

Literatur, Psychologie und Religion im Gleichnis vom ‚verlorenen Sohn‘ (Lk 15)

Peter Eicher

"Wie wäre es...?"

"Ich bin zurückgekehrt, ich habe den Flur durchschritten und blicke mich um. Es ist meines Vaters alter Hof. Die Pfütze in der Mitte. Altes, unbrauchbares Gerät, ineinanderverfahren, verstellt den Weg zur Bodentreppe. Die Katze lauert auf dem Geländer. Ein zerrissenes Tuch, einmal im Spiel um eine Stange gewunden, hebt sich im Wind... Wer wird mich empfangen?..."

"Ich bin zurückgekehrt..."

Wer ist "Ich" in dieser verwirrenden Paraphrase der "Heimkehr" des verlorenen Sohnes von Franz Kafka. Der Leser? Der Autor? Oder ist es Herr K. auf der Straße zum "Schloss"², die nie ins Innere seines Geheimnisses führt, sondern immer nur nahe heran, auf dem Weg also, der wie absichtlich dem Schloss nicht näher kam, auch wenn er sich von ihm nicht entfernte?

In unendlichen Komplikationen hat Herr K. im "Schloss" das Geheimnis vergeblich zu entziffern gesucht, das Geheimnis des eigenen Vaterhauses, das Geheimnis des religiösen Zielgangs und das Mysterium der Begegnung, das in der modernen Bürokratie untergeht. Zwölf Jahre später suchte Franz Kafka in der Ich-Paraphrase des Gleichnisses vom verlorenen Sohn noch einmal heimzukehren; noch einmal suchte er das Vaterhaus, die Begegnung, das mysteriöse Ziel. Es ist, wie wenn der andere jüdische Sucher nach dem Vaterhaus, Sigmund Freud, ihn ganz verstanden hätte: "Für

¹ F.Kafka, Heimkehr: Sämtliche Erzählungen, Frankfurt a.M. 1969, 320f.; posthum veröffentlichte Erzählung (Titel von Max Brod) wohl aus dem Spätherbst 1920.

² F.Kafka, Das Schloss. Roman in der Fassung der Handschriften. Hg. M.Pasley, Frankfurt a.M. 1968; unvollendet, entstanden 1922, posthum veröffentlicht 1926.

die religiösen Bedürfnisse", so trug er 1930 vor, "scheint mir die Ableitung von der infantilen Hilflosigkeit und der durch sie geweckten Vatersehnsucht unabweisbar, zumal sich dies Gefühl nicht einfach aus dem kindlichen Leben fortsetzt, sondern durch die Angst vor der Übermacht des Schicksals dauernd erhalten wird. Ein ähnlich starkes Bedürfnis aus der Kindheit wie das nach dem Vaterschutz wüßte ich nicht anzugeben."³

Franz Kafka, mit den Hinterbeinchen wie Sigmund Freud am Judentum klebend und vorne vergeblich Halt suchend, fuhr mit der Heimkehr fort: "Ich bin angekommen. Wer wird mich empfangen? Wer wartet hinter der Tür der Küche? Rauch kommt aus dem Schornstein, der Kaffee zum Abendessen wird gekocht. Ist dir heimlich, fühlst du dich zu Hause? Ich weiß es nicht, ich bin sehr unsicher. Meines Vaters Haus ist es, aber kalt steht Stück neben Stück, als wäre jedes mit seinen eigenen Angelegenheiten beschäftigt, die ich teils vergessen habe, teils niemals kannte. Was kann ich Ihnen nützen, was bin ich ihnen und sei ich aus des Vaters, des alten Landwirts Sohn. Und ich wage nicht, an der Küchentür zu klopfen, nur von der Ferne horche ich, nur von der Ferne horche ich stehend, nicht so, dass ich als Horcher überrascht werden könnte. Und weil ich von der Ferne horche, erhorche ich nichts, nur einen leichten Uhrenschlag höre ich oder glaube ihn vielleicht zu hören, herüber aus den Kindertagen. Was sonst in der Küche geschieht, ist das Geheimnis der dort Sitzenden, das sie vor mir wahren. Je länger man vor der Tür zögert, desto fremder wird man. Wie wäre es, wenn man jetzt die Tür öffnete und mich etwas fragte. Wäre ich dann nicht selbst wie einer, der sein Geheimnis wahren will."

Alles, was Franz Kafka aus sich herausschrieb, die Erzählungen und Romane, die Tagebücher und die Briefe, vorzüglich der Brief an den Vater⁴ kann als eine fast unendliche Paraphrase vom Weg des "verlorenen Sohnes"

³ S.Freud, Das Unbehagen in der Kultur (1930): Studienausgabe. Bd. IX. Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, Frankfurt a.M. 1974, 191–270, 204.

⁴ F.Kafka, Brief an den Vater (1919). Mit einem Nachwort von W.Emrich, Frankfurt a.M. 1975.

gelesen werden.⁵ Vielleicht kann sein Werk überhaupt nur so verstanden werden, weil es in allen Versuchen, durch das Schreiben vom Mittelpunkt der Einsamkeit in den Raum der Erfüllung zu treten, überall in den Anfängen stecken blieb: "Ich bin von zuhause fort und muss immerfort nachhause schreiben, auch wenn alles Zuhause längst fortgeschwommen sein sollte."⁶ "Es war so, als wäre mir wie jedem andern Menschen der Kreismittelpunkt gegeben, als hätte ich dann wie jeder andere Mensch den entscheidenden Radius genommen, aber ihn gleich wieder abbrechen müssen."⁷ Auf diesem Weg des Einsamen, der von sich sagte, er sei "einsam – wie Franz Kafka"⁸ gewesen, hält sich der Mensch im Grenzland auf, dort, wo dem Sohn niemand jene Schoten gibt, die er sich selber nehmen könnte, dort, wo die Reise zu sich selber beginnt, dort im Niemandsland des Augenblicks, auf den im Konflikt mit dem Vater alles ankommt: "dieses Grenzland zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft habe ich nur äußerst selten überschritten, ich habe mich darin sogar mehr angesiedelt als in der Einsamkeit selbst."⁹

Nicht nur bei Kafka ist in der Moderne das Gleichnis wieder Literatur und die Literatur wieder Existenz geworden, aber bei Kafka spricht es am schärfsten den *Verlust* aus, der im

⁵ Zur Interpretation des Werkes aus den in ihr sichtbar werdenden Beziehungen heraus, vgl. J.J. Amann, Das Symbol Kafka. Eine Studie über den Künstler, Bern, München 1974; zu den psychoanalytischen Interpretationen, vgl. L. Jonckherre, Postlagernd. Kafkas Brief an den Vater: Eine neue Öffnung für die Psychoanalyse nach Freud: L.Lambrechts, J. De Vos (Hg.), Jenseits der Gleichnisse. Kafka und sein Werk. Akten des Internat. Kafka-Kolloquium, Gent 1983, 196–215.

⁶ F.Kafka, Brief vom 12.7.1922 an M.Brod, zit.: W.Weiss, Von den Gleichnissen: L. Lambrechts, J. De Vos (Hg.), Jenseits der Gleichnisse, a.a.O., 128–139, 129; so problematisch Max Brods eilfertige theologische Kategorien zum Verständnis von Kafkas vergeblichem Zielgang sein mögen, bleiben doch seine Beobachtungen zum Vater-Sohn-Konflikt, zum Vater-Mutter-Konflikt und zum Mutter-Sohn-Konflikt von Franz Kafka grundlegend, trotz seiner Verkennung der Psychoanalyse und trotz seiner Unkenntnis der Tiefenpsychologie, vgl. M. Brod, Über Franz Kafka, Frankfurt a.M. 1974, 11–72.

⁷ F.Kafka, Tagebücher 1910–1923, Hg. M.Brod, Frankfurt a.M. 1967, 403.

⁸ G.Janouch, Gespräche mit Kafka, Zürich 1968, 104.

⁹ Tagebücher, a.a.O., 394 (29.10.1921).

Heimfinden nicht zu übersehen ist: den Vaterverlust. Von Anfang an hat die christliche Theologie diesen Bruch und dieses Unerfüllte im Gleichnis nicht ausgehalten – sie hat es nicht ausgehalten, dass Jesus der "Symbolist par excellence" war (F.Nietzsche)¹⁰, ein Parabolist und ein Poet der Wirklichkeit, der den Vater–Sohn Konflikt und den damit zusammenhängenden Bruderzwist zur Sprache brachte und die Konflikte nicht mit der dogmatisch idealisierten Vaterimago verdrängte und in der verbalen Wunscherfüllung ertränkte. Weil er den Konflikt dichterisch ausbrechen ließ, vermochte er die zugrunde liegenden Aggressionen zu lindern, während die dogmatische Verschleierung der menschlichen Beziehungswirklichkeit sie unbewusst verstärkt. Gegen den idealisierten Vater wird nach dem Gleichnis gerade der stets nur gehorsame Sohn aggressiv – und sein Bruder hört auf, ein Bruder zu sein.

Der Vater der "Väter"

Die in der Küche Sitzenden kennen das Geheimnis. Sie treten nicht aus der Tür, um etwas zu fragen und begegnen dem Heimkehrenden nicht in seinem Geheimnis. Die in der Kirche Wissenden sitzen *im* Vaterhaus und verwalten das Erbe, aktenkundig, regelgetreu, geheimnislos.

"Ein Vater hatte zwei Söhne..." Für die griechische und lateinische Theologie enthüllte seit dem 2.Jahrhundert das Wissen um das Verhältnis von Gott–Vater zu Gott–Sohn den Weg der Erlösung von allen Söhnen und allen Töchtern Gottes in einer verlorenen Welt. Der Sohn, der ewig beim Vater ruhte und in die Welt abstieg, war gekommen, um die Menschen in die ein für allemal feststehende Sohnschaft aufzunehmen. Diesen Grund des dogmatischen Erlösungsbewusstseins durfte das Gleichnis nicht komplizieren, nicht stören, nicht in Frage stellen. Im Gegenteil: Es sollte zeigen, wie die Söhne dieser Weltzeit zu der von Anfang an festgestellten Sohnschaft sich verhielten. Zwei Söhne, zwei Wege, zwei Geschichten! Was hätte für die

¹⁰ F.Nietzsche, Der Antichrist, A 32.

"Väter" pädagogisch besser sich angeboten, um den "Kindern" der Welt die Tragweite der existentiellen Grundentscheidung zwischen Ja und Nein deutlich zu machen. Der Gegensatz von "zwei Söhnen eignete sich vorzüglich zur Darstellung des Guten und des Bösen (*ethisch*), von Freund und Feind (*ethnisch*) und vom Weg aus dem Ungehorsam zum Bekenntnis der Schuld gegenüber dem Vater (*bußasketisch*).

Die erste, die *ethische* Auslegung, hat seit Irenäus¹¹ die lateinische Tradition bestimmt. Sie prägt wesentlich jene Grundform aller katholischen Auslegungen, die Hieronymus¹² für Papst Damasus zwischen 382 – 384 entwarf. Der Vater steht darin für Gott, der jüngere Sohn für den von ihm geschaffenen und durch Christus erlösten Menschen schlechthin. Der Vater, heißt es im Gleichnis 'deilen auton ton bion – er gab ihm das Lebensnotwendige' (Vs 13). Das heißt für die erzkatholische Auslegung: Er gab ihm den freien Willen zurück, damit er nicht mehr aus der Notwendigkeit des Gesetzes, sondern aus dem eigenen Willensentschluss dem Vater gehorsam werde.¹³ Der Weg des Sohnes in die Emanzipation zeigte dementsprechend für die "Kirchenväter", was Sünde und was Strafe heißt: "Wo immer wir fern wohnen vom Vater, da stellen sich Hunger, Mangel und Not ein."¹⁴ Das "ferne Land" wurde zum Reich des Fürsten dieser Welt, zum Bereich des Teufels, in dem der Jüngere den Dämonen, d.h. den Schweinen diente. Die Auslegung von Hieronymus zielte auf den durch Christus, auf den durch den wahren Sohn wiederhergestellten freien Willen. Die Söhne der Finsternis,

¹¹ Zur prä-nizänischen Auslegung vgl. P.Siniscalco, *Mito e storia della salvezza. Ricerche sulle più antiche interpretazioni di alcune parabole evangeliche*, Turin 1971; A.Orbe, *Parabolas evangelicas en san Ireneo*, I, Madrid 1972, 154–204..

¹² Hieronymus, ep. 21 ad Damasum (BKV 2.R., Bd. XVIII, 301–331).

¹³ Vgl. a.a.O., 308 (Nr 6): "Sinngemäßer steht im Text: 'dieilen autois ton bion'. Das will besagen, er gab ihnen die freie Entscheidung, er stattete die Seele mit dem freien Willen aus, so dass jeder einzelne nicht automatisch nach Gottes Anordnung, sondern aus freier Hingabe lebte, also nicht aus innerem Zwang, sondern aus freier Entscheidung. So wurde die Tugend möglich... Daher bricht über die Sünder ein gerechtes Gericht herein."

