

Marlene Crüsemann
Claudia Janssen
Ulrike Metternich (Hg.)

Gott ist anders

Gleichnisse neu gelesen
auf der Basis der Auslegung von Luise Schottroff

Gütersloher Verlagshaus

Ilse Müllner

Von Menschen und anderen Tieren. Das Gleichnis vom verlorenen und wiedergefundenen Schaf – Lk 15,4–7

Geschichten im Gespräch

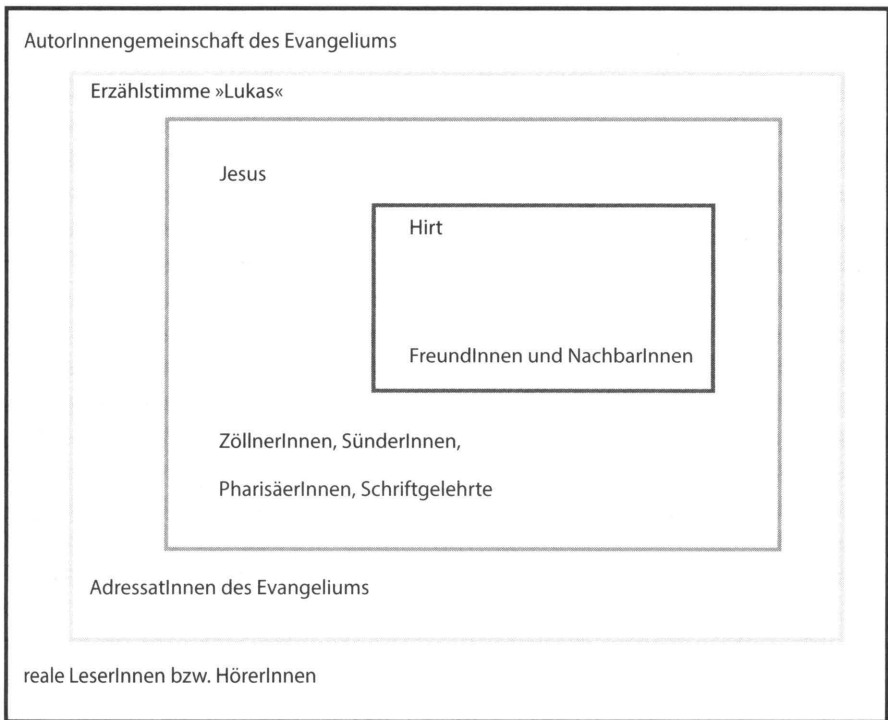
Jesus gehört zu den großen Geschichtenerzählern der Bibel, viele dieser Geschichten sind Gleichnisse. Jesus wird in der gesamten frühchristlichen Tradition als Gleichniserzähler erinnert. Die literarische Form des Gleichnisses ist nicht ohne Verhältnis zum Inhalt, sie geht in der frühchristlichen Erinnerung mit der Gestalt Jesu und mit dessen Botschaft zusammen. »Dass man sich an Jesus als denjenigen erinnerte, der bildhaft, in Gleichnissen von Gott sprach, konvergiert mit dem christologischen Bekenntnis, dass Christus selbst das ›Bild Gottes‹ (2 Kor 4,4; Kol 1,15) ist, der den Vater sichtbar macht (Joh 1,18; 14,7).«¹ Gleichnisse gehören damit wesentlich zur erinnerten Kommunikation Jesu mit seinen Jüngerinnen und Jüngern, aber auch mit Gegnerinnen und Gegnern oder mit anderen Gruppen, denen gegenüber Jesus sich in den Evangelien äußert. In der Evangelienliteratur entsteht so eine komplexe kommunikative Situation, die sich in folgendem der literaturwissenschaftlichen Narratologie entstammenden Modell² visualisieren lässt:

Der Evangelist Lukas (als Erzählstimme, nicht als Autor gedacht)³ erzählt vom Geschichtenerzähler Jesus, der wiederum eine Geschichte erzählt, innerhalb derer eine Figur – der Hirte – das Wort ergreift. Gleichnisse laden dazu ein, Entsprechungen und Unterschiede zwischen den hier modellhaft vorgestellten Kommunikationssituationen und AkteurInnen auf den unterschiedlichen Ebenen zu suchen. Die AdressatInnen des Evangeliums sind eingeladen, sich und ihre Situation zu vergleichen: mit der des Hirten, aber auch der Herde, mit dem Verhalten der PharisäerInnen, aber auch mit dem der ZöllnerInnen, mit Jesus selbst, aber auch mit den FreundInnen und NachbarInnen der Gleichniserzählung. Die Produktivität einer solchen Lektüre besteht gerade nicht in der Festlegung auf eine Position, auf ein »Vorbild«, auf eine Leserichtung, sondern im Vergleich mit den unterschiedlichen AkteurInnen der erzählten Welt.

