

Institut für Glaube und Wissenschaft
Stresemannstraße 22
35037 Marburg
www.iguw.de
info@iguw.de

institut für glaube 
und wissenschaft

Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter

**Sprachliche Gestaltung, Erzähltechnik, historischer
Kontext**

Christoph Wurm

Die Geschichte vom barmherzigen Samariter finden wir nur im Evangelium des Lukas (10, 30-37), und in Diktion, Stil, Erzählkunst trägt sie seinen Stempel. Mit einem realistischen Beispiel, dem eines Überfalls auf einen Reisenden, antwortet Jesus, als ein Gesetzeslehrer ihn fragt (V. 29): Wer ist mein Nächster?

Der historische Kontext: Antike Wegelagererei

Räuber und Wegelagerer stellten in der ganzen Antike eine Bedrohung dar, vor allem natürlich für Alleinreisende, einsame Wanderer. Man denke etwa an die dichterische Gestaltung des Themas durch Friedrich Schiller in seiner Ballade ‚Die Kraniche des Ibykus‘.¹ Flavius Josephus berichtet uns im Jüdischen Krieg von einem Vorfall auf der Landstraße bei Bethhoron, 15 km nordwestlich von Jerusalem, bei dem Räuber über das Gepäck eines kaiserlichen Sklaven namens Stephanus herfielen und es raubten (II,12,228). Paulus nennt unter den Gefahren, die er bei seinen Missionsreisen auf sich nahm, auch die Bedrohung durch Räuber (2 Kor 11,26). Begüterte reisten sicherer, im Wagen und oft mit großem Gefolge.

Gelang es der Obrigkeit, für Verkehrssicherheit auf den Straßen oder auf dem Meere zu sorgen, fand das hohe Anerkennung. So berichtet uns etwa Xenophon, dem Kyros sei es mit drakonischen Maßnahmen gelungen, diesen Schutz der Reisenden durchzusetzen. Im ganzen Herrschaftsbereich des Persers habe jedermann, „Griechen wie Barbar“, furchtlos reisen können, wohin er wollte (Anabasis I,9,13), und Xenophon fügt ein konditionales Partizip hinzu: μηδὲν ἀδικοῦντι, „wenn er (nur) selbst nichts Unrechtes tat.“ Als größte Ruhmestat des Pompeius galt es, wie Cicero in seiner Rede De imperio Gnaei Pompei hervorhebt, in einer brillant geplanten Operation das Mittelmeer von der allgegenwärtigen Bedrohung durch Piraten befreit zu haben.² In den beiden ersten Jahrhunderten n. Chr. waren die Hauptstraßen des römischen Reiches so gut gesichert, dass man auf ihnen ohne große Furcht vor Wegelagerern wandern, fahren oder reiten konnte.³

Die Banditen, von denen im Text die Rede ist, können gewiss sein, dass ihr Opfer für die Reise nach Jericho einen Geldbeutel mit sich führt. Die Räuber

¹ Die Geschichte der Ermordung des Dichters Ibykos (6. Jh. v. Chr.) und der Aufdeckung der Tat wird unter anderem von dem Epigrammdichter Antipatros von Sidon (2. Jh. v. Chr.) (Anthol. Palat. 7,745) und von Plutarch in seinem Werk ‚Über die Geschwätzigkeit‘ (14) thematisiert.

² Vgl. C. Wurm, „Von Kilikien nach Somalia – Antike Lehren für die Bekämpfung der Piraterie?“ in: Mitteilungsblatt des Deutschen Altphilologen-Verbandes Landesverband Nordrhein-Westfalen, Heft 2/2013, S. 28-37.

³ Vgl. L. Casson, Reisen in der alten Welt. München 1976, S. 136.

plündern den Mann vollständig aus, stehlen sogar seine Kleider, schlagen ihn und lassen ihn halbtot am Wegesrand zurück (V. 30).

Auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho und nicht in die umgekehrte Richtung ereignet sich der Überfall. Das ist insofern von Bedeutung, als der Priester nicht auf dem Weg zum Tempeldienst in der heiligen Stadt ist. Er kann daher seine unterlassene Hilfeleistung auch nicht mit der Gefahr kultischer Verunreinigung durch einen möglicherweise Toten entschuldigen.⁴ Spuren einer römischen Straße aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. sind dort an einigen Stellen erhalten. Die neutestamentliche Straße dürfte denselben Verlauf gehabt haben. Etwa auf halbem Weg bezeichnen die Ruinen von Khan-al-Hatrur den Ort, wo in byzantinischer Zeit die Herberge gesucht wurde, wo der Samariter den unter die Räuber Gefallenen unterbrachte.⁵