¹⁴ A.a.O., 310 (Nr 11).

so die Pointe, sollten durch ihren freien Willen zum Vater zurückfinden. Und wie der Inhalt, so die Behandlung der Form. Denn für dieses Ethos, meinte Hieronymus, müsste alles was literarische Form am Gleichnis ist, alles, was seine Poesie ausmacht, in der Auslegung getilgt werden. Das Poetische am Gleichnis schien ihm so gefährlich verführerisch wie die Sauschoten, die den genussüchtigen Jüngling nicht sättigten: "Die Lieder der Dichter sind die Speise der Dämonen... Sie nehmen das Innerste des Menschen gefangen... sie sättigen nicht das Sehnen nach Wahrheit, befriedigen nicht das Suchen nach der Gerechtigkeit." Die christlichen Ausleger müssten deshalb die Texte der Dichter scheren, wie die Israeliten die fremde und gefangengenommene Frau, die sie heiraten möchten¹⁵: "Was in unnützer Weise... von der Liebe und von den Sorgen um das Irdische handelt, das rasieren wir ab, das scheren wir kahl, das schneiden wir wie Nägel mit scharfem Messer fort."¹⁶ Es wundert nicht, dass in der Folge solcher Beschneidung seit dem 5.Jahrhundert (bei Petrus Chrysologus)¹⁷ die Auslegung schon den Punkt erreichte, der heute noch die christliche Katechese und Dogmatik beherrscht: "So fromm der Vater, so ungeduldig brach der des Vaters müde Erbe aus..."¹⁸. Die Emanzipation vom Vater wurde zur Sünde, zur Todsünde der Getauften.

Aber das Gleichnis hielt – zweitens – für die patriarchale Moral doch eine unlösbare Schwierigkeit bereit. Warum entwickelte der zu Hause gebliebene, der stets gehorsame Sohn seine Aggression gegen den Vater, wie der Jüngere nach Hause fand? Schon Hieronymus wusste zu berichten,

¹⁵ Dt 21, 10–13.

¹⁶ Hieronymus, a.a.O., 313 (Nr 13). Hieronymus Widerstand gegen die Literatur zeigt aber auch, wie verbreitet der Sinn für das Poetische zu Ende des 4.Jh. auch noch im Klerus war: "Ist es nicht so, als ob der Apostel mit anderen Worten sagen will: 'Lies keine Philosophen, keine Redner, keine Dichter, um etwa in dieser Lektüre deine Erholung zu suchen... Und heute können wir beobachten, wie selbst Priester Evangelien und Propheten vernachlässigen, dafür aber Komödien lesen, Liebeslieder singen, die der Dichter Hirten in den Mund legt, den Vergil in den Händen halten...'"

¹⁷ Petrus Chrysologus, sermo 1 (PL 52,183f.).

¹⁸ A.a.O.

dass "viele" der Ausleger für diesen älteren Bruder von der ethischen zur *ethnischen* Interpretation sprangen: "viele deuten ausschließlich auf die Juden."¹⁹ Auch wenn Hieronymus die Christen mitbedacht hat, die als Gerechte doch noch nicht so gerecht sein könnten wie der Vater und deshalb auch einmal neidisch würden auf die Neubekehrten, so verstärkte er mit nachhaltigem Erfolg (bis zu Karl Barth) doch die antijudaistische Dogmatik: "Denkt man an die Juden, so passt die Scheelsucht über die Rettung des Bruders"²⁰. Hieronymus deckt ungewollt das Tödliche am christlichen Bruderneid selber auf: Israel "ärgert sich, dass der noch lebt, den er tot wähnte. Und jetzt steht Israel draußen,... während seine Jünger in der Kirche das Evangelium hören." Die Juden, deren Behauptung, sie hätten das Gebot des Vaters niemals übertreten, nun zur Lüge erklärt wird, "wollen durchwühlt von Neid nicht gerettet werden, wenn nicht ihr Bruder zugrunde geht."²¹ Der tödlich projizierte Hass, der für das Leben des einen den Tod des andern fordert, fand damit für anderthalb Jahrtausende Eingang in das Gleichnis, das die Christen doch als Summula der Versöhnung und als Glanzstück von der Vaterliebe feierten. Aber aus dem Bruderkampf um die Vaterliebe wurde der tödliche Bruderhass. Und dem entspricht der dogmatische Umgang mit der Literatur. Die "Frau", d.h. für Hieronymus die Literatur und die Poesie des Gleichnisses, sie muss gefangengenommen und kahl geschoren werden. So kann sie vergewaltigt werden.

Die aggressive Abgrenzung nach Außen, die im älteren Bruder nur noch die andern, die Juden, erkennen konnte, drängte nun drittens im Innern der Kirche zum rigorosen Weg der eigenen Schuldentlastung durch die Buße und die Askese. Das Gleichnis wurde deshalb in den Bußstreitigkeiten (gegen die Novatianer) zum Lehrstück für den Weg der Askese, zum Paradigma für die Umkehr der Söhne zum Vater. Alle Stücke des Weges und alle Symbole konnten der

¹⁹ Hieronymus, a.a.O., 319 (Nr 28).

²⁰ A.a.O., 320 (Nr 28).

²¹ A.a.O., 325 (Nr 36).

Bußaskese dienstbar gemacht werden: Die Not des Sohnes wurde zur heilsamen *Strafe*, das In-sich-Gehen zur *Reue*, das Selbstgespräch zum öffentlichen *Sündenbekenntnis*, das neue Gewand zum Zeichen der *Neugeburt* des alten Adam in der *Taufe* und in der *Versöhnung*, der Ring zum Zeichen der *Versiegelung* im Heiligen Geist, die Schuhe zur *gnadenhaften Ermächtigung*, über Schlangen und Skorpione zu treten, das Mahl zur *Eucharistie*, das Mastkalb zu *Christus*, der "ständig für die Gläubigen geopfert wird"²².

In diesen ethischen, antijudaistischen und sakramentalistischen Auslegungen wird unübersehbar, wie der abgewehrte eigene Hass auf den Vater, von denen, die sich für die einzig rechten Söhne halten, auf die anderen Söhne projiziert wird. Der Bruderzwist wird tödlich, wenn der Vaterbesitz nicht wie im Gleichnis problematisiert und für neue Beziehungsformen geöffnet wird. Wird das Eigene mit dem Väterlichen von Anfang an identifiziert, dann müssen nicht nur die eigenen Triebe unterdrückt und als verhasste auf andere projiziert werden, dann müssen auch die andern vom Vater selber ferngehalten werden.

Die christliche Katechese und die Dogmatik von heute weiß trotz der Gleichnisforschung seit Adolf Jülicher²³ schon *vor* dem Gleichnis, was es bedeutet. Die Parabel als Literatur zu lesen, wäre ihnen immer noch zu wenig. Was aber mehr ist als Literatur, das kommt über die Allegorese der Väter bis heute, trotz aller Modernisierungen nicht hinaus. Ich nenne dafür nur zwei prominente Belege, die eindrücklich zeigen, wie unausweichlich die antijudaistische und bußasketische Auslegung bleibt, solange die existentielle Auslegung nicht an der literarischen Form selber ansetzt.

²² A.a.O., 319 (27); zur bußasketischen Auslegung vgl. neben Hieronymus vor allem Ambrosius, *Traité sur l'Evangile de St.Luc*, VII, 212–244 (SC 52, 88–98); vgl. Y.Tissot, *Allégories patristiques de la parabole lucanienne des deux fils* (Luc 15, 11–32): F.Bovon, G.Rouiller (Hg.), *Exegesis, Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel, Paris 1975, 243–272, 254.

²³ A.Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*. Zwei Teile in einem Bd.,

Zur "jämmerlichen Karikatur" der Theologie

Im "Katechismus der Katholischen Kirche" von 1993²⁴ steht die Auslegung scheinbar ökumenisch unter der Verkündigung "von Gottes Erbarmen für die Sünder"²⁵. Wie Jesus in diesem Gleichnis "die grenzenlose Barmherzigkeit seines Vaters" aufgezeigt habe, so habe er zum Beweis dieser Liebe sich selbst zum Opfer gebracht.²⁶ Ganz bußasketisch und streng anti-emanzipatorisch wird das Gleichnis zentral zum Verständnis des Bußsakramentes ausgelegt:

"Der Weg der Umkehr und der Buße wurde von Jesus eindrucksvoll geschildert im Gleichnis vom 'verlorenen Sohn', dessen Mitte 'der barmherzige Vater' ist: die Verlockung einer illusorischen Freiheit (!), das Verlassen des Vaterhauses; das äußerste Elend, in das der Sohn gerät, nachdem er sein Vermögen verschleudert hat; die tiefe Demütigung, Schweine hüten zu müssen und, schlimmer noch, die des Verlangens, sich am Schweinefutter zu sättigen; das Nachsinnen über die verlorenen Güter; die Reue und der Entschluss, sich vor dem Vater schuldig zu bekennen; der Rückweg; die großherzige Aufnahme durch den Vater; die Freude des Vaters: das alles sind Züge des Bekehrungsvorgangs. Das schöne Gewand, der Ring und das Festmahl sind Sinnbilder des reinen, würdigen und freudvollen neuen Lebens, des Lebens des Menschen, der zu Gott und in den Schoß seiner Familie (!), der Kirche, heimkehrt..."

Hier trägt alles, nur nicht der Schein

Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik (IV/2)

"Da nimmt jener Sohn, begierlich und eigenmächtig fordernd, aus den Händen des Vaters sein ihm zukommendes Vermögen entgegen und an sich, zieht damit hinweg in ein fernes Land, um es daselbst in einem zügellosen Leben –

²⁴ Katechismus der Katholischen Kirche, München, Wien, Leipzig, Freiburg, Linz 1993 unter den Nummern 545, 589, 1423, 1439, 1443, 1468, 1700, 1846, 2839.

²⁵ A.a.O., No. 1846.

²⁶ A.a.O., No. 545.

später wird es heißen: mit Huren – zu vertun... Das ist der Weg des Menschen im Bruch seines Bundes mit Gott: der Weg des verlorenen Israel."²⁷

Von der Begierlichkeit und Eigenmächtigkeit des jüngeren Sohnes könnte nach dem Gleichnis vom sogenannten "verlorenen Sohn" allenfalls der ältere Bruder sprechen. Das macht neugierig und lässt fragen, was den Dogmatiker Karl Barth bei seiner Lektüre dieses Mittelstücks des Evangeliums nach Lukas wohl dazu bewogen habe, sich mit dessen nicht gerade gewinnenden Perspektive anzufreunden. Aufhorchen lässt die moralische Disqualifizierung des Jüngeren in diesem Vater–Sohn–Konflikt jedoch durch die Identifikation seines Exodus aus dem Vaterhaus mit dem Bundesbruch Israels, mit "dem Weg des *verlorenen* Israel". Der verlorene Sohn: das verlorene Israel?

Das für das Evangelium nach Lukas zentrale Gleichnis vom Vater und den zwei Söhnen wird in der "Kirchlichen Dogmatik" nur einmal, dafür jedoch an prominenter Stelle²⁸ ausgelegt. Karl Barths konzise Exegese leitet den zweiten Band der Versöhnungslehre, also die Beschreibung von des Menschen Erhöhung zu Gott in Jesus Christus ein. Da er gerade an dieser Stelle allein der Erkenntnis Raum geben wollte, die dem Wort der Schrift besonders getreulich folge, lohnt es sich, den unübersehbaren Eigentümlichkeiten seiner Auslegung im Hinblick auf den *Text* selber nachzugehen.

Die sehr traditionelle Auslegung hat Methode und zielt auf das Wesentliche der Kirchlichen Dogmatik. Denn um die Überwindung von des Menschen Sünde und Schande und genauerhin um *Israels* Sünde und Schande schien es Karl Barth in Jesu Gleichnis wesentlich zu gehen. Wenn aber von *Sünde* die Rede ist und von Israels Bundesbruch, dann muss von *Gott* die Rede sein; denn ohne Gottes Selbsterniedrigung in Jesus Christus kann nach der Kirchlichen Dogmatik die menschliche Irrung und Wirrung niemals als Sünde offenbar

²⁷ Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik. Vierter Band. Die Lehre von der Versöhnung. Zweiter Teil, Zürich 1964, 23.

²⁸ Karl Barth, KD IV/2, 21–25

werden, ganz ebenso wie von der Überwindung dieser Schande ohne die Erhöhung des Menschensohnes nicht die Rede sein könnte. Wie von der Sünde und wie von des Menschen Erhöhung, rede das Gleichnis wirklich von Gott. Das Gleichnis, so formulierte Karl Barth summarisch, erzähle "von des Menschen Sünde und der aus ihr folgenden tödlichen Bedrohung, von seiner Buße und Umkehr zu Gott und von der überschwänglichen Gnade, in der dieser von Gott abgekehrte, dann aber zu ihm Umkehrende, von diesem aufgenommen wird."²⁹

Wird der Vater des Gleichnisses so selbstverständlich mit Gott identifiziert, so kann er nicht zugleich ein Sünder sein: Der menschliche Vater des Gleichnisses bleibt deshalb in Barths Auslegung gänzlich außen vor. Es sei schließlich *Gottes "väterliche Gesinnung"*, die in diesem Gleichnis von der "Abkehr und Rückkehr des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott... nicht nur keine Minderung, sondern eine höchste Steigerung."³⁰ erfahre. Da man in direkter Exegese diesem Text nur eben dies entnehmen könne und dürfe, rückte Karl Barth konsequent dazu *die Schuld beider Söhne* vor Gottes väterlichem Angesicht umso mehr in den Blick. Der Jüngere, wir hörten es schon, wird wegen seines "fatalen Auszugs"³¹ schuldig gesprochen; der Ältere aber, der in den Gestalten der Pharisäer und Schriftgelehrten Israel personifiziere, beging offenbar alle Sünden wider den Heiligen Geist. Denn das jüngste Gericht, das Karl Barth diesem älteren Sohn Gottes angedeihen ließ, lässt ahnen, was die Posaunen am Tag der Wahrheit "dem in der Gestalt des älteren Bruders sichtbaren Israel" anzukünden haben: der ältere Bruder Israel habe "damit sich selbst vom messianischen Freudenfest ausgeschlossen".³² Das Zitieren von solchen theologischen Urteilen über Israels Bundesbruch lässt den Abgrund ahnen, der zwischen einem Gleichnis Jesu und einer kirchlich-

²⁹ A.a.O., 21.