1. Zimmermann 2007, 5.

2. Vgl. Lahn/Meister 2008, 14.

3. Die Differenz zwischen Autor und Erzähler und das daraus resultierende Kommunikationsmodell gehört zu den Grundlagen der Narratologie. Das narratologische Modell wird auch im Kontext der Bibelwissenschaften diskutiert. S. dazu Finnern, Narratologie; Schmitz, Prophetie.



Lk 15 präsentiert nicht nur eine Gleichniserzählung im Mund Jesu, sondern erzählt auch eine kommunikative Situation, in die hinein Jesus das Gleichnis erzählt. Nicht immer wird in der Evangelienüberlieferung die Kommunikationssituation erzählerisch ins Bild gesetzt. Gerade bei ausführlicheren Jesus-Reden gerät so die narrativ vermittelte Kommunikationssituation beinahe aus dem Blick. Die Erzählstimme des Evangeliums ruft sich nur sporadisch in Erinnerung, wenn sie etwa eine neue Redeeinleitung formuliert (»Er sprach ...« Lk 15,11) oder eine Veränderung in der erzählten Kommunikationssituation kurz andeutet (»Da kam Petrus hinzu und sagte zu ihm [...] Jesus sagte zu ihm ...« Mt 18,21f). Andere Gleichnisse, wie eben auch die drei Gleichnisse in Lk 15, sind als Erzählungen selbst wiederum deutlicher in einen narrativen Rahmen,⁴ in eine explizit erzählte kommunikative Situation eingebettet.

Solche erzählten kommunikativen Settings machen deutlich: Auf lebensweltliche und theologische Fragen ebenso wie auf verbale Angriffe, die seine Praxis betreffen, reagiert Jesus häufig nicht diskursiv, sondern narrativ. So ist es auch in

4. Mit diesem Begriff meine ich weder eine literargeschichtliche noch eine sachliche Nachrangigkeit. Er dient mir als literarischer Terminus, gerade um dieses kommunikative Setting als »integrale[n] Bestandteil der Gleichnisse deutlich zu machen. Vgl. L. Schottroff, Gleichnisse, 136f.

der lukanischen Version des Gleichnisses vom verlorenen und wiedergefundenen Schaf. Dieses Gleichnis steht in einer vom Evangelisten erzählten Kommunikationssituation. Anders als in der Version des Matthäus (18,12–14), wo das Gleichnis in die umfangreichere Gemeinderede (Mt 18,1–35) eingebettet ist,⁵ wird es bei Lukas mit einem konkreten Streitfall verbunden. Die unmittelbaren AdressatInnen des Gleichnisses sind bei Matthäus JüngerInnen und Jünger, bei Lukas aber die konfliktiv inszenierten Gruppen von ZöllnerInnen und SünderInnen auf der einen und PharisäerInnen und Schriftgelehrten auf der anderen Seite.⁶ Diese Figurenkonstellation markiert einen szenischen Einschnitt,⁷ denn zuvor waren viele Menschen (*ochloi polloi* 14,25) im Gespräch mit Jesus gewesen.

Die Präsenz dieser Kontrastgruppen baut eine Spannung auf, in die hinein die drei Gleichnisse von der Freude in Lk 15 gesprochen sind. Der Singular *ten parabolen tauten* in V. 3 bezieht sich auf dieses Gesamt als »diese Gleichnisrede«. ⁸ Von der erzählten Kommunikationssituation her lassen sich die drei Gleichnisse als »Elemente eines *Streitgesprächs*«⁹ verstehen, die durch das Motiv der Freude eng miteinander verzahnt sind. Literargeschichtlich hat diese narrative Einleitung eine wichtige hermeneutische Funktion:

»Die wohl von Lukas selbst gestaltete narrative Einleitung soll nicht nur die drei Gleichnisse mit der Rahmenerzählung verknüpfen, denn ihr kommt außerdem die wichtige Funktion zu, die aus unterschiedlichen Überlieferungszusammenhängen stammenden Gleichnisse mit einem bestimmten Kontext auszustatten und sie damit unter eine einheitliche hermeneutische Perspektive zu stellen: Jesu Konflikt mit den Pharisäern und Schriftgelehrten über seinen Umgang mit Zöllnern und Sündern.«¹⁰

Drei Gleichnisse über die Freude des Wiederfindens

Das Begriffspaar »verlieren – finden« und seine Verknüpfung mit dem Stichwort Freude stellen die Kohärenz der gesamten Gleichnisrede her.¹¹ Dabei hängen die beiden ersten Gleichnisse vom wiedergefundenen Schaf und von der wiederge-

5. Poplutz, Matthäus, 185–191. Das Gleichnis wird gemeinhin der Logienquelle Q zugeordnet: Bovon, Lukas, 18.24; Schnelle, Einleitung, 210; Oveja, Neunundneunzig, 205. Auch im koptischen Thoma-sevangelium (107) wird das Logion ohne weitere narrative Situierung einfach als Jesus-Logion (eingeleitet durch »Jesus sagte«) wiedergegeben.

