

Der barmherzige Samaritaner und Gottes Gerechtigkeit

Eine Auslegung von Lk 10,30-35 in Anknüpfung
an Adolf Jülicher

von
Ulrich Mell

In seinem Gleichnisbuch bespricht ADOLF JÜLICHER die Geschichte „Vom barmherzigen Samariter. Lc 10 29-37“¹ als erste von den vier zu den sog. Beispielerzählungen² gehörenden Gleichnisreden Jesu. JÜLICHERS Erörterung setzte der nachfolgenden Gleichnisforschung entscheidende Wegmarken. So soll seine Interpretation auch am Beginn dieser Gleichnisauslegung stehen, um auf dem Weg einer Prüfung seiner Einsichten sowie über die Hinzuziehung von literaturwissenschaftlichen, traditionsgeschichtlichen und historischen Erkenntnissen erneut nach dem Verständnis des Jesusgleichnisses zu fragen.

Jülichers Auslegung des Gleichnisses „Vom barmherzigen Samaritaner“³

Zu Beginn seiner Exegese macht JÜLICHER darauf aufmerksam, daß die Gleichniserzählung „erst ohne Rücksicht auf den Zusammenhang bei Lc

¹ Die Gleichnisreden Jesu 2, 585-598.

² Die drei anderen „Beispielerzählungen“ aus dem Sondergut des Lk sind nach Jülicher 12,16-21: „Vom törichtem Reichen“, 16,19-31: „Vom reichen Mann und armen Lazarus“ und 18,9-14: „Vom Pharisäer und Zöllner“.

³ Als Bezeichnung der JHWH-gläubigen und toratreuen Mitglieder der samaritanischen Religionsgemeinschaft, deren kultisches Zentrum der Berg Garizim ist, hat sich die Bezeichnung „Samaritaner“ durchgesetzt.

auszulegen⁴ ist. Damit unterscheidet er für Lk 10,29ff. eine ursprüngliche Jesusstufe von einer späteren urchristlichen Aneignung. Die Einzelbesprechung des authentischen Jesusgleichnisses beginnt er mit V. 30 und erschließt durch textkritische Bemerkungen⁵, philologische Detailarbeit und Hinweise zur Übersetzung die Erzählung bis einschließlich V. 35.⁶ JÜLICHER begründet seine Abgrenzung des Gleichnisses erzähltheoretisch: Mit dem offenen Schluß⁷ ist JESUS mit seiner Geschichte bei den Adressaten an sein Ziel, der Einsicht in ein Urteil gekommen. Die folgenden Vv. 36f. explizieren sekundär die Pointe der Gleichnisrede, die nach JÜLICHER lautet: „Die opferfreudige Liebesübung verschafft in Gottes und der Menschen Augen den höchsten Wert, kein Vorzug des

⁴ Gleichnisreden 2, 586.

⁵ Im Unterschied zu Jülicher, der sich in der textkritischen Frage der Wiederherstellung des ursprünglichen griechischen ntl. Textes mit dem seiner Zeit akzeptierten Textus receptus in der qualitativ schlechten Überlieferungsform der byzantinischen Kirche auseinandersetzen mußte, ist das Problem heute durch den Vorschlag der kritischen Edition von B. Aland u.a. (Hgg.), Novum Testamentum Graece, Stuttgart 271993, weitgehend geklärt. Die moderne Textforschung führte in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einer neuen Handschriftenbewertung, was im Verbund mit den Ursprungskriterien der kürzeren und schwierigeren Lesart zu einer validen Textrekonstruktion führte. Am Beispiel von Lk 10,29-37 zeigt Jülichers Ablehnung des Textus receptus heute, über welch gutes Urteil der Textkritiker Jülicher verfügte. Zu V. 32 bemerkte er (Gleichnisreden 2, 588): „Ob aber nun bloß γένομενος ... oder bloß ἐλθών oder γενόμενος und ἐλθών zum ursprünglichen Text gehören, wird sich nie feststellen lassen“. Und in der Tat: Auch für den heutigen Standardtext ist umstritten, ob, wie Jülicher sich schließlich entschied, beide Partizipien oder nur ἐλθών als ursprünglich anzunehmen ist. Aufgrund der guten Bezeugung von ἐλθών (in der Hauptsache: P⁷⁵, B, 33, 892) und des Kriteriums der kürzeren Lesart ist γένομενος jedoch zu streichen (mit Nestle-Aland 251963).

⁶ Gleichnisreden 2, 586-592.

⁷ Jülicher, Gleichnisreden 2, 592f.: „Hier endet die Geschichte; ihr weiterer Verlauf, z.B. ob und in wieviel Zeit der Ueberfallene völlig genesen ist, ob der Samariter noch einen grösseren Betrag an den Wirt ausgezahlt hat, interessiert den Erzähler“ nicht. Im Sinne Jülichers handelt es sich bei Lk 10,30-35 um eine autonome Gleichniserzählung, die nicht durch eine Frage an den Rezipienten (vgl. Mk 12,92) vom Erzähler erst konkretisiert werden müßte, anders R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 101995 (GST), 192; H. Greeven, Art. πλῆσιον, ThWNT VI (1959), 314-316, 315 Anm. 43; G. Sellin, Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37), ZNW 65 (1974), 166-189; ZNW 66 (1975), 19-60, ZNW 66, 30; J. D. Crossan, Gleichnisse der Verkehrung, in: W. Harnisch (Hg.), Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft (WdF 575), Darmstadt 1982, 127-158, 139f., denen ein offenes narratives Ende widerstrebt.

*Amtes und der Geburt kann sie ersetzen. Der Barmherzige verdient, auch wenn er ein Samariter ist, die Seligkeit eher als der jüdische Tempelbeamte, der der Selbstsucht fröhnt*⁸.

Da diese Erkenntnis unmittelbar „in den Schoss“ fällt,⁹ geht für JÜLICHER die Bemühung der allegorischen Interpretation fehl, den Gedanken der Gleichniserzählung hintergründig auf das Gebiet des Religiösen zu übertragen. Gibt der Samaritaner kein Bild für den Retter Jesus,¹⁰ wird im Gleichnis keineswegs der „Prozess der Erlösung der Menschheit“ geschildert.¹¹ JESUS veranschaulicht vielmehr „in der Form

⁸ Gleichnisreden 2, 596.

⁹ Jülicher, Gleichnisreden 2, 596.

¹⁰ Joh 8,48 bezeichnen Juden Jesus als einen Samaritaner. Damit wird dem auf alleinigen Wahrheitsanspruch beharrenden joh Jesus (vgl. Vv. 42.45), der die Juden zuvor als Teufelssöhne bezeichnet hatte (V. 44), mit gleicher Münze zurückgezahlt. Der dabei genannte Vorwurf der Dämonie ist topisch für abgelehnten Offenbarungsanspruch (vgl. Mt 11,18; Mk 3,20f.; Joh 10,20). Er wird geschichtlich „verständlich, wenn das joh Christentum im Zusammenhang des Ausschlusses aus der Synagoge als samaritanisch verketzert wurde“ (J. Becker, Das Evangelium nach Johannes [ÖTK 4/1], Gütersloh 1991, 363). Die Gleichsetzung eines Samaritaners mit Besessenheit könnte mit der schimpflichen Bezeichnung der Samaritaner durch Juden als „Kutäer“ (s. Jos, Ant 10,184; 11,302 [vgl. 114]; Ber 47^b; 51^b; Git 10^a; Kid 76^a; Chul 6^a u.ö.) zusammenhängen, insofern die ehemalige mesopotamische Stadt Kuta (wahrscheinlich heute Tall Ibrahim, vgl. M. Görg, Art. Kuta, NBL 2 [1995], Sp.569), aus der Bewohner auf assyrischen Befehl im 8. Jh. v.Chr. nach Samaria zwangsumgesiedelt wurden (vgl. 2.Kön 17,24), als Kultstätte des Gottes Nergal (vgl. V. 30), einer Unterweltsgottheit, gilt.

¹¹ Jülicher, Gleichnisreden 2, 597. Über die allegorische Auslegung von Lk 10,30-35, die neuerdings in Gestalt einer christologischen Auslegung des Samaritaners fröhliche Urständ feiert (s. Fr. Bovon, Das Evangelium nach Lukas [EKK III/2], Zürich u.a. 1996, 79ff., vgl. H. Zimmermann, Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter: Lk 10,25-37, in: Die Zeit Jesu FS H. Schlier, hg. v. G. Bornkamm/K. Rahner, Freiburg u.a. 1970, 58-69, 67, zu älterer Lit. s. Sellin, ZNW 66, 25 + 25f. Anm. 122-124), konnte Jülicher seinen ganzen Sarkasmus ausschütten: „Ein vernünftiger Grund für Jesus, sich als ‘Samariter’ vorzustellen, ist noch nicht erfunden“. Und führt für die angebliche Allegorie der Vv. 29-37 aus: „So ist der Schluss [V.] 37^b frivol, indem er (sc. Jesus) den Gelehrten auffordern würde: Uebe Du die Erlöserarbeit ebenso wie ich, und mit [V.] 36 als Antwort auf [V.] 29 würde er dann sich an Stelle von Gesetz und Propheten als ‘Nächsten’ proklamieren: wahrlich eine seltsame Definition des Gebots der Nächstenliebe!“ (2, 597). – Abzulehnen ist mit Jülicher gleichfalls der allegorische Versuch von H. Binder, Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, ThZ 15 (1959), 176-194, 191, die Person des Überfallenen auf Jesus auszudeuten.

eines besonders günstig gewählten Einzelfalls¹² den Grundsatz, daß nicht bereits mit der nominellen Zugehörigkeit zum Volk Gottes über das Heil entschieden ist. Die Zukunft Gottes steht jedem Menschen durch liebevolles Handeln offen.

An zweiter Stelle erörtert JÜLICHER den narrativen Charakter von Lk 10,30-35, einer Gleichniserzählung, der es auf die Schilderung von Tatsachen ankomme. Daher ist die psychologische Phantasie der Ausleger zu zügeln, die nach den Motiven der handelnden bzw. Handlung verweigernden Personen fragt.¹³ Um nun andererseits ein historisches Mißverstehen der Erzählung auszuschließen, verneint JÜLICHER die Annahme, daß die konkreten Städtenamen „Jerusalem“ und „Jericho“ (V. 30) nahelegten, „hier (würde) eine wahre Geschichte geboten“¹⁴. Den Versuch der historischen Interpretation, ein Gasthaus auf dem Reiseweg zu identifizieren, in welches ehemals der Samaritaner den Hilfsbedürftigen transportierte, hält er schlicht für „komisch“¹⁵. Dienen doch

¹² Jülicher, Gleichnisreden 2, 585.

¹³ Beliebt ist seit J. Mann, Jesus and the Sadducean Priests: Luke 10,25-37, JQR N.S. 6 (1915/6), 415-422 (abgelehnt von [H. L. Strack]/P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament Bd. 2, München 1924 [Bill.], 183, vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1956, 170, revidiert ab der 6. Aufl. 1962, 202), der kasuistische Hinweis, daß Kultbeamte schon durch die Berührung mit einem scheinbar Toten ihren zum Tempeldienst notwendigen Reinheitsstatus aufs Spiel setzen. Der Verweis auf das levitische Heiligkeitgesetz (Lev 21,1) mißachtet jedoch die erzählerische Anlage, daß beide Tempeldiener den Weg vom Jerusalemer Zionsberg hinab in die Priesterstadt Jericho beschreiten (vgl. Lk 10,31f.). Bis ihr nächster turnusmäßig angesetzter Dienst am Heiligum angesetzt ist, haben sie genügend Zeit, durch rituelle Waschungen ihre kultgemäße Integrität wiederherzustellen, s. auch Sellin, ZNW 66, 38f.; R. D. Aus, Weihnachtsgeschichte, Barmherziger Samariter, Verlorener Sohn (ANTZ 2), Berlin 1988, 75; M. Gourgues, The Priest, the Levite, and the Samaritan Revisited: A Critical Note on Luke 10:31-35, JBL 117 (1998), 709-713, 709.

¹⁴ Gleichnisreden 2, 586.

¹⁵ Gleichnisreden 2, 590. Nach H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land, Stuttgart 1979, 162 Anm. 92, ist bereits bei Hieronymus, Epitaphium Sanctae Paulae 12 (404 n.Chr.), die Auffassung der Alten Kirche namhaft zu machen, das Gleichnis als tatsächlich geschehenes Ereignis zu behandeln. Man erkennt in dem südlich des Wadi el-Qelt gelegenen Tal Maale Adummim, der „Blutsteige“ (vgl. Jos 15,7; 18,17), genauer: beim mameluckischen Chan Ḥathrur, den Ort des Überfalls (Abbildung des Reisewegs bei G. Kroll, Auf den Spuren Jesu, Leipzig 1988, 156; 298 eine Photographie der Adummim-Steige). Weil dort das eisenoxydhaltige Gestein rötliche Färbung besitzt, wird dieser Ort zum Locus cruens et sanguinarius (Hier., Onomastikon 25,14) mit der Begründung, „weil dort bei häufigen Raubüberfällen viel

die Ortsnamen dem Erzähler dazu, seine Geschichte im Bereich der wahrscheinlichen Normalität anzusiedeln. Nämlich, daß Juden zwischen Jerusalem und Jericho¹⁶ pendelten, unter ihnen auch Jerusalemer Kultbeamte¹⁷ und reisende Samaritaner¹⁸, und dazu Räuber, die auf dem Weg durch den Ostabfall des wüstenartigen Judäischen Gebirges immer für einen Überfall gut sind.

