Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 15 (1959)
Heft: 3

Artikel: Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter
Autor: Binder, Hermann
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878910

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter.

1.

Man ist seit Jülicher gewohnt, das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, Luk. 10, 30—37, den Beispielerzählungen zuzuordnen [1], d. h. den Gleichnissen mit moralischer Abzwekkung, und als seine Sache die Nächstenliebe zu bezeichnen. Die Verknüpfung mit der Anfrage eines Schriftgelehrten nach dem Weg zum Leben und mit der darauf erfolgenden Antwort, daß das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe diesen Weg zeige, scheint dies auch vollkommen sicherzustellen. Dementsprechend ist das Gleichnis in der Geschichte der Exegese fast ausnahmslos im Rahmen des Themas «Nächstenliebe» interpretiert worden.

Aber seine Verknüpfung mit der Frage nach dem «größten Gebot», Luk. 10, 25—29, ist sekundär. Luk. 10, 30—37a ist ein selbständiges Überlieferungsstück, genau so wie die Frage nach dem größten Gebot. Die Perikope Luk. 10, 25—28 hat *Lukas* der Leidensgeschichte des Mark. entnommen und hierher versetzt, um ihr, gemäß seinem ethischen Verständnis des Gleichnisses, die Aufgabe der Bestimmung des historischen Orts für dieses zu übertragen. [2]

Das läßt sich durch folgendes beweisen:

1. Die Verknüpfung von Luk. 10, 25 ff. zu 10, 24 hin geschieht recht lose, und zwar durch ein καὶ ἰδού, welches Zahn [3] als lukanische Verknüpfungsformel charakterisiert (vgl. Luk. 2, 25. 27; 5, 12; 7, 12; 8, 40; 13, 11; 14, 3; 24, 13).

2. An der entsprechenden Stelle innerhalb der Leidensgeschichte, wo bei Mark. (und Matth.) die Frage nach dem größten Gebot untergebracht ist (also zwischen der Sadduzäerfrage nach der Auferstehung und der Frage nach der Davidssohnschaft), bewahrt Luk. in 20, 39 f. einen Über-

---

[1] A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, 2 (1910), S. 585 ff. Vgl. auch F. Hauck, Das Evangelium des Lukas (1934), S. 146.

[2] Der Hinweis auf die Zeit, Ort, Fragepunkt, zitierendes Subjekt und weiteren Verlauf der Unterredung betreffende Verschiedenheit zwischen Mark. und Luk. (vgl. H. A. W. Meyer, Kritisch exegetisches Handbuch, Lukas, 1867, S. 403) fällt sehr wenig ins Gewicht. Die Unterschiede lassen sich alle aus dem schriftstellerischen Verfahren des Lukas erklären.

[3] Th. Zahn, Das Evangelium des Lukas, 3. u. 4. Aufl. (1920), S. 427, A. 1.

rest der Begebenheit um das größte Gebot auf (Mark. 12, 32a. 34b), schließt diesen aber dem vorhergehenden Bericht über die Sadduzäerfrage an.

3. Lukas behandelt die Frage nach dem größten Gebot nicht nach Q.[4] Die textliche Gestaltung von Luk. 10, 25—28 deutet vielmehr auf die Benützung des Mark. hin. Allerdings folgt Lukas einem kürzeren Mark.-Text, als wir ihn in unserem heutigen Mark. lesen.[5] Außerdem ist zu beachten, daß Lukas den Bericht über das größte Gebot durch Motive aus Mark. 10, 17 ff. («Reicher Jüngling») ergänzt, was die Benützung von Mark. 12 allenfalls ein wenig verdeckt.[6]

4. Wenn Lukas — gegen das Markusevgl. — die Anfrage des Schriftgelehrten in eine «versuchliche» umwandelt, dann tut er das dem Zusammenhang mit dem Gleichnis zuliebe. Lukas sah den fragenden Schriftgelehrten in einer Linie mit dem Priester und dem Leviten des Gleichnisses, die das Gebot der Nächstenliebe nicht erfüllten. Als so Gekennzeichneter konnte der νομικός selbstverständlich keine echte Frage stellen. Lukas mußte über ihn vielmehr urteilen, daß er durch sein Abweichen in das Gebiet der Kasuistik «sich selbst rechtfertigen wollte» (vgl. Luk. 16, 15; 18, 11 f.). Nach der Darstellung des Luk. konnte er durchaus nicht die Absicht hegen,

---

[4] So E. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums, 2 (1941), S. 4. 57; ebenso J. Weiß, Die drei älteren Evangelien: Die Schriften des N.T. (1917), S. 447.

[5] Der von Lukas benützte Mark.-Text bestand aus: Mark. 12, 28a (= Luk. 20, 39a); 12, 32a (= Luk. 20, 39b); 12, 32b (Luk. vacat); 12, 33a (= Luk. 10, 27; das διδάσκαλε des Mark. ist in Luk. 10, 25 beibehalten); 12, 33c (Luk. vacat); 12, 34a (= Luk. 10, 28a); 12, 34b (= Luk. 20, 40). Darnach zitierte nicht etwa Jesus das Doppelgebot der Liebe, sondern ein Rabbi, welcher Jesus nach Anhören eines Gespräches (über die Auferstehung?) lobte. Nach Hirsch (Anm. 4) wird hier ein Ur-Mark. greifbar, der von einer Lehrentscheidung Jesu betr. das Doppelgebot der Liebe nichts wußte. — Anders z. B. Meyer (Anm. 2), S. 459, der die «Combination der religiösen und sittlichen Grundforderung» gerne als «originelle Idee Jesu» hingestellt wissen möchte. Vgl. auch E. Klostermann, Das Mark., = Handb. z. N.T., 3 (1926), S. 142.