6. Inselmann, Freude, 288, betont: »Dieser Unterschied wiegt schwer«.

7. Wolter, Lukas, 521.

8. Bovon, Lukas, 15.

9. Inselmann, Freude, 284, im Anschluss an Wolter, Lukas.

10. Wolter, Lukas, 522.

11. Wolter, Lukas, 521.

fundenen Drachme besonders eng zusammen. Syntaktisch wird der Zusammenhang durch die parallele Einleitung »Gibt es jemanden unter euch, der ...« (Lk 15,4) bzw. »Gibt es eine Frau, die ...« (Lk 15,8) hervorgehoben. Eine Leitwortlinie, die in dem Motiv der Freude mündet – verlieren, suchen, finden, freuen – zieht sich durch beide Gleichnisse. Außerdem ist die Komplementarität der beiden Gleichnisse hinsichtlich des Geschlechts ihres Protagonisten, ihrer Protagonistin herauszustellen. Und schließlich gehen die Anwendungen der ersten beiden Gleichnisse in dieselbe Richtung, was bis zu wörtlichen Übereinstimmungen führt. Auch ähneln sich die Reaktionen der beiden ProtagonistInnen auf das Wiederfinden bis in die Formulierung hinein.¹² Auch das dritte und das erste Gleichnis weisen viele Verbindungen auf.

Insgesamt lassen sich die drei Gleichnisse in Lk 15 in ihrer Zusammenstellung als lukanische Schwerpunktsetzung verstehen. Im Kontext des gesamten Evangeliums verweisen sie auf die besondere Konzeption von Freude, die das Lukasevangelium verfolgt. Lukas lässt sich als der »Evangelist der Freude«¹³ charakterisieren, dieser Begriff (*chara*, aber auch *euphrosyne*) ist für das Lukasevangelium zentral. Die drei Gleichnisse bilden eine Klimax, die in das längste Gleichnis vom verlorenen und wiedergekehrten Sohn mündet. Dabei wird der proportionale Anteil des Verlusts am Gesamtvermögen immer höher:¹⁴ Zunächst ist es eines von hundert Schafen, dann eine von zehn Drachmen und schließlich einer von zwei Söhnen – wobei der Verlust der eigenen Kindern ohnehin nicht in Zahlen zu messen ist.¹⁵

Verbindungslinien

Alle drei Gleichnisse stehen im Horizont der narrativen Einleitung in 15,1–2. Erst in 16,1 erfolgt eine weitere Redeeinleitung, die eine neue Gesprächssituation eröffnet: Jesus spricht ab nun zu seinen Jüngerinnen und Jüngern. Das ganze Kapitel 15 ist also in die konfliktive Situation hinein gesprochen, die Jesu Praxis, mit ZöllnerInnen ebenso wie mit anderen SünderInnen¹⁶ Mahlgesellschaft zu pflegen, zum Thema macht. Die adversative Stellung der beiden Doppelgruppen ZöllnerInnen und SünderInnen einerseits und PharisäerInnen und Schriftgelehrte

12. Inselmann, Freude, 301–304.

13. Inselmann, Freude, 12.

14. Inselmann, Freude, 310. Anders Bovon, Lukas, 19, der die Abfolge für »nicht sehr logisch« hält.

15. S. dazu Hiob 42,12–15. Während aller Besitz mehrfach erstattet wird, bleibt die Zahl der Kinder gleich – für den Verlust der Kinder gibt es keinen überbietenden Ersatz.

16. Davon dass auch Frauen den Beruf der Zolleinnahme ausübten, gehen Kegler/Eisen, Verfemte Berufe, 604, aus. Sie verstehen Lk 15,1 im Sinn einer Zusammenstellung von zwei sozialen Gruppen (ZöllnerInnen und SünderInnen). Anders die Bibel in gerechter Sprache, die »alle die beim Zoll beschäftigt waren« »zu den Sündern« zählt.

andererseits lässt Jesus als ausgespannt zwischen den Protagonisten der sozialen Konflikte seiner Zeit erscheinen. »Lk 15,1–2 stellt Jesus in eine fiktive Situation, in der seine Heilungspraxis und Vision ebenso verkörpert ist wie der Konflikt mit anderen jüdischen Menschen über die aktuelle Praxis der Tora.«¹⁷