Als Zentrum der Erzählung bestimmt JÜLICHER Lk 10,31-33, und zwar im Sinn von Bild und Gegenbild. Zunächst merkt er traditions-geschichtlich an, daß sich die Vv. 31f. auf Hi 6,15, die Klage Hiobs über seine Freunde, beziehen.¹⁹ Auffällig ist sodann am Jesusgleichnis, daß es parallel die Unbarmherzigkeit von Priester und Levit vorführt, um darauf in sprachlicher Anknüpfung an ihr Verhalten das Erbarmen des einzelnen Samaritaners gegenüber dem „hilflosen Fremden“²⁰ zu beschreiben. Im Sinne dieses antithetischen Zentrums ist darum für JÜLICHER Jesu Gleichnisrede erst dann richtig verstanden, wenn „der Gegensatz von Priester und Leviten zu dem ketzerischen Samariter“ begriffen ist.²¹

Schließlich beschäftigt sich JÜLICHER ausführlich mit der urchristlichen Überlieferungsgeschichte des Jesusgleichnisses.²² Als das Gleichnis

Blut vergossen wurde“ (Epitaphium 12). — Erst um 1231 n.Chr. wird ein castellum oder „roter Turm“ (Ricoldo Pennini de Monte Croce, *Liber peregrinationis* 4,27-30) und damit die Herberge genannt, wohin der Samaritaner nach geschichtlichem Verstehen den schwer verletzten Mann gebracht habe (vgl. H. Michelant/G. Raynaud, *Itinéraires a Jérusalem et Descriptions de la Terre Sainte* [Publications de la Société de l'Orient Latin, Série Géographique III], Genf 1882, 70). Zur Geschichte des Ortes vgl. O. Keel/M. Kuchler, *Orte und Landschaften der Bibel* Bd. 2, Zürich u.a. 1982, 476.

¹⁶ Jülicher nimmt als Wegstrecke irrtümlicherweise 4 Meilen (Gleichnisreden 2, 586), also wohl ca. 7 Kilometer an. Die Luftlinie Jerusalem - Jericho beträgt jedoch schon ca. 30 Kilometer (vgl. Jos, Bell 4,474: 150 Stadien = ca. 28 Kilometer), und der kürzeste, kurvenreiche Weg durch das Wadi el-Qelt mißt ca. 37 Kilometer, vgl. O. Michel/O. Bauernfeind (Hgg.), *Flavius Josephus, De Bello Judaico* Bd. II/1, Darmstadt 1963, 227. Aus Hadrianischer Zeit ist eine römische Straße bekannt, vgl. Jos, Bell 5,69 und die Karte bei Y. Tsafirir u.a., *Tabula Imperii Romani, Judaea. Palaestina, Jerusalem* 1994.

¹⁷ Vgl., daß nach Taan 27^a; yTaan 4,67^d,47 (Bill. 2, 66), Jericho als Priesterstadt gilt.

¹⁸ Vgl. San 107^a die Wendung „ein handelsreisender Samaritaner“.

¹⁹ Vgl. Gleichnisreden 2, 588.

²⁰ Jülicher, Gleichnisreden 2, 586.

²¹ Gleichnisreden 2, 595, vgl. 589; aufgenommen von Bultmann, GST 192.

²² Jülicher im Anschluß an H. Ewald, *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, Göttingen 1848, 138, gemachte überlieferungsgeschichtliche Vermutung, Lk 10,30-

vom barmherzigen Samaritaner in das Lk aufgenommen wurde, bekam es einen neuen Zusammenhang, indem es mit der sog. „Frage nach dem obersten Gebot“ verbunden wurde. Zur Begründung führt JÜLICHER an, daß Lk 10,25-28 „ein Parallelbericht“²³ zu der selbständigen Einheit Mk 12,28-34; Mt 22,35-40 ist und LUKAS mit einer redaktionellen Überleitung (Lk 10,29) die beiden Traditionen verbunden hat. Das lk Arrangement ist deutlich an der Inkongruenz zwischen den Vv. 29 und 36 zu erkennen: Denn „der Mann fragt: *Wen* soll ich als Nächsten lieben? und Jesus antwortet ihm in Form einer halb rhetorischen Frage: *Wer* hat in jener Geschichte als Nächster geliebt?“²⁴

Daß jeder Versuch „feiner Pädagogik“²⁵, die inhaltliche Diskrepanz zwischen der Frage des Schriftgelehrten nach dem Objekt der Liebe (= diligendus) und Jesu Antwort mit dem Hinweis auf den Samaritaner als dem Subjekt der Liebe (= diligens) im Sinne eines konsistenten Textes zu schließen, zum Scheitern verurteilt ist,²⁶ erläutert JÜLICHER auf zweierlei Weise: Da ist einmal sein Hinweis auf den Mehrwert der Erzählung. Für ein Beispiel helfender Nächstenliebe hätte es genügt, die Rolle des Samaritaners mit einem beliebigen Menschen zu besetzen.²⁷ Und zweitens: Nimmt man die Geschichte als Definition des Nächsten ernst (vgl. Lk 10,29): „Dein πλησίον ist, wer Dir Liebe erwiesen hat, und

37 habe vorlk zusammen mit der Gleichniserzählung „Vom Pharisäer und Zöllner“ (18,9-14) ein Gleichnispaar gebildet (Gleichnisreden 2, 607), hat in der Exegese keine Resonanz gefunden. Jülichers Begründungen sind denn auch mehr als zweifelhaft: Hinweise meint er darin zu finden, daß die Seligpreisung über diejenigen, die nach Gerechtigkeit hungern (= der Zöllner) mit diejenigen, die die Barmherzigen seligpreise (= der Samaritaner), zusammenstehe (vgl. Mt 5,5f.) und daß beide Gleichniserzählungen den „gleichen erhabenen Gedanken“ ausführen, insofern der Samaritaner, der Liebe tut, und der bußfertige Zöllner höchste „Ehren bei Gott und den Menschen“ genießen, mehr als „unbarmherzige Priester und Leviten“ und „ein aufgeblasener Pharisäer“ (Ebd.). Stutzig hätte Jülicher bereits die Überlegung machen müssen, aus welchem Grund Lukas diese angebliche vorlk Einheit zerstört haben sollte, wenn er das (wieder) separierte Samaritanergleichnis an die „Frage nach dem obersten Gebot“ anknüpfen ließ, s.u.

²³ Gleichnisreden 2, 594.

²⁴ Gleichnisreden 2, 594f.

²⁵ Gleichnisreden 2, 595.

²⁶ Rhetorisch meisterlich W. Jens, Einleitung, in: Ders. (Hg.), *Der barmherzige Samariter*, Stuttgart 1973, 9-18, 12: „Die Kluft, die zwischen dem scholastischen Vor-geplänkel und der Großen Unterweisung besteht, will als Kluft erkennbar sein. ... An die Stelle der Gesetzes-Sprache tritt der schlichte Report“.

²⁷ Gleichnisreden 2, 595.

möchte er selbst zu den Samaritern gehören²⁸, so befindet sich das Gleichnis im Widerspruch zur jüdischen Schullehre²⁹. Während diese „jeden Volksgenossen als Nächsten zu lieben befahl“ (vgl. Lev 19,18), schränkt die Geschichte den Kreis der Nächsten auf diejenigen ein, die Liebe ausüben und denen man seinerseits zu Dank verpflichtet ist. Für einen Juden ist das „ein ärmlicher Standpunkt“³⁰.

Die mangelhafte „Logik der Rede“³¹ ist für JÜLICHER mithin der unübersehbare Hinweis, daß erst der Redaktor des Lk die beiden Jesusüberlieferungen zusammenfügte.³² „Psychologisch leicht begreiflich“, war doch für LUKAS die Perikope vom Doppelgebot der Liebe „zu arm an spezifisch christlichem Gehalte“³³. Wenn vielleicht schon JESUS den Nächstenbegriff in Verbindung mit der Samaritanererzählung gebracht hatte (vgl. Lk 10,36.37a), klang die Geschichte als „wahrhaft christliche Antwort auf die Frage“ nach dem ewigen Leben. Als „Muster des Thuns, nicht des Wissens und Erachtens“³⁴ (vgl. V. 37fin.), also als liebesethische Konzeption, ist für JÜLICHER jedoch der Schluß unausweichlich, daß nicht mehr JESUS, sondern „dem Lc die Autorschaft für die Geschichte vom barmherzigen Samariter zugeschrieben werden“³⁵ muß.

Hat JÜLICHERS diachrone Unterscheidung zwischen dem ursprünglichen Jesusgleichnis Lk 10,30-35 und seiner späteren Lk Aneignung in der ntl. Exegese überwiegende Zustimmung gefunden,³⁶ so gilt dasselbe nicht für seine durch die Rechtfertigungstheologische Brille des Paulus formulierte Interpretation des Jesustextes.³⁷ Allzudeutlich ist auch JÜLICHERS Verbundenheit mit liberaler Theologie zu erkennen, daß Christentum in praktischer Nächstenliebe bestehe. Ist diese Kritik an seiner Gleichnisexegese zugestanden, so ist zu untersuchen, ob

²⁸ Gleichnisreden 2, 595.

²⁹ Gleichnisreden 2, 596.

³⁰ Gleichnisreden 2, 596, vgl. die sog. „Zöllnerethik“ Mt 5,46.

³¹ Gleichnisreden 2, 596.

³² Vgl. Gleichnisreden 2, 596.

³³ Gleichnisreden 2, 596, dazu U. Mell, Die „anderen“ Winzer (WUNT 77), Tübingen 1994, 312-353, der die Perikope als eine „*praeparatio evangelica*“ der Diasporasynagoge bezeichnet (ebd. 352).

³⁴ Gleichnisreden 2, 596.

³⁵ Gleichnisreden 2, 598.

³⁶ Vgl. Bultmann, GST 192; G. Schneider, Das Evangelium nach Lukas (ÖTK 3/1), Gütersloh 1977, 246f.; Crossan, Gleichnisse 138ff.; Fr. W. Horn, Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas (GöThA 26), Göttingen 1983, 109, u.a.m.

³⁷ Jülicher, Gleichnisreden 2, 596, weist auf Röm 2,14ff. hin.

JÜLICHERS Verneinung des ursprünglichen Gleichnisses als eines ethischen Paradigmas nicht positiv aufzunehmen ist. In diesem Fall ist JESU Samaritanergleichnis erst dann recht verstanden, wenn es als ein Aufruf an den jüdischen Glauben zur theologischen Neubesinnung gewertet wird.

Lukanischer oder jesuanischer Gleichnistext?

Die überlieferungsgeschichtliche These, daß die Gleichnisrede Lk 10,30-35 zum authentischen Jesusgut gehört, hat GERHARD SELLIN bestritten. Er hat sich dafür eingesetzt, daß der liebesethische Abschnitt von Lk 10,25-37 „als ganzes eine lukanische Komposition“ sei,³⁸ für den der Verfasser des lk Doppelwerkes das Samaritanergleichnis geschrieben habe. Unterzieht man SELLINS sprachstatistische und stilistische Begründung³⁹ einer kritischen Prüfung,⁴⁰ so spricht für eine *unlk Fassung*, daß die Erzählung außerordentlich viele ntl.⁴¹ sowie lk⁴² Hapaxlegomena enthält. Da andererseits auch einige lk Eigenheiten zu verzeichnen sind,⁴³ kann entwicklungsgeschichtlich angenommen werden, daß eine *vorlk Vorlage* für die Aufnahme in das Evangelium redaktionell von LUKAS bearbeitet wurde.⁴⁴

Bedeutsam ist, daß die sprachlich überarbeitete Endfassung auf den Inhalt des Gleichnisses keinen substantiellen Einfluß genommen hat. Die Aneignung durch LUKAS geschah primär textextern, insofern der Redaktor einen Zusammenhang zu der von ihm zuvor bearbeiteten Q-Überlieferung „Die Frage nach dem obersten Gebot“ (Mt 22,35-40 par.

³⁸ ZNW 66, 31 (vgl. die Lit. 36f.).

³⁹ ZNW 66, 35f. Für viele der von Sellin und J. Jeremias, Die Sprache des Lukasevangeliums (KEK Sb.), Göttingen 1980, 191f., für lk reklamierten Wendungen reicht der geringe Bestand im NT für eine sprachstatistische Analyse nicht aus.

⁴⁰ Mit D. Gewalt, Der „Barmherzige Samariter“, EvTh 38 (1978), 403-417, 412; Horn, Glaube 108f.

⁴¹ Ἡμιθανής, (κατὰ) συγκυρίαν, ἀντιπαρέρχομαι, κατὰ τὸν τόπον, ὀδεύω, καταδέω, τραῦμα, ἐπιχέω, πανδοχεῖον, πανδοχεύς und προσαπανάω.

⁴² Ἐκδύω, ὀδός ἐκεῖνος und ἔλαιον και οἶνος.

⁴³ Ἄνθρωπος τις (0/0/7) bzw. einem Substantiv nachgestelltes τις (0/1/29/39), Ἱερουσαλήμ zur Bezeichnung von Jerusalem (1/0/26), δὲ καί (6/2/28/19), ἐπί cum accusativo de tempore (0/0/3/12), d.h. ἐπὶ τὴν αὔριον nur noch Apg 4,5, ἄγω (4/3/13/26) und ἐν cum infinitivo (3/3/297).

⁴⁴ Vgl. E. Biser, Die Gleichnisse Jesu, München 1965, 94f.

Lk 10,25-28)⁴⁵ durch Rahmenverse (Vv. 29,36f.) herstellte.⁴⁶ So konzipierte LUKAS ein Streitgespräch, das in zwei Gesprächsdurchgängen (I.: Vv. 25-28; II.: Vv. 29-37b)⁴⁷ das Thema Nächster-Sein und Nächster-Werden als zwei Seiten einer Medaille bearbeitet.⁴⁸

Im Unterschied zu den Fällen, in denen die tradierende Gemeinde durch allegorisierende Zusätze ein ursprüngliches Jesusgleichnis für ihre nachösterliche Situation als Allegorie aktualisierte,⁴⁹ besitzt das Lk Vorgehen den methodischen Vorteil, auf eine literarkritische Wiederherstellung der Jesusstufe verzichten zu können. Für die Annahme, daß mit dem vorlk Text Lk 10,30-35* mutatis mutandis eine Gleichniserzählung des historischen JESUS vorliegt, spricht, daß die Evangelien nur die Person Jesu Gleichnisreden vortragen lassen und die gesamte urchristliche Überlieferung JESU Verkündigung mit der Sprachform der Gleichnisrede verbunden hat.⁵⁰

⁴⁵ Aufgrund der inhaltlich bedeutsamen Übereinstimmungen zwischen Mt 22,35-40 und Lk 10,25-28 legt sich im Unterschied zu Jülicher die quellenkritische Annahme nahe, daß Lukas und Matthäus eine Q-Vorlage hatten, die sie zur Vermeidung einer Dublette in ihren Evangelienschriften mit dem Text der benutzten Mk-Version über „Die Frage nach dem obersten Gebot“ zusammenfallen ließen (Mt) bzw. anreicherten (Lk), dazu Mell, *Winzer* 314-316.