³⁰ A.a.O., 22.

³¹ A.a.O., 23.

³² A.a.O., 22 im Referat über die Auslegung von F.Ch.Baur, die nach Barth "bestimmt im Sinn gerade des dritten Evangeliums" liege (a.a.O.).

dogmatischen Exegese in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts liegt: "Es ist ja nicht zuerst, eigentlich und ursprünglich eine ihm anstößige Lehre über Sünde und Vergebung, die der Pharisäer, der Schriftgelehrte ablehnt, sondern zuerst, eigentlich und ursprünglich der Gott, der Gott dieses *Menschen*, der Mensch, der dieses *Gottes* Mensch ist, die Wirklichkeit des Gottessohnes und seiner Erniedrigung, des Menschensohnes und seiner Erhöhung, die in diesem Einen geschehene Versöhnung. Er lehnt *Jesus Christus* ab. Dieser ältere Bruder wird ihn zuletzt ans Kreuz bringen: nicht nur, weil er über Gott und den Sünder *gesagt* hat, was in diesem Gleichnis gesagt ist, sondern weil er der Mann ist, in welchem das in diesem Gleichnis Gesagte (über alles Gesagte hinaus!) *Wirklichkeit* ist. Das stellt diese Figur im Gleichnis so furchtbar in den Schatten: sie ist der personifizierte Streit gegen die gottmenschliche Wirklichkeit."³³

Eine kompliziertere Exegese eines Textes, den jedes Kind versteht, lässt sich nicht leicht denken. Vom *Text* her gesehen, lösen solche zeitversetzten Spekulationen denn auch erst einmal Verwunderung aus: Hätte der ältere Sohn im Inkognito seines jüngeren Bruders denn wirklich schon die messianische Figur Jesu Christi anerkennen sollen oder hat er nur die gesteigerte "väterliche Gesinnung" Gottes gegen den schuldig gewordenen Bruder verkannt? Wie hätte der doch soeben schuldig gesprochene Jüngere ihm den Erlöser anzeigen können? Wenn aber die Schande des Älteren in seiner religiösen Verblendung gelegen hätte, in der er im Inkognito seines Bruder *Gottes* Selbsterniedrigung und des Menschen Erhöhung im Versöhnungsgeschehen von Kreuz und Auferweckung verkannte, wer soll dann mit diesem ältere Bruder gemeint sein? Ein liberaler Christenmensch, der *avant la lettre* Karl Barths Dogmatik nicht zu goutieren verstand? Und wer hätte dann das Gleichnis "erfunden"? Ein heidenchristlicher Dogmatiker vom Schlage Ferdinand Christian Baur, der gegen Judenchristen oder gegen die Juden

³³ A.a.O., 25.

schlechthin Jesus seine Worte lieh?³⁴ Wenn der Exodus des jüngeren Sohnes in diesem Gleichnis eine Verbildlichung der dogmatischen Vorstellung vom Ausgang und von der Heimkehr des Sohnes Gottes sein soll, also eine indirekte und antizipatorisch eingeführte Darstellung von Kreuz und Auferweckung, dann muss das Gleichnis Jesu eigener Verkündigung und der realen Geschichte dieses Parabolisten par excellence entzogen werden – Barth scheint dies mit F.Ch.Baur in der Tat vorauszusetzen.³⁵ Dann hätten wir mit

³⁴ Vgl. F.Ch.Baur, *Kritische Untersuchungen über die Kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter und Ursprung*, Tübingen 1847, 510–512; Ch.Senft, *Ferdinand Christian Baur. Apport méthodologique et interprétation de Luc 15, 11–32*. Die ethnische Interpretation war neben der gnostischen, ethischen und asketischen Auslegung besonders in der Allegorese der lateinischen Väter verbreitet, allen voran bei Irenäus (*Adv. haer.*, IV 36,7 [SC 100, 910], dann aber auch bei Maximus von Turin (*Expositiones de capitulis Evangeliorum*, 18 [PL 57,825 A]: "Isti duo fratres... carissimi duorum populorum significantiam gerunt) und häufig bei Augustinus (*Quaestionum Evangeliorum liber*, II,33 [PL 35, 1344–1348; *Sermo* [Caillau] 11 [PLS 2.2 col. 427]). Über die Väterexegese und die widersprüchliche Auslegung Tertullians, mit dem die dogmatische, sprich: antihäretische Auslegung einsetzte (und einmal die Identifikation des Älteren mit den Juden verwirft, weil die Christen dann der ausgebrochenen Jüngere wären, dann sie doch wieder einführt), vgl. Y.Tissot, a.a.O. 267f.

³⁵ Die Frage, inwieweit der letzte Teil (15,11–32) des im Sondergut von Lukas zu einem Gleichnis zusammengestellten Textes unter historisch-kritischer Perspektive in seinen beiden Abschnitten (Vs 11–24 und Vs 25–32) ganz, teilweise oder gar nicht als ipsissima vox oder zumindest als gute jesuanische Tradition gelten zu lassen sei, wird heute eher wieder affirmativ beantwortet; zu diesem Umschwung vgl. pars pro toto E.Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1982, 166f.: "Jesus kommt im Gleichnis nicht vor; aber nur, weil er es erzählt und bis in sein Sterben hinein lebt, wird das Fest des Wiederfindens Wirklichkeit, von dem es berichtet... Man kann daher die Wahrheit dieses Gleichnisses nicht annehmen, so lang sein erster Erzähler, Jesus, nicht beim Hörer oder Leser je in seiner Situation lebendig wird." Drei Jahrzehnte früher hielt E.Schweizer nur den ersten Teil (Vs 11–14) für vorlukanisch, die Kontrastfigur des älteren Bruders hingegen für eine Erweiterung durch die lukanische Redaktion: ders., *Zur Frage der Lukasquellen*: ThZ 4 (1948) 469–471; ders., *Antwort*: ThZ 5 (1949) 231–233. Obwohl Karl Barth die Diskussion um die Frage nach der Authentizität vornehm vermied, scheint er F.Ch.Baurs These zu folgen, wonach das Gleichnis vom Standpunkt der Heidenchristen den Ärger der Judenchristen an den in die Kirche einströmenden "fremden" Kinder des Vaters wiedergebe. Abgesehen davon, dass solcher Ärger zumeist nicht gerade zu einer solchermaßen dichterischen Glanzleistungen inspiriert, wie sie dieses Gleichnis nun einmal ausmacht, ließen sich

diesem Gleichnis ein ins Bildhafte übersetztes Summarium der Christus-Dogmatik vor uns, die allemal auf die Abgrenzung gegenüber Häretikern und auf das Bloßstellen ihrer Schande zielt. Man müsste sich dann auch dazu bequemen, zuzugeben, dass die Frage nach der Historizität dieser Jesus zugeschriebenen Verkündigung von Karl Barth hier allein nach dogmatischen Kriterien (negativ) entschieden wurde und damit zumindest den gegenwärtig für stichhaltig angesehenen philologischen Kriterien widerspricht, nach welchen beide Teile der Erzählung von den beiden Söhnen und ihrem Vater als vorlukanisch und durchaus jesuanisch gelten gelassen werden.³⁶ Seine *ethische* und *ethnische* Zuordnung der beiden Söhne folgte in der Tat nicht primär dem Evangelientext, sondern der buß-asketischen und antijudaistischen Auslegungstradition der lateinischen Kirchenväter, deren Skopus Augustinus rhetorisch brillant auf den Begriff gebracht hat: "Der Mann, der zwei Söhne hat ist *Gott*, der zwei *Völker* hat – Homo habens duos filios, deus est habens duos populos."³⁷

Vom *Text* des Gleichnisses her regt sich Widerspruch gegen die ethnische und religionspolitische Ausgrenzung: Wenn die Söhne beide Juden sind, was für die Erzählung Jesu

bis heute philologisch überzeugende Kriterien für eine solche Genealogie nicht beibringen.

³⁶ Die minutiösen Untersuchungen von C.E. Carlston, *Reminiscence and Redaction in Luke 15, 11–32*: JBL 94 (1975) 368–390, 378–381 zeigen, dass auch im griechischen Text des zweiten Teils Semitismen zugrunde liegen, die nicht auf die von Lukas verwendete LXX-Sprache zurückzuführen sind. F. Schnider, *Die verlorenen Söhne, Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15*, Freiburg i. Ue, Göttingen 1977 kam nach der Diskussion aller bisher vorgetragenen methodischen Gesichtspunkte und philologischen Ergebnisse zum Schluss: "Die Einleitung von Lk 15,11a ist lukanisch. Die Einheitlichkeit von Lk 15,11b–32 kann nicht bestritten werden. Die Einheit Lk 15,11b–32 ist vorlukanisch und von Lukas geringfügig stilistisch überarbeitet." (84) "Grundsätzlich spricht nichts gegen die Annahme, dass die Einheit auf den historischen Jesus zurückgeht..." (88) Dass sich Jesus – im ersten Teil – als Anwalt der Verlorenen verstand, dürfte unbestritten sein, dass er – im zweiten offenen Teil – um die Umkehr aller Beteiligten, also auch der Schriftgelehrten und Pharisäer als den Adressaten von Lk 15 warb, wirkt plausibel.

³⁷ Augustinus, *Sermo 11* (PLS II, 2, col. 427).

selbstverständlich war³⁸, warum soll dann der Vater kein Jude sein? Warum soll der Vater ganz allein "Gott" bedeuten, obwohl doch im Gleichnis ganz unbefangenen der Himmel und der irdische Vater gleich zweimal unterschieden werden (Vs 18 und Vs 21)? Und warum sollen nicht *alle* Figuren in ihrem Konflikt, in ihrem Verlieren und Finden *allen* Adressaten der Erzählung, also den an Jesu Botschaft sich scheidenden "Zöllnern und Sündern..., Pharisäern und Schriftgelehrten" (15,1f.) von der Art und Weise erzählt haben, wie Gottes Reich nahekommmt? Warum soll das Aufbrechen und Umkehren des jüngeren Sohnes einen jüdischen Vater und sein ganzes Haus nicht ebenso zur Umkehr bewegt haben, wie sie die Weigerung des älteren Sohnes ratlos zurücklässt? Warum also soll eine solche Erzählung kein innerjüdischer Maschal Jesu sein dürfen, in dem doch immerhin ein Vater und ein Sohn sich neu begegnen und ein Vater und ein Sohn sich eben dadurch gleichzeitig auch verlieren? Warum soll Jesus hier nicht *menschliche* Verhältnisse so zur Sprache gebracht haben, dass Menschen sich aufmachen können, um sich neu zu begegnen? Genügte solches der Dogmatik nicht? Wäre dies zuwenig gut – von Gott geredet?³⁹ Es gibt zu denken, dass Karl Barth seine Auslegung mit einem Satz beSchloss, der unverzüglich zur dogmatischen Bestimmungen des *vere homo – vere deus* überleitet: "Wir kommen zur Sache."⁴⁰ Wäre er etwa bei der Auslegung noch nicht ganz bei der Sache

³⁸ Als äußeres Indiz wird in der gesamten Literatur auf die für Juden anstößige Tätigkeit des Schweinehütens in Vs 16 und auf das Zeichen der Armut in Vs 17, das Ernähren mit den Schoten des Johannisbrotes, verwiesen.

³⁹ Was schon Adolf Jülicher – mit spätromantischem Impuls für das Leben gegen den kirchlichen Dogmatismus – sarkastisch bemerkt hat, wiederholt Barth in aller Unschuld. A.Jülicher, die Gleichnisreden Jesu. Zwei Teile in einem Band, Darmstadt 1976 (11898f.), II, 334, mokierte sich schon darüber, dass die dogmatistischen Bibliker das Gleichnis zwar fast allgemein als die Perle unter den Perlen der Gleichnisse feiern würden, dann aber – nach dem Vorbild Luthers – das Gleichnis doch kaum je auslegen würden, und – wenn schon – dann unter Protest "gegen alle dogmatische Ausnutzung, um desto gründlicher die Ausnutzung im Interesse der mitgebrachten Vorurteile zu betreiben." Auch Karl Barth hat das Gleichnis nur einmal einer Auslegung gewürdigt, wobei er es so pointiert wie möglich gegen die liberale Auslegung stellte, um mit ihm die eigene Versöhnungsdogmatik zu illustrieren.

⁴⁰ KD IV/2, 25.

gewesen?