In diese Situation hinein erzählt Jesus drei fiktionale Geschichten, die von der Erzählstimme als Gleichnis bzw. Gleichnisrede (*parabole*) identifiziert werden. Ihre argumentative Funktion entfalten die nun folgenden Geschichten nicht diskursiv, sondern sie laden die HörerInnen der Textwelt ebenso wie die Lesenden und Hörenden des Evangeliums dazu ein, gegenüber den erzählten Figuren und ihren Handlungen Position zu beziehen und mithilfe mimetischer Lektüreprozesse die eigene Lebenswelt besser zu verstehen. Dabei ist der Verstehensprozess des Gleichnisses umso komplexer, je höher auf der Kommunikationsebene der/die Hörende angesiedelt ist. Für die HörerInnen in der Textwelt, die SünderInnen und die PharisäerInnen, gelten nur die Figuren der Gleichniserzählung als Vergleichspunkte. Sie setzen sich mit Hirt, Lamm, Herde und FreundInnen auseinander und bestimmen ihre eigene Position im Wechselspiel mit diesen Figuren. Die AdressatInnen des Evangeliums aber stehen vor einem größeren Figurenrepertoire. Sie lesen oder hören ebenso von den SünderInnen und von den Schriftgelehrten, die vom Geschichtenerzähler Jesus eingeladen sind, sich mit den Figuren der Erzählung vom wiedergefundenen Schaf identifikatorisch, empathisch oder auch ablehnend zu beschäftigen.

Eine solche Verschachtelung der Kommunikationsebenen, das Erzählen einer Geschichte in der Geschichte (vergleichbar mit den russischen Puppen in der Puppe) bietet für die anvisierten LeserInnen eine Fülle von Identifikationsmöglichkeiten. Ihr Vorbild hat diese Form in alttestamentlichen Erzählungen, die Fülle der rabbinischen Gleichnisse kann herangezogen werden, um die Gattung ebenso wie den jüdischen Geschichtenerzähler Jesus besser zu verstehen. Aber auch hellenistisch-römische Rhetorik arbeitet mit ähnlichen Formen.¹⁸

Die Verbindung zwischen der innerhalb einer erzählten Welt als Erzählung eingebetteten Parabel und den Figuren der erzählten Welt kann explizit und einlinig hergestellt werden. »Du bist der Mann« (2 Sam 12,7) – so deutet Natan die von ihm eben erst erzählte Geschichte vom reichen Mann, der dem Armen sein einziges Lamm wegnimmt, auf seinen Zuhörer David hin. Dieser – und das ist der Effekt von Natans Rhetorik – hatte als naiver Zuhörer den reichen Mann bereits verurteilt, ehe ihm die Identifikation mit eben diesem Schuft nahe gelegt

17. L. Schottroff, Gleichnisse, 193.

18. Vgl. Zimmermann, Gleichnisse, 5–8. Dabei sind die Kommunikationsebenen in verschiedenen Gleichnissen unterschiedlich ausgeführt. Für Lk 15,11–32, das Gleichnis vom verlorenen Sohn/vom barmherzigen Vater, weist etwa Wolter, Lukas, 522, nach, dass es kommunikativ auf der Ebene der Anwendungen liegt und dass der Vater in seiner Rede eigentlich »in V. 31–32 auf die Vorwürfe der Pharisäer und Schriftgelehrten gegen Jesus antwortet.«

worden war.¹⁹ Ähnlich stellt es die weise Frau von Tekoa an (2 Sam 14). Auch sie konfrontiert David mit seinem eigenen Fehlverhalten, indem sie ihm eine Geschichte erzählt, ihn das Urteil fällen lässt und erst dann die erzählte Geschichte auf Davids Leben überträgt.

Eine solche explizite Verbindung findet in Lk 15 weder zur Ebene der textinternen Hörenden noch zur Ebene der AdressatInnen des Evangeliums statt. Die Leistung des Vergleichens wird durch die Verwendung des Begriffs *parabole* in 15,2 gefordert, sie bleibt aber der Mitarbeit der Hörenden überlassen. »Weil der Sinn der Bildsprache textlich nicht genau festgelegt ist, muss er von Lesenden erst gesucht und gefunden werden. Weil die Gleichnisse deutungsoffen sind, sind sie zugleich deutungsaktiv, d. h. sie evozieren eine Deutung. Anders formuliert: Gleichnisse laden die Lesenden und Hörenden dazu ein, sich auf einen Prozess des Verstehens einzulassen.«²⁰

Wie sieht nun diese Einladung in Lk 15,1–7 aus? Worin besteht sie, und wohin will sie führen?

Schafe und Hirten

Mit Schafen und Hirten führt der Evangelist ein soziales Beziehungsgeflecht ein, das auch schon die ursprünglichen AdressatInnen des Evangeliums nicht nur auf die Alltagswelt verwies, sondern bereits literarisch aufgeladen war. Schafe und Hirten evozieren bereits im Alten Testament ein soziales Beziehungsgeflecht, das weit über das Hirtenmilieu hinausreicht. Aus der altorientalischen Bildwelt gespeist wird der Hirte als Bild für den König gesehen. Narrativ realisiert sich diese Königsrolle des Hirten in der Gestalt Davids, der als paradigmatischer König und in späterer (auch neutestamentlicher) Zeit als theopolitische Hoffungsfigur gilt.²¹ Die bildhafte Zusammenstellung von Hirt und Herrscher ist auch aus dem griechischen Denken, etwa bei Plato bekannt. Die Verbindung von Herrscher und Hirt steht auch in Zusammenhang mit dem Bild Gottes als Hirte seines Volks, wie sie sowohl im Psalter als auch in der prophetischen Literatur entwickelt wird.²²