⁴⁶ Mit Crossan, *Gleichnisse* 134-136; Gewalt, *Samariter* 412; Horn, *Glaube* 109; B. B. Scott, *Hear Then the Parable*, Minneapolis 1990, 192; J. R. Donahue, *Who Is My Enemy?*, in: *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. by W. M. Swartley, Louisville 1992, 137-156, 144, gegen Jeremias, *Gleichnisse* 81970, 200f.; R. H. Stein, *The Interpretation of the Parable of the Good Samaritan*, in: *Scripture, Tradition and Interpretation*, FS E. Falg, ed. by W. W. Gasque/W. Sanford La Sor, Grand Rapids 1978, 278-295, 288f.

⁴⁷ Dazu Sellin, *ZNW* 66, 19f.; W. Harnisch, *Die Gleichniserzählungen Jesu* (UTB 1343), Göttingen 31995, 286ff.; Horn, *Glaube* 109f.

⁴⁸ Das zunächst übergangene Thema der Gottesliebe (Lk 10,27a) behandelt Lukas abgesetzt vom Streitgespräch in der darauffolgenden sog. Perikope „Maria und Martha“ (Vv. 38-42), so Bovon, *Lk* 82.

⁴⁹ Vgl. z.B. Mk 4,3-9, dazu U. Mell, *Die Zeit der Gottesherrschaft* (BWANT 144), Stuttgart u.a. 1998, 41ff.

⁵⁰ Vgl. für das Mk z.B. 4,1ff.; für Q z.B. Lk 11,17-20 par.; 13,18-22 par.; für das Mt die Umwidmung von Gleichnissen zu Gottesreichsgleichnissen, z.B. 22,2, schließlich das EvThom, dazu in diesem Band S. Petersen, Adolf Jülicher und die Parabeln des Thomasevangeliums.

Beispiel Erzählung oder Parabel?

ADOLF JÜLICHERS Theorie von einer dritten Gattung, die bildliche Erzählungen nicht nur als *Gleichnis im engeren Sinn* oder als *Parabel*, sondern daneben als *Beispiel Erzählung* einordnen kann, hat in der ntl. Gleichnisforschung ein geteiltes Echo gefunden. Die Spanne reicht von zustimmender Akzeptanz⁵¹ bis hin zu dezidierter Ablehnung⁵². Zwei Fragen stehen zur Klärung an: Einmal, ob sich überhaupt eine Sondergattung Beispiel Erzählung metaphortheoretisch rechtfertigen läßt, und wenn ja, was diese Bestimmung im Falle des Samaritanergleichnisses bedeutet (1)? Und zweitens, ob JESU Erzählung Lk 10,30-35 das Muster einer Beispiel Erzählung ist, oder, wenn nicht, wie sich im Rahmen einer Metaphertheorie eine angemessene Gattungszuweisung vornehmen läßt (2).

Ad 1: JÜLICHERS Definition einer Beispielgeschichte als „Erzählungen, die einen allgemeinen Satz religiös-sittlichen Charakters in dem Kleide eines besonders eindrucksvoll gestalteten Einzelfalles vorführen“,⁵³ läßt sich als Definition in der Metaphertheorie der antiken Rhetorik identifizieren:⁵⁴ In der Lehre von der *elocutio*, der sprachlichen Umsetzung der Gedanken, näherhin unter dem Abschnitt des *ornatus*, dem Applikationszentrum der Rede, erwähnt MARCUS F. QUINTILIANUS in seinem Kompendium der Rhetorik unter den 14 Tropen, den indirekten Sprechakten, neben der Metapher auch die *Synekdoche*. Ihre rhetorische Überzeugungskraft beruht auf der Beziehung zwischen dem einzelnen Besonderen und dem

⁵¹ Vgl. Bultmann, GST 192f.; D. O. Via, Die Gleichnisse Jesu (BEvTh 57), München 1970, 23; E. Linnemann, Gleichnisse Jesu, Göttingen 1978, 14f.; Crossan, Gleichnisse 130ff., u.a.m.

⁵² Harnisch, Gleichniserzählungen 84-91; E. Baasland, Zum Beispiel der Beispiel Erzählungen, NT 28 (1986), 193-219, 217; D. Dormeyer, Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte (Die Altertumswissenschaft), Darmstadt 1993, 146f.

⁵³ Gleichnisreden I, 114, vgl. 112f.; 2, 585.

⁵⁴ Hinweis von G. Sellin, Die Allegorese und die Anfänge der Schriftauslegung, in: Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik, hg. v. H. Graf Reventlow (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 11), Gütersloh 1997, 91-138, 95 Anm. 21. Anders Harnisch, Gleichniserzählungen 88f. (vgl. Kl. Berger, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: ARNW II 25.2, Berlin-New York 1984, 1031-1432, 1113; Dormeyer, Rahmen 143f.), der Beispielgeschichten „dem vulgären Typ des poetischen exemplum“ zurechnet (89, vgl. Quint., Inst. Orat. 5,11).

übergeordneten Allgemeinen.⁵⁵ Als Teil-Ganzes- oder Gattung-Art-Beziehung kann sie einen Erkenntnisvorgang in beide Richtungen leiten. Im Fall der Beispielerzählung, dem exemplum⁵⁶ oder casus, ausgeführt in einer narrativen literarischen Form⁵⁷, wird an einem extremen Einzelfall die allgemeine Maxime erkannt.

Die rhetorische Begriffsbestimmung der gleichnishaften Beispiel-erzählung als Synekdoche trifft auf die Ikk Zuordnung der Samaritaner-geschichte zum Gebot der Nächstenliebe im Rahmen eines didaktischen Kontextes⁵⁸ zu (Lk 10,25-37). Auf die generelle Frage des Gesetzeslehrers: „Und wer ist mein Nächster?“ (V. 29) bringt der Ikk Jesus statt einer allgemeingültigen Definition des Liebesobjektes eine metaphorische Geschichte zu Gehör, die in der Schilderung des außerordentlichen Falles den auf der Straße Liegenden als passives Objekt der Liebe vorführt (Vv. 30-35). Indem LUKAS mit der anschließenden Jesusfrage an den Gesetzeslehrer: „Welcher von diesen dreien scheint dir der Nächste geworden zu sein, dem, welcher unter die Räuber fiel?“ (V. 36) auch nach dem handelnden Subjekt der Liebe fragen läßt, gibt er die Subjekt-Objekt-Einbahnstraße der Nächstenliebe auf. Als reziprokes Geschehen ist Nächstenliebe diejenige zwischenmenschliche Beziehung, in der jeder in die Situation der Barmherzigkeit Bedürftigen wie in die Lage der Barmherzigkeit schenkenden gelangen kann. Entscheidend ist, daß Barmherzigkeit geschieht. GERHARD SELLIN hat diese paränetische Ausrichtung der Ikk Perikope auf die Formel gebracht, daß es LUKAS um eine universale und aktualistische Neukonstituierung einer verlässlichen Bundesgemeinschaft geht.⁵⁹

Ad 2: Ohne den liebesethischen Kontext des Lk fehlt der allein-stehenden Gleichnisrede Lk 10,30-35 eine vorbildgebende Verhaltensfunktion. Um die Illustration barmherziger Nächstenliebe oder gar einer Völkergrenzen überwindenden Feindesliebe kann es ihr nicht gehen, da sie weder einen jüdischen *Laien* noch einen allseits verhaßten *Römer* als

⁵⁵ Quint., Inst. Orat. 8,6,19f.: synekdoche ... variare sermonem potest, ut ex uno plures intellegamus, parte totum, specie genus, praecedentibus sequentia, vel omnia haec contra, vgl. 28; Herr 4,33,44.

⁵⁶ Vgl. Inst. Or. 5,11,22f.

⁵⁷ Dazu A. Jolles, Einfache Formen (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 15), Tübingen 1982, 171ff.

⁵⁸ Vgl. Sellin, ZNW 65, 178.

⁵⁹ ZNW 66, 48ff.

Hilfsbereiten einführt.⁶⁰ Auch stünde der erzählerische Aufwand in keinem Verhältnis zum inhaltlichen Ertrag, wenn es um die Schilderung bedürfnisorientierter Barmherzigkeit ginge. Mit der Einführung eines „Samaritaners“ (V. 33) im Gegenüber zu Jerusalemer Kultbeamten zielt das Gleichnis über den Gebrauch von Gruppennamen auf einen innerhalb des Frühjudentums zutage liegenden Konflikt. Mit der Gegenüberstellung von Handlungsverweigerung und Handlungsgewährung übt es zugleich eine kritische und wertende Funktion aus. Da die Erzählung als poetische Miniatur alle Kennzeichen figürlicher Rede besitzt,⁶¹ ist sie dem weiten Feld bildlicher Sprache zuzuweisen. Und bringt sie einen äußerst ungewöhnlichen Fall zu Gehör,⁶² so ist sie als wirklichkeitsmögliche, aber fiktionale Geschichte der Gattung der *Parabel* zuzuordnen.⁶³ Ihre erzählerische Strategie ist darauf angelegt, die Alltagswelt der Hörer mit einem extravaganten Einzelfall zu durchkreuzen.

⁶⁰ Vgl. Crossan, Gleichnisse 140; Linnemann, Gleichnisse 60; Harnisch, Gleichniserzählungen 280f.; Aus, Weihnachtsgeschichte 90.

⁶¹ Zu den verwendeten narrativen Stilmitteln zählen die Knappheit der Erzählung, die auf jegliche Ausschmückung verzichtet, daß gradlinig und ohne Überschneidung von Handlungsebenen oder Verschachtelung von Einzelszenen fortlaufend berichtet wird, die szenische Zweifelt, daß nur jeweils zwei Personen gleichzeitig auftreten, die Anonymisierung der Personen, die jeglicher Individualität beraubt sind, die Konzentration auf das Wesentliche, in diesem Fall das Verhalten der Beteiligten, die stagnierende Wiederholung, die Dreizahl von Personen, die antagonistische Figurenkonstellation und die wörtliche Rede am Schluß, vgl. dazu A. Olrik, *Epische Gesetze der Volksdichtung*, in: Gleichnisse Jesu, hg. v. W. Harnisch (WdF 366), Darmstadt 1982, 58-69; Bultmann, GST 203-208; Linnemann, Gleichnisse 21ff.; Harnisch, Gleichniserzählungen 36ff. – Eine analoge Erzählweise liegt in KohR zu Koh 11,1 (R. Eleasar b. Schammua, T 3) vor, dazu Aus, Weihnachtsgeschichte 83ff.

⁶² Auf einer unsicheren Strecke reisen, ohne daß sie ihr Risiko bedenken (vgl. aber Epiktet, Diss 4,1,91: „So machen es auch die Vorsichtigeren unter den Reisenden; er hat gehört, daß Räuber den Weg unsicher machen; allein getraut er sich nicht ihn anzutreten, sondern er erwartet ein Geleit ... und diesem sich anschließend, zieht er sicher mit“), vier Passanten einzeln nacheinander immer Richtung Jericho, und nicht einer, sondern sogar zwei Reisende entziehen sich jeglicher Hilfeleistung an einem Überfallsoffer.

⁶³ Mit Biser, Gleichnisse 95; Harnisch, Gleichniserzählungen 272; M. Klinghardt, *Gesetz und Volk Gottes* (WUNT 2.R. 32), Tübingen 1988, 149; R. W. Funk, *Parables and Presence*, Philadelphia 1982, 31ff.

Da im Frühjudentum eine metaphorische Theoriebildung nicht erfolgt ist,⁶⁴ bietet es sich an, auf die auf Erkenntnissen moderner Sprachtheorie beruhende *Interaktionstheorie* zuzugehen.⁶⁵ Danach ist bei der Interpretation die historische Metapher nicht durch den Begriff zu ersetzen, sondern auf ihren ehemaligen kommunikativen Kontext im Sinne einer Regelverletzung des allgemeinen Sprachgebrauches zu beziehen. Als Bild ist die Metapher hermeneutisch unhintergebar. Durch eine literaturwissenschaftliche und traditionsgeschichtliche Analyse des Bildfeldes kann jedoch die metaphorische Qualität ihrer Narratio hinsichtlich des Bildempfängers näherungsweise umschrieben werden.

Erzählgerüst und Figurenarsenal

Wer sich einem Jesusgleichnis nähert, stellt fest, daß sich vor ihm ein kleines Kunstwerk entfaltet. Ohne ein Wort zuviel wird mit wenigen poetischen Strichen eine faszinierende Welt vor Augen geführt. Eine holzschnittartig skizzierte Gegenwelt zieht den Betrachter in ihren Bann. WOLFGANG HARNISCH hat Jesu Gleichniserzählungen entsprechend ihrer poetischen Kunst als epische Miniaturen bezeichnet⁶⁶ und aufgrund ihres literarischen Genres in der Gleichnisforschung auf die literaturwissenschaftliche Betrachtung insistiert. Sein Augenmerk richtet sich darauf, mit welchem „stilisierten Handlungsgefüge und eigenwilliger Figurenanordnung“⁶⁷ ein jesuanisches Gleichnis überzeugen will.

Im Fall der Samaritanerparabel fungiert nach einer im Hi gebräuchlichen Redeeinführungsfloskel⁶⁸ eine Eröffnungsszene als auslösendes

⁶⁴ Dazu H.-J. Klauck, Art. Gleichnis, Gleichnisforschung, NBL 1 (1991), Sp.851-856, 851.