Die Fragen eines Schriftgelehrten und ihr Hintergrund

Die Erzählung ist Teil eines Dialogs zwischen Jesus und einem νομικός, also einem ‚Mann des Gesetzes‘, einem Schriftgelehrten, der ihm die Frage stellt: Was muss ich tun, um ewiges Leben zu erben? Er „trat auf, um ihn auf die Probe zu stellen“ (V. 25). Diese Aussage, ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτόν, muss nicht zwingend eine feindliche Absicht ausdrücken, Jesus zu entlarven.⁶

Die Antwort, die die Bibel darauf gibt, kennt der Gelehrte, „aber er will sehen, was dieser Prophet ohne Bibelstudium darauf sagen wird.“⁷ Jesus antwortet ihm mit der Doppelfrage: Was ist im Gesetz geschrieben? Wie liest du?

„Er aber antwortete und sprach: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus ganzem Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft und mit deiner ganzen Vernunft, und deinen Nächsten wie dich selbst.⁸ Und Jesus sagte ihm: Du hast richtig geantwortet. Tu das, und du wirst leben.“ (27-29). Für Jesus ist damit die Angelegenheit geklärt, und der Ausgang dieses Dialogs in V. 28 klingt, als sei die Episode narrativ abgeschlossen.

„Der aber wollte sich rechtfertigen und fragte Jesus: Und wer ist mein Nächster?“ (28). Die neue Frage des Schriftgelehrten zeigt, dass sein Problem darin

⁴ R. Riesner. *Messias Jesus. Seine Geschichte, seine Botschaft und ihre Überlieferung*, Witten/Gießen 2019, S. 177.

⁵ Ebd.

⁶ So etwa N. T. Wright, *Lukas für heute*, Gießen 2016, deutsche Ausgabe von Luke for Everyone, London 2001, S. 162f.

⁷ J. Ratzinger, Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*. Freiburg/Basel/Wien (o. J.) S. 234.

⁸ Seine Antwort ist eine Verbindung aus Dtn. 6,5 und Lev 19,18.

liegt, dass er von sich selbst ausgeht und gewissermaßen nach dem *Radius* fragt, innerhalb dessen die Verpflichtung zur Nächstenliebe gelten soll. Waren Fremde, außerhalb der Solidargemeinschaft des eigenen Volkes Stehende, „Nächste“? Sogar Samariter? Auch andere Einschränkungen dieses Begriffs waren verbreitet. Eine rabbinische Äußerung etwa lehrte, Häretiker, Denunzianten und Abtrünnige nicht als Nächste zu betrachten.⁹

Jesu Antwort in Erzählform

Nun folgt die Erzählung, die diese Frage beantwortet.¹⁰ Ihre Zeitstruktur ist linear. Die Eingangsszene beginnt mit dem Imperfekt *κατέβαινεν*, mitten im Geschehen: „Ein Mensch (*ἄνθρωπός τις*, ein üblicher lukanischer Gleichnisbeginn) war auf dem Weg von Jerusalem hinab nach Jericho.“ Dass nicht gemeint ist „er pflegte hinabzugehen“, liegt deshalb nahe, weil zu „er fiel unter die Räuber“ kein zusätzlicher, konkretisierender Zeithinweis erfolgt.

Mit ‚durch Zufall‘, *κατὰ συγκυρίαν* (31), beginnt der Hauptteil; eine auffallende, ungewöhnliche Wendung mit einem Substantiv, das nur hier in der Bibel vorkommt, in der Septuaginta gar nicht. Sie hebt diesen Punkt der Erzählung als bedeutsam hervor; *συγ-κυρία*, zum Verb *συγ-κυρέω*, bedeutet Zusammen-treffen, Zusammen-stoßen. Es ist also treffender als die deutsche Übersetzung mit ‚Zufall‘: der Priester sieht sich mit dem Überfall-Opfer ‚kon-frontiert‘.

Ab Vers 35 geht es nicht mehr um den Tag des Überfalls, sondern um den folgenden Tag mit der Szene der Abreise des Samariters.

Die Art und Weise, wie Lukas das Gleichnis Jesu verschriftlicht hat, ist ein typisches Beispiel seiner hohen stilistischen und erzählerischen Kunst. Es ist kaum möglich, die Geschichte pointierter wiederzugeben.

Die Erzählperspektive ist die der ‚Kamera‘, durchgehend strikt auf die eines objektiven Beobachters und Zuhörers beschränkt – mit einer einzigen Ausnahme. Unvermittelt werfen wir an einer Stelle des Textes einen Blick ins *Herz* eines der Beteiligten, nämlich als wir erfahren, dass den Samariter das Mitleid erfasst (V. 33). Durch diesen Kunstgriff des Lukas (Jesu?) tritt reliefartig der Wendepunkt, der alles entscheidende Moment der ganzen Geschichte hervor. Elegant

⁹ Ratzinger, vgl. Anm. 5, S. 235.

