklamiert.<sup>105</sup> Damit bietet das Gleichnis eine lose Verbindung zu Mt 18,14, wo der Wille des Vaters in der Deutung des *Gleichnisses vom verirrtten Schaf* Platz gefunden hat und ausnahmsweise nicht das Erfüllen oder Geschehen des Willens angesprochen wird, sondern ein Bestandteil dieses Willens: οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς ἢνα ἀπόληται ἐν τῶν μικρῶν τούτων (Mt 18,14).<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> „Das Gleichnis im Ganzen verstärkt einen typischen Zug mt Theologie: Entscheidend ist nicht das Sagen, sondern das Handeln“; KONRADT, Mt (Anm. 93) 331. Vgl. auch etwa W. D. DAVIES / D. C. ALLISON, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Volume III: Commentary on Matthew XIX-XXVIII (ICC), Edinburgh 1997, 165. R. HOPPE, Gleichnis und Situation. Zu den Gleichnissen vom guten Vater (Lk 15,11-32) und gütigen Hausherrn (Mt 20,1-15), in: BZ 28 (1984) 1-21, sieht zwischen Mt 20,1-15 und dem lukanischen Gleichnis enge Parallelen.

<sup>105</sup> Zur Textkritik vgl. PALACHUVATTIL, Character (Anm. 97) 164-173, außerdem P. DE MARTIN DE VIVIÉS, Les deux fils envoyés à la vigne (Mt 21,28-32). Une parabole dans tous ses états, in: RTL 46 (2015) 84-96, der allerdings die Kombination von D it sy<sup>s.(c)</sup> favorisiert. Mt 21,32 legt die Lesart von B Θ f<sup>13</sup> 700 al (lat) sa<sup>mss</sup> bo Hier<sup>mss</sup>, gegen (⌘) C L W (Z) 0102. 0281 f<sup>1</sup> 33 9R f q vg<sup>ww</sup> sy<sup>p.h</sup> sa<sup>mss</sup> mae Hier<sup>mss</sup>, nahe, in der sich der Ja-Sager vorangestellt findet, der dadurch dem positiven Beispiel auch dann nicht folgt, als er den Bruder losziehen sieht. Dem entspricht die Abfolge in Mt 21,32: Die Obrigkeit hat dem Täufer nicht geglaubt, die Zöllner und Huren glaubten, die Obrigkeit hat auch danach nicht bereut. Das gilt insbesondere dann, wenn der Reumütige nicht als ἔσχατος (Θ f<sup>13</sup> 700 pc), sondern mit B als ὑστερος bezeichnet wurde (vgl. Mt 21,32: οὐδὲ μετεμελήθητε ὑστερον). Zur Umstellung dürfte es gekommen sein, weil die Absage ein Motiv für die an den zweiten Sohn gerichtete Bitte bot, obschon der Text eine zeitliche Abfolge, aber kein konsekutives Verhalten des Vaters voraussetzt. Die Lesart von D it sy<sup>s.(c)</sup> setzt ἔσχατος bereits voraus. Zur Belobigung des Ja-Sagers könnte der Einfluss von Mt 20,16 (vgl. Mt 19,30; 20,8) beigetragen haben, findet sich das Motto dort doch ebenfalls in einem Weinberg-Gleichnis. Die Umstellung konnte folglich eine als Widerspruch empfundene scheinbare Spannung aufgelöst haben.

<sup>106</sup> Die ungewöhnliche Wendung θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν (Mt 18,14) führte WILKE, Urevangelist (Anm. 86) 687, auf Lk 15,10 zurück: χαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ.