⁶⁵ Dazu G. Kurz, Metapher, Allegorie, Symbol (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1486), Göttingen 1988, 7ff.; P. von Gemünden, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt (NTOA 18), Freiburg (CH)/Göttingen 1993, 4-19.

⁶⁶ Vgl. Gleichniserzählungen 107.

⁶⁷ Gleichniserzählungen 12.

⁶⁸ Die Kombination des Partizips Aorist von ὑπολαμβάνω mit einer Form von λέγω findet sich im AT als Redeeinführungsfloskel ausschließlich im Hi, vgl. 4,1; 6,1; 8,1; 9,1 u.ö.

Moment für einen dramatischen Handlungsablauf. In Übersetzung lauten Lk 10,30-35⁶⁹ folgendermaßen:

I.

- V.30a Und Jesus hob an und sprach:
 b „Jemand ging von Jerusalem hinab nach Jericho
 c und fiel unter die Räuber.
 d Diese zogen ihn aus und schlugen ihn heftig,
 e machten sich davon und ließen ihn tödlich verletzt liegen.

II.

- 31a Zufällig aber ging ein Priester denselben Weg hinab,
 b sah ihn und ging vorüber.
 32a Ebenso kam auch ein Levit an die Stelle,
 b sah ihn und ging vorüber.

III.

- 33a Ein Samaritaner aber, der auf Reisen war,
 b kam zu ihm, sah ihn und erbarmte sich.
 34a Und er trat hinzu, verband seine Wunden,
 b goß Öl und Wein darauf,
 c ließ ihn auf sein eigenes Reittier aufsteigen,
 d brachte ihn in eine Herberge und sorgte für ihn.
 35a Und anderntags zog er zwei Denare heraus,
 b gab sie dem Wirt und sagte: 'Sorge für ihn
 c und was du zusätzlich aufwenden wirst,
 d werde ich dir bei meiner Rückkehr erstatten!'"

Mit der Inszenierung eines heimtückischen Anschlags weist die Erzählung zu Beginn zwei typische Handlungsfiguren aus: Der unter die Räuber Gefallene bedeutet die am Anfang und Schluß vom Erzähler besprochene Figur des *Handlungssouveräns*.⁷⁰ Der Überfallene besetzt die Hauptrolle des Dramas. Das ihm widerfahrene Übel will es, daß er, sei es in der Gewalt der Räuber oder in der Obhut des Samaritaners und schließlich des Wirtes, ausschließlich in passivischer Weise seine Mittelpunktstellung ausübt.

Der auf Reisen befindlichen wehrlosen Einzelperson steht gegenüber die mächtige Gruppe, die zur Gewalt neigende hinterhältige Räuberbande. Im erzählerischen Konzept übernimmt sie die Rolle des *Handlungsprovokateurs*. Ihr Auftreten sorgt dafür, daß die Handlung durch ein (schlimmes) Ereignis in Bewegung kommt. Daß die Räuber als aus-

⁶⁹ Zur Lit. (bis 1988) s. Fr. van Segbroek, *The Gospel of Luke* (BETHL 99), Löwen 1989; Gourgues, *Priest* 709, Anm. 1.

⁷⁰ Vgl. Harnisch, *Gleichniserzählungen* 77f.

lösender Faktor nur eine Statistenrolle besetzen,⁷¹ zeigt der Erzähler indirekt, indem er die Folgen ihres erfolgreichen Raubzuges verschweigt. Zwar schildert er, daß sich die Strauchdiebe an der Kleidung des Reisenden bereichern (Lk 10,30d), sonst jedoch interessiert ihn die materielle Seite ihres Diebstahles nicht. Haben die Räuber mit ihrer brutalen Tat ihre provokative Aufgabe erfüllt, treten sie nicht mehr in Erscheinung.

Mit der Einführung dreier neuer Handlungsträger, die sich aufgrund ihres Verhaltens antithetisch in Szene setzen (Lk 10,31-35), realisiert die Erzählung das dramatische Dreieck einer „Dreierformation mit antithetischem Zwillingpaar“⁷². Gegenüber dem Überfallenen bilden Priester und Levit als erstes Figurenpaar die *negative dramatis personae*. Qua Geburt gehören beide zur jüdischen Priesterschaft und repräsentieren als hoher und niederer Stand die Gesamtheit der Jerusalemer Kulthierarchie.⁷³ Daß sie als *eine* dramatische Nebenfigur nicht auseinanderzureißen sind,⁷⁴ macht der Erzähler durch die (fast)⁷⁵ wörtlich gleiche Beschreibung ihrer Hilfeverweigerung klar. Im Sinne des Kontrastes wird abschließend das dreiteilige Figurenarsenal von der *positiven Nebenfigur*, der Helfergestalt des Samaritaners komplettiert. Im wörtlichen Anschluß an die Verweigerungsszene wird seine Handlungsbereitschaft überbietend als „sehen und erbarmen“ erzählt (vgl. V. 33b).

Die Peripetie der Geschichte, daß auf den Auftritt der hilfeverweigernden *Antagonisten* der hilfegebende *Protagonist* folgt, schließt das szenisches Erzählgerüst der Parabel auf: Die Erzählung folgt dem klassisch-dramatischen Muster Situation - Krise - Lösung.⁷⁶ Auf die Exposition (Lk 10,30b-e) folgt der krisenhafte Mittelteil (Vv. 31f.) und darauf wiederum ein wortreicher Schluß, der die Hilfe in epischer Breite

⁷¹ Vgl. Sellin, ZNW 66, 32.

⁷² Harnisch, Gleichniserzählungen 80, im Anschluß an Sellin, ZNW 66, 181.

⁷³ Vgl. zu den Leviten Dtn 18,1f.6-8; 21,5; Ez 40,46b; 44,10-14, zu den Priestern Neh 10,3-9; 12,1-7.12-21 bzw. 1.Chr 24,1-19, sowie die „Identifikationsformel“ Dtn 17,9.18; 24,8; Jos 3,3 u.ö. – Geschichtlich ist zu bemerken, daß in Judäa durch die Josianische Kultzentralisation im 7. Jh. v.Chr. die (Stadt-) Priester am Jerusalemer Zionstempel im Unterschied zu den (Land-) Priestern anderer jüdischer Kultstätten in ihre privilegierte Stellung kamen und die Leviten als *clerus minor* an den Zion gezogen wurden, dazu H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen T. 2 (GAT 4/2), Göttingen 21986, 384.

⁷⁴ Vgl. Sellin, ZNW 66, 33; Harnisch, Gleichniserzählungen 31.

⁷⁵ Ein Unterschied zwischen den gleichlautenden Versen Lk 10,31b.32b ist nur im Griechischen durch ein zusätzliches Personalpronomen αὐτόν in V. 31b feststellbar.

⁷⁶ Vgl. Harnisch, Gleichniserzählungen 280.

schildert (Vv. 33-35).⁷⁷ Wird im Schlußkapitel zusätzlich das Stilmittel der wörtlichen Rede benutzt (V. 35), so folgt die Erzählung dem poetischen Gesetz des Achtergewichtes⁷⁸. Daß der Wirt als zuletzt genannter Agent nur Staffage ist, belegt die an ihn gerichtete Ansprache des Samaritaners. Sie bleibt einseitiger Monolog, der die zukünftige Kostenübernahme und insofern die nicht ablassende Sorge des Samaritaners für das Opfer auch über den zur Verfügung gestellten Geldbetrag von zwei Denaren⁷⁹ sicherstellt. Und abrupt und ohne dem Wirt Gelegenheit zu einer Stellungnahme zu geben, endet die Erzählung auf ihrem Höhepunkt.

Mit diesem erzählerischen Arrangement liegt das Ziel fest, das in der aktionsreich entfalteten Dimension sofortiger Barmherzigkeit liegt.⁸⁰ Der dritte Passant weiß in jeder Hinsicht situationsgerecht mit der Not des überfallenen Opfers umzugehen, indem er alles Menschenmögliche tut, was zur Linderung dessen Schmerzen wie zu seiner Rekonvaleszenz beitragen kann. Lesen sich seine guten Taten wie ein Handbuch für Erste Hilfe, so dokumentieren sie idealtypisch, daß derjenige, der sich einmal in seinem Herzen für das bedingungslose Erbarmen entschieden hat, seinen Weg der Hilfe zu Ende gehen wird, so weit, bis der Hilflose seiner Hilfe nicht mehr bedarf.

Wie optimal die Erzählung wahre Hilfsbereitschaft vor Augen führt, wird in der abschließenden Erklärung des Samaritaners deutlich, daß er bereit ist, auch für Kosten der durch Dritte, so den Wirt erbrachten Versorgungs- und Pflegeleistungen am Patienten aufkommen will, und zwar ohne jegliche Limitierung (Lk 10,35fin.)!⁸¹ Mit diesem Schluß liegt

⁷⁷ Mit Harnisch, Gleichniserzählungen 23,277ff.; Klinghardt, Gesetz 148f., gegen Crossan, Gleichnisse 139f.; Sellin, ZNW 66, 33ff.

⁷⁸ Vgl. Olrik, Gesetze 64.

⁷⁹ Der Denar ist eine römische Standardsilbermünze, die im Wert dem Tageslohn eines gutbezahlten Arbeiters entspricht (vgl. Mt 20,2.9f.13) und erst im Fall einer beispiellosen Teuerung für eine individuelle Tagesration Getreide steht (vgl. Apk 6,6). Zwei Denare dürften demnach den realistischen Gegenwert für Verpflegung, Aufenthaltskosten und Pflege eines Patienten von mehreren Tagen bedeuten. Ein überschaubarer Zeitraum, in dem die Angelegenheit, in der der Samaritaner unterwegs ist, beendet sein wird, und er sich wieder auf dem Rückweg befindet, dazu Jeremias, Gleichnisse 203; Ders., Jerusalem zur Zeit Jesu, Göttingen 31962, 137.

⁸⁰ Vgl. Harnisch, Gleichniserzählungen 279.

⁸¹ Vgl. dagegen die Äußerung von Herodes I. gegenüber Antonius: „Ich selbst habe die Kosten übernommen, ich habe ihm zweihundert Talente gegeben und habe mich für weitere zweihundert verbürgt ...“ (Jos, Ant 15,132).

eine hyperbolische Pointe der Parabel vor. Realitätsfern will der Hilfsbereite sich nicht nur mit seinem persönlichen Einsatz, sondern in überschwenglicher Generösität mit seinen gesamten finanziellen Möglichkeiten bis hin zum eigenen Bankrott an das hilfebedürftige Leid verschwenden.

Der offene Schluß und das festgelegte Ende

Erzählt JESUS einen Ausschnitt aus dem Leben, so bleibt seine Parabel Fragment. Wie sie nicht eingangs über die Motivation des von Jerusalem nach Jericho Aufbrechenden Auskunft gibt, so bleibt sie schließlich auch Aufklärung darüber schuldig, wie es um die Zukunft des Überfallenen bestellt ist. Ob ihm durch die aufopfernde Fürsorge ein happy-end von körperlicher Gesundheit zuteil werden wird oder ob alle Bemühungen erfolglos bleiben und das Verbrechensopfer von körperlichen Beschädigung gezeichnet elendig dahinsiechen muß.

Daß die Parabelerzählung im Fall des offenen Endes dennoch der Phantasie ihres Rezipientens enge Grenzen zieht, hat sie durch ein sprachliches Signal bereits am Anfang angezeigt. Danach wird der Schwerverletzte voraussichtlich seinen Wunden erliegen. Am Schluß der Exposition berichtet sie nämlich, daß die Räuber ihr wehrloses Opfer grundlos verprügeln (Lk 10,30c). Ohne sich bei der Darstellung in der Benennung von körperlicher Entstellung und Schmerz des Betroffenen voyeuristisch zu bereichern, hält der Erzähler wie in einem Protokoll den Ausgang des Überfalls fest: Bei ihrer Flucht vom Tatort lassen die Räuber ihr Opfer – wie einheitlich übersetzt wird⁸² – „halbtod“ auf der Straße liegen.

Das etymologisch aus ἡμισυς (= „halb, zur Hälfte“) und dem Verb θνήσκω/ἐθάνον⁸³ („sterben, getötet werden“) zusammengesetzte Adjektiv ἡμιθανής, -ές bzw. ἡμιθνής, -ές zieht als letztes (griechisches) Wort der Ausgangsszene die Aufmerksamkeit auf sich. Um diesen im NT einmaligen Ausdruck, der die Schwere der körperlichen Mißhandlung

⁸² Stellvertretend für Wörterbücher und Lexika wie Übersetzungen des NT sei nur auf K. Aland/B. Aland, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von W. Bauer, Berlin-New York 1988, Sp.705, verwiesen.

⁸³ Aorist 2, vgl. θάνατος.

des Überfallenen beschreiben will, recht zu verstehen, ist auf seine Verwendung in frühjüdischer Literatur hinzuweisen. Im jeweiligen Kontext ist das Wort im Sinne von „schwerverwundet“ wiederzugeben. Da ein Wort nicht im Sinne seiner semantischen Bestandteile, sondern im Sinne seines zeitgenössischen Gebrauchs zu übertragen ist,⁸⁴ legt sich diese Übersetzung auch für Lk 10,30d nahe.⁸⁵

Unter den drei Beispielen ist zunächst auf die LXX, den rhetorischen Traktat über das vorbildliche Verhalten der makkabäischen Märtyrer, den 4.Makk (1. Jh. n.Chr.) hinzuweisen. Er berichtet über den versuchten Tempelraub von Apollonius, dem syrischen Statthalter im Dienste von Seleukos IV. Philopator,⁸⁶ Folgendes (4,10-14)⁸⁷:

Als Apollonius mit der bewaffneten Streitmacht hingeg, das Geld zu rauben, erschienen vom Himmel Engel hoch zu Roß mit blitzenden Waffen und jagten ihnen viel Furcht und Schrecken ein. Da stürzte Apollonius schwerverwundet (ἡμιθανῆς) nieder ... Er streckte seine Hände gen Himmel aus und flehte die Hebräer unter Tränen an, für ihn zu beten und so das himmlische Heer zu besänftigen. Er sagte, er habe gesündigt und eigentlich den Tod als Strafe verdient. Im Falle seiner Rettung aber werde er vor allen Menschen mit einem Lied die Seligkeit der heiligen Stätte besingen.