¹⁰ Rudolf Bultmanns begründungslose Einschätzung der Positionierung der Samariter-Geschichte durch den Evangelisten, Lukas lasse sie „*schriftstellerisch nicht geschickt*, aber sachlich treffend“, von Jesus auf die Frage des *νομικός* hin erzählt sein, vollziehe ich nicht nach. Jesus, Tübingen 1983 (1926), S. 68f. Die kursive Hervorhebung ist von mir.

steigert der Evangelist diesen Effekt noch, indem er den Einblick in ein einziges Wort bannt, ἐσπλαγγίσθη. Es ist verwandt mit dem Substantiv τὰ σπλάγγνα, die Eingeweide, ist also stärker als das deutsche Wort ‚Mitleid‘. Der Samariter ist aufgewühlt, er ist ‚bis ins Mark getroffen‘.

Im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte findet sich der Einfluss des damals gerade auch in Palästina allgegenwärtigen Theaters – Jerusalem, Jericho und Caesarea besaßen Theater –,¹¹ etwa in solchen Szenen, die mit starker Reduktion und scharfem Kontrast arbeiten, oder in der Verwendung von Raumsymbolik. Solche Szenen enthalten für gewöhnlich – sorgfältig dosiert und positioniert – auch wörtliche Rede.

Diese theatralischen Elemente finden sich in dieser Erzählung. Distanz halten und vorübergehen – oder hinzutreten und sich zuwenden? Die drei Antworten auf diese Alternativfrage werden raumsymbolisch sorgfältig konkretisiert, als kontrastierende Formen von Bewegung, und werden so für das geistige Auge der Leser sichtbar gemacht.

Denn kunstvoll verwendet Lukas in diesem Kontext das Verb ἔρχεσθαι/ἔλθεῖν, gehen/kommen und seine Komposita ἀπ-, ἀντιπαρ-, προσ-, ἐπαν-έρχεσθαι: fort-, vorüber-, hinzu-, wieder-gehen/kommen.¹²

Das Präfix ἀντι- in der Verbform ἀντιπαρήλθεν, die das Vorübergehen des Priesters und des Leviten bezeichnet, lässt zwei verschiedene Deutungen zu: ‚auf der gegenüberliegenden Straßenseite vorbeigehen‘ (eventuell nach dem vorherigen Wechsel der Straßenseite) oder ‚in entgegengesetzter Richtung vorbeigehen‘. Dass hier die erste der beiden Bedeutungen gemeint ist, verdeutlicht Lukas in V. 32, wo wir erfahren, dass der Priester, wie der Überfallene, nach Jericho ‚hinabgeht‘ (κατέβαινε), ein Hinweis der, wie wir gesehen haben, so wichtig ist, weil aus ihm hervorgeht, dass für den Priester nicht die Entschuldigung gilt, er habe auf dem *Hinweg zum* Tempeldienst jede Verunreinigung vermeiden wollen.

Dass Lukas sich so genau äußert, statt es bei dem pauschaleren Verb παρέρχεσθαι, ‚vorbeigehen‘, zu belassen – also nicht: ‚passed by‘, sondern ‚passed by on the other side‘ – ist ein typisches Beispiel für sein Bemühen um Präzision des Stils. Die Beobachtung ist keineswegs eine philologische Spitzfindigkeit. Eine These etwa wie die, der Erzähler Lukas habe in den ‚Wir‘-Stücken der Apos-

¹¹ Vgl. dazu das Kapitel ‚Ein Abend im Theater – Was Jesus auf der Bühne sah‘ in: C. P. Thiede, Ein Fisch für den römischen Kaiser, München 1998

¹² Lukas hat in Evangelium und Apostelgeschichte eine Vorliebe für Komposita, vgl. A. D. Baum, Einleitung in das Neue Testament. Evangelien und Apostelgeschichte, Witten/Gießen 2017, S. 268.

telgeschichte eine fremde Quelle verwendet, aber grammatikalisch nicht angeleglichen, sie also in der 1. Person Plural belassen, und zwar mehrfach, ist bei einem so sorgfältig nuancierenden Autor nicht plausibel.

Das verwendete Verb ist aber auch – etwa neben Öl und Wein oder den zwei Denaren, die der Samariter zunächst aus dem Beutel *herauswirft* (ἐκβαλὼν), herausschüttelt, und sie dann dem Wirt gibt, – ein schönes Beispiel für die Anschaulichkeit seiner Schilderung. Lukas hat seine Pinselstriche mit Bedacht gesetzt.