[6] Die Anfrage des Gesetzeslehrers, Luk. 10, 25b, ist der des «reichen Jünglings», Mark. 10, 17b = Luk. 18, 18, vollkommen gleich. Ebenso scheint die lukanische Form der Antwort Jesu, Luk. 10, 26 (Gegenfrage) aus der Erinnerung des Lukas an die Frage Mark. 10, 18 zu stammen. Vielleicht ist auch Mark. 10, 19a τὰς ἐντολὰς οἶδας als Frage zu fassen, was dann wie πῶς ἀναγινώσκεις in Luk. 10, 26b eine der rabbinischen Schulpraxis entlehnte Formel wäre. Und schließlich wird man mit Jülicher (Anm. 1), S. 594 (vgl. auch Bengel, Gnomon z. St.), daran denken dürfen, daß die lebhafte, mit καί anhebende Frage des νομικός in V. 29 an des «reichen Jünglings» Rechtfertigung erinnert: «Das alles habe ich von Jugend auf getan», Mark. 10, 20.

mit Jesus einig zu sein; vielmehr hatte er — nach Lukas — zu prüfen im Sinne, ob die von Jesus erteilte Auskunft der von Gott im Gesetz gegebenen gleich sei.[7] Lukas bedurfte also der feindlichen Absicht der Fragestellung als Vorbereitung für die polemische Situation, die er für das Gleichnis voraussetzte, und diese läßt er dann, besonders in V. 29, auch deutlich sichtbar werden. Denn die Frage «Wer ist mein Nächster?» bringt die ganze Spitzfindigkeit der rabbinischen Kasuistik, gegen die Jesus polemisierte, zum Ausdruck. Der Matth.-Text ist hier von der lukanischen Darstellung beeinflußt.[8]

Die «feste Verknüpfung»[9] des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter mit der Frage nach dem größten Gebot ist also zweifellos eine von Lukas künstlich geschaffene. Hirsch nennt Luk. 10, 25—28 eine «auf alle Fälle in sich geschlossene Geschichte», und ebenso urteilt er über das nachfolgende Gleichnis, daß es lange selbständig und ohne Zusammenhang mit der Frage nach dem größten Gebot überliefert gewesen sei.[10] Beide Perikopen haben ursprünglich miteinander nichts zu tun.[11] Auch die Behauptung, die Verknüpfung sei vorlukanisch[12], wird sich schon aus dem Grunde nicht halten lassen können, weil sich eben an dieser Stelle zwei gerade von Lukas verarbeitete Quellen, nämlich die Markusquelle (V. 25—28) und — von V. 30 an — die Sonderquelle des Luk. begegnen, was durch mannigfache sprachliche Besonderheiten bestätigt wird.[13]

---

[7] Vgl. H. Gollwitzer, Die Freude Gottes, 2 (1941), S. 25 f. — Anders: A. Schlatter, Das Evangelium des Lukas (1931), S. 284.

[8] Man führt die Übereinstimmung zwischen Luk. und Matth. allerdings meist darauf zurück, daß beide aus Q geschöpft — Hirsch (Anm. 4), S. 57 f. — und einander nicht gekannt hätten. Doch wird sich die These des literarischen Unabhängigkeitsverhältnisses zwischen Luk. und Matth. auf die Dauer nicht halten lassen. An unserer Stelle deutet die Benützung von νομικός durch Matth., 22, 35, der sonst immer γραμματεύς bevorzugt, auf eine Benützung des Luk. durch Matth. hin. Ebenso ist das dreifache ἐν im Zitat Matth. 22, 37 Angleichung an Luk. 10, 27. Im übrigen folgt Matth. einem Mark.-Text, der wahrscheinlich nur aus den Versen Mark. 12, 28—31 bestand.

[9] So Zahn (Anm. 3), S. 428. — Übrigens stellt auch Zahn S. 434 fest, daß der Rabbi von V. 25 sicherer getroffen worden wäre, wenn Jesus neben den Priester einen Rabbi gestellt hätte. Damit ist der ursprüngliche Zusammenhang zwischen den beiden in Frage stehenden Stücken schon abgestritten. — Vgl. auch Hauck (Anm. 1) z. St.

[10] Vgl. Hirsch (Anm. 4), S. 56. 59.

[11] H. J. Holtzmann, Handkommentar zum N.T., 1 (1901), S. 362.

[12] So K. H. Rengstorf, Das Luk., = N.T. Deutsch, I, 2 (1937), S. 124.

[13] Das Gleichnis ist durch schöne griechische Stilisierung gekennzeichnet und verwendet eine Reihe von Formulierungen, die dem klassischen Griechisch nahekommen oder als genuin lukanisch anzusprechen sind, z. T. im N.T. nur hier vorkommen: V. 30: ὑπολαβών