Durch diese Worte bewogen ... betete der Hohepriester Onias für ihn. Der auf unerwartete Weise Gerettete ging hin und erklärte dem König, was ihm zugestoßen war.

Sodann ist auf den frühjüdischen Roman JosAs (ca. 1. Jh. v.-1. Jh. n.Chr.) hinzuweisen, der die vor ihrer Hochzeit mit Joseph⁸⁸ erfolgte Bekehrung der ägyptischen Priestertochter Aseneth zum Judentum erzählt. An seinem Ende wird von einer gewalttätigen Auseinandersetzung zwischen Josephs Brüdern und dem von Aseneth verschmähten

⁸⁴ Instruktiv J. Barr, 'Abbā isn't 'Daddy', JThS 39 (1988), 28-47, 34.

⁸⁵ Gegen Jeremias, Gleichnisse 202: bewußtlos; Chr. Burchard, Fußnoten zum neutestamentlichen Griechisch I, in: Ders., Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments, hg. v. D. Sänger (WUNT 107), Tübingen 1998, 315-329, 316: „so gut wie tot“.

⁸⁶ 4.Makk 4,1-14 ist eine verkürzte und leicht veränderte Wiedergabe von 2.Makk 3,4-40, dem (versuchten Tempelraub) von Heliodor, dem Kanzler im Dienst Seleukos' IV. Philopator (187-175 v.Chr.).

⁸⁷ Griech. Text bei Rahlfs (Ed.), Septuaginta vol. 2, Stuttgart 1982 z.St.

⁸⁸ Vgl. Gen 41,45.

Sohn des Pharaos berichtet. Über den Ausgang des Kampfes wird Folgendes mitgeteilt (JosAs 27,2f.; 29,1.5.7)⁸⁹:

Und ... Benjamin ... nahm einen runden Stein ... und schleuderte ihn gegen den Sohn des Pharaos und traf seine linke Schläfe und verwundete ihn schwer. Und der Sohn des Pharaos fiel von seinem Pferd auf die Erde und lag schwerverwundet (ἡμίθανῆς) darnieder ... Und der Sohn des Pharaos richtete sich von der Erde auf und setzte sich auf und spie Blut aus seinem Mund, denn das Blut von seiner Schläfe rann auf seinen Mund herunter ... Und Levi richtete den Sohn des Pharaos von der Erde auf und wusch das Blut von seinem Gesicht und band eine Binde um seine Wunde und setzte ihn auf sein Pferd und schaffte ihn zu seinem Vater Phraao ... Aber am dritten Tag starb der Sohn des Pharaos aufgrund der Steinwunde des Jungmannes Benjamin.

Schließlich kann aufgrund des verwendeten Verbaladjektivs ἡμίθνητος, ἡμίθνητον auf Weish 18,18 (ca. 2.-1. Jh. v.Chr.), eine Stelle aus der midraschartigen Gegenüberstellung von Unheil und Heil an Ägypten und Israel (16,1-19,22), hingewiesen werden. Über den Tod, den der göttliche Würger den Ägyptern bringt, heißt es⁹⁰:

Einer hier, ein anderer da wurde schwerverletzt (ἡμίθνητος) niedergesteckt, und tat damit kund, welches die Ursache ihres Todes sei ...

Anhand dieser frühjüdischen Belege⁹¹ ist zu erkennen, daß ein auf schwerste Weise ἡμίθανῆς Verwundeter selbst bei sanitärer Wundversorgung aller Voraussicht nach sterben wird. Nur in dem außerordentlichen Fall, wenn Gott seine wunderbare Hilfe schickt, kann das vorbestimmte Todesschicksal abgewendet werden. Liegt ein Mensch von kämpfenden Soldaten oder - wie in JESU Parabel - von plündernden Räubern schwerverwundet am Boden, so hat seine letzte Stunde geschlagen. Er ist so lebensgefährlich verletzt, daß sein Tod in absehbarer Zeit eintreten wird. Es sei denn, daß wider Erwarten noch ein göttliches Wunder geschieht.

Die Lebenserfahrung weiß, daß nach dem gegenwärtigen Stand ärztlicher Heilkunst der Schwerverletzte aus JESU Geschichte keine Chance hat, sein Unglück zu überleben. Das Gasthaus ist für den Sterbenden nicht ein Krankenhaus mit der Aussicht auf gesundheitliche

⁸⁹ Griech. Text bei A.-M. Denis (Ed.), Concordance Graecae des Pseudépigraphes d'Ancien Testament, Löwen 1987; deutsche Übersetzung nach Chr. Burchard, in: JSHRZ II/4 (1983).

⁹⁰ Griech. Text bei Rahlfs, Septuaginta z. St.

⁹¹ Vgl. auch den anonym überlieferten rabbinischen Grundsatz, daß „die meisten Todkranken sterben“ (Git 28^a; Qid 71^b).

Rehabilitation, sondern eine Art Sterbehospiz, das er kaum noch lebend verlassen wird. Und folgerichtig braucht der Erzähler auch keine Auskunft darüber zu geben, ob die Bemühungen des Samaritaners erfolgreich sind, den Todgeweihten doch noch am Leben zu erhalten.

Die Rezipientenstrategie der doppelten Verunsicherung

Als dramatische Erzählung sucht die Samaritanerparabel die innere Beteiligung des Rezipienten. Der vor Augen geführte narrative Geschehensraum ist zur Seite des Betrachters offen. Durch Konfrontation mit einem extravaganten erzählerischen Arrangement wirbt die Parabel argumentativ dafür, die Einstellung zu Glaube und Leben eine innovative Veränderung erfahren zu lassen. Die Frage stellt sich, mit welchem Rezipienten JESUS über seinen Bilderreigen ins Gespräch kommen will. Damit verbunden ist die Erörterung, mit welcher persuasiven Erzählstrategie er ihm begegnet. Eine Antwort wird sich einstellen, wenn die Erzählung Stück für Stück auf ihren impliziten Rezipienten⁹² interpretiert wird.

Mit den Ortsangaben „Jerusalem“ und „Jericho“ und der Straßenverbindung zwischen diesen beiden Städten kommt einleitend ein Ausschnitt palästinischer Wirklichkeit in den Blick. Näher gesagt, handelt es sich um einen Weg, der im Kernland von Judäa liegt.⁹³ Ohne daß die Identität des anonymen Passanten gelüftet wird, legt sich dem Rezipienten nahe, den Überfallenen zu demjenigen Personenkreis zu zählen, der normalerweise in dieser Region anzutreffen ist.⁹⁴ Damit insinuiert die Parabel, das Opfer mit einem Juden zu identifizieren.⁹⁵

⁹² Dazu W. Iser, *Der implizite Leser* (UTB 163), München ²1979, 8f.

⁹³ Zur Zeit Jesu ist die Gegend wie auch Samaria und Idumäa Teil der römischen Provinz Judäa (6 - 40 n.Chr.). Als Stammland der Benjaminiten (vgl. Jos 18,11-28; Ri 1,21) zählt es vorexilisch zum Südreich Juda (vgl. 1.Sam 30,26-31; 2.Sam 2,8f.) und bildet auch nachexilisch das Kernland von Jerusalem-Juda. So rechnet auch 2.Chr 28,1; Jericho zur Grenzstadt des Südreiches.

⁹⁴ Vgl. Harnisch, *Gleichniserzählungen* 89.

⁹⁵ Mit Jülicher, *Gleichnisreden* 1, 268; J. D. Crossan, *The Good Samaritan. Towards a Generic Definition of Parable*, *Semeia* 2 (1974), 82-112, 97; M. Black, *Die Gleichnisse als Allegorien*, in: *Gleichnisse Jesu*, hg. v. W. Harnisch (WdF 366), Darmstadt 1982, 262-280, 277; Harnisch, *Gleichniserzählungen* 274; Funk, *Parables* 32; Aus, *Weihnachtsgeschichte* 76; Scott, *Parable* 194, gegen Sellin, *ZNW* 66, 38.

Durch die Schilderung eines heimtückischen und äußerst brutal durchgeführten Überfalls nimmt die Erzählung die Ängste eines in Palästina lebenden Bürgers auf. Jeder weiß, daß der Gebirgsweg durch „einsames und menschenleeres“ Gebiet führt (Jos, Bell 4,474). Und natürlich ist auch bekannt, daß das Judäische Gebirge eine abgelegene Gegend ist,⁹⁶ in der sich asoziale Elemente verbergen und als Wegelagerer den öffentlichen Verkehr bedrohen. Räuber, das können ehrbare Familienväter sein, die als besitzlose Kolonen nach schlechter Ernte sich und ihre Familie vor dem existenzvernichtenden Schuldturm bewahren wollten und so wider Willen zu „Sozialbanditen“⁹⁷ wurden. Räuber, das können seit der Errichtung der römisch-imperatorischen Provinz im Jahr 6. n.Chr. auch toratreue Juden wie JUDAS GALILÄUS sein (vgl. Apg 5, 37),⁹⁸ die den römischen Zensus aus dem verfassungsrechtlichen Grund der theokratischen JHWH-Alleinherrschaft über Israel ablehnen⁹⁹ und sich durch Flucht in die Berge der Zahlung entziehen, um durch gemeinen Diebstahl ihren Widerstand zu finanzieren.

Wovor die Reisenden im allgemeinen verschont bleiben, aber wovor jeder Bewohner Palästinas sich im Stillen fürchtet, läßt die Erzählung schockartig Ereignis werden. Dabei spielt sie mit einer Identifikation: was, wie erzählt, irgendeinem Juden widerfährt, könnte jedem Juden widerfahren. Der Rezipient wird mit dem Schicksal des überfallenen Israeliten emotional so beschäftigt, als wenn es sich um sein eigenes Schicksal handeln würde.¹⁰⁰

Wütend und beschämt zugleich über so viel unmenschliche Grausamkeit hofft der jüdische Rezipient auf eine Bewältigung der auf Tod oder Leben fixierten Lage des Betroffenen. Der zweite Akt der Parabel (Lk 10,31f.) „kommt der Hörererwartung insofern entgegen, als er eine

⁹⁶ Nach Jos, Bell 4,451 flieht die Bevölkerung von Jericho vor dem Römer Vespasian „in das gegen Jerusalem gelegene Bergland“, natürlich, um ein sicheres Versteck aufzusuchen (vgl. auch 1,307; Ant 14,417; 2.Kor 11,26).

⁹⁷ Zum Terminus und zur sozialen Krise der römischen Zeit vgl. R. A. Horsley, *Josephus and the Bandits*, JSJ 10 (1979), 37-63.

⁹⁸ Judas aus der Stadt Gamala (Jos, Ant 18,4), die in einem Galiläa benachbarten Teil der Gaulanitis liegt, wurde „der Galiläer“ genannt (18,23; 20,102; Bell 2,433), weil sich sein Aktionszentrum auf diejenigen Landesteile wie Idumäa, Samaria und Judäa konzentrierte, die zur röm. Provinz Judäa zählten.

⁹⁹ Dazu Mell, Winzer 23off.

¹⁰⁰ Vgl. Sellin, ZNW 66, 24: „Identifikationsfigur“; Funk, *Parables* 32; B. van Elderen, *Another Look at the Parable of the Good Samaritan*, in: *Saved by Hope*, FS R. C. Oudersluys, ed. by J. I. Cook, Grand Rapids 1978, 109-118, 115; Harnisch, *Gleichniserzählungen* 87.

Lösung der gespannten Lage verspricht. Er bringt nämlich am Ort des geschilderten Zwischenfalls nacheinander zwei weitere Akteure ins Spiel, die sich ... als Helferfiguren empfehlen.“¹⁰¹

Priester und Levit werden allerdings nicht – wie JÜLICHER meinte – von JESUS genannt, weil sie die „offiziellen Repräsentanten des Judentums“ seien.¹⁰² Sie werden auch nicht vom Erzähler mobilisiert, weil sie sich aufgrund ihres geistlichen Standes als Helferfiguren empfehlen würden.¹⁰³ Wie die gemeinsame Nennung in Joh 1,19¹⁰⁴ hingegen zeigt:

Und das ist das Zeugnis des Johannes, als die Juden (Ἰουδαῖοι) aus Jerusalem (Ἱεροσολύμων) Priester (ἱερεῖς) und Leviten (λεβίταις) zu ihm schickten mit der Frage: „Wer bist du?“

stehen Priester und Levit vielmehr als Kultbeamte des Jerusalemer JHWH-Heiligtums an der hierarchischen Spitze des *triadisch gegliederten Judentums*.¹⁰⁵ Dieses Judentum hat sich in Palästina und weltweit in der Diaspora fast ausnahmslos¹⁰⁶ darauf verständigt, daß in Jerusalem auf dem Zion das zentrale und alleinige Tempelhaus steht (vgl. Dtn 12).

¹⁰¹ Harnisch, Gleichniserzählungen 274.

¹⁰² Gleichnisreden 2, 589, vgl. Sellin, ZNW 66, 39; Harnisch, Gleichniserzählungen 274. Diese These ist ohne Textbeleg. Da das Priestertum vor 70 n.Chr. keineswegs das Judentum repräsentierte, mußte Sellin, a.a.O. 39f., sogar zu der Annahme greifen, daß die Nennung von Priester und Levit aus einer idealisierten, nach 70 n.Chr. entstandenen Sicht des Judentums formuliert worden sei.

¹⁰³ Dagegen spricht u.a. TestLev 17,11, wo Priester in einem Atemzug mit „Götzendienern“ und „Gesetzlosen“ genannt werden. – Schließlich ist auch Klinghardt, Gesetz 150, ohne Textanhalt, daß Priester und Levit bemüht werden, weil sie eine „bestimmte soziale Gruppe“ repräsentieren. Daß Klinghardt Samaritaner als „nicht-kultisches“ Judentum bezeichnet (vgl. ähnlich Horn, Glaube 114: moralische/praktische Frömmigkeit), erweist schlichte Unkenntnis in frühjüdischer Religionsgeschichte.