Die Verben der Bewegung sind die Träger der entscheidenden Momente der Geschichte und damit des Kontrastes zwischen dem Samariter einerseits und dem Priester und dem Leviten andererseits. Während sich die Erzählung in deutscher Übersetzung als lineare Abfolge finiter Verbformen darstellt, ist der griechische Sprachgebrauch des Lukas ein kunstvolles, jede Monotonie vermeidendes Geflecht aus solchen Verbformen und Partizipien. Die *finiten* Formen werden reliefartig in den meisten Fällen für diese raumsymbolisch wichtigen Verben der Bewegung verwendet, als Prädikate, die Partizipien für die *Begleitumstände*.

So etwa bei der entscheidenden Gegenüberstellung: „als er ihn sah, ging er [der Priester] vorbei“, „ebenso ging ein Levit, als er ihn sah, vorbei“ – ἰδὼν [αὐτὸν] ἀντιπαρῆλθεν –, dagegen: „er [der Samariter] kam zu ihm und, als er ihn sah, empfand er Mitleid“: ἦλθεν κατ' αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη. Jesus verwendet, wie häufig, ein Trikolon: Drei Personen sind es, die auf den Überfallenen treffen, aber nur einer, der Samariter, erbarmt sich. Die Identität der Gleichgültigkeit wird betont durch die doppelte Verwendung derselben Wortgruppe.

Dazu steht in scharfer Antithese die Formulierung ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη.

Drei Lebensphilosophien

Bruce Metzger hat von drei verschiedenen Lebensphilosophien geschrieben, die sich in der Erzählung widerspiegeln. Denn zeitlos ist sie, diese Geschichte aus der realen Welt ihrer Zeit:

„Briefly, the parable depicts three basic philosophies of life. The philosophy of the robbers is, 'What is thine is mine'; that of the priest and the Levite is, 'What is mine is mine'; and that of the Samaritan, 'What is mine is thine.' The primary purpose of the parable is to stimulate the hearers to action – to avoid the immoral and the selfish attitudes exemplified by the brigands and the religious leaders, and to imitate the self-denying concern shown by the Samaritan.“¹⁵

„Kurz gesagt stellt die Parabel drei grundlegende Lebensphilosophien dar. Die Philosophie des Räubers ist: ‚Was dir gehört, gehört mir‘; die des Priesters und des Le-

¹⁵ B. Metzger, *The New Testament. Its background, growth and content*. Cambridge 2002 (1965), S. 143.

viten ist: ‚Was mir gehört, gehört mir‘; und die des Samariters ist: ‚Was mir gehört, gehört dir‘. Der Hauptzweck der Parabel ist es, die Hörer zum Handeln anzuspornen – die unmoralischen und selbstbezogenen Haltungen der Wegelagerer und der religiösen Führer zu meiden, und die sich selbst verleugnende Anteilnahme nachzuahmen, die der Samariter zeigt.“

Die Haltung des ‚What is mine is mine‘ ist die derer, die das fremde Leid untätig lässt; ihre Steigerung ist die des Gaffens bei fremdem Unglück, ein Phänomen, das ebenfalls bereits in der Antike beschrieben worden ist.¹⁴

Fundamental ist, dass das Opfer ‚irgendein Mensch‘ ist, ἄνθρωπός τις, alle weiteren Angaben zu seiner Person sind unerheblich.

„Damit ist die Einsicht nicht aufgegeben, daß die Liebe, auch die Liebe zum Feind, im Binnenraum einer Gemeinschaft gelernt und eingeübt werden muß. [...] Hier muß die christliche Liebe gelernt und verwirklicht werden, hier gewinnt sie ihre Form und Kraft. Was in der christlichen Gemeinschaft eingeübt ist, kann dann jedem Mitmenschen gegenüber bewiesen werden.“¹⁵

Juden und Samariter – ein gespanntes Verhältnis

Die Beziehungen zwischen Juden und Samaritern waren gespannt, wie wir dem Johannes-Evangelium entnehmen, als die Samariterin Jesus fragt: Begehrt du, der du ein Jude bist, von mir zu trinken, die ich eine Samariterin bin? Johannes fügt hinzu: Juden verkehren nämlich nicht mit Samaritern. (4,9). Jesus und seine Jünger wurden auf dem Weg nach Jerusalem in einem samaritanischen Dorf, wo sie übernachten wollten, feindselig abgewiesen (Lk 9,52-56).