Wir kommen zur Sache

Lukas wollte ganz ausdrücklich alle *drei* Erzählungen als *ein* Gleichnis verstanden wissen (vgl. Vs 15,3 mit 15,8 und 15,11). Karl Barth trennte das Gleichnis vom verlorenen Sohn von dieser Intention ab und ließ so die spannungsreiche Verbindung mit dem ganzen Plot von der Freude am Gefundenen in sich zusammenfallen. Er konzentrierte sich auf die Sünde und die Väterlichkeit Gottes. Die Sünde aber verträgt sich schlecht mit dem unschuldig verirrtten Schaf und mit dem harmlosen Geldstück, das nichts dafür kann, dass es verlorenging. Und der mit Gott identifizierte Vater vertrüge sich nach seiner in Männermetaphorik nicht gerade kargen Dogmatik erst recht nicht mit der Frau, die vor lauter Freude die Freundinnen und Nachbarinnen zum Mitfeiern zusammentrommelte, obwohl es kein Zufall ist, dass Lukas hier wie sonst die Erzählungen von Männern durch Frauenbezüge erweitert hat. Während der Gleichnisteil vom Jubel eines Hirten über das gefundene Schaf auch von Mt 18,12–14 überliefert wurde, steht in der Mitte des *einen* Gleichnisses nach Lk 15, 8–10 immerhin der Jubel einer Frau, über sehr Irdisches zwar im Vergleich zum Inhalt des Magnifikat, aber eben gerade deshalb achtsam auf das Unscheinbare, das Gottes Reich mitten in der Bedrängnis verspüren lässt. Woher weiß Karl Barth eigentlich, was nach Lukas die "väterliche Gesinnung" ausmacht? Warum, wenn es denn schon sein muss, verrät sich im Entgegenkommen, im Kuß und im Festmahl, in der Musik und in der Freude dieses Elternteils nicht eine "mütterliche Gesinnung"? Und woher nimmt er die "Steigerung" der väterlichen Gesinnung? Könnte der Vater sich nicht auch geändert haben und *vor* dem Auszug und dem Insichgehen und der Rückkehr seines jüngeren Sohnes einer solchen "Gesinnung" gar nicht fähig gewesen sein? Und wenn schon der Vater – trotz dem Text – Gott *tout court* bezeichnen soll, warum könnte er sich dann durch den jüngeren Sohn, durch den hindurch Karl Barth Jesus Christus erkennen wollte, nicht selber haben bewegen

lassen?

Denn darauf zielt seine ganze Lektüre: auf "die Anwesenheit und Aktion des Sohnes Gottes", die gegenüber der "neuprotestantischen Exegese" die in *Jesus Christus* geschehene Versöhnung im Text bezeugt sehen will.⁴¹ Für die neuprotestantische Häresie stehen Adolph von Harnacks isoliert zitierte Sätze, wonach im Paradigma vom verlorenen Sohn deutlich werde, dass sich nach der Verkündigung Jesu nichts Fremdes zwischen Gott und die Seele zu drängen vermöge und "allein der Vater"⁴², nicht der Sohn in sein Evangelium hineingehöre. Dass Harnack sogleich hinzufügte, dass Jesus in seiner Verkündigung die Menschen nicht nur durch sein Wort, "sondern mehr noch durch das, was er *ist* und tut, und letztlich durch das, was er *leidet*" der Weg zum Vater sei⁴³, das findet Karl Barth der Erwähnung nicht wert. Aber auch er konzediert, dass der jüngere Sohn nicht einfach Jesus Christus sei – das wäre "Überinterpretation" –, wohl aber handele es sich bei seinem Weg um die "leuchtende Parallele zu dem im Werk der Versöhnung beschrittenen Weg Jesu Christi, zu seiner Erniedrigung und Erhöhung"; ohne diese Einsicht verfiere der Text der "Unterinterpretation". Damit aber wird die dogmatische Hermeneutik und ihre Intention durchsichtig: Was die kirchliche Lehre von Jesus Christus bekenne, mache das "höhere Gesetz" der Exegese aus, und unter diesem Gesetz erst könne dieses Gleichnis des Evangeliums in sich zum Leuchten gebracht werden.⁴⁴ Was bleibt für die literarischen Figuren des Gleichnisses *nach* dem schon erkannten höheren Gesetz noch übrig? Wie kommt der Sohn in seinem Aufbrechen, Umkehren und Bekennen zum Leuchten? Karl Barth hat diese naheliegende Frage durch seine dogmatische Insinuation charakteristisch abgewandelt und unverzüglich auch zu beantworten gewusst: "Was ist der *fatale* Auszug des verlorenen Sohnes von daher gesehen? Gewiss nur die *jämmerliche Karikatur*

⁴¹ A.a.O., 22.

⁴² A.von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Gütersloh 1977, 90.

⁴³ A.a.O., 90f.; Kursiv P.E.

⁴⁴ A.a.O., 23.

des in Jesus Christus geschehenen Ausgangs des einen Sohnes Gottes in die Welt..."⁴⁵ Des jüngeren Sohnes Analogie zu Christus und damit auch der Christenmenschen Beziehung zu ihrem Bruder und Herrn bleibt diese Analogie der Karikatur. Die Glaubenden bezögen sich demnach auf Christus wie die elende Karikatur auf das Original.

Könnte es sein, dass die Dramatik der Figuren in dem von Jesus erzählten Konflikt eines Vaters mit seinen zwei Söhnen auch ein Licht auf die Art und Weise wirft, mit der ein Dogmatiker vom Schlage Karl Barths mit den lebendigen Menschen umgeht, von denen Jesus erzählt? Könnte es gar sein, dass die moralische Diffamierung des Exodus des Jüngeren aus dem Vaterhaus die dogmatische Auslegung in die Perspektive rückt, die im Gleichnis der ältere Bruder einnimmt, so dass Karl Barths ethnische Zuordnung Israels zum älteren Bruder nicht nur in sich selbst als unannehmbar sich erweise, sondern zur Frage führt, ob seine dogmatische Gleichnisauslegung nicht selbst zur Position dieses Schattenbruders verleitet? Ich gehe dieser "Hermeneutik des Verdachts" noch weiter nach, indem ich einige der Verfremdungen zulasse, mit welchem die bürgerliche Literatur und die Psychoanalyse diesem kleinen Evangelium im großen biblischen Evangelium in seine menschliche Seele zu schauen suchten: in jene menschlichen Regungen und Befreiungserwartungen, welche die Dichter und Therapeuten von den Theologen verdrängt sehen.

Das literarische Spiel

Karl Barth hat die Begierlichkeit und Eigenmächtigkeit des jüngeren Sohnes ins Spiel gebracht, psychologische und moralische Kriterien also. Die psychologische Seite an der moralischen Beurteilung von Vater-Sohn-Konflikten hat die bürgerliche Literatur vor allem interessiert. Ihre Auslegung war längst nicht mehr vom Zwang zur Wiederherstellung der vorgegebenen Ordnung geleitet, auch nicht vom Wunsch nach der Einordnung eines jeden in die göttlich legitimierte

⁴⁵ A.a.O., 23f.; Kursiv P.E.

Gesellschaftsordnung, der noch die hochmittelalterliche Verserzählung von Wernher der Gartenaere⁴⁶ bestimmte. In ihr verfluchte der Meier Helbrecht seinen aus der ständischen Ordnung ins Rittertum ausbrechenden Sohn für immer und ewig – trotz der Rückkehr des entsetzlich Scheiternden ins Vaterhaus. Die Ordnung des Vaters, sie galt der vorneuzeitlichen Tradition als das Gut der Söhne schlechthin; die Problematik des älteren Bruders, der nach dem Gleichnis gerade wegen seines Sohnesgehorsams scheitert, kam nicht in den Blick. Das aufstrebende Bildungsbürgertum begann dagegen seit Beginn des 16. Jahrhunderts nach dem Wunsch zu fragen, der den jüngeren Sohn vom Vaterhaus zu lösen vermochte und versuchte deshalb die Dynamik der Triebe zu verstehen, die den Vater–Sohn–Konflikt vorantreiben und das Drama zwischen den beiden Söhnen bestimmt. In Hunderten von pädagogischen Schuldramen, Knabenspiegeln, Studentenkomödien und öffentlichen Lehrstücken wurde der Prodigus–Stoff für das erwachende Selbstbewusstsein der neuen bürgerlichen Klasse in ganz Europa zum Spiegelbild seiner eigenen Begierde und Ängste: zum Spiegel der Sehnsucht nach der Wiedergeburt aus der Fremde der Antike (Renaissance) und zum Spiegel der eigenen Schuldangst vor dem Ausbruch aus dem Vaterhaus der Überlieferung in die neu empfundene Humanität.⁴⁷ Schon im 'Acolastus, de filio prodigo Comoedia' von Gulielmus Gnapheus von 1529⁴⁸, der

⁴⁶ Wernher der Gartenaere, Meier Helmbrecht. Hg. F. Panzer, Tübingen 81968; vgl. D.Goebel, Wernher der Gartenaere und die höfische Dichtung: ZDP 93 (1974) Sonderheft; W.Brettschneider, Die Parabel vom verlorenen Sohn. Das biblische Gleichnis in der Entwicklung der europäischen Literatur, Berlin 1978, 19–26.

⁴⁷ Ist es Übertreibung, wenn Werner Brettschneider bemerkt, es gäbe im 16. Jahrhundert "keinen anderen Stoff, der so häufig und vielfältig bearbeitet wurde"? (Die Parabel vom verlorenen Sohn, a.a.O., 27)

⁴⁸ Acolastus, De Filio prodigo comoedia Acolasti titulo inscripta autore Gulielmo Fullonio Gnapheo, Gymnasiarcha Hagiensi. Hag. Com.G.Fullonius M.D.XXIX.8.; vgl. F.Spengler, Der verlorene Sohn im Drama des XVI. Jahrhunderts. Zur Geschichte des Dramas, Innsbruck 1888, 17–30. Der 'Acolastus' von Gnapheus wurde wirksamer als das Luthers 'sola fide' verpflichtete Spiel von Burchard Waldis 'De parabell vam vorlorn Szohn' (Riga 1527), nach welchem der ältere Bruder – André Gides verlorenen Sohn antizipierend – als der Typus des katholisch Gerechten gezeichnet wurde, welcher dem Vater, der aus reiner Gnade handelt, mit Zorn entgegentritt. Bemerkenswert ist,

den neuen Typus (nach dem alten Vorbild der Komödien von Terenz) wesentlich prägte, galt die humanistische Bühnenpracht vorzüglich dem farbigen Leben des dem Vaterhaus entronnenen Sohnes, der sein Dasein mit Venus, Bacchus und Ceres verspielt. Auf diese Weise konnte das Reich des Sohnes, das Reich seiner Wünsche, zugleich dargestellt und pädagogisch eingegrenzt werden (drohte in solcher Fremde der Ausgebrochene doch Hungers zu sterben). Des Vaters Barmherzigkeit deckte nach des Sohnes Rückkehr die partielle Wunscherfüllung schließlich wieder zu. Der ältere Bruder störte in solchen humanistischen Komödien die endliche Harmonie noch nicht, weil er darin höchstens als die Figur der alten Welt, als Papist oder unaufgeklärter Mensch dem Gelächter preisgegeben wurde. Neu an dieser Rezeption der Moderne war aber gerade die Entdeckung der komischen Tiefenstrukturen des Gleichnisses selbst; sie konnten erst zum Vorschein kommen, nachdem der Text als Literatur lesbar gemacht wurde und damit vom allegorischen Gebrauch für dogmatische und damit kirchenamtliche Zwecke befreit wurde.

Dass der Vater im Gleichnis mit seinem festlichen Arrangement jedoch selber scheiterte und die Freude über das Wiederfinden des Verlorenen in seinem eigenen Hause sich nicht wiederholen ließ, das konnte dem literarischen Blick der Moderne auf Dauer sowenig entgehen wie der seit dem Ende des 19. Jahrhunderts an den Symptomen des Misslingens einsetzenden Psychoanalytik. Wo das Gleichnis erst einmal als Literatur gelesen wurde, als Text, der seine eigene Dramatik entwirft, wurde unübersehbar, dass der Vater, indem er den einen Sohn gewann, seinen andern Sohn verlor: der Vater geriet selbst ins Zwielficht. Die vom Evangelisten verheißene und die vom Vater in der Erzählung geforderte Freude konnte damit für Hörer und Leser nicht mehr von selbst aufkommen. Der Text verbreitet das

dass bereits Waldis Spiel mit der Klage des jüngeren Sohnes darüber einsetzt, wie übel ihn der Vater behandle; als junger, stolzer Mann bedürfe er seiner Leitung nicht mehr, er fahre in die Welt; vgl. F. Spengler, a.a.O., 4–11; W. Brettschneider, Die Parabel vom verlorenen Sohn, a.a.O., 35ff.