¹⁰⁴ Vgl. LXX: 1.Chr 13,2; 23,2; 2.Chr 7,6; 19,8.11; 30,21.25; 34,30; 35,18; 1.Esr 8,10; 2.Esr 6,16.18; 7,13; 9,1; 10,5; Neh 12,44; Jos, Ant 7,363; 9,260; 11,74.107; 4.Esr 10,20-23; CD 14,3-5; 1QS 2,19ff.; 11QT 21,4-6; 22,8-14; BerR 13,6 (R. Jehoschua, T 2); Sifra 18,5 (R. Meir, T 3), s. auch Gewalt, Samariter 415; Gourgues, Priest 710f.

¹⁰⁵ Vgl. Gourgues, Priest 710f.

¹⁰⁶ Bekannt ist in Ägypten das schismatische Judentum der Militärkolonie auf der Nilinsel von Elephantine in Oberägypten, das ehemals einen eigenen synkretistischen Tempelkult pflegte (dazu S. Hermann, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München ²1980, 395ff.) sowie dasjenige von Leontopolis (Jos, Ant 12,387), dessen Heiligtum von dem ehemaligen Jerusalemer Hohepriester Onias IV. um ca. 163 v.Chr. eingerichtet wurde.

In der Erzählung werden folglich diese prominenten Glieder des Jerusalemer Judentums als Retter eingeführt, weil es sich von der Weisung Gottes aus, dem Gebot der Nächstenliebe gegenüber dem Volksgenossen (Lev 19,18),¹⁰⁷ von selbst verstehen sollte, „daß sie einen in Todesnot geratenen Glaubensgenossen, ..., versorgen“¹⁰⁸.

Die Erzählung verstärkt den Eindruck einer in Aussicht genommenen Entspannung, indem sie den „Doppelauftritt der Kleriker“¹⁰⁹ mit der Wendung „zufällig“ (Lk 10,31a) eröffnet. Daß ausgerechnet zwei Jerusalemer zur selben Zeit die besagte Route nehmen, soll sich dem jüdischen Rezipienten als „Zusammentreffen außergewöhnlich günstiger Umstände aufdrängen“.¹¹⁰ Die narrative Beeinflussung zielt auf den Umschwung der Dramatik zum Guten. Sie will, daß jetzt geschieht, was geschehen muß: daß ein Jude einem anderen seine Fürsorge anbietet. „Doch die durch derartige Signale geschürte Erwartung einer Wende wird doppelt enttäuscht“.¹¹¹ Ohne jegliche Erklärung „kolportiert der Bericht das Faktum einer unglaublichen Gleichgültigkeit“.¹¹² Vor Entsetzen sprachlos bleibt der jüdische Rezipient über das schockierende Verhalten der Jerusalemer. Kein Entlastungsgrund wird ihm gegeben, seine Verunsicherung über den Skandal fehlender Solidarität zu mildern.

Der dritte Passant eröffnet den Schlußakt der Episodenfolge (Lk 10,33-35). Der Rezipient ist darauf eingestimmt, von ihm als willkommener Figur die längst fällige Bemühung um den Todgeweihten zu erwarten. Und wird darin auch von der Erzählung nicht enttäuscht. In Anknüpfung an die Verweigerungsszene wird von JESUS überbietend die Lösung der Krise als sofortiges „Hingehen“, „Sehen“ und „barmherzige“ Zuwendung angezeigt (Lk 10,33).¹¹³ Dabei enthüllt er am Beginn der Schlußsequenz durch asyndetischen Satzbeginn die Identität seines positiven Agenten: Da „Juden mit Samaritaner keinerlei Umgang pflegen“ (Joh 4,9b), ist ein Samaritaner die am fernsten liegenden Helferfigur. Dessen Aufenthalt im judäischen Kernland ist - und das

¹⁰⁷ Dazu H.-P. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst* (OBO 71), Freiburg (CH)/Göttingen 1986, 29ff.

¹⁰⁸ Harnisch, *Gleichniserzählungen* 274.

¹⁰⁹ Harnisch, *Gleichniserzählungen* 274.

¹¹⁰ Harnisch, *Gleichniserzählungen* 274.

¹¹¹ Harnisch, *Gleichniserzählungen* 275.

¹¹² Harnisch, *Gleichniserzählungen* 275.

¹¹³ Vgl. Philo, *Jos 25*, die Zusammenstellung von „herantreten“ (ἐπιστάς), „erblicken“ (θεασάμενος) und „erbarmen“ (οἰκτον).

muß ausdrücklich erzählt werden – nur als Durchreisender vorstellbar.¹¹⁴ Scheidet in der Vorstellungskraft einer jüdischen Zuhörerschaft ein Samaritaner als Retter aus, so will die Geschichte, daß der dritte Passant tut, was schon längst hätte geschehen sollen.

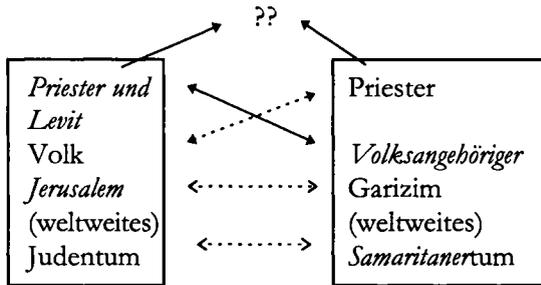
Durch die Rollenbesetzung mit einem Samaritaner bewirkt der Ausgang der Geschichte beim jüdischen Rezipienten keine Entlastung, sondern eine Belastung mit einer weiteren Komplikation. Nachdem die Erzählung bereits seine positive Erwartung frustriert hatte, daß Juden aus Jerusalem keinesweg bereit sind, ihrem jüdischen Glaubensgenossen zu helfen, wird schließlich seine negative Einstellung zu einem Samaritaner konterkariert, indem gerade dieser dem nach Zion ausgerichteten Juden seine Hilfe anbietet. Mit einer Strategie der doppelten Verunsicherung konfrontiert die Parabel eine zionsgläubige Judenschaft mit der Frage, warum ihr Judentum im Unterschied zu dem des Samaritaner nicht in der Lage ist, sich dem Leid helfend zu stellen.

Samaritaner: Volksfremder oder Glaubensdissident?

Bei ihrer antithetischen Gegenüberstellung von Hilfeverweigerung und Hilfgewährung deutet die Parabel durch den Gebrauch von Gruppenbezeichnungen an, auf welchem thematischen Feld sie ihrem Rezipienten, einem am Jerusalemer Zionskult partizipierenden Juden, begegnen will. In Frage steht, wie das übergeordnete Gemeinsame zu bestimmen ist, das von der antagonistischen Darstellung erzählerisch aufgefächert wird. Festzustellen ist, daß dem aus *Jerusalem* kommenden Antagonistenpaar ein *Samaritaner* als Protagonist gegenübergestellt wird (1) und daß statt einem am *Jerusalemer* Tempelkult teilnehmenden jüdischen Volksmitglied zwei zionistische Kultbeamte, *Priester* und *Levit*, genannt werden (2), während schließlich statt eines samaritanischen Priesters ein *samaritanischer Volksangehöriger* hilft (3). Im Sinne des Rezipientenwissens lassen sich die mitgesagten Ergänzungen tätigen: Ist der Tempel auf dem Berg Zion in der Stadt Jerusalem in nachexilischer Zeit Hauptkultort des Judentums (vgl. Ps 9,2), so liegt auf dem Berg Garizim südwestlich der Stadt Sichem (heute Nablus) seit dem 4. Jh.

¹¹⁴ Das gilt vice versa auch für den Jerusalemerorientierten Juden Jesus von Nazaret, vgl. Lk 9,51-56; 17,11; Joh 4,4.

v.Chr. die heilige Gebetsstätte des Samaritanertums.¹¹⁵ An diesem Heiligtum amtieren Samaritanische Priester.¹¹⁶ Beide Kultorte sind zentrale Wallfahrtsorte und beide Religionsgemeinschaften bilden eine weltweite Diaspora.¹¹⁷ Graphisch läßt sich dieser narrativ dargestellte Widerstreit folgendermaßen darstellen:



Die für einen jüdischen Rezipienten aufregende Neuigkeit der Parabel, daß ausgerechnet ein Samaritaner einem Juden hilft, läßt die Frage auftreten, in welchem Bezugsrahmen sein Verhalten gedeutet wird. Im Sinne einer vollständigen Graphik ist die Klärung notwendig, wie das Verhältnis von Samaritanern und Juden zur Zeit Jesu bestimmt wurde. Für einen Jerusalemstreuen Juden stehen dabei zwei Möglichkeiten der Bewertung eines *Σαμαρίτης*¹¹⁸ zur Verfügung: Entweder ein Samaritaner gilt ihm entsprechend einer vorlk Wundererzählung als Angehöriger

¹¹⁵ Vgl. seine Nennung in der mosaischen Tora, Dtn 11,29; 27,12; Ri 9,7. Im Samaritanischen Pentateuch wird in beiden Dekalogen das 10. Gebot (Ex 20,17; Dtn 5,18) aus Textelementen aus Dtn 11,29a; 27,2b-3a.4a.5-7 und 11,30 so verändert, daß ein Tempelbau auf dem Garizim von Gott vorgeschrieben ist. Nach Jos, Ant 11,302ff. erlaubte der persische Statthalter Sanballat dem Priester Manasse, dem Bruder des Jerusalemer Hohepriesters Jaddus, in frühnachexilischer Zeit (vgl. Neh 12,10f.22; 13,28) den Bau eines Heiligtums, dazu R. Egger, Josephus Flavius und die Samaritaner (NTOA 4), Freiburg (CH)/Göttingen 1986, 65ff. Aus archäologischer Sicht vgl. Y. Magen, Mount Gerizim and the Samaritans, in: Early Christianity in Context, ed. by F. Manns/E. Alliata (StB 7, Collectio minor 38), Jerusalem 1993, 91-148, 136 (zur Frage eines samaritanischen Tempelbaus ebd. 138f.).

¹¹⁶ Vgl. Jos, Ant 11,312; Lk 17,14.16.

¹¹⁷ Zur samaritanischen Diaspora Jos, Ant 12,7; vgl. den Überblick bei P. W. van der Horst, The Samaritan Diaspora in Antiquity, in: Ders., Essays on the Jewish World of Early Christianity (NTOA 14), Freiburg (CH)/Göttingen 1990, 136-147.

¹¹⁸ Zur Wortbildung des Nomen gentile vgl. Fr. Blaß/A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁵1979, § 1113.

eines fremden Volkes (Lk 17,18: ἀλλογενής)¹¹⁹. Dann läßt sich das Integral der Erzählung als Aufruf zu einem Völkergrenzen überwindenden Humanum festlegen.¹²⁰ Oder er stellt, wie es eine vorjoh Glaubensgeschichte¹²¹ andeutet, einen religiösen Dissidenten an Israels monotheistischem Glauben dar (vgl. Joh 4,9.20).¹²² Dann ist die erzählerische Mitte als eine Hoffnungskraft zu bestimmen, die ihre Quelle in dem gemeinsamen JHWH-Glauben hat.

Um in den historischen Dschungel des Verhältnisses von Juden und Samaritaner am Beginn des 1. Jh. n.Chr. eine Schneise zu schlagen, ist der von der Parabelerzählung hergestellten Textanspielung auf 2.Chr 28 Beachtung zu schenken.¹²³ Handelt es sich doch um den einzigen Text des AT, der das besondere Verhältnis von Judäern und Samaritanern an einem geschichtlichen Exempel klären will.

Für den Chronisten, der in seinem Werk geschichtstheologisch begründen will, wie es zum babylonischen Exil des Südreiches Juda im Jahre 587 v.Chr. kam,¹²⁴ bildete bereits das Verhalten des judäischen Königs Ahas (744-725 v.Chr.) den Tiefpunkt im verlangten Gottesgehorsam (2.Chr 28,1-4). Die unmittelbare Folge seiner götzendienerischen Schändlichkeiten ist, daß nicht nur die sog. syrisch-ephraitische Koalition, sondern auch das Nordreich allein dem Südreich eine empfindliche Niederlage bereitete (Vv. 5ff.). Israel/Ephraim, das be-

¹¹⁹ Vgl. Sir 50,27f.; Mt 10,5; Jos, Ant 20,118ff.

¹²⁰ Vgl. G. Eichholz, Gleichnisse der Evangelien, Neukirchen-Vluyn 31979, 170f.; A. Lindemann, Samaria und Samaritaner im Neuen Testament, WuD 22 (1993), 51-76, 58.

¹²¹ Dazu Becker, Joh 196ff.

¹²² Auch Jülicher war sich in in dieser historischen Bewertungsfrage uneins: Einerseits macht er die Glaubensverschiedenheit zwischen Juden und Samaritaner geltend, wenn er meint, daß ein Samaritaner „in den Augen des Juden ein elender Ketzer“ sei (Gleichnisreden 2, 589, vgl. 595). Andererseits betonte er die nationale Differenz, wenn er von einem „halbheidnischen Samariter“ (595, vgl. 1, 151) oder von dem „fremde[n] Mann aus Samarien“ (597) schreibt. S. auch Harnisch, der einerseits von einem „fremdstämmigen Samaritaner“ spricht (Gleichniserzählungen 77) und auf der anderen Seite hervorhebt, daß ein Samaritaner ein „Apostat“ (ebd. 276), ein Dissident (ebd. 282) am gemeinsamen Glauben ist.

¹²³ Mit K. Kastner, Zwei Paralleltexpte, BZ 12 (1914), 29-31,30f.; F. Orth, Märchen - Maschal - Midrasch (zu Lukas 10,25-37), PrM 18 (1914), 406-411, 410; Black, Gleichnisse 277f.; K. H. Rengstorf, Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen 151974, 141; F. S. Spencer, 2 Chronicles 28:5-15 and the Parable of the Good Samaritan, WTJ 46 (1984), 317-349 (Lit.); R. B. Dillard, 2 Chronicles (WBC 15), Waco 1987, 223, gegen Sellin, ZNW 66, 38.