Dass Jesus die Geschichte vom vorbildlichen Samariter erzählt, zeigt, wie Jesus auf den Affront reagiert. „Während die Jünger nach dem Beispiel Elias handeln und Feuer vom Himmel fallen sehen möchten, denkt und handelt Jesus ganz anders. Nächste, die Sünder sind, werden von Jesus nicht zurückgestoßen, selbst wenn sie eine feindliche Haltung an den Tag legen.“¹⁶

Als Jesus im Gespräch mit der Samariterin äußert (Joh 4, 22), dass die Samaritaner im Unterschied zu den Juden nicht kennen, was sie anbeten, meint er die Tatsache, dass die Samariter ausschließlich den Pentateuch gelten ließen, aber er distanziert sich von jeder Form von Hass und Feindseligkeit ihnen gegenüber.¹⁷

¹⁴ Vgl. etwa Lukrez, *De Rerum Natura*, Buch II, 1-13, wo er beschreibt, dass es Vergnügen bereite, fremde Qualen, etwa ein Schiff im Sturm oder eine Schlacht, aus sicherer Distanz zu beobachten; das geschehe nicht aus Bosheit, „sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est“ – „weil es süß ist, Übel zu beobachten, unter denen du selbst nicht zu leiden hast“ (II, 4), was ziemlich genau der Haltung des ‚Mine is mine‘ entspricht.

¹⁵ M. Reiser, *Der unbequeme Jesus*, Neukirchen-Vluyn, 3. , durchg. Aufl. 2013, S. 111.

¹⁶ E. Schnabel, *Urchristliche Mission*, 2. ber. Auflage, Witten/Gießen 2018, S. 260.

¹⁷ Vgl. dazu die Ausführungen von D. Gooding in *True to the Faith, The Acts of the Apostles: Defining and Defending the Gospel*, Coleraine, N. Ireland, 2013 (1990), S. 164.

Flavius Josephus berichtet in den *Jüdischen Altertümern* (XX 118), dass es in einem Dorf namens Ginäa (heute Dschenin) im Grenzgebiet zwischen Galiläa und Samarien zu gewalttätigen Auseinandersetzungen kam und mehrere Menschen aus Galiläa, die auf der Pilgerreise nach Jerusalem waren, von Samaritern getötet wurden, was Racheakte zur Folge hatte.¹⁸

Das Verhalten des Samariters, kunstvoll erzählt

In V. 33 tritt die Erzählung in die entscheidende Phase. Lukas rückt die Herkunftsbezeichnung ‚ein Samariter‘ betonend an den Satzanfang – genau wie die Formulierung ἄνθρωπος τις in V. 30, auf die sie bezogen ist, und im Unterschied zur Einführung des Priesters und des Leviten. Denn V. 31 (Priester) und V. 32 (Levit) beginnen jeweils mit einer adverbialen Ortsangabe, *nicht* mit dem Subjekt. Er stellt so die Verbindung zwischen Opfer und Helfer her, verdeutlicht durch die identische Positionierung, dass sie ‚Nächste‘ sind.

Dann entschleunigt er das Erzähltempo, die Mitte der Geschichte wirkt im Vergleich zum Vorherigen, als verwende er eine Zeitlupe. So differenziert er sogar zwischen dem Sich-Nähern des Samariters (ἤλθεν κατ' αὐτόν, V. 33) und seinem Herantreten an den Überfallenen, um ihn zu verbinden (προσελθών, V. 34), und verdeutlicht so die Erschütterung des Helfers angesichts des Hilflosen.

Liebevoll konkretisierend ist die Fürsorge des Samariters für den Überfallenen ausgemalt, etwa durch die Nennung der Details Öl und Wein oder die der zwei Denare, die der Samariter aus seinem Geldbeutel herausschüttelt (ἐκβαλών), wie es anschaulich heißt,¹⁹ und dem Besitzer der Herberge gibt (V. 35): den doppelten Tageslohn eines Arbeiters, wie wir aus Matthäus 20,2 entnehmen können, wo der Hausherr den Lohn eines Silberdenars mit den Arbeitern im Weinberg vereinbart. (Der Antike war der Stundenlohn fremd, kleinste Lohninheit war der Tag.)²⁰

In V. 34 heißt es: „und er trat hinzu, verband die Wunden, goss Öl und Wein darauf“. Es ist als Unebenheit empfunden worden, dass Lukas Öl und Wein in dieser Reihenfolge nennt,²¹ aber es ist gut möglich, dass Lukas gar keine zeitliche Anwendungsfolge vorschwebte (siehe unten), oder dass er an die Behandlung separater Wunden dachte: Bei der einen galt es, den Schmerz durch Auftragen

¹⁸ Im *Jüdischen Krieg* (II, 12, 232) gibt er Gema (Γήμα) als Namen des Dorfes an und spricht nur von einem Toten.