Die Fürsorge des Hirten für seine Schafe ist anders als etwa die Suche der Frau nach der verlorenen Münze bereits intertextuell literarisch aufgeladen und wird von den Hörenden auf mehreren Ebenen verstanden. Welche Assoziationen begleiten das Hirtenbild? Gängig ist die Betonung der Fürsorge, der wohlwollenden

19. Vgl. Müllner, Zeit.

20. Zimmermann, Gleichnisse, 13. Vgl. L. Schottroff, Gleichnisse, 137.

21. Zu David im Neuen Testament s. Karrer, Von David zu Christus. Zu David in den neutestamentlichen Kindheitsgeschichten s. Müllner, Sohn Davids.

22. Lang, Hirte.

Leitung, der positive Verantwortung. David Clines, der mit sehr kritischem Blick Ps 23 auslegt, stellt dagegen:

»However, we all know that in reality shepherds do not keep sheep for the sake of the sheep, as acts of altruism; they keep sheep for wool and for milk, indeed, but ultimately and usually for slaughter. The shepherd is thus in an equivocal position: he must keep the sheep alive and healthy – but only so that the sheep will be valuable when it is killed. His care for the sheep may not be insincere, but his purpose with the sheep is not its long-term or ultimate well-being but its death. [...] The imperial power, like the shepherd, would like it to be believed that it acts solely in the interest of the sheep, and the sheep is often complicit for a long time in that belief. The empire assumes as well that its sheep cannot care for themselves, but need the guidance and support of the empire for their wellbeing and safety. But the truth emerges in the end, that the imperial power acts ultimately only in its own interest.«²³

Schon Dio Chrysostomos steht offenbar in einer vergleichbaren Auseinandersetzung um dieses Motiv. Anders als David Clines verteidigt er das Hirtenbild:

»... aber es besteht doch ein himmelweiter Unterschied zwischen der Aufgabe eines Metzgers und der eines Hirten, etwa so wie zwischen der Königsherrschaft und der Tyrannis ...«²⁴.

In diesen Statements wird deutlich, dass die Gleichnislektüre sich keinesfalls mit der angemessenen Übertragung bildhafter Rede in »hohe« Theologie zu begnügen hat. Die sprachlichen Bilder entfalten ihre eigene Wirkmächtigkeit, die in der Gleichniserzählung evozierte Lebenswirklichkeit ist Teil der Lektüredynamik und entfaltet ihre eigenen Wirkungen. Deshalb ist die Rede von »nur« ein Bild oder »nur« ein Gleichnis gänzlich unzulässig. In ihrer Kritik am »Dualismus in Gleichnistheorien« von Rudolf Bultmann und Adolf Jülicher betont Luise Schottroff:

»Diese Annahme [das Gleichnisbild sei ›neutraler‹ Sachverhalt] jedoch basiert auf dem christlich-theologischen Dualismus, der in der westlichen Theologie weiterhin vorherrscht. Es gibt Ansätze, theologisch über realexistierende Körper nachzudenken, für die Gleichnistheorie und die Gleichniserzählungen steht diese Diskussion weitgehend noch aus. die Welt der Men-

23. Clines, Psalm 23, 178.181.

24. Or 4,43–44, zit. n. Lang, Hirte.

schen, die sich in den Gleichniserzählungen spiegelt, bleibt ohne Belang, vordergründig, nur Anschauungsmittel.«²⁵

An diesen Ansatz ist anzuknüpfen, er ist im Fall des vorliegenden Gleichnisses allerdings noch um die Tiere als nichtmenschliche Akteure zu erweitern. Das Gleichnis lebt geradezu von der Mensch-Tier-Relation, der Hirt ist wesentlich auf seine Schafe verwiesen – ohne sie gibt es ihn als solchen gar nicht. Und wie er diese Relation, diese Beziehung lebt, das ist Gegenstand der Gleichniserzählung. Doch auch umgekehrt gilt: Die Schafe stehen in Beziehung zu ihrem Hirten. Sie sind Akteure auf der Bühne der erzählten Welt. Allerdings wird dieser Akteursstatus in den verschiedenen Versionen des Gleichnisses auf unterschiedliche Weise narrativ umgesetzt.