¹²⁴ Vgl. 2.Chr 36,17-21.

sagen die ungläublichen Zahlen von 120.000 gefallenen Judäern und 200.000 jüdischen Deportierten, ist durch seinen überwältigen Triumph in der Lage, Juda als selbständige Nation aus den Annalen der Geschichte zu tilgen. Jedoch, als die siegreiche Armee zurückkehrt, geschieht Folgendes (2. Chr 28,9-11.14f.LXX):

Nun lebte dort (sc. in Israel) ein JHWH-Prophet mit Namen Oded. Dieser ging dem Heer entgegen, das nach Samaria zurückkehrte, und sprach zu ihnen: „Siehe, weil JHWH, der Gott eurer Väter, auf Juda zornig ist, hat er sie in eure Hände gegeben. Ihr aber habt unter ihnen mit einer Wut gemordet, die zum Himmel steigt. Nun beabsichtigt ihr, die Söhne Judas und Jerusalems euch als Sklaven und Sklavinnen zu unterwerfen. Habt nicht ihr bei JHWH, eurem Gott, nur Schulden? Hört nun auf mich und bringt die Gefangenen zurück, die ihr von euren Brüdern fortgeschleppt habt! Sonst komme JHWHs Zorn über euch!“ ...

Da gaben die Krieger die Gefangenen und die Beute ... frei. Und die ... Männer ... nahmen sich der Gefangenen an. Und alle, die von ihnen nackt waren, versahen sie aus der Beute und bekleideten sie und gaben ihnen Schuhe. Sie gaben ihnen zu essen und salbten sie. Und allen, die schwach waren, halfen sie mit Lasttieren und brachten sie hinab nach Jericho, der Palmenstadt, zu ihren Brüdern. Darauf kehrten sie selbst nach Samaria zurück.

Auf dem Hintergrund dieser Tradition ist zunächst festzustellen, daß für JESU Darstellung der Hilfsbereitschaft des Samaritaners die chronistische Erzählung das Vorbild gibt. Reichte doch die Fürsorglichkeit dieses Volkes von Bekleidung über Ernährung, Salbung und Transport, und, wenn man JOSEPHUS' Informiertheit hinzuzieht (Ant 9,251):

Die genannten Männer nun nahmen sich der Gefangenen an und lösten ihre Fesseln und ließen ihnen sorgfältige Pflege (*ἐπιμελείας*) widerfahren. Und sie gaben ihnen Reiseproviant mit und schickten sie, ohne daß ihnen ein Leid angetan worden wäre, nach Hause zurück,

auch in der Verpflegung und Pflege ihrer jüdischen Feinde. Der Samaritaner in JESU Geschichte handelt gemäß den situativen Bedürfnissen an dem unter die Räuber Gefallenen, indem er Wunden penibel versorgt, mit Arznei richtig behandelt,¹²⁵ für akkuraten Krankentransport bis hin zur Pflege und ihrer Finanzierung sorgt.

Folglich liegt für den jüdischen Rezipienten der Schwerpunkt von JESU Parabel keineswegs auf dem narrativen Kontrast des überfließenden Reichtums der Barmherzigkeit gegenüber der zuvor mit wenigen Worten

¹²⁵ Öl und Wein als Mittel der Wundbehandlung bei Theophr., h. plant. 9,12 (4. Jh. v.Chr.).

geschilderte Armut verweigerter Hilfe.¹²⁶ Der Gottes Tora kennende Jude erkennt, daß es JESUS nicht um das „Wie“ echter Hilfeleistung, sondern um das außerordentliche „Daß“ des Handelns eines Samaritaners an einem feindlichen Judäer geht. Und, was entscheidend ist, mithilfe der biblischen Tradition ist er in der Lage, die Frage nach der Motivation zu klären:

Mit viel Wirklichkeitssinn geht nämlich die chronistische Erzählung davon aus, daß Auseinandersetzungen zwischen den beiden rivalisierenden Königreichen unvermeidlich sind. Um des lieben Friedens willen pocht sie auf eine strikte Trennung der Gebiete. Sollte dennoch der Kriegsfall eintreten, so ist jeder Partei untersagt, vom Recht des Siegers Gebrauch zu machen, das jeweils unterlegene Volk auszulöschen. JHWH, so erläutert es ein samaritanischer JHWH-Prophet namens Oded steht auf beiden Seiten: Er verhängt Gericht als militärische Niederlage wie über das sündige Judäa so auch über das sündige Samaria. Darf unter keinen Umständen eine JHWH-Gemeinschaft die andere aufgrund eines Alleinvertretungsanspruches ausschalten, so müssen beide Brüdervölker¹²⁷ die Existenz der JHWH-Konkurrenz für alle Zeiten hinnehmen. Damit begründet der Chronist die politische und religiöse Koexistenz von jüdischem und samaritanischem Judentum.

Verschweigt der Chronist den eigentlichen Konfliktfall, so ist er zur Zeit der röm. Provinz Judäa aus der Tagespolitik gut bekannt. In den fiktiven Worten einer Samaritanerin lautet er (Joh 4,20):

„Unsere Väter haben auf diesem Berg angebetet,
ihr aber sagt, daß in Jerusalem der Ort ist, wo man anbeten müsse.“

Es ist die bittere Tatsache, daß sich Samaritaner und Juden über das Monopol des richtigen Kultortes streiten.¹²⁸ Während es der nachexilischen jüdischen Gemeinde gelang, die kultische Fixierung auf den Jerusalemer JHWH-Tempel in Palästina wie weltweit bis auf wenige

¹²⁶ Mit M. Black, *The Parables as Allegory*, BJRL 42 (1959/60), 285f.; Spencer, 2 Chronicles 328ff., gegen Harnisch, Gleichniserzählungen 284.

¹²⁷ Vgl. Sot VIII,1^a.

¹²⁸ Vgl. Jos, Ant 12,7-10; 13,74-76 über den Streit zwischen Samaritanern und Juden in Ägypten über die Rechtmäßigkeit des jeweiligen Kultes. – In den Jahren nach 129 v.Chr. zerstörte der Hasmonäer Johannes Hyrkanus das Samaritanische Konkurrenzheiligtum auf dem Garizim (vgl. Ant 13,255-8), die unterlegenen Samaritaner rächten sich, indem sie unter dem röm. Präfekten Coponius (6-9 n.Chr.) den Jerusalemer Tempel durch Menschenknochen verunreinigten (18,29) und auf diese Weise den Jerusalemer Kult in der Feier des Passah (einmalig) unterbanden.

Ausnahmen im Frühjudentum als verbindlich durchzusetzen, ist ein samaritanischer Jude überzeugt, daß JHWH allein auf dem Berg Garizim recht verehrt wird. Damit sprechen sich beide jüdischen Religionsgemeinschaften gegenseitig die korrekte Anbetung JHWHs ab und wünschen sich gegenseitig ihre Vernichtung (vgl. Lk 9,54).

Indem nun das Jerusalemer Judentum den kultischen Alleinvertretungsanspruch mit dem Verbot der Mischehe mit andersorientierten Juden durchsetzte,¹²⁹ erhielt der zu einer tiefen Spaltung führende kultische Konflikt der JHWH-Religion eine nationale Komponente. Um die zwischen Juden und Samaritanern bestehende Einheit in der gemeinsamen monotheistischen JHWH-Religion¹³⁰ ohne die Vernachlässigung der völkischen Verschiedenheit zum Ausdruck zu bringen, pflegte der zionstreue Rabbi AQIBA (T 2) die Samaritaner als „Ganzproselysten“ (yGit 1,43^c,61)¹³¹ einzuordnen: Ihrem Glauben nach sind sie anerkannte Volljuden, ihrer Abstammung nach ein von Israel zu unterscheidendes Volk.

Mit der Plazierung eines religiösen Schismatikers als Helfergestalt hinter den kultischen Führungspersonen des Jerusalemorientierten Judentums zielt JESUS mit seiner Parabel auf einen jüdischen Rezipienten, der wie er selbst in Galiläa und wie alle Juden sonst und in der weltweiten Diaspora davon überzeugt ist, in der Frage kultisch korrekter Anbetung im Recht zu sein. In Jerusalem steht auf dem Zionsberg das von Gott erwählte Tempelhaus.

In einer seiner Alltagsüberzeugung widersprechenden Weise wird der Jerusalemer Gottesgläubige von JESUS damit konfrontiert, daß nicht die Spitzen seiner zionsorientierten Tempelreligion, sondern ein samaritanischer Irgendwer, ein Anhänger derselben monotheistischen Religion wie er, ein Bruder also, aber einer, der überzeugt ist, daß JHWH allein auf dem Berg Garizim rechte Verehrung zuteil wird, zur verschwenderischen Barmherzigkeit bereit ist. Durch diese skurrile Wende am Schluß seiner Parabel führt JESUS seinen jüdischen Mitbürger in die Krise. Dieser hatte eine entlastende Lösung des schrecklichen Dramas herbeigesehnt und wird jetzt von JESUS mit der beißenden Frage

¹²⁹ Vgl. Esr 9,12; Neh 10,31; 13,23ff.

¹³⁰ Vgl. Lk 17,15; Jos, Ant 11,85.

¹³¹ Bill. 1,539. Vgl. R. Eliezer b. Hyrkanos (T 2), der die Samaritaner aufgrund von 2.Kön 17,25ff. für „Löwenproselysten“ erklärte (Qid 75^b), insofern sie Menschen seien, die sich aus Furcht dem jüdischen Glauben angeschlossen haben, ethnisch aber als Nichtjuden zu bewerten seien. Auch Qid IV,3 (R. Eliezer, T 3) hebt im Anschluß an 2.Kön 17 die zweifelhafte Abstammung eines Samaritaners hervor.

entlassen, ob sein eigener orthodoxer Glaube noch genügend Kraft hat, in das zerschlagene Gesicht sinnlosen Leides zu schauen.

Hiobs Klage und Hiobs Parabel

Eine Schlüsselstellung bei der Interpretation der Parabel bildet eine stichhaltige Erklärung auf die Frage, aus welchem Grund JESU Erzählung die hilferversagende Figur im Doppel auftreten läßt (Lk 10,31f.). Warum erzählt JESUS zweimal, daß Priester und Levit den in seinem Blute Liegenden sehen und „auf die gegenüberliegende (Straßen-)Seite wechseln und an ihm vorbeigehen“?¹³² Wie kein erzählerisches Detail als zufällig beurteilt bei der Verstehensarbeit der Parabel beiseitegelassen werden darf, so verlangt das Stilmittel der stagnierenden Handlungswiederholung eine rezipientengerechte Würdigung.

In Anknüpfung an den traditionsgeschichtlichen Hinweis von JÜLICHER ist darauf aufmerksam zu machen,¹³³ daß die Kombination der beiden Worte „sehen“ und „vorübergehen“ in Verbindung mit dem Erbarmen in einem Abschnitt des kanonischen Hi zu finden ist, der gleichfalls zum Thema hat, daß unsägliches Leid eines in der Todes-sphäre schwebenden Menschen, Hiob (vgl. Hi 1f.), auf die mangelnde Solidarität seiner nächsten Freunde trifft.¹³⁴ Im Unterschied zu den stumm agierenden Marionetten von JESU Parabel findet der vom Schicksal schwer heimgesuchte Hiob jedoch den Mut zur wortreichen Klage. In seiner Entgegnung an Eliphas von Tenan (6,1-7,30) beklagt sich der fromme Hiob zunächst darüber, daß er allein zu schwach sei, um sein schweres und unverständliches Leid zu ertragen. Darum hatte er auf die

¹³² Zur Übersetzung vgl. Chr. Burchard, Fußnoten zum neutestamentlichen Griechisch II, in: Ders., Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments, hg. v. D. Sängler (WUNT 197), Tübingen 1998, 330-344, 337; Aland/Aland, Wörterbuch Sp.150.

¹³³ Vgl. auch Aus, Weihnachtsgeschichte 76.

¹³⁴ Nach Hi 1,1 stammt Hiob aus dem Lande „Uz“, ein Name, der in Genealogien als Personennamen erscheint (vgl. Gen 10,23; 22,20f.; 36,28) und auf ein Land im „Osten“ (Hi 1,3) hinweist. Sind Hiob wie seine Freunde damit als Nichtjuden ausgewiesen, so wird doch das allgemeinmenschliche Leidensproblem im Kontext des israelitischen JHWH-Glaubens behandelt (vgl. 1,5ff.). Darum ist es statthaft, Hiob zugleich als frommen Israeliten und seine Freunde als jüdische Volksgenossen zu vereinnahmen.

Nähe seiner Freunde gehofft (Vv. 11-13). Seine Enttäuschung über ihre Teilnahmslosigkeit macht sich Hiob mit folgenden Worten Luft (Hi 6,14f. 21LXX):

Wer mir Erbarmen (ἔλεος) verweigert,
entzieht mir die Fürsorge des Herrn.
Meine Nächsten blickten mich nicht an (οὐ προσεῖδον),
wie Wildbäche verschwanden sei
wie eine Welle gingen sie an mir vorüber (παρήλθον) ...

um nach einem weiteren Bild zu dem harten Urteil zu finden:

So seid ihr jetzt für mich unbarmherzig (ἀνελεημόνως) geworden,
ihr seht (ἰδόντες) meine Wunde (τραῦμα) und fürchtet euch.

JESU Parabel erfährt durch die im Mittelteil herbeigeführte Textanspielung auf Hiobs Klage über seine Freunde eine ungeahnte Tiefendimension. Was sich für den Rezipienten am Beginn noch wie ein individuelles Zufallsgeschick ausnahm, ist als Skandal der Mitleidslosigkeit so alt wie Hiobs bitterer Vorwurf. Sein seelischer Schmerz, daß gerade seine Genossen sich seinem unverdienten Leid nicht stellen, eine Qual, die sein sinnloses Leiden über alle Maßen steigert, ist für den Erzähler JESUS nicht erledigt.