¹⁹ Vgl. das neugriechische Verb προκαταβάλλω ‚vorauszahlen‘, ‚anzahlen‘.

²⁰ T. Mayer-Maly, *Rechtsgeschichtliche Bibelkunde*, Wien/Köln/Weimar 2003, S. 53.

²¹ Vgl. H. Klein, *Das Lukasevangelium*, Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Bd. I/3, Göttingen, 10. Aufl./1. Aufl. dieser Ausleg., 2006, S. 393, Anm. 48.

von Öl zu lindern, bei einer anderen, sie (zunächst) mit Wein zu reinigen. Man vergleiche die Lukas-Stelle mit einer in der Antike viel berühmteren Schilderung einer ähnlichen Therapie (und damit einem der Meilensteine der europäischen Medizingeschichte), mit der Heilung des vom Pfeil des Trojaners Pandaros getroffenen Menelaos durch den Arzt Machaon in der Ilias (IV, 211-219). Bei Homer heißt es: „Als Machaon aber die Wunde sah, wo der bittere Pfeil eingedrungen war, sog er das Blut heraus (αἷμα ἐκμυζήσας) und streute kundig milde Kräuter darauf, die Cheiron einst seinem Vater in freundlicher Absicht gegeben hatte“.²² Hier handelt es sich im Unterschied zur Lukas-Stelle um eine eindeutig chronologische Abfolge.

Die Worte des Samariters: „Sorge für ihn, und was du etwa noch darüber hinaus aufwendest, will ich dir bei meiner Rückkehr erstatten“ stellt der Evangelist *in direkter Rede* an das Ende der Geschichte. Das ist keineswegs zufällig. Diese Präsentationsform der Äußerung hebt sie – zusätzlich zu ihrer Endposition – hervor. Der Samariter ‚treibt die Nächstenliebe auf die Spitze‘, mehr kann er nicht tun.

Der ‚Nächste‘

Im Anschluss an die direkte Rede des Samariters an den Besitzer der Herberge kehrt Jesus zu der Ausgangsfrage des Schriftgelehrten zurück und stellt ihm eine Gegenfrage: Wer von diesen Dreien, denkst du, ist dem, der unter die Räuber gefallen war, zum Nächsten geworden? (V. 36). Nicht den unter die Räuber Gefallenen bezeichnet er als den Nächsten, sondern den Helfer. „Es geht nicht mehr darum, welcher andere mir Nächster ist oder nicht. Es geht um mich selbst. Ich muss zum Nächsten werden, dann zählt der andere für mich ‚wie ich selbst‘.“²³ Aus dem Objekt: den Nächsten lieben, wird ein Subjekt: zum Nächsten werden.²⁴

„Das Wort ‚der Nächste‘ trägt in sich die Möglichkeit dieser doppelten Anwendung. Mein ‚Nächster‘ ist der, der mir mit seiner konkreten Not ‚vor die Füße gelegt ist‘, und zugleich bin ich, der ich ihn sehe, der ‚Nächste dazu‘, ihm zu helfen, weil er in diesem Augenblick auf mich, gerade auf mich angewiesen ist.“²⁵

Der Gesetzeslehrer gibt die erwartbare richtige Antwort, allerdings scheut er sich, den Begriff ‚Samariter‘ in den Mund zu nehmen. Den Abschluss bildet das Epimythion, die ‚Moral‘ der Geschichte. Sie ist in zwei Imperative gekleidet, die

²² Machaon war ein Sohn des Asklepios, Cheiron war ein Kentaur, Halbbruder des Zeus, Kenner der Arzneikunde.

²³ Ratzinger (vgl. Anm. 5), S. 237.

²⁴ K. Berger, Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloh 2011, S. 249.

²⁵ W. Stählin, Predigthilfen. Bd. I Evangelien, 2. durchgesehen und überarbeitete Aufl., Kassel 1961, S. 264.

zurückgreifen auf die Aufforderung, die Jesus bereits in Vers 28 an den Gesetzeslehrer gerichtet hatte. Das diesen Imperativen gemeinsame Tempus ist, wie zuvor, nicht etwa der Aorist, sondern das Präsens, da sie zu dauerhafter Verhaltensänderung, zu einer neuen Lebensführung auffordern: tu das (ποίηι) und du wirst leben (V. 28) sowie: geh' hin. Diese Übersetzung ist treffender als ein bloßes ‚geh‘, denn πορεύου (V. 37) ist *durativ*, wie ποίει (V. 28 und V. 37).