Nur das Thomasevangelium charakterisiert das Schaf, das verloren geht. Es ist das Größte aller Schafe – diese Näherbestimmung soll vielleicht das Handeln des Hirten verständlicher machen. Denn dieser gefährdet immerhin die 99 anderen Tiere, indem er sie allein lässt, um dem einen Schaf in die Wüste zu folgen. Das Thomasevangelium geht auch näher auf die Beziehung zwischen Hirt und Schaf ein und lässt den Hirten sogar zu seinem Schaf sprechen: »Ich liebe dich mehr als die neunundneunzig.«²⁶

Nur bei Lukas trägt der Hirt das verirrte Schaf auf seinen Schultern. Dieses Bild ist aus der altorientalischen ebenso wie der hellenistisch-römischen Welt vertraut.²⁷ Bei Lukas wird in der Erzählung ganz die Perspektive des Herdenbesitzers beibehalten. Er besitzt und er verliert. In der Version des Matthäusevangeliums dagegen kommt mit dem Verb *sich verirren* die Perspektive des Schafs in den Blick.²⁸ Das Schaf wird bei Matthäus als aktiver Handlungsträger wahrgenommen, bei Lukas bleibt es passiv.²⁹ Noch weiter gehen die Theklaakten (ActThekl 21), die ihre Protagonistin im Vorfeld des Martyriums den Lehrer Paulus suchen lassen: »Thekla sucht nach Paulus wie ein Lamm [...], das in der Wüste nach seinem Hirten Ausschau hält.«³⁰

Tiere können als aktive Handlungsträger, als AkteurInnen in Erscheinung treten, das steht für das biblische Erzählen gar nicht in Frage. Diese Perspektive muss in der Gegenwart zunehmend wieder angeeignet werden. Die Wahrnehmung von nichtmenschlichen AkteurInnen im sozialen Handlungsgeflecht stellt sich als

25. L. Schottruff, Gleichnisse 141.

26. Übersetzung Beate Blatz, in: Schneemelcher, Apokryphen, 113.

27. Zu ägyptischen Darstellungen von Jungtieren, die auf den Schultern getragen werden, s. Schroer, Tiere, 34 und Farbtafel 1. Bovon, Lukas, 25, sieht darin eine Anspielung auf den widertragenden Hermes.

28. Oveja, Neunundneunzig, 205. S.a. die Version des Thomasevangeliums.

29. Inselmann, Freude, 288f.

30. Zit. n. Oveja, Neunundneunzig, 219.

dringende Aufgabe der Gegenwart. Sie rückt den anthropozentrischen Blick, der soziale Systeme unter Absehung nicht-menschlicher Handelnder konstruiert, zu-recht.

Dieses Gleichnis³¹ zeigt, dass die Tier-Mensch-Interaktion in der biblischen Welt nicht nur vom Menschen als Subjekt ausgeht. Auch die Tiere sind im tier-menschlichen Handlungsgeflecht Akteure, ihre Perspektive kann in der Erzählung eingenommen werden. Außerdem werden sie als Vergleichsfiguren für menschliche ZuhörerInnen ganz selbstverständlich eingeführt. Menschen können sich selbst besser verstehen, wenn sie in kommunikativer Interaktion mit (anderen) Tieren stehen. Die Tierphilosophie der Gegenwart folgt dieser Spur und sieht in der naturwissenschaftlichen ebenso wie der philosophischen (wir können ergänzen: der literarischen und der theologischen) Beschäftigung mit Tieren das anthropologische Interesse:

»Wir wollen mit Blick auf Tiere verstehen, was wir sind. Das Tier dient also auch der Selbsterkenntnis.«³²

Einladung zum Verstehen

Entsprechend der komplexen Kommunikationsstruktur, wie sie zu Beginn dieses Artikels entwickelt worden ist, sind auch die avisierten Verstehensprozesse komplex und vielgestaltig. Auch wenn durch die Überschrift in V. 3 die Erwartung eines Vergleichsprozesses geweckt wird, so kann doch die Geschichte vom Hirten und dem Schaf bzw. den Schafen zunächst einmal als kleine Erzählung interpretiert werden. Dann ist die erste Einladung zur Identifikation bereits mit dem ersten Nomen gegeben: »Welcher Mensch von euch ...?« Die intertextuellen HörerInnen werden damit direkt von Jesus angesprochen und dazu eingeladen, sich mit dem Protagonisten der erzählten Geschichte in Beziehung zu setzen. Es ist davon auszugehen, dass auch die AdressatInnen des Evangeliums in diesen Vorgang einsteigen. »So offen die Frage gestellt ist, so konkret erzählt sie dann eine kleine Geschichte von Besitz und Verlust von Schafen bzw. einem Schaf.«³³

Als Rollenangebot ist also zunächst einmal der Hirte avisiert, aber auch die weiteren Figuren können zur Identifikation einladen: das verlorene Schaf ebenso wie die neunundneunzig anderen Schafe und schließlich die FreundInnen und NachbarInnen, die vom Hirten ja nun dezidiert zur empathischen Mitfreude auf-

31. Aber auch andere Geschichten und Gleichnisse wie Num 22; 2 Sam 12; Mk 7,27f //; EvThom 8 etc.

32. Wild, Tierphilosophie, 26.

33. Oveja, Neunundneunzig, 205.

gerufen werden.³⁴ Syntaktisch wird also der Hirte für die vergleichende Identifikation privilegiert, die anderen Rollen sind aber ebenfalls dafür offen.