Die Erzählung in Mt 21,28-31 ist ganz anders geartet als das *Gleichnis vom verlorenen Sohn*, und die Figurenkonstellation von einem Vater und zwei ungleichen Söhnen ist, wie gesehen, ein Topos. Dennoch ist bemerkenswert, dass diese Figurenkonstellation innerhalb des Matthäusevangeliums in Mt 21,28-31 begegnet, wohingegen das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* fehlt. Dabei entspricht der Beginn in Mt 21,28 (ἄνθρωπος εἶχεν τέκνα δύο) trotz der geringfügigen semantischen Variation und der geänderten Wortstellung Lk 15,2: ἄνθρωπός τις εἶχεν δύο υἱούς (Lk 15,11).<sup>107</sup>

Um ein Missverständnis zu vermeiden, sei angeführt, dass Mt 21,28-31 hier nicht als Beleg für die Hypothese von Christian G. Wilke angeführt werden soll. Es geht vielmehr darum zu zeigen, dass sich der Befund im Matthäusevangelium auch im Kontext dieser Benutzungstheorie mit einer lukanischen Verfasserschaft des *Gleichnisses vom verlorenen Sohn* vereinbaren lässt. Demnach würde Mt 21,28-31 gewissermaßen Lk 15,11-32 substituieren.<sup>108</sup> Denn das theologische Zentrum der neu geschaffenen Erzählung berührt seinerseits die Umkehr.

Im Gegensatz zum *Gleichnis vom verlorenen Sohn* bietet der Text nicht ein im Kern vergleichbares Verhalten der beiden Brüder, sondern differenziert die Verhaltensweisen stärker, indem er die Handlungsfolge entlang eindeutiger Oppositionen entwirft. Dabei thematisiert auch die matthäische Lösung die Relation von Handlungen und Selbstbeschreibungen. Der Sohn, der dem Auftrag des Vaters zunächst nicht Folge leisten will, bereut das und geht schließlich doch in den Weinberg. In Kontrast dazu wird ein Sohn präsentiert, der im Vergleich zum reuigen Bruder *dezidiert* nicht den Willen seines Vaters tut, was mit der sich anschließenden Frage τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς; (Mt 21,31) und der Antwort der Angesprochenen festgehalten wird. Auch dieses Gleichnis ist mit der Rahmenhandlung verknüpft, nämlich über das Verb μεταμέλομαι (Mt 21,29.32), das außerdem noch in Mt 27,3 und damit in einer redaktionellen Passage begegnet. Man kann daher fragen, ob die Judasfigur durch das vorausgehende Gleichnis zusätzlich entlastet und Pilatus, der seine Hände in Unschuld wäscht, aber die Verurteilung Jesu zulässt, belastet

---

<sup>107</sup> Das ist deswegen bemerkenswert, weil der Evangelist sonst nicht von ungefähr kaum Anklänge an die lukanischen Sondergutgleichnisse zeigt, die mit ἄνθρωπός τις beginnen. Mt 7,9 und Mt 12,11 bieten τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος bzw. τίς ἐστί ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος. Im einen Fall geht es um einen Sohn, im anderen um ein Schaf. Vielleicht hat Lk 15,4 neben Lk 11,5.11 (vgl. Mt 14,17.19; 15,36) und Lk 12,5 dort Einfluss genommen, wo der Text im Gegensatz zu Mt 18,12 (Τί ὑμῖν δοκεῖ; εἰάν γένηται τι ἀνθρώπῳ) kein Gleichnis schildert.

<sup>108</sup> RAU, Auseinandersetzung (Anm. 4) 22-23, verweist unter anderen Quellenvoraussetzungen auf Lk 12,47-48. Dieses Gleichnis dürfte jedoch eher zu Veränderungen in Mt 25,14-30 gegenüber Lk 19,12-27 geführt haben.

wird.<sup>109</sup> Vor allem aber steht die Umkehr der jüdischen Obrigkeit auch in Mt 27,3 noch aus.