Joseph und Asenath

Eine Parallele zur Konzeption von V. 10,30-37, so hat Klaus Berger dargestellt, findet sich in der jüdisch-hellenistischen Schrift *Joseph und Asenath*. Josephs Brüder müssen die Ägypterin Asenath gegen den Sohn des Pharao verteidigen. Benjamin hat schon das Schwert in der Hand, um ihn zu töten.

„Levi ist es, der ihn zurechtweist: Er ermahnt ihn, das Schwert einzustecken und sagt: ‚Komm, mir zu helfen. Wir wollen ihn von dieser Wunde heilen, und bleibt er leben, wird er unser Freund, und Pharao, sein Vater, unser Vater‘. Nicht Heiden, sondern Juden wirken hier eine Tat der Feindesliebe an Heiden. Das Ergebnis wird sein: ‚Er wird unser Freund‘. Diese Wendung ist mit Lk 10,36 zu vergleichen (‚der Nächste ... gewordene‘[sic]), denn ‚Nächster‘ und ‚Freund‘ gehören für das zeitgenössische Judentum zum gleichen semantischen Feld. Daß Levi hier die Weisung gibt und vorbildlich handelt, ist nicht verwunderlich, da die Leviten die maßgeblichen Lehrer des Gesetzes sind. Gewiß muß man nicht annehmen, daß Lukas oder seine Hörer JosAs K. 29 gekannt haben. Es wird aber verständlich, weshalb das Verhalten des Leviten in Lk 10,32 noch als Steigerung gegenüber dem des Priesters erscheint.“²⁶ [Kursivdruck im Original]

Beispiel Erzählungen

Ein *exemplum*, eine Beispiel Erzählung also, ist die Geschichte unbestreitbar. In den Evangelien finden sich vier solcher Erzählungen, alle bei Lukas und alle als Teile des lukanischen Sondergutes. Es sind neben der hier behandelten das vom reichen Kornbauern (12,16-21), das vom reichen Prasser und Lazarus (16,19-31) sowie das vom Pharisäer und vom Zöllner (18,9-14).

„Diese Beispiel Erzählungen sind verwandt mit den *Fabeln*. Das Fehlen von Tier- und Pflanzenfabeln in den Evangelien ist auffällig, zumal das Alte Testament wenigstens zwei Pflanzenfabeln enthält (Ri 9,7-15; 2 Kön 14,9). Funktional gesehen treten in der Jesustradition die Beispiel Erzählungen an die Stelle der Fabeln.“²⁷ [Kursivdruck im Original]

²⁶ Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung. Heidelberg 1977, S. 97f.

²⁷ M. Reiser, Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments, Paderborn/München/Wien/Zürich 2001, S. 143.

Eine zweite Deutung

Die Geschichte vom Samariter hat jedoch von den Kirchenvätern an eine zweite, nämlich allegorische Deutung erfahren. Jesus ist es, für den nach dieser Deutung der barmherzige Samariter steht, und der ἄνθρωπος ist *der* Mensch schlechthin. Der Mann, der da ausgeplündert und halbtot am Straßenrand liegt ist ein Bild für den Sündenfall Adams, die Straße ist der Weg der Weltgeschichte.

Diese allegorische Deutung blieb das ganze Mittelalter über herrschend, auch Luther hat an ihr festgehalten.²⁸

Für diese Deutungsebene sprechen drei Argumente. Zum einen finden sich Worte im Text, die Lukas auf den Samariter bezieht, die er ansonsten aber mit Jesus oder Gott assoziiert. Zum anderen fällt auf, dass es nicht, „as we might expect“, ein Schriftgelehrter und ein Pharisäer sind, sondern ein Priester und ein Levit, die in der Geschichte auftreten: „Levitical sacrifices are powerless to bring aid, but our Lord, the Good Samaritan, rescues and restores him.“²⁹ Außerdem: Einzelne Elemente der Erzählung sind zwar *narrativ* für dieses *exemplum* verzichtbar, entfalten aber bei einer allegorischen Lektüre tiefe Bedeutung.

Sowohl das zentrale Verb *σπλαγχνίζομαι*, ‚sich erbarmen‘, (V. 33) als auch das Verb *ἐπανέρχομαι*, ‚wiederkommen‘ (V. 35) verwendet Lukas ansonsten mit Bezug auf Jesus und Gott: *σπλαγχνίζομαι* 7,13 (von Jesus) und 15,20 (im Gleichnis vom verlorenen Sohn), *ἐπανέρχομαι* 19,15 (im Gleichnis von den Talenten). ‚Öl‘ und ‚Wein‘ sind mehr als bloße Wundmittel. Sie zählen zu den Segnungen und Heilszeichen Gottes. Die Ankündigung der Rückkehr, der *Wiederkunft* des Samariters und der in Aussicht gestellten Rückerstattung des für den Nächsten Geleisteten – auf der konkreten Bedeutungsebene der Geschichte sind sie verzichtbar, hyperbolisch, denn das Opfer des Überfalls ist ja bereits medizinisch versorgt und in guten Händen.