Unbehagen, das der modernen Ästhetik mehr entspricht als die klassische Lösung der Harmonie. Wo das Gleichnis literarisch und psychologisch als für sich sprechendes Ganzes gelesen wurde, zerbrach es die religiösen Harmonien und zeigte sich geeignet, dogmatische Erwartungen nachhaltig zu stören. An den *Bruchstellen* aber, am Reiß im Beton, setzte moderne Aesthetik und psychoanalytische Detektorik wesentlich an. Dass moderne Literatur am Zerbrechen der starren Vater-Sohn-Beziehung insgesamt ebenso interessiert war, wie an der prekären Selbstwerdung des Jüngeren und am Spott über das fromme Haustier des Älteren im einzelnen, versteht sich von selbst. Da die kirchliche Tradition mit ihrer Auslegung des Gleichnisses jedoch auch den kirchlich-dogmatisch korrekten "Vater-unser-Glauben" zu sichern pflegte, geriet die literarische Verfremdung gleichzeitig zur ironischen Betrachtung der kirchenfrommen Gotteslehren, und dies erst noch mit Hilfe der jesuanischen Raffinesse, die im letzten Teil des einen Gleichnisses das Finden mit dem Verlieren in den menschlichen Beziehungen konterkarierte. Aus der Masse literarischer Zeugnisse hebe ich dafür nur Voltaires Komödie und André Gides novellistische Paraphrase ausdrücklich hervor.

Mit Voltaires Komödie "Le fils prodigue" von 1636⁴⁹ hörte der Text des Gleichnisses endgültig auf, eine bloße Allegorie für ein jenseitiges Geschehen oder ein bloß pädagogisches Paradigma für das rechte Verhalten der Söhne gegenüber ihrem Vater zu sein. Der Stoff des Gleichnisses fasziniert nun als solcher, er genügt sich selbst, weil er die wesentlichen menschlichen Beziehungen thematisiert. Das Wesentliche an den menschlichen Beziehungen aber ist für das aufsteigende Bürgertum, das Voltaire repräsentierte, die Liebe und nur die Liebe. Die antike Situationskomik wurde dadurch psychologisch raffiniert und dramatisch gesteigert, was Voltaire vor allem dadurch gelang, dass er den beiden

⁴⁹ Voltaire, L'enfant prodigue. Comédie en cinq actes: Oeuvres complètes de Voltaire. Nouvelle édition, T.3, Théâtre. II, Nendeln/Liechtenstein (Repr. d. Ausg. Paris 1877) 1967, 439-520.

Söhnen zwei liebende Frauen zugesellte: auf den ausbrechenden Älteren (Voltaire vertauscht die Alterspyramide) wartet zu Hause verzweifelt eine Lise, die nun der jüngere zusammen mit dem Erbe des Vaters begehrt, obwohl ihn selbst eine Baronin um des Geldes willen zu freien sucht. Dem Bruder in der Fremde wünscht dieser vom Geiz beherrschte Jüngere den Tod und für sich selbst das Geld des Vaters. Am Tag der zu Lises Leidwesen nicht mehr aufschiebbaren Hochzeit kommt der lebenslustige Ausbrecher als verarmter Bettler zurück, sie fallen sich nach einigen Komplikationen in die Arme und der geizige Bruder hat sich mit der Geldbaronin zu begnügen. Stoff genug, um alle Verwicklungen der Sehnsucht in dem zum Geldadel aufsteigenden Bürgertum auf die heiterste Weise durchzuspielen.

"N'être plus aimé, c'est être mort – Nicht mehr geliebt zu sein, das ist tot sein."⁵⁰ Voltaire interpretiert die zentrale Botschaft, "mein Sohn [dein Bruder] war tot und ist wieder auferstanden" (Vs 24 und 32): Es ist die Liebe, die uns von den Toten auferweckt. Aber die Liebe trägt das Leben selbst, sie hört auf, eine religiöse Metapher für die andere Liebe, die Gott ist, zu sein. Sie selber wird zum "feu sacré"⁵¹, zum gesunden und heiligen Feuer der Natur, das allein den Menschen zu heilen vermöge. Der Trieb zur Lust der Liebe habe den Sohn, diesen 'libertin' hinausgeführt, sie habe ihn zur Tugend des 'honnête homme' gereinigt, sie hätte ihn zurückgebracht und ihm zum Leben verholfen: Sie also ist zur Zaubermacht geworden, die niederreißt und aufbaut, in die tolle Gefährdung hinausführt und in die Seligkeit der zuhause wartenden Geliebten zurückführt. Über alle dem aber schwebt ein Vater, der unter den beiden Söhnen gleichermaßen leidet und – wie es die Natur nun einmal will –

⁵⁰ 4.Akt, 2.Szene, a.a.O., 495.

⁵¹ Wie Euphemons Sohn, der ausgebrochene Ältere bei seiner Rückkehr Lise begegnet, bekennt er, was seine Umkehr bedeutet: "Je ne suis plus ce furieux, ce traître, / Si détesté, si craint, dans ce séjour, / Qui fit rougir la nature et l'amour... / Mon feu pour vous, ce feu saint et sacré, / Y reste seul; il a tout épuré. / C' est cet amour, c'est lui qui me ramène." (4.Akt, 3.Szene, a.a.O., 497)

auch beide gleichermaßen zärtlich und verständig liebt. Er wartet auf seinen verlorenen Sohn und kann nur seufzen, wie er von dessen Rückverwandlung in den "natürlichen" Zustand hört: "Ah! s'il m'aimait – Oh! wenn er mich lieben würde!"⁵² Wie komisch die Liebe wirkt, wenn sie mit dem anderen Hauptinteresse des Bürgertums sich vermählt, mit dem Geld, zeigt der zu Hause gebliebene zweite Sohn. Das ganze endet mit der Hoffnung der Zeit: "Non, il ne faut (et mon coeur le confesse) / Désesperer jamais de la jeunesse – Nein (mein Herz bekennt's), an der Jugend dürfen wir niemals verzweifeln."⁵³ Denn der Jugend gehöre die Liebe.

Die innerweltliche Erlösungssensation der Liebe bewegte hier alle Figuren; sie brauchten keinen Vater im Himmel, um zueinander zu finden. Dafür hatte ihnen der bei Voltaire etwas entrückte himmlische Vater ja die Liebe selbst gegeben. Sie ist die himmlische Macht, für die Monsieur de Voltaire Gott zwar Dank wusste, aber doch nicht so fromm, dass zu ihrer Erfüllung eine dogmatische Belehrung und eine kirchliche Moral noch vonnöten gewesen wäre. Ging eine solche Zuversicht am Gleichnis Jesu ganz vorbei oder traf sie etwas Wesentliches?

Als *André Gide* von den zum Katholizismus konvertierten Freunden Paul Claudel und Francis Jammes etwas aufdringlich zur Konversion gedrängt wurde, antwortete er 1907 mit seiner Gleichnis-Paraphrase "Le retour de l'enfant prodigue"⁵⁴ – Rainer Maria Rilke hat sie unter dem Titel "Die Rückkehr des verlorenen Sohnes"⁵⁵ ins Deutsche übersetzt.

⁵² 5.Akt, 5.Szene (a.a.O., 514)

⁵³ 5.Akt, 7.Szene (a.a.O., 518).

⁵⁴ A.Gide, *Le retour de l'enfant prodigue*: Oeuvres complètes d'André Gide. T. V, Bruges 1933, 1–27; zur Situation der Abfassung vgl. R.Theis, Zu: Die Rückkehr des verlorenen Sohnes: A.Gide, *Gesammelte Werke* in zwölf Bänden. 7. Erzählende Werke. – Bd.1. Hg. R.Theis, Stuttgart 1991, 575–580; J.Guiguet, *Le retour de l'enfant prodigue*: La quête gidienne: *French Review* 23 (1950) 360–370.

⁵⁵ A.Gide, *Die Rückkehr des verlorenen Sohnes*. Aus dem Französischen übertragen von Rainer Maria Rilke: A.Gide, *Gesammelte Werke*, a.a.O., 483–506; im folg. zit.: *Die Rückkehr*. Zu Rilkes Schluss in: *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (Frankfurt a.M. 141991, 227–234), die in der Umkehr des Gleichnisses eine

Der Verlorene war nach seiner Version nun nicht mehr der Jüngere, der zum großen Mut gefunden hatte, das enge Elternhaus zu sprengen, um draußen in fremden Kontinenten den Weg zu sich selbst und zum Vater aller Menschen zu finden: Der Verlorene war der zu Hause Erstickte, das überaus korrekte Vaterschaft, der ordentliche Mensch schlechthin. "Ich bin in der Ordnung", belehrte er den unwillkommen Heimgekehrten, "...ich kenne die Gedanken des Vaters wohl. Bei den Leuten hier bleibe ich immer der einzige, der sie auszulegen weiß, und wer den Vater verstehen will, hat auf mich zu hören... Es gibt nicht mehrere Arten, den Vater zu verstehen...: es gibt nicht mehrere Arten ihn zu lieben... Welches Gut könntest du auch anderwärts suchen, das du hier zu Hause nicht in Fülle fändest? Hier und nirgends sonst sind alle deine Güter... Füg dich in die Ruhe des Hauses."⁵⁶

Den katholischen Freunden hielt André Gide damit den Spiegel vor: Der ältere Bruder mit seinem perfekten Hausverstand, das sei der Mensch der Kirche. Er besitze alles, was er sich wünsche, nur existiere er selber wunschlos unglücklich. Er glaube den Vater besser zu kennen, als dieser sich selbst: Zwar hielt er es für möglich, dass der Vater für einmal den Verstand verliere und einem heruntergekommenen Sohn zur Musik aufspiele und das Kalb schlachte und den Ring an den Finger stecke; aber das wahre Wesen des Vaters, das kenne nur der gehorsame Sohn, der ihm ein Leben lang in Treue diene. Dieser Sohn existierte im Schutz seines Hauses – der Kirche –, das ihm Schutz, Behagen, Bestätigung und Beschäftigung⁵⁷ gewährte. *Er* hütete das mühsam erworbene Erbe, *er* arbeitete weiter an dem, was Generationen schufen; *er* war der wahre Priester, der Priester des Verzichts, der weiß, was die Moral kostet. Im Namen seines Vaters hielt *er* sich an das Gesetz und gab dem Gesetz seine Ausführungsbestimmungen; so zwang *er* den Vater

Selbstreflexion der Verlorenheit im Hause des Vaters zeichnen, vgl. F. Dehn, Rainer Maria Rilke und sein Werk. Eine Deutung. Leipzig o.J., 183–202.

⁵⁶ Rückkehr, 493–496.

⁵⁷ Vgl. a.a.O., 489.

zum Grundbekenntnis aller dogmatischen Abgrenzungen gegenüber dem Aufbrechenden: "Hors la Maison, point de salut pour toi – Außerhalb des Hauses kein Heil für dich"⁵⁸ Zwar wurde er müde, weil er wusste, was es den Menschen kostet, sich an die Norm zu halten. Aber deshalb galt ihm sein Zorn auf den Vater auch als der Zorn des Gerechten.

Das sei die Sprache des Christentums, meinte André Gide, der Zeit seines Lebens Christus außerhalb der Kirche suchte und fand.⁵⁹ Der Exodus des Sohnes, weit entfernt davon, seine Schuld zu sein, konnte deshalb als die Suche nach dem wahren Haus des Vaters interpretiert werden, als die Suche nach dem Reich des Vaters aller Menschen. Subtil unterschied André Gide damit den irdischen Vater des Textes vom metaphorisch gesuchten Vater im Himmel: "Mein Sohn", klagte der irdische Vater, "warum hast du mich verlassen?" Und der Sohn antwortete mit der Gegenfrage: "Habe ich dich wirklich verlassen? Vater, bist du nicht überall?"⁶⁰ Sein Aufbrechen führte ihn ebenso in die Größe der fremden Welt wie zu sich selbst und zum Vater aller Menschen. Problematisch wurde also erst seine Rückkehr, die André Gide auf die Resignation, die Müdigkeit und das Sicherheitsbedürfnis des unentschlossenen Heimkehrenden zurückführte. Deshalb gesellte er den zwei feindlichen Brüdern auch noch einen jüngsten bei: Er zog nach den Erzählungen des Heimgekehrten endgültig in die Weite, aber diesmal ohne Erbe, arm und unbelastet durch das väterliche Gut. Selbstverständlich fehlt in diesem Familiendrama auch die Mutter nicht, die durch ihr Beten den Sohn heimlich nach Hause, in die Resignation zwang...⁶¹

Nun ist es also nicht mehr die Liebe *tout court*, wie im 18. Jahrhundert Voltaires, die alle bewegt, sondern die mit der Ordnung der Familie problematisch zusammenprallende

⁵⁸ Le retour, a.a.O., 10.

⁵⁹ Vgl. H.Schlienger-Stähli, Rainer Maria Rilke – André Gide. Der verlorene Sohn. Vergleichende Betrachtung, Zürich 1974, 9–43.

⁶⁰ Rückkehr, 489.

⁶¹ Vgl. Rückkehr, 497; André Gides biographische Problematik scheint damit deutlich selber durch.

Bewegung der Liebe. Die ambivalente Familienordnung ist zur Metapher für die Struktur von "Religion" geworden: Das "Haus" steht für die Kirche, der "Ältere" der Söhne für den Priester, die "Mutter" für die resignative Frömmigkeit und der "Jüngste" für die ständige Suche nach der Alternative.⁶² Das häretische Gleichnis spricht nun gänzlich von der Notwendigkeit, von der Gefährdung und dem Suchen nach der noch unbekanntem Weite eines Christentums, das die konfessionellen, dogmatischen und moralistischen Grenzen zu sprengen vermöchte.⁶³ Der Konflikt bleibt offen: er beschreibt das Wesentliche, die wahre religiöse Existenzform.