Während der jüngere Bruder im *Gleichnis vom verlorenen Sohn*, der dort Zöllner und Sünder vertritt, umkehrt, lässt der Text die Reaktion des älteren offen. Matthäus beantwortete dagegen die Frage nach dem Verhalten der Kritisierten entlang seiner verschränkten Oppositionen: Während der säumige Sohn im Gleichnis umkehrt, ergeht in der Anwendung gegenüber den Adressaten der Vorwurf, dass sie auch dann nicht bereuten und Johannes glaubten, als sie das positive Beispiel der Zöllner und Huren sahen. Mit der Frage, welchen Einfluss die verachteten Randständigen auf die vermeintlich Achtbareren ausüben, zeigt der Text noch einmal eine Variation von Lk 15,11-32, wo die aus der Reue des Jüngeren resultierende Festfreude den älteren Bruder in die Irre gehen ließ. Diese Lesart ist fern davon, zwingend zu sein, es zeigt sich jedoch, dass man Mt 21,28-31 ohne allzu große Mühe als Substitution von Lk 15,11-32 verstehen *kann*. Macht man sich diese Interpretation zu eigen, verwundert nicht mehr, dass bei Matthäus neben die Zöllner aus der lukanischen Rahmenhandlung die Huren aus dem Gleichnis getreten sind, einmalig im Evangelium (Mt 21,31.32; vgl. Lk 15,1.30).<sup>110</sup>

Der Evangelist adressierte das Gleichnis nicht an Pharisäer, was im Rahmen seiner Pharisäer-Polemik fraglos denkbar gewesen wäre, sondern an die Hohepriester und Ältesten aus Mt 21,23 und verband es mit der Frage nach der Taufe des Johannes. Der Grund für die Platzierung dürfte im Thema der Umkehr zu suchen sein. Matthäus erwähnte zwar im Gegensatz zu Mk 1,4 keine *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Er begnügte sich mit dem Hinweis, dass die zum Jordan Ziehenden ihre Sünden bekannten (Mt 3,6, vgl. Mk 1,5); die Befreiung von der Sünde war dagegen schon in der Geburtsgeschichte Jesus zugewiesen worden (Mt 1,21).<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> Vgl. dazu M. LAU, Blutige Hände. Beobachtungen zur Rezeption alttestamentlicher Motive in Mt 27,24f., in: PZB 21 (2012) 42-76.

<sup>110</sup> Die singuläre Erwähnung hat auch etwa KONRADT, Mt (Anm. 93) 331, vermerkt. Vgl. auch I. RICHTER REIMER, Kinder, Zöllner und Prostituierte in der Befreiungsbewegung von Jesus und Johannes – Mt 21,23-32, in: M. Crüsemann / C. Janssen / U. Metternich (Hg.), Gott ist anders. Gleichnisse neu gelesen auf der Basis der Auslegung von Luise Schottroff (FS L. Schottroff), Gütersloh 2014, 310-320: 314, die allerdings die Zöllner im Kontext jesuanischer Tradition fokussiert und Lk 15,1 daher gerade nicht anführt: „Bemerkenswert ist, dass das Thema dieses Logions nicht so sehr bei Matthäus auftaucht wie bei Lukas (Lk 3,12; 7,29; 7,36-50; 18,9-14; 19,1-10).“

<sup>111</sup> Der Name Ἐμμανουήλ steht in Mt 1,23 schlicht wegen des Erfüllungszitates aus Jes 7,14. Er bestätigt gemäß der zugrunde gelegten Hermeneutik die prophetische Vorausschau auf den ebenfalls sprechenden Namen (vgl. Mt 1,21) „Jeschua“. Wie ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν

Das Thema „Umkehr“ wird aber von Beginn an auch mit dem Täufer verknüpft (Mt 3,2.8.11; vgl. außerdem Mt 4,17; 11,20.21). Daher verband der Evangelist sein „Umkehrgleichnis“ konsequenterweise mit dem Rückblick auf den Täufer, wobei ein Einfluss von Lk 7,29-30 angesichts der hier vorausgesetzten Benutzungstheorie naheliegend erscheint.