Das macht die Anwendung des Gleichnisses in V. 7 mehr als deutlich. Hier wird eine weitere Verstehensebene eröffnet, die die göttliche Sphäre ins Spiel bringt. »Himmel« (*ouranos*) steht schon in der vorneutestamentlichen jüdischen Literatur für das Göttliche und wird auch in Lk 15,7 so zu verstehen sein.³⁵ Das betonte »Ich sage euch« führt die weitere Verstehensebene ein. Semantisch bezieht sich die Deutung des Gleichnisses in V. 7 sowohl auf das Gleichnis selbst (durch das Stichwort »Freude«) als auch auf den narrativen Rahmen in Lk 15,1–2 (durch den Begriff der SünderIn). Auch die lukanische Gegenüberstellung von SünderIn und Gerechten nimmt die in der erzählten Kommunikationssituation vorgenommene Polarisierung wieder auf. Diese semantische Verschränkung der drei Ebenen – narrativ entfaltete Kommunikationssituation (V. 15,1–2), Gleichniserzählung (V. 4–6) und Deutungsangebot (V. 7) – ist für die lukanische Version dieses Gleichnisses signifikant.

Aus narratologischer Sicht interessant ist die Diskrepanz zwischen der Empathie lenkung durch die Gleichniserzählung in Richtung des Hirten und der Deutung, in der Gott die Rolle des Hirten und seiner FreundInnen einnimmt. Mit wem also sollen die Hörenden sich selbst identifizieren? Sowohl die menschliche als auch die tierliche und die göttliche Akteursposition sind im Lektüreprozess dieses Gleichnisses einzunehmen. Die menschliche Position ist da relevant, wo die HörerInnen der Gleichniserzählung in der Perspektive des Hirten den Verlust und das Wiederfinden des Schafs wahrnehmen und wo sie sich auf die Mitfreude mit dem Hirten einlassen und mit ihm feiern. Die Perspektive der Schafe ist da angedacht, wo die Hörenden des Gleichnisses und seiner Deutung sich durch die Zahlenparallele 1 zu 99 dazu aufgefordert sehen, sich zur Gruppe der SünderInnen oder der Gerechten zugehörig zu sehen und damit mit dem einen oder mit den neunundneunzig Schafen zu identifizieren. Die Perspektive des Göttlichen einzunehmen ist durch die Parallelisierung der Freude angezeigt: So wie sich der Hirte und seine FreundInnen freuen, so freut sich auch Gott und die HörerInnen können an der Freude Gottes Anteil haben.

34. Oveja, Neunundneunzig, 206, lässt die FreundInnen und NachbarInnen außer Betracht und beschreibt die Rollen in strukturalistischer Terminologie als Held, Helfer und Gegner. Das ist m. E. eine zweifache Engführung, erstens durch den Wegfall einer für dieses Gleichnis und den Aspekt der Freude wesentlichen Gruppe (auch die Frau, die das Geldstück wiederfindet, ruft FreundInnen und NachbarInnen zusammen) und zweitens durch die Verengung von Figuren auf allgemeingültige Rollen. Zum Gemeinschaftsaspekt der Freude s. Inselmann, Freude, 300, 309f, 311f. Zur Kritik an starren Rollenmodellen s. schon Müllner, Handwerkszeug der Herren.

35. Auch Mt 18,14 deutet das Gleichnis auf die göttliche Sphäre hin, verwendet aber sowohl eine andere Begrifflichkeit (»Vater und Mutter im Himmel«) als auch andere Vergleichspunkte. Nicht die Freude, sondern der Wille Gottes und nicht das Wiederfinden/Umkehren, sondern das Nicht-Verloren-Gehen stehen im Vordergrund.

In diesem Gleichnis entsteht ein »Spielraum des Verstehens«³⁶, in dem menschliche und nichtmenschliche Akteure netzwerkartig verflochten sind. Dieses Netzwerk wahrzunehmen kann als *eine* Aufgabe gegenwärtiger Bibellektüre begriffen werden. Soziologische Entwürfe der letzten Jahre betonen das Zusammenwirken von menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren in sozialen Systemen. Die Bereitschaft, das anthropozentrische Weltbild zu verlassen, ist eine der größten Herausforderungen der Gegenwart. Sie stellt sich im Horizont einer sich der ökologischen Bedrohung bewussten Schöpfungstheologie ebenso wie einer Positionierung in der globalen Wissensgesellschaft.