"Ist es möglich", fragte Rainer Maria Rilke – in seinem "verlorenen Sohn", den "Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge" – ist es möglich, "dass man trotz Erfindungen und Fortschritten, trotz Kultur, Religion und Weltweisheit an der Oberfläche des Lebens geblieben ist?...

Ja, es ist möglich...

Ist es möglich, dass alle(r) diese(r) Menschen... Leben abläuft, mit nichts verknüpft, wie eine Uhr in einem leeren Zimmer – ?

Ja, es ist möglich...

Ist es möglich, dass es Leute gibt, welche 'Gott' sagen und meinen, das wäre etwas Gemeinsames?..."⁶⁴

Malte, der zurückkehrt nach langem Irrweg ins einsam Uferlose und ins Verbrannte der Geschichte, findet auf dem Weg der Heimkehr "ein Inneres, von dem ich nichts wusste. Alles geht jetzt dorthin." Dort lernt er *sehen*, "Habe ich es schon gesagt? Ich lerne sehen."⁶⁵ Sehen lernen würde er auf

⁶² Zur strukturalen Analyse von Gides novellistischer Paraphrase, vgl. E.D.Cancalon, Structures parallèles et médiation dans Le Retour de l'enfant prodigue: Les Lettres Romanes 36 (1982) 343–358.

⁶³ Vgl. A.Gide, Journal 1889–1939: Oeuvres Complètes, a.a.O., 367: "Le catholicisme est inadmissible. Le protestantisme est intolérable. Et je me sens profondément chrétien."

⁶⁴ R.M.Rilke, Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, Frankfurt a.M., 141991, 24f.

⁶⁵ A.a.O., 9.

diesem Gang nach Hause, wenn in solcher Rückkehr die Kindheit, die vergrabene⁶⁶, wieder zum Vorschein käme: "die Kindheit würde also gewissermaßen noch zu leisten sein, wenn man sie nicht für immer verloren geben wollte."⁶⁷ Die Kraft dazu, die Kraft der Verwandlung des verlorenen Sohnes, würde jedoch darin beruhen, "niemandes Sohn mehr zu sein. (Das ist schließlich die Kraft aller jungen Leute, die fortgegangen sind)."⁶⁸ Die Paraphrase vom verlorenen Sohn zu Ende des Malte, zeigt nur dies: woher die Kraft stammt, niemandes Sohn mehr zu sein, das Ungeliebt–sein–Wollen zu spüren, um heimkehren zu können als gänzlich ungeliebtes, nichtiges, verlorenes Kind, als Kind, das "nicht geliebt werden wollte."⁶⁹ Die Kraft dazu kommt von dem, "der noch das Auferstehen in allen Glieder hat"⁷⁰ und erzählen konnte, "wirklich erzählte, das muss vor meiner Zeit gewesen sein."⁷¹ Er, "der statt aufzusteigen hinabsank bis auf den Grund"⁷² erzählte so, dass Malte begriff, wie draußen im Entsetzten, "da sich überall an seinem Leibe Geschwüre aufschlugen..., die lange Liebe zu Gott begann, die stille, ziellose Arbeit... Denn über ihn, der sich für immer verhalten wollte, kam noch einmal das anwachsende Nichtanderskönnen seines Herzens... Es war nicht auszudenken, was demütigender sein konnte als diese Anfängerschaft..., da er so mühsam und kummervoll lieben lernte... Er ging ganz darin auf, zu bewältigen, was sein Binnenleben ausmachte, er wollte nichts überspringen, denn er zweifelte nicht, dass in alledem seine Liebe war und zunahm... Er dachte vor allem an seine Kindheit... Dies alles noch einmal und nun wirklich auf sich zu nehmen war der Grund, weshalb der Entfremdete heimkehrte."⁷³

Ohne die Rückkehr in sich selbst, ohne die fast unendliche

⁶⁶ Vgl. a.a.O., 19, 148, 173.

⁶⁷ A.a.O., 148.

⁶⁸ A.a.O., 173.

⁶⁹ A.a.O., 227.

⁷⁰ A.a.O., 195.

⁷¹ A.a.O., 136.

⁷² A.a.O.

⁷³ A.a.O., 230–233.

Arbeit, seine Kindheit nachzuholen, kann er nicht ankommen zu Hause. Aber umzukehren war ihm nicht möglich, ohne dass jene Liebe zu Gott begann, die nicht die Liebe zu einem Gegenstand ist, sondern "eine Richtung der Liebe."⁷⁴

Wenn irgendwo, dann kam hier Dichtung, psychoanalytische Arbeit an sich selbst und Offenheit für Gott, der Liebe ist, zusammen. Die tiefenpsychologische Auslegung der Existenz bewährte eben diesen Weg am Gleichnis selbst. Sie zeigt, dass und warum es Jesu Gleichnisse nicht gibt, ohne dass wir uns selbst zum Gleichnis werden.

Der psychoanalytisch konstruierte Konflikt

Den konfliktuösen Beziehungsstrukturen zwischen den sich Liebenden und den sich Hassenden und konfliktuösen Familienstrukturen galt seit dem Ende des 19. Jahrhunderts das Hauptinteresse der Psychoanalyse. Da das Gleichnis längst *vor* seinen theologischen Befreiungen aus der Allegorese als ein literarischer Text interpretierbar wurde, der die grundlegenden menschlichen Beziehungen thematisiert, bot es allen Anlass, nach der Beziehung seiner Figuren zu ihren unbewussten Wünschen befragt zu werden. Das kann dogmatisch geschehen, wie bei G.Crespy⁷⁵, der den Vater-Sohn-Konflikt zum Anlass nahm, um in ihm nichts als die ödipale Situation wiederzufinden: Indem der jüngere Sohn den Vater zur Herausgabe seines Besitzes zwang, habe er psychisch den Vater getötet, um durch sein Erbe selbst der Vater und damit der Muttergatte zu werden. Die Suche nach den unbewussten Wünschen konnte sich aber auch exegetisch und psychoanalytisch behutsamer auf den ganzen Text beziehen; sie kann auch im Blick auf Karl Barths Auslegung durchaus zu denken geben:

⁷⁴ A.a.O., 225.

⁷⁵ Vgl. G.Crespy, *Psychoanalyse et foi: Essais sur la situation actuelle de la foi*, Paris 1970, 41–56. Merkwürdigerweise folgt ihm hierin auch A.Schweizer in seinem im übrigen sehr feinsinnigen Kommentar, *Das Evangelium nach Lukas*, a.a.O., 166.

L.Beirnaert⁷⁶ ging der exegetisch freigelegten Grundstruktur des *einen* Gleichnisses von den drei verlorenen und wiedergefundenen Objekten (Schaf, Geld, Sohn) psychoanalytisch nach. Wie das Verlorene den *Wunsch* weckt, so führt das Finden zur *Freude* – nur geht im dritten Teil vom verlorenen Sohn diese Gleichung leider nicht auf. *Der Jüngere* habe nun allerdings durch die anfängliche Inbesitznahme seines Erbes keineswegs seinen Vater getötet, er habe sich seiner vielmehr sehnsüchtig erinnert, um selbst dem Tod zu entgehen (Vs 17). In der Gefahr floh er geradezu unter den Schutz des Vaters, was nach dem Text zeige, dass er den ödipalen Konflikt noch gar nicht riskierte, also noch unbewusst lebte – das Gleichnis habe gerade deshalb nicht von der Mutter gesprochen. Dazu passe vorzüglich, dass des Sohnes eigene Freude an des Vaters festlichem Arrangement nicht erwähnt wird. Er bleibe das bloße *Objekt* der Freude seines Vaters (bei Karl Barth der Freude Gottes), so dass das Ziel des eigenen Wunsches auch beim Jüngeren im Gleichnis durchaus noch offengeblieben sei. *Der Vater* habe sich wie der Hirt und die Frau nur darüber gefreut, dass die verletzte Totalität wiederhergestellt worden sei: "Der leere Platz ist wieder besetzt: 'Freuet euch.'"⁷⁷ Aber die Situation, nach welcher dem Vater nunmehr nichts mehr fehlte, sei im Gleichnis unverzüglich wieder geöffnet worden. Denn nun trat ja unerwartet der andere, *der Ältere* hinzu. Statt sich zu freuen, geriet er in Zorn gegen seinen Vater. Erst hier spreche der Text von der Aggression, die durch dasjenige hervorgerufen werde, was diesem Sohn wesentlich fehle und was er niemals erreichen könne. Nicht das Mastkalb oder ein anderes Objekt habe seinen Zorn geweckt, sondern die Gabe, die Freude, die einem anderen galt. Dass der Wunsch des Vaters durch den anderen Sohn erfüllt und damit erst recht offenbar geworden sei, dies habe den Älteren von der wiedergefundenen Totalität endgültig ausgeschlossen. Das

⁷⁶ L.Beirnaert, La parabole de l'enfant prodigue (Luc 15,11–32) lue par un analyste: F.Bovon, G.Rouiller (Ed.), Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture, Paris 1975, 136–144.

⁷⁷ A.a.O., 138.

ihm angebotene Ganze, "alles meine ist dein", konnte seine Begierde, seinen irrealen Wunsch nach dem Besitz dessen, was nur dem Bruder zufallen konnte, nicht mehr stillen. In seinem Zorn habe sich deshalb auch der Wunsch nach dem Tod dieses Vaters offenbart, so dass er nun selbst zum verlorenen Sohn geworden sei. Er konnte nicht mehr heimkehren, da ihm in seinem Besitz zu Hause das Wesentliche mangelte, so dass er den Vater von Innen verlor und an seiner Selbstgenügsamkeit gescheitert sei. Nur eben: genau dies sprengt nun auch die Vorstellung von des Vaters Güte und Barmherzigkeit. Der Zorn des Älteren habe des Vaters eigene possessive Selbstgenügsamkeit und sein geschlossenes Universum offenbar gemacht. Sein Wohlgefallen sei dem Wunsch nach einer von ihm beherrschten Totalität entsprungen: Er habe dem Älteren nichts mehr zu bieten gehabt als *seinen* Besitz, als *seine* Freude am Wiedergefundenen und als *seine* Belehrung über das rechte Verhalten. Und wie alles endete, so hatte alles begonnen: "Ein Vater *hatte* zwei Söhne..." Die Wahrheit des Wunsches der anderen und damit seines eigenen Wunsches sei diesem Vater verborgen und also unbewusst geblieben. Er habe die Katastrophe selber heraufbeschworen.

Diese behutsame Lektüre, die sich bewusst blieb, dass sie psychoanalytisch konstruierte⁷⁸, weist nicht nur den Vorteil auf, dass sie das Gleichnis wirklich als ganzes las, sondern auch darauf aufmerksam zu machen verstand, dass das fromme Reden von des Vaters "Barmherzigkeit" eine wesentliche Verdrängung enthält: die Verdrängung ihres Scheiterns. Die theologische Lektüre lässt nach Beirnaert die Analyse dessen vermissen, was die Freude des Vaters am Wiedergefundenen *für den andern* bedeutet. Die Theologie würde gerade deshalb unbewusst an der Verbannung des revoltierenden Älteren in die äußerste Finsternis weiterarbeiten, weil sie nicht wisse, warum sie dies tue – der Antisemitismus in der Auslegungsgeschichte findet darin auch einen psychologischen Grund. Wie der Vater im Gleichnis komme die Theologie nicht bis zur Einsicht, dass

⁷⁸ Vgl. a.a.O, 141, 143.

sie nicht nur den Wunsch nach der Ganzheit, nach dem ganzen Heilsbesitz zu lehren habe, sondern notwendigerweise auch den Verzicht auf die Begierde nach der Totalität. Dies gerade lehre der Ödipus-Mythos über das Gleichnis hinaus. Denn erst wenn die Begehrenden sich ihres unbewusst ödipalen Wunsches bewusst geworden seien, könnten sie lernen, auf die Ganzheit zu verzichten und menschlich sich aneinander zu freuen. Das eine und in sich sehr komplexe Gleichnis von Lk 15, das Jesus in der Situation seines Konfliktes mit den Schriftgelehrten und Pharisäern ins Feld führte, machte aus dieser Sicht zwar entscheidende Komponenten der Auseinandersetzung sichtbar, die Lösung offenbarte es nicht.

Über eine solche Analyse hinaus vermögen psychoanalytisch und tiefenpsychologisch weitere Perspektiven den im Gleichnis offengelegten Grundkonflikt zu verdeutlichen. Psychoanalytisch blieb bisher unbeachtet, dass dem ausbrechenden Sohn ausgerechnet die drei von Sigmund Freud in den Vordergrund der frühkindlichen Antriebe gerückten Krisen in der "Fremde" (in der Lösung von der elterlichen Autorität) bewusst wurden. Er verschleuderte sein Vermögen und verdingte sich als Tagelöhner, was auf den unbewältigten Konflikt seiner possessiv-analen Situation verweist; er begann zu hungern, was ihm den oralen Mangel bewusst machte und er hing sich – aus der Sicht des Bruders – an die Dirnen, was auf seine ungelöste aber unbewusst aufgenommene ödipale Krise schließen lassen könnte. Heimgekehrt löste ihn der Vater aus der Situation des Mangels, den er als Sklave und Besitzloser empfand (das Symbol des neuen Gewandes und der Schuhe deuten auf die Wiedergeburt und die Befreiung vom Sklavenstand, der Ring restituiert den Besitz); mit dem festlichen Mahl wurde die orale Befriedigung hergestellt und die Musik könnte zumindest den Wunsch nach der erfüllten erotischen Bewegung angezeigt haben. Der zu Hause gebliebenen Schattenbruder, für den noch immer das platte "alles meine ist dein" im infantilen Sinne galt, wäre demnach noch gar nicht in die Krise eingetreten: so versteht sich von selbst, dass er sich am aufgebrochenen Leben der beiden andern

nicht zu freuen vermag.