Dagegen spricht nicht, dass Matthäus anstelle von μετανοέω (Mt 3,2; 4,17; 11,20.21; 12,41) das Verb μεταμέλομαι verwandte; denn damit griff er offenbar auf seinen Sprachgebrauch zurück, sofern er die Wahl des Verbes nicht sogar zur intratextuellen Markierung nutzte (vgl. Mt 27,3). Über οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ (Mt 21,32) wird das Gleichnis an den markinischen Zusammenhang in Mt 21,25 (οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ); angebunden (vgl. Mk 11,31). Die Hohepriester und Schriftgelehrten entgehen dem Vorwurf, sich dem Glauben verweigert zu haben, mit ihrer ausweichenden Antwort in Mt 21,27 nicht. Eine Umkehr auf den Weg der Gerechtigkeit, den der Täufer beschritt (Mt 21,32), findet jedoch bis zuletzt nicht statt. Das Gleichnis von den beiden Brüdern, das die fehlende Umkehrbereitschaft der Obrigkeit thematisiert, leitet mit dem Stichwort ἀμπελών (Mt 21,28.33) daher auch zum Gleichnis von den Weinbergpächtern über, in dem die Unterstützung der Hinrichtung Jesu durch eben diese Obrigkeit angedeutet wird (Mt 21,38-39).<sup>112</sup>

---

(Mt 1,23) neben Mt 1,18 (ἐν γαστρὶ ἔχουσα) auf Mt 1,21 (τέξεται δὲ υἱόν) zurückverweist, so nimmt καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ (Mt 1,23) Mt 1,21 auf: καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Die Übersetzung μεθ' ἡμῶν ὁ θεός (Mt 1,23) entspricht daher der Deutung des Namens in Mt 1,21: σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Mit der Wahl des Namens „Jesus“, der die Rettung von den Sünden zum Ausdruck bringt, erfüllt sich die Ankündigung der in Jes 7,14 angesprochenen Namensgebung (Ἐμμανουήλ). Der Ton liegt daher nicht auf dem Mit-Sein Gottes, sondern auf der Befreiung von der Sünde. Mt 1,25 wiederholt die zentralen Momente, ersetzt den Verweis auf die Zuwendung Gottes aber durch den Hinweis auf die sexuelle Abstinenz. In dem im heiligen Geist empfangenen Kind realisiert sich die Rettung des Volkes. Mt 18,20 und Mt 28,20 knüpfen nicht unmittelbar bei der Rettung vor der Sünde an und stehen daher in einem anderen Zusammenhang (vgl. auch Mt 17,17; 26,29).

<sup>112</sup> Für G. GÄBEL, Was heißt Gottes Willen tun? (Von den ungleichen Söhnen). Mt 21,28-32, in: R. Zimmermann (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2015, 473-478: 477, „sprechen teils nicht-mt Sprachgebrauch und die Unausgeglichenheit von Parabel und Anwendung für die Aufnahme von Tradition“. Doch die Anwendung fügt sich zur Bildebene, wenn man annimmt, dass der säumige Sohn gleichwohl Sohn bleibt. Der jüdischen Obrigkeit bleibt der Zugang zum Gottesreich nicht verwehrt. Die vermeintlich Herabgesetzten gehen ihnen, in Analogie zu Lk 15,11-32, lediglich voran, allerdings deswegen, weil sie den Willen des Vaters tun. Wo es heißt, dass sie προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Mt 21,31), muss sich die seltene Bevorzugung des θεοῦ nicht einer Quelle verdanken. Sie geht vermutlich auf die personalisierte Konstellation des Gleichnisses zurück. Vgl. KONRADT, Mt (Anm.

Vielleicht kommt ein weiterer Grund für die Auslassung des *Gleichnisses vom verlorenen Sohn* durch Matthäus hinzu: Lk 15,11-32 weist, wie gesehen, einen hohen Komplexitätsgrad auf. Es fügte sich schlecht zu den durch Wiederholungsmuster und Oppositionen strukturierten Gleichnissen vom Sämann, vom Hochzeitsmahl oder von den Minen, die der Evangelist im Markusevangelium oder an anderer Stelle im Lukasevangelium vorfand.<sup>113</sup> Matthäus dürfte die ihm vorliegenden Gleichnisse auch der Form nach differenziert haben. Lk 15,11-32 passte schlecht zum Duktus seines Jesus. Die Texte des Matthäusevangeliums stehen der Annahme, Lukas habe das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* geschaffen, folglich nicht entgegen. Sie lassen sich auch als redaktionelle Überarbeitung des lukanischen Textes verstehen.