„La parabole est enchâssée dans l'épisode du légiste, mais, si on l'en détache, elle trouve son meilleur contexte dans tout ce qui précède: c'est le moment de la révélation essentielle de l'histoire du salut. Il a plu au Fils de dire son rôle dans le dessein de Dieu 22f: l'homme *dépouillé*, *demi-mort*, gît sans que le culte ni la loi ne puissent le sauver. Le Samaritain (Jn 8,48) lui apporte le salut, le guérit avec *l'huile* et le *vin*, le confie à *l'aubergiste*. Tout ce qui sera fait pour le prochain, il promet de le rendre à son *retour*: un résumé de toute la Bible, de la Genèse à l'Apocalypse.“³⁰ [Kursivdruck im Original]

²⁸ Ebd., S. 144, Anm. 68.

²⁹ R. A. Knox, A New Testament Commentary for English Readers, Vol. One, the Gospels. London 1953, S. 152.

³⁰ Sœur J. d'Arc o.p. [= Jacqueline de Chevigny], Les Évangiles. Évangile selon Luc, übersetzt und kommentiert, Paris 2013 (1988), S. 89.

„Die Parabel ist eingefasst von der Episode mit dem Gesetzeslehrer, löst man sie jedoch heraus, kann man sie am besten in alles einordnen, was ihr vorausgeht: Es ist der Moment der Enthüllung des Wesens der Heilsgeschichte. Der Sohn hat entschieden, seine Rolle in Gottes Plan (22f.) zu beschreiben. Der *ausgeplünderte* Mensch, *halbtot*, liegt da, ohne dass Kult oder Gesetz ihn retten könnten. Der Samariter (Jn 8,48) bringt ihm das Heil, heilt ihn mit *Öl* und *Wein*, übergibt ihm dem *Herbergs-Besitzer*. Alles, was dieser für den Nächsten tut, so verspricht er, wird er ihm bei seiner Rückkehr [oder: bei seiner *Wiederkunft*] erstatten: ein Resümee der ganzen Bibel, von der Genesis bis zur Apokalypse.“

Verwendete Literatur:

Baum, A. D., Einleitung in das Neue Testament. Evangelien und Apostelgeschichte, Witten/Gießen 2017

Berger, K., Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung. Heidelberg 1977

Berger, K., Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloh 2011

Bultmann, R., Jesus, Tübingen 1983 (1926)

Casson, L. Reisen in der alten Welt. München 1976

Gooding, D., True to the Faith, The Acts of the Apostles: Defining and Defending the Gospel, Coleraine, N. Ireland, 2013 (1990)

Sœur Jeanne d'Arc o.p. [= Jacqueline de Chevigny], Les Évangiles. Évangile selon Luc, übersetzt und kommentiert, Paris 2013 (1988)

Klein, H., Das Lukasevangelium, Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Bd. I/3, Göttingen, 10. Aufl./1. Aufl. dieser Ausleg., 2006

Knox, R. A., A New Testament Commentary for English Readers, Vol. One, the Gospels. London 1953

- Mayer-Maly, T., Rechtsgeschichtliche Bibelkunde, Wien/Köln/Weimar 2003
- Metzger, B., The New Testament. Its background, growth and content. Cambridge 2002 (1965)
- Ratzinger, J., Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung. Freiburg/Basel/Wien (o. J.)
- Reiser, M., Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments, Paderborn/München/Wien/Zürich 2001
- Reiser, M., Der unbequeme Jesus, Neukirchen-Vluyn, 3., durchg. Aufl. 2013
- Riesner, R., Messias Jesus. Seine Geschichte, seine Botschaft und ihre Überlieferung, Witten/Gießen 2019
- Schnabel, E., Urchristliche Mission, 2. ber. Auflage, Witten/Gießen 2018
- Stählin, W., Predigthilfen. Bd. I, Evangelien, 2. durchgesehen und überarbeitete Aufl., Kassel 1961
- Thiede, C. P., Ein Fisch für den römischen Kaiser, München 1998
- Wright, N. T. Lukas für heute, Gießen 2016, deutsche Ausgabe von Luke for Everyone, London 2001.
- Wurm, C., „Von Kilikien nach Somalia – Antike Lehren für die Bekämpfung der Piraterie?“ in: Mitteilungsblatt des Deutschen Altphilologen-Verbandes Landesverband Nordrhein-Westfalen, Heft 2/2013, S. 28-37