Schärfer als eine solche Konstruktion dringt jedoch der tiefenpsychologische Blick in die Bewegung der drei am Konflikt Beteiligten ein. Für die an der Selbstwerdung orientierte Tiefenpsychologie muss die Opposition zwischen "tot" und "lebendig" zum Leitfaden der Interpretation werden: "Mein Sohn war tot – jetzt ist er zum Leben aufgestanden" (Vs 24). Was heißt das für die Bewegung aller drei in den Konflikt verstrickten Personen? Da "Totsein" tiefenpsychologisch als Selbstverlust, "Leben" aber als Selbstwerdung interpretiert wird, kann die dreifache Grundlinie einer solchen Auslegung wenigstens kurz angedeutet werden:

– *"Tot"* sind in diesem Gleichnis zu je verschiedenen Zeiten alle Beteiligten. In den Tod mitten im Leben kam der *Jüngere* in seiner ganzen Entfremdungsgeschichte, in seinem Scheitern, im Zusammenbrechen seiner Illusionen. Seine Selbstbehauptung mit Hilfe des väterlichen Erbes zerrann ihm zwischen den Fingern, er konnte seinen Besitz weder behalten noch mit ihm arbeiten. Er starb an seinem Lebenshunger und wurde nicht satt, als Lohnabhängiger konnte er nicht selbst existieren und lebte schließlich wie die Schweine. Vor allem aber starb er an seiner Minderwertigkeit: "ich bin nicht wert, dein Sohn zu sein" (Vs 19). Was anderes als dieses tiefe Gefühl, als Kind des Vaters nicht berechtigt, buchstäblich nichts als Nichts zu sein, hätte ihn vordem nicht schon aus dem Hause getrieben? Zuinnerst scheint er das Urteil seines Vaters, "mein Sohn war tot" (Vs 24) angenommen zu haben. "Tot" war und blieb aber auch der *Ältere*, der dem Vater "viele Jahre schon diente und ihm gehorsam niemals gegen seinen Willen handelte" (Vs 29): Nicht einmal ein Ziegenböcklein wurde ihm gewährt, damit er seinen Freunden ein Fest hätte ausgeben können. Was für ein stärkerer Einwand gegen die Barmherzigkeit dieses Vaters wäre denkbar als diese seine rigide Weigerung, der Freude, um die es im Gleichnis Jesu ging, auch nur für einmal Vor-schub zu leisten? Dieser Vater weigerte dem gehorsamen

Sohn das Allernotwendigste zum Leben, das Überflüssige, Gratuite, also das, was theologisch "Gnade" heißt. Seinem zweiten Sohn gegenüber erscheint dieser Vater buchstäblich gnadenlos zu sein. "Tot" existierte dieser Ältere aber auch vor seinem jüngeren Bruder: Er hieß ihn "Sohn des Vaters", konnte ihn, dem die Freude zukam, nicht als Bruder anerkennen, er blieb ihm Feind, Konkurrent, Objekt des Neides. Und "tot" war psychologisch gesehen schließlich auch der Vater: Erst hatte er zwei Söhne, von denen der eine vor ihm das Weite suchen musste und der andere als sein Besitztum ihn nicht frei anerkennen konnte; zu guter letzt jedoch verlor er den ersten Sohn durch die Anerkennung des zweiten. So blieb er schließlich allein mit seiner Freude am Gefundenen in einem Haus, in welchem ansonsten alles nach seiner Vorschrift verlief. Nur diese Vorschrift, sich zu freuen, funktionierte nicht.

– Und wie kam es in diesem Totenhaus zum *Aufleben*, zum Aufstehen und Umkehren, zur Wiedergeburt? Ganz offensichtlich nicht durch das Halten der Gebote, sondern durch einen Bruch, durch den Bruch von Vater und Sohn, Bruder und Bruder. Es ist kein Zufall, dass unmittelbar vor dem Gleichnis Lukas Jesu Wort überlieferte: "Wer nicht Vater, Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein Leben Hasst, der wird mein Jünger nicht sein" (14,26). Wer den Bruch nicht riskiert, verbleibt in der tödlichen Umklammerung seiner Existenz durch die Sippenbande, durch die darin zugefügte Minderwertigkeit und durch die moralische Unterdrückung, durch die familiäre Inanspruchnahme und Fremdbestimmung. Der Aufbruch zum eigenen Leben begann für den *Jüngeren* deshalb mit der Zulassung seiner Nichtmoralität, mit der Verschleuderung seines Vermögens, seiner Fühlungnahme mit der Triebwelt, mit dem Scheitern seiner beherrschten Existenz. Stück für Stück müssen offenbar erst einmal die Vergeblichkeiten der eigenen Anstrengungen, das Zerschlagen der Sicherheiten und das Scheitern der moralischen Illusionen erfahren werden, damit ein eigenes Leben überhaupt wünschbar werden kann. Erst die Erfahrung des Befürchteten, das

Eintreffen des Verdrängten, die Zulassung der Schatten führte ihn auf die Lebensbahn. Was vordem Böse schien, ermöglichte jetzt den Wunsch nach dem Guten. Erst nach dem Verlust seines scheinbaren Reichtums verspürte dieser Mensch seinen Hunger, seine Lebensnot und seinen Lebensdurst: "Hier komme ich vor Hunger um" (Vs 17). Die Zulassung des Mangels macht – tiefenpsychologisch verstanden – den Anfang aller Selbstwerdung aus. Jetzt kehrte der Verlorene zu sich selbst zurück, jetzt ging er "in sich", jetzt nahm er sich selber an (die theologische Auslegung der "Buße" bleibt psychologisch gesehen unterbestimmt und äußerlich). Und diese Reise zu sich selbst ermöglichte das Wunder: "Ich will aufstehen..." (Vs 18). Noch verband sich sein Wunsch nach der Rückkehr zum Vater mit seinem Schuldbewusstsein vor ihm und dem Himmel, aber immerhin: Er sprach endlich das ihn lähmende Schuldgefühl gegenüber seiner allmächtigen Über-Ich-Instanz offen aus, wenn auch nicht ohne versteckte Aggressivität: "Ich bin nicht wert, dein Sohn zu sein – zum Tagelöhner kannst du mich machen." (Vs 19). Noch kennt er den Vater nur aus seiner Über-Ich-Projektion als Sklavenhalter, aber indem er sich seiner Projektion bewusst wurde, konnte er sich von ihr auch erstmals trennen. Der Aufstand aus solcher Tiefe wandelte auch den *Vater*. Er konnte ihn nun "von weitem" sehen und begann, sein Kind als seinen Sohn zu empfinden: "Der Vater sah ihn von weitem, es ward ihm weh ums Herz, er lief hinzu, fiel ihm um den Hals und liebte ihn." (Vs 21) Wie der junge Mann hier beginnt, ein Sohn zu werden, so beginnt sein Vater ein Mitmensch zu sein.

– Aber diese geglückte Begegnung schloss den älteren Sohn vom Vater und von seinem Bruder aus. *Subjektiv* gelesen heißt dies, dass die beiden Brüder die zwei Seiten eines in sich noch gespaltenen Menschen auf dem Weg zu seiner Selbstfindung bedeuten. Beide Seiten, die aufbrechende und die sich ängstlich sichernde, entsprächen dann dem noch unsicheren Verhältnis des Kindes zur elterlichen Autorität insgesamt. Die eine, die Schattenseite, fürchtet sich vor dem Aufbrechen aus dem Elternhaus, ängstet sich zu Tode vor

Gott und hält sich still im Vaterhaus. Sie wagt sich nicht zu rühren, wenn die anderen tanzen, wenn die "von draußen" gefeiert werden, wenn die andern erhalten, was dem Selbst wesentlich fehlt. Der Kirchenschattenbruder steht wie die personifizierte Angst vor dem aufgebrochenen Leben. Die andere, vitale Seite aber, die der gespaltene Mensch verloren glaubte, weil sie ausbrach aus der Überlieferung, aus der Hausmoral des väterlichen Über-Ich und aus dem Mutterschoß der Kirche: sie wird unerwartet angenommen, über sie freut sich der Himmel, ihr kommt "der Vater" entgegen, auch wenn sie die "hundertste" Seite der eigenen Verlorenheit wäre. Die innere Entwicklung auf dem Weg zum ganzen Selbst entspräche dann psychologisch der wesentlichen biblischen Verheißung, wonach der Ältere dem Jüngeren, "der Mächtigere dem Geringeren dienen wird" (Gen 25,23; Röm 9,12), also der Verheißung, die in den Geschichten von Kain und Abel, Ismael und Isaak, Esau und Jakob, den zehn Brüdern und Joseph in ihrer Wirksamkeit vorgezeichnet wurde und auch – wenn auch nicht nur⁷⁹ – subjektal gelesen werden kann. Nachdem der Ausbrechende in der Fremde seine Nichtigkeit und seine Begierde, seine jüngere Seite, erfahren hat, verbindet er sich mit der väterlich starken Seite und bleibt nach dem Gleichnis zu guter letzt unentschlossen, ob er die Freude an seiner Rückkehr in sich zulassen könne. Das Gleichnis würde so gelesen nur bis zur Schwelle des "Gefundenseins" führen und auf die Gefahr aufmerksam machen, dass durch die bloße Rückkehr ins Vaterhaus der innere Prozeß noch nicht abgeschlossen sein kann.

Aber auch ohne subjektale Deutung wird die Ambivalenz im Konflikt des Vaters mit seinen zwei Kindern in der Parabel vor Augen geführt: Sie löst diese Ambivalenz noch nicht, aber sie macht sie bewusst. Alle Hörer, die Zöllner und Sünder nicht anders als die Schriftgelehrten und Pharisäer, die Eltern nicht anders als die Kinder, tragen beide Phasen der Angst und des Vertrauens in sich. Es wäre viel gewonnen,

⁷⁹ Vgl. P.Eicher, Die Anerkennung der Anderen und die Option für die Armen: P.Eicher, N.Mette (Hg.), Auf der Seite der Unterdrückten. Theologie der Befreiung im Kontext Europas. Düsseldorf 1989, 10–53, 42–49.

wenn die Beteiligten inmitten der objektiven Konflikt-Verhältnisse diese subjektiven Seiten des Selbst auch in den andern wiederzuerkennen vermöchten. Der letzte Teil des einen Gleichnisses vom Verlieren und Wiederfinden wäre demnach ein Hinweis auf den Beginn der Selbstwerdung und damit der Eröffnung jenes Wunsches, der die religiöse Existenz mitten in den gesellschaftlichen Konflikten auf seine Mitmenschen und darin auf Gott hin zu öffnen vermag.

Tertium datur

Das eine Gleichnis vom dreifachen Verlieren und Finden zeigt nach dem 15.Kapitel des Lukasevangeliums auf dem Höhepunkt des Konfliktes Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten, *wie* Gottes Reich kommt und der Weg vom Tod zum Leben von Jesus eröffnet wird. "Nicht die Gerechten zu berufen bin ich gekommen, sondern die Sünder" (Lk 5,32): Einerseits düpiert die Freude am verlorenen Schaf und an der wiedergefundenen Drachme die Gerechten, die das Heil durch den Auschluss der Ungerechten zu sichern suchen; andererseits unterläuft die Bewegung vom Totsein zum Leben die gesetzliche Bestimmung von Sünde, indem sie den Weg zur Überwindung der Angst zwischen Vater und Sohn zu verstehen und zu gehen lernt. Das für alle vorbereitete Festmahl – zentrales Symbol für das die Abgrenzungen der Sippe, der religiösen Gruppen und der moralischen Schranken durchbrechende "Heil" nach Lukas – gibt Jesu eigener Hoffnung, ja Verheißung einen beredten Ausdruck: "An meinem Tisch werdet ihr in meinem Reich essen und trinken." (Lk 22,30). In solcher Menschlichkeit offenbarte Jesus, wie das Verlorene von Gott gefunden wird. Und damit suchte er die Prophetie des Maleachi Wirklichkeit werden zu lassen: "Bevor er kommt, Sein Tag, der große Tag der Furcht, seht: da sende ich euch den Propheten, den Elja. Er wird das Herz der Väter zu den Söhnen wenden und das Herz der Söhne zu ihren Vätern, damit ich nicht hereinbreche

und das Land dem Untergang weihe." (3,23f.)⁸⁰

Zwischen der dogmatischen Exegese und dem literarisch-psychologischen Verständnis dieses Textes scheint nun allerdings der garstige Graben zwischen der Kirche und der Welt, zwischen der Kirchlichen Dogmatik und dem humanistischen Selbstverständnis unüberbrückbar aufgerissen zu sein. Bei nüchterner Betrachtung scheint deshalb auch kein anderer Schluss möglich zu sein, als alles offen zu lassen. Nicht um diese unangenehme Lage zu vermeiden, sondern um sie zu präzisieren, schlage ich jedoch vor, drei mögliche Schlüsse zuzulassen:

– Die erste Schlussfassung spielt den Dogmatismus der Kirchen gegen die Menschlichkeit des Gleichnisses aus, das der "Symbolist par excellence" (Nietzsche)⁸¹ gegen Schriftgelehrte und Pharisäer in die Welt setzte. So gelesen verwahrt sich das Gleichnis nicht nur gegen die an Lukas herangetragene antisemitische Tradition, die selbst in Karl Barths Exegese nicht ganz getilgt scheint, sondern auch gegen allen Imperialismus dogmatischer Exegesen überhaupt. Sie kennen den Sinn des Textes auch ohne ihn, so wie sie über sich selbst schon Bescheid wissen, bevor sie überhaupt wagten, aus ihrem Vaterhause aufzubrechen. Die Ausflucht, das Gleichnis sei selbst ein Produkt der Dogmatik⁸², ist inzwischen durch die mannigfachen philologischen Retraktionen⁸³ gründlich

⁸⁰ Deutlich wirken im Text von Lk 15 die Verheißungen vom messianischen Hirten Es 34,23f.; Sach 13,7, Ps Sal 17,44 und – strukturell prägend – vom väterlichen Erbarmen Jahwes über Ephraim nach: Jer 31,10–22.