## 6. Fazit

Es war der Autor des Lukasevangeliums, der als Ausdifferenzierung von Lk 15,7 und in Anlehnung an von Rhetorenschulen und Deklamatoren in Beispielfällen aufgegriffene Erbschaftsfragen die Umkehrbedürftigkeit der vermeintlich Gerechten inszenierte, für welche die Gruppe der Pharisäer Pate stand. Um seinen Rückgriff auf die ungleichen Söhne mit einem jüdischen Hintergrund zu unterlegen, adaptierte er die griechische Josefserzählung und entwarf als eine Art Anti-Josef einen scheiternden „Benjamin“ im Gegenüber zum geradezu perfekten Josef der Genesis. Mit Blick auf die Rahmenhandlung der drei Gleichnisse vom Verlorenen sprach der Evangelist die über die Tischgemeinschaft Jesu mit Sündern murrenden Pharisäer gleichsam als ältere Brüder seines „Benjamins“ an, die zwar ein wenig an den aufrechten Juda erinnern, sich zuletzt aber weit weniger deutlich vom Anti-Josef absetzen als die reumütigen Brüder Josefs. Dabei richtete sich das offen endende Gleichnis nicht nur an Pharisäer, sondern an all jene, die wie die nicht näher bestimmte Gruppe in Lk 18,9 in ihrer Selbstgerechtigkeit auf andere herabschauten. Die offene Frage, die der Evangelist ihnen mit dem *Gleichnis vom verlorenen Sohn* stellte, war schlicht jene, ob auch sie bereit waren, die Tischgemeinschaft Jesu mit Sündern zu teilen. Der in der Fremde gescheiterte „Benjamin“ konnte ihnen als Beispiel dienen, war sein Weg zurück zum Vater doch weiter als der kurze Weg in den Festsaal.

---

93) 331, der jedoch einen Zugang der Obrigkeit zum Gottesreich ausschließt und seinerseits die Inkongruenz von Anwendung und Gleichnis konstatiert; dazu auch LUZ, Mt (Anm. 89) 207.211-212. Der Text setzt für die Sachebene in der Tat, wie von Konradt in Erwägung gezogen, voraus, dass von der Tempelaristokratie im Gegensatz zu Zöllnern und Sündern fälschlich *gesagt* wurde, dass sie den Willen Gottes erfüllen.

<sup>113</sup> Zu Mt 13,3-9; 22,2-14; 25,14-30 vgl. Mk 4,3-9; Lk 14,16-24; 19,12-27.

## Zusammenfassung / Abstract

Der Beitrag weist das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* in Anlehnung an ältere Forschungsbeiträge als Schöpfung des Evangelisten aus. Während die Verbreitung der genderdifferenzierenden Paralleltexte eine Anfügung von Lk 15,11-32 an Lk 15,4-10 nahelegt, sprechen Anleihen beim Motivrepertoire der Rhetorenschulen und Deklamationsbühnen in Lk 15,11-32 sowie die Adaption der griechischen Josefserzählung für eine Entstehung im hellenistisch-römischen Raum. Vor diesem Hintergrund macht die intratextuelle Vernetzung von Lk 15,11-32 wahrscheinlich, dass der Text vom Evangelisten entworfen wurde. Die These ist auch dann vertretbar, wenn man von einer Benutzung des Lukasevangeliums durch Matthäus ausgeht.

### Benjamin and His Brother

#### The Lucan Designing of Pharisaic Self-Assurance in Lk 15:11-32

The contribution at hand, which leans on prior research, interprets the *Parable of the Prodigal Son* as the Evangelist's creation. The spread of both male and female versions of various parables is indicative of Lk 15:11-32 having been added to Lk 15:4-10. However, in Lk 15:11-32 motifs appear to be borrowed from the schools of rhetoric and declamation, and an adaptation of the Greek story of Joseph is featured, all of which renders plausible that the parable originated in the Greco-Roman domain. Against this backdrop, and factoring in the cross-linking of the parable within the gospel, it makes sense that Luke is the originator of the text. This thesis holds even if considering the possibility that Matthew uses the Gospel of Luke.