»Die moderne Gesellschaft brauchte rationale, autonome Subjekte, freie Bürger, die die Aufgabe der Selbstbestimmung durch das Abschließen von Sozialverträgen auf sich genommen haben. Die globale Wissensgesellschaft braucht vielleicht andere Akteure; solche, die fähig sind, heterogene Verbindungen einzugehen, multiple Rollen zu spielen und flexible Netzwerke ohne Rekurs auf fixierte persönliche, soziale und kulturelle Identitäten zu bilden. [...] Indem die ANT [Akteur-Netzwerk-Theorie, I.M.] die nicht-menschlichen Akteure sprechen lässt, erzählt sie eine neue Geschichte: eine Geschichte von heterogenen Akteuren und Netzwerken, die sich durch kommunikative Prozesse, welche unter dem Begriff ›Überzeugung‹ zusammengefasst sind, quer zu allen gesellschaftlichen Funktionssystemen bilden.«³⁷

Die multiple Identifikationslenkung dieses Gleichnisses zeigt, dass menschliche, tierliche und göttliche AkteurInnen in einem Beziehungsgeflecht miteinander verbunden sind. Die Hörenden sind eingeladen, sich mit allen drei Seiten zu identifizieren. Die für das Gleichnis relevanten Grenzen verlaufen nicht zwischen Menschen und Tieren oder zwischen Menschen und Gott, sondern zwischen dem einen (Schaf/SünderIn) und den vielen (Schafen/Gerechten).

Literatur

- Belliger, Andrea/Krieger, David J., *AnThology*. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie. Bielefeld 2006.
- Bovon, François, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 15,1–19,27)*, (EKK III/3), Düsseldorf/Zürich 2001.
- Clines, David, *Psalm 23 and Method: Reading a David Psalm*. In: Tod Linafelt, Claudia V. Camp, and Timothy Beal (Hg.), *The Fate of King David: The Past and Present of a Bi-*

36. Zimmermann, *Spielraum*.

37. Belliger/Krieger, *AnThology*, 37.

- blical Icon. FS David M. Gunn, London 2010, (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 500), 175–84.
- Finnern, Sönke (2010): Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28 (WUNT 2/285), Tübingen 2010.
- Inselmann, Anke, Die Freude im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur psychologischen Exegese (WUNT 2/322), Tübingen 2012.
- Karrer, Martin, Von David zu Christus, in: Walter Dietrich/Hubert Herkommer (Hg.), König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt, Freiburg/Schweiz 2003, 327–365.
- Kegler, Jürgen/Eisen, Ute, Art. Verfemte Berufe, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, hg. v. Frank Crüsemann/Kristian Hungar/Claudia Janssen/Rainer Kessler/Luise Schottroff, Gütersloh 2009, 602–604.
- Lang, Manfred, Art.: Hirte, in: WiBiLex 2010 (www.wibilex.de, zuletzt aufgerufen am 10.05.2013).
- Müllner, Ilse, Handwerkszeug der Herren? Narrative Analyse aus feministischer Sicht, in: Erhard S. Gerstenberger/Ulrich Schoenborn (Hg.), Hermeneutik – sozialgeschichtlich, Münster 1999, 133–147.
- Müllner, Ilse, Zeit, Raum, Figuren, Blick. Hermeneutische und methodische Grundlagen der Analyse biblischer Erzähltexte, in: PzB 15, 2006, 1–24.
- Müllner, Ilse, Sohn Davids und Sohn Abrahams. Jüdische Volksgeschichte als Familiengeschichte Jesu Christi, in: Thomas Söding (Hg.), Zu Betlehem geboren? Das Buch Benedikts XVI. im Blickpunkt der Wissenschaft, Freiburg/Br. 2013, 45–63.
- Oveja, Animos, Neunundneunzig sind nicht genug! (Vom verlorenen Schaf). In: Zimmermann, Ruben/Dormeyer, Detlev (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu. 1. Aufl. Darmstadt 2007 (Wiss. Buchgesellschaft), 205–219.
- Poplutz, Uta, Eine universale Jesusgeschichte. Das Matthäusevangelium, Stuttgart 2011.
- Schmitz, Barbara, Prophetie und Königtum. Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern (FAT 60), Tübingen 2008.
- Schneemelcher, Wilhelm (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 5. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten Sammlung. I. Evangelien, Tübingen 1987.
- Schnelle, Udo, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 2002.
- Schottroff, Luise, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005.
- Wild, Markus, Tierphilosophie zur Einführung, 2. Aufl. Hamburg 2010.
- Wolter, Michael, Lk 15 als Streitgespräch, in: EThL 78,1, 2002, 25–56.
- Wolter, Michael, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008.
- Zimmermann, Ruben, Die Gleichnisse Jesu, in: Ruben Zimmermann/Detlev Dormeyer, (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Darmstadt 2007 (Wiss. Buchgesellschaft), 3–48.
- Zimmermann, Ruben, Im Spielraum des Verstehens. Chancen einer integrativen Gleichnisherneutik, in: ders. (Hg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu (WUNT 231), Tübingen 2008, 3–24.