⁸¹ F.Nietzsche, Der Antichrist, A 32.

⁸² Neben F.Ch.Baur und A.Hilgenfeld, Das Gleichnis von dem verlorenen Sohne, 15,11–32: ZwTh 45 [N.F. 10] (1902) 449–464. vgl. dazu auch A.Loisy, L'évangile selon Luc, Frankfurt a.M. (Repr. d. Ausg. Paris 1924) 1971, 27, 37, 46, 51, 55, 392–403.

⁸³ Dazu gehört auch die neuere Erkenntnis, wonach die mit "Zöllnern" mißlich übersetzte Gruppe der Steuerpächter keineswegs römische Beamte, also Heiden waren, sondern zur jüdischen Finanzelite gehörten; vgl. F.Herrenbrück, Jesus und die Zöllner. Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen. Tübingen 1990, 293: "Die Zöllner-Texte verdeutlichen Jesu Sendung zu ganz Israel, und zwar mit Schwerpunkt auf Tischgemeinschaft und Umkehrruf. Den Gegenpol bilden...

zusammengebrochen. Nachdem es historisch-kritisch heute also wiederum plausibel scheint, dass Lukas in seinem 15.Kapitel vorösterliche Stoffe in leicht überarbeiteter Form überlieferte, hat der Dogmatiker – vor aller kirchlichen Christologie – noch einmal in die Schule Jesu zu gehen, um aller erst zu lernen, wie menschlich Jesus selbst das Kommen des Reiches nahe brachte und seine Sendung verstanden wissen wollte. Die dogmatischen Identifikationen des jüngeren Sohnes mit Jesus, des Vaters mit Gott und des Älteren mit den Juden(christen) werden dann vermieden zugunsten einer Lektüre, die durch die ganze Bewegung des ganzen Gleichnisses hindurch lernt, wie Gott in der Verkündigung und in dem ihm entsprechenden Handeln Jesu nahe kommt. Die literarischen Verfremdungen, denen die Herrlichkeit und die Komik der Liebe im Gleichnis nicht verborgen blieben und die psychologischen Konstruktionen, die das Selbst der Hörer auf den darin angezeigten Weg zur Ganzheit zu bringen suchen, geben zu solchem Lernen allen Anlass. Sie lösen die Glaubenden von der Sehnsucht nach einer illusionären Ultrastabilität und zeigen auf, wo die Fallstricke des dogmatischen Fundamentalismus auf ihn warten.

Die Dogmatik kommt zu ihrer Sache nur, wenn sie sich auf den symbolischen Sinn der Erzählung selbst einlässt, auch in ihrem Versuch, Jesu Botschaft vom hereinstürzenden Reich des Vaters rational zu fassen und in sichere Begrifflichkeiten zu übersetzen. Das Gleichnis schlägt vor, die dogmatische Zwangsneurose, welche die Existenz rationalisierend von der Durcharbeitung ihrer Ängste und Kindheitswünsche trennt, selbst als Flucht vor dem Fest, vor der Musik und vor der Auferstehung zu einem Leben *vor* dem Tod zu verstehen.

– Eine zweite Schlussfassung könnte nun aber – bei aller gebotenen Einschränkung – von der kirchlichen Tradition zu

diejenigen Pharisäer..., die Gott nicht recht geben, weil sie die Zöllner ablehnen... Es geht... um die Frage,... dass und wie Gott, der Vater Jesu Christi, zur Sprache kommt."

lernen suchen, wie das Gleichnis dem von Gott gefundenen Verlorenen, dem Menschen also, gerecht wird. Karl Barth wollte im zweiten Teil seiner Versöhnungslehre zeigen, wie "der Christ und also auch der *Mensch* mit seinem Werk als Gottes Partner" zum Leben findet, wie er "als *Objekt* der wahrhaft und wirksam versöhnenden Gnade Gottes in seiner besonderen, untergeordneten, sekundären Stellung, Weise und Funktion auch *Subjekt* des ganzen Geschehens ist."⁸⁴ Ohne Wenn und Aber anerkannte Karl Barth, dass dieses andere Problem der Versöhnungslehre, also der Mensch als *Subjekt* des Versöhnungsgeschehens, "durch die heilige Schrift in unübersehbarer Weise nahegelegt" werde und "auch mit innerer Notwendigkeit aus der Überlegung der Sache"⁸⁵ hervorgehe. Karl Barth täuschte sich nicht: Gerade weil dieses Gleichnis wie kein anderes zeige, wie der Mensch als Subjekt am Heilsgeschehen beteiligt ist, sei es in der Neuzeit "mit etwas verdächtiger Vorliebe"⁸⁶ geschätzt worden.

Die Pointe einer solchen kirchlichen Auslegung liegt in ihrer genauen Situierung: Nachdem Karl Barth während dreißig Jahren, seit der zweiten Fassung seines Römerbriefkommentars, den theologischen Psychologismus, Humanismus, Existentialismus und Immanentismus "in seiner Verderblichkeit" auf den Index gesetzt hatte⁸⁷, kam ihm alles darauf an, seine theologische "Freiheitsbewegung", die den Menschen ordentlich von Gott her denken lehrte, konsequent zu Ende zu führen, also die "sehr gefährliche"⁸⁸ Frage nach dem versöhnten Menschen selbst zu stellen. Im liberalen Protestantismus habe die Theologie diese "Versuchung" hinter sich, im römischen Katholizismus – mit unerkannter "Saugkraft" – dauernd noch vor sich.⁸⁹ Trotzdem galt es nun, die Versuchung zu bestehen und dem Schriftgemäßen und sachlich Notwendigen in der liberalen und katholischen

⁸⁴ KD IV/2, 2.

⁸⁵ A.a.O., 8.

⁸⁶ A.a.O., 21.

⁸⁷ A.a.O., 6.

⁸⁸ Vgl. a.a.O., 7, 17.

⁸⁹ A.a.O., 6ff.

Forderung nach dem Subjekt des Glaubens ihr Recht zu geben. Die Antwort kennen wir: *In Christus* wird der Mensch dazu befreit, in sich zu gehen, Gott zu suchen und heimzukehren zum Vater, der ihm entgegenkommt.

Es ist in der Tat für das Gleichnis nichts Äußerliches, dass es in der Bibel steht und vorstellt, wie Jesus die Deklassierten *und* seine theologischen Gegner argumentativ bei der Hand nahm. Dass sein Argument vorbehaltlos die Liebe ist, die Gott dem Menschen zu seiner Erlösung schenkt, darin hat sich Voltaire in der komischen Verfremdung dieser letztlich offenen Geschichte nicht getäuscht. Aber das Gleichnis wäre kein Gleichnis Jesu, wenn es der Existenz nicht offenbarte, wie durch das menschliche Verhalten hindurch Gott selber nahe kommt. "Wie" auf Erden, "so" im Himmel: zweimal wird die Freude am irdischen Geschehen als Metapher für Gottes eigene Freude am Menschen im Gleichnis verheißen (Vs 7, 10). Dass die Gemeinde, die solches hoffen lernte, *mit gutem Grund* sich nach Jesu Tod dazu ermächtigt fühlte, den von ihm verkündeten Weg vom Tod zum Leben als Gleichnis *für ihn selbst* zu verstehen, als Gleichnis für *seine* Überwindung der Tödlichkeit der Angst, der Ausgrenzung und der Schuldzuschreibung, das hat Karl Barth plausibel zu machen verstanden. Und deshalb hat er auch Jesu Gleichnis als Gleichnis für die Geschichte Jesu Christi in Anspruch genommen. *Wie* er es im Einzelnen tat, scheint weniger nachahmenswert zu sein, als *dass* er es tat.

– Und das ergibt den Schluss: Tertium datur! Zwischen der Angst vor Gottes konkreter Nähe, die in der bürgerlichen Literatur sichtbar wird und der dogmatischen Angst, es könnte sich der Mensch zuviel herausnehmen, wenn er sein eigenes Zu-sich-Kommen als das Gleichnis für das Kommen des Reiches Gottes versteht, lehrt das Gleichnis ein Drittes: Sich ohne Angst *in* den menschlichen Beziehungen durchsichtig zu werden für die Liebe, die Gott ist. Die literarische Ausdrucksgestalt für die Wege und Umwege, welche die Bedürftigkeit nach gegenseitiger Anerkennung in den konfliktuösen Verhältnissen familiärer, sozialer und religiöser

Art in dem ganzen Gleichnis von Lk 15 vorstellt, lehrt die menschlichen Beziehungen als *Symbole* verstehen. Die einfachsten Affekte werden im Gleichnis theo-logisch selbstreflexiv: Im Sich-Freuen, im Aufbrechen, im Verspüren des Mangels, im Zu-sich-Kommen, in der Schuldanerkennung, in der Begegnung von Sohn und Vater und in der Vergegnung zweier Brüder und eines Vaters mit seinem Sohn wird die Existenz geöffnet für die Grundbeziehung, die nach der Verkündigung Jesu Gott selbst zu ihm stiften wollte: die Beziehung freier Anerkennung. Der kirchlichen Insistieren auf dem Zuvorkommen Gottes wird nichts genommen, wenn das Selbst in seinem kommunikativen Dasein sich tiefenpsychologisch durchsichtiger wird. Mit der Selbsterfahrung der Psychologie wird nicht das Heil gestiftet, wohl aber die Existenz dazu bereitet, sich dem Weg der Heilung anzuvertrauen, die das Gleichnis vorschlägt. Dies wiederum ist ohne die Wahrnehmung der Dichtung und ohne die tiefenpsychologische Bereitschaft, sich selber kennen und annehmen zu lernen, nicht wohl möglich. Die historisch-kritische Auslegung kann nicht als eine andere Auslegung neben der tiefenpsychologischen und dichterischen verstanden werden, sie verhilft der christlichen Existenz auf ihrem Weg zur Liebe, die Gott ist, nur dann, wenn sie sich selber auf den Weg dieser ihr zugedachten Umkehr macht.

Wohin der Weg die im dogmatischen Vaterhaus gefangene Existenz führt? Franz Kafka schlug in einem braunen Quartalheft vor, an den Anfang des Gleichnisses zurückzukehren, um das Ziel ahnen zu können – Max Brod hat der Erzählung den Titel "Der Aufbruch" gegeben:

"Ich befahl mein Pferd aus dem Stall zu holen. Der Diener verstand mich nicht. Ich ging selbst in den Stall, sattelte mein Pferd und bestieg es. In der Ferne hörte ich eine Trompete blasen, ich fragte ihn, was das bedeute. Er wusste nichts und hatte nichts gehört. Beim Tore hielt er mich auf und fragte: 'Wohin reitest du, Herr?' 'Ich weiß es nicht', sagte ich, 'nur weg von hier, nur weg von hier. Immerfort weg von hier, nur so kann ich mein Ziel erreichen.' 'Du kennst also dein Ziel?'

fragte er. 'Ja', antwortete 'ich sagte doch: 'Weg-von-hier', das ist mein Ziel.' 'Du hast Essvorrat mit', sagte er. 'Ich brauche keinen', sagte ich, 'die Reise ist so lang, dass ich verhungern muss, wenn ich auf dem Weg nichts bekomme. Kein Essvorrat kann mich retten. Es ist ja zum Glück eine wahrhaft ungeheure Reise.'⁹⁰

Charles Péguy hat Lk 15 die drei Parabeln der Hoffnung genannt. Der letzten gab er den Vorzug:

"Bei Lukas ist sie schön. Überall ist sie schön.

Sie steht nur bei Lukas, sie steht überall.

Schön ist sie auf Erden und im Himmel. Sie ist überall schön.

Schon nur daran zu denken, lässt Tränenströme in die Kehle fahren...

Beladen sind wir, unerhört,

zu wahren und zu ernähren die ewigen

auf Erden

gesagten Worte, Gottes Wort."⁹¹

⁹⁰ F.Kafka, Der Aufbruch: Sämtliche Erzählungen, a.a.O., 321.

⁹¹ Ch.Péguy, Oeuvres (Ed.Pléiade), Paris 1962, 623, 589.