JESUS konzipiert mit der Samaritanergeschichte eine Parabel auf Hiobs Schicksal. Damit wendet er sich dem Generalthema jüdisch-weisheitlichen Glaubens zu, der individuellen Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit. Ein Hoffnungsglaube, der an Gottes Segenszusage für ein toragemäßes Leben festhalten will,¹³⁵ jedoch durch unverstehbares Leid *und* die doktrinäre Antwort der Volksgenossen auf angeblich vorliegende eigene Schuld in seinem Grundvertrauen aufs Tiefste erschüttert zu werden.¹³⁶

Und zugleich modernisiert JESUS das Hiobthema im Kontext seiner Zeit: Seine Hiobsfigur ist nicht mehr ein reicher Nomadenscheich, dessen Wohlstand sich an der hohen Zahl seiner Herden und Hausdiener bemißt (vgl. Hi 1,3). Sein Hiob ist eine Art Handelsreisender, der zwischen den städtischen Zentren Jerusalem und Jericho unterwegs ist, um sein Einkommen zu erwirtschaften (vgl. Lk 10,30b).¹³⁷

¹³⁵ Vgl. Dtn 28; Ez 18.

¹³⁶ Vgl. zum weisheitlichen Thema des Hi, dem Tun-Ergehen-Zusammenhang und seiner ideologischen Behandlung J. Ebach, Art. Hiob/Hiobbuch, TRE 15 (1986), 360-380 (Lit.).

¹³⁷ Vgl., daß nach Hi 29,7-11.21-25; 31,24f. der Hiob der Gespräche in einem städtischen Milieu zu Hause ist, dazu R. Albertz, Der sozialgeschichtliche Hinter-

Und in der durch soziale Antagonismen und religiöse Konflikte parzellierten jüdisch-hellenistischen Gruppengesellschaft bedarf es auch keines Satans mehr (vgl. Hi 1,6ff.), um ein Unglück herbeizuführen. Es ist die ausgrenzende Gesellschaft selbst, die für das Böse in Gestalt der räuberischen Gewalt sorgt (vgl. Lk 10,30c). Wie brutal es in der jüdischen Gesellschaft zur Zeit Jesu zugeht, muß der mißhandelte Hiob seiner Geschichte am eigenen Leib erfahren.

Wird der „Fall Hiob“ von JESU im gesellschaftlichen Kontext seiner Zeit aktualisiert, so bearbeitet er das „Problem Hiob“ auf neue Weise.¹³⁸ Die weisheitliche Antwort des Hi liegt in seinem stattlichen Hauptteil vor (Hi 3-42,6), einer in Rede und Gegenrede hin- und herwogenden Debatte zwischen Hiob und seinen Freunden. Es geht um Hiobs Hader mit Gott, daß er es gerade ihm, dem frommen Gottesfürchtigen, schlecht ergehen läßt. Und zwar wird so intensiv zwischen dem Gott anklagenden Hiob und den Gott verteidigenden Freunden über die hoffende Erwartung auf Gottes zumessende Gerechtigkeit gestritten, daß Gott im Himmel es nicht mehr bei sich selbst aushält und sich zu Reden in eigener Sache herabläßt (38-41). In den sog. „Gottesreden“ weist der Gott des Hi auf seine den Widerspruch umgreifende Schöpfungsweisheit hin: sie hat auch das urtümliche Nilpferd Behemoth und die Krokodilsschlange Leviathan als widermenschliche Chaosmächte geschaffen (40,15-41,26). Indem jeder Israelist mit Hiob diese über allem Verstehen liegende wunderbare Schöpfungsweisheit JHWH's anerkennt und zu einem den Widerspruch aufnehmenden Gottesbild findet, eröffnet sich ihm eine Zukunft, die das widerfahrene Unheil akzeptieren kann.

Zeigt das dominierende Genus der Rede, wie das Hi auf therapeutische Weise mit der Leiderfahrung und der Frage nach Gottes Gerechtigkeit umgeht, so steht dazu im vollendeten Kontrast JESU poetisches Miniatur. In ihr beherrscht die unmißverständliche Handlung der Akteure die Szenenfolge, die entweder plündern und prügeln, wegschauen und weggehen oder pausenlos helfen. Und noch etwas ist in JESU Hiobparabel anders: Während Hiobs Freunde in der Wahrheit Gottes allesamt fehlen (vgl. Hi 42,7-9), greift JESU Erzählung nach den

grund des Hiobbuches und der „Babylonischen Theodizee“, in: Die Botschaft und die Boten, FS H. W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 349-372, 358ff.

¹³⁸ Vgl. zur Unterscheidung von narrativen Rahmen und poetischen Diskurs des Hi die Sprachregelung von J. Ebach, Streiten mit Gott (Kleine Biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1996, XI.

(beiden) Versagern zu einer positiven Figur und stellt den samaritanischen Todfeind als Freund vor, der sich Hiobs Leid und seinem stummen Ruf nach tröstendem und helfenden Beistand stellt. Jedoch, welche Antwort gibt JESUS seinen Jerusalemtreuen jüdischen Mitbürgern, wenn seine Erzählung zwischen falschen und wahren Freunden Hiobs unterscheidet?

Handeln aus Glauben an Gottes Gerechtigkeit

„Hiob und seine falschen und wahren Freunde“ könnte die Überschrift lauten, die über JESU Parabel über das Leid und den Gottesglauben des Gerechten steht. „Hiob und seine Freunde“, das ist das Thema vom Umgang der Lehre mit dem Leid. Es ist die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Realität, Theorie und Empirie. Es ist das Problem von Weltwahrnehmung und Weltdeutung.¹³⁹ Die „Freunde Hiobs“, sie figurieren als lehrende Antwort der jüdischen Theologie auf die lauter Schmerzen bereitende Leidenserfahrung.

„Ihr schaut den Schrecken und erschreckt“, das ist der bittere Vorwurf Hiobs an die Adresse seiner empathielosen Freunde (Hi 6,21). Es ist zugleich die maßlos enttäuschte Klage des Israeliten, daß gerade die nächsten Verwandten und liebsten Freunde im unbegreiflichen Leid zu Feinden werden.¹⁴⁰ Sie, die auf den Schrei des Betroffenen mit theologischen Weisheiten von Nichtbetroffenen reagieren und auf diese Weise den Graben zwischen ihrem festen Weltbild und dem auf Trost Wartenden nur immer tiefer ausheben.¹⁴¹

Indem JESUS nun die Jerusalemer Theologie in Gestalt von Priester und Levit in seiner Erzählung noch nicht einmal den Mut finden läßt, wenn schon nicht redend, so doch wenigstens schweigend die Schmerzen Hiobs auszuhalten (vgl. Hi 2,11-13), sondern vor dem Schmerzensmann fliehen läßt (vgl. Lk 10,31f.),¹⁴² fällt er über sie ein hartes Urteil: Ihre Flucht soll ein weisheitliches Weltbild kennzeichnen, das zwischen dem Zustand der zerbrechenden Welt und Gottes ewiger Gerechtigkeit

¹³⁹ Vgl. J. Ebach, Gott und die Normativität des Faktischen, in: Ders., Hiobs Post, Neukirchen-Vluyn 1995, 55-66, 56.

¹⁴⁰ Vgl. Ps 41,10; 55,13-15; 69,9-12; 88,9.19.

¹⁴¹ Vgl. Ebach, Art. Hiob/Hiobbuch 368.

¹⁴² Vgl. das Motiv in Ps 31,12b; 38,12; Hi 19,13-19.

keinen Widerspruch duldet. Im Konflikt zwischen Hiob und Gott leugnen sie Hiob, um Gott zu bekennen. Ihre Lehre besteht darauf, daß es keine negative Erfahrung geben kann, „die die unbezweifelhafte Ordnung der von Gottes Gerechtigkeit durchwalteten Welt in Frage stellen könnte“¹⁴³. Wer wie JESUS in dieser Art so entlarvend und resignativ zugleich die fehlende Antwort der weisheitlichen Theologie auf die notvolle Krise des von Modernisten und Römern geschundenen Israeliten behauptet, muß sich nicht wundern, wenn er sich in Jerusalem um Kopf und Kragen redet.

Erst recht nicht, wenn er am Schluß seiner Parabel einen samaritanischen Israeliten die Distanz der objektiven Theologie zum subjektiven Leidensgeschick überwinden läßt. Der Samaritaner ist als Figur eben nicht die pure Mitmenschlichkeit, sondern der heterodoxe Stachel im Herzen einer sich für unfehlbar haltenden Jerusalemer Richtigkeit. So gibt JESUS in paradoxer Weise mit seinem liebevollen Handeln das Kriterium rechten JHWH-Glaubens. Warum? Der Glaube des Samaritaners an den einen und selben Gott Israels ist Glaube genug, keine Angst vor dem Ekel des Leides zu haben, sondern hinzusehen und die Not an das Herz dringen zu lassen. Und gerade dieselbe israelitische Hoffnung des toratreuen Samaritaners auf JHWH's Gerechtigkeit macht das Leid des Hiob zu seiner Aufgabe, indem er sich helfend mit seinem Können und Geld an dessen Leiden verschwendet. In der aushaltenden Nähe und hilfreichen Zuwendung tritt der Glaube an Gottes Gerechtigkeit angesichts unverständlichen Leides hervor.

Jedoch, ob die tatkräftige Hilfe des samaritanischen Judens Erfolg haben und der unter die Räuber Gefallene von seiner Krankheit zum Tode genesen wird, erzählt JESUS gerade nicht. Und so fehlt seiner Hiobparabel das glückliche Ende, die göttlich inszenierte Wende zum Guten, in der von finanzieller Wiedergutmachung und körperlicher Rehabilitation des Leidenden berichtet wird. Damit er schließlich alt und lebenssatt seine müden Augen schließen darf (vgl. Hi 42,17).

Mit dem offenen Schluß verweigert sich JESUS einer einseitigen Hiobrezeption, die im zeitgenössischen Frühjudentum (TestHi)¹⁴⁴ allzu bekannt ist. Ihr gilt Hiob als Muster an ausdauernder Geduld,¹⁴⁵ wenn es in

¹⁴³ Ebach, Normativität 62.

¹⁴⁴ Vgl. bes. 1,2a.5; 4,6.10; 5,1; 21,3; 26,5; 27,4-7.

¹⁴⁵ Vgl. zur christlichen Hiobrezeption E. Bloch, Studien zum Buch Hiob, in: Auf gespaltenem Pfad, FS M. Susman, Darmstadt 1964, 85-101, 95: „Das Volksbuch hat über den Dichter gesiegt; als sanfter Dulder steht der Empörer kirchlich da ... So wurde Hiob zum Muster an Geduld“.

dem jüdische Weisheitstraditionen¹⁴⁶ verwendenden urchristlichen Jakobus heißt (Jak 5,11):

Siehe, wir preisen selig die Standhaftgebliebenen.
 Von der Standhaftigkeit Hiobs habt ihr gehört,
 und die Vollendung, die der Herr (bewirkte), habt ihr gesehen,
 weil der Herr erbarmungsreich ist und langmütig.

Es ist eine Einstellung zum Leid, die vom überlieferten versöhnlichen Ende des Hi (42,10ff.) jeder (sinnlosen) Leidenserfahrung noch einen tieferen Sinn, einen Hinweis auf Gottes schließliche Langmut und Barmherzigkeit abgewinnen kann. JESUS jedoch verabschiedet sich mit der Figur des ganz in der Gegenwart verhafteten Samaritaners von einem weisheitlichen Gottesbild, das in Gottes zukünftig erhoffter Gerechtigkeit die Erfüllung der zerissenen Geschichte und in Gott den vollkommenen Sinn sucht. Und so fordert JESUS mit seinem samaritanischen Glaubensmann von seinen jüdischen Glaubensgenossen die Umkehr in eine Gegenwart, in der Gott glaubend und hoffend als Frage nach seiner Gerechtigkeit in einer gewalttätigen Welt ausgehalten und erfahren wird. Denn es ist der diakonische Glaube des Samaritaners, der den an Gott verzweifelnden Leidenden nicht allein läßt und mit ihm zusammen den Widerspruch erträgt, daß Gottes Schöpfung keine heile Welt ist, daß Gott aber kein Gewalttäter, sondern ein Helfer ist.

Diese Pointe von JESU Kritik eines weisheitlichen Gottesbildes in seiner Hiobsparabel läßt sich in paraphrasierender Nacherzählung über ihren Höhepunkt folgendermaßen ausdrücken (= Lk 10,32-35): ... und hat der samaritanische Jude gerade die Wunden verbunden, so setzt der Wundbrand ein. Und hält er das Fieber medikamentös unter Kontrolle, so muß er den Schwachen vor der nächtlichen Kälte schützen. Und hat er ihn mühsam in ein Haus transportiert, ist sogleich an die Pflege des Patienten zu denken. So steht der handelnde Glaube nur immer vor neuen Problemen und kommt nur problemlösend voran. Ein Ende seines helfenden Tuns und ein Ende des nach Hilfe schreienden Leides sind nicht abzusehen. Ja, es könnte sogar sein, daß die Räuber über ihr unschuldiges Opfer als Mörder triumphieren.¹⁴⁷ Aber nur so soll es nach

¹⁴⁶ Vgl. zusammenfassend H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus* (ÖTK 17/1), Gütersloh 1994, 80ff., zu Hiob vgl. P. H. Davids, *Tradition and Citation in the Epistle of James*, in: *Scripture, Tradition, and Interpretation* FS E. Falg, ed. by W. W. Gasque/W. Sanford La Sor, Grand Rapids 1978, 113-126, 117-119.

¹⁴⁷ Vgl. M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (Stundenbücher 97), Hamburg 1970, 62.

JESU Parabel geschehen, daß sich das nie enden wollende Handeln und die nie aufhörende Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit in ihrer gemeinsamen Gegenwart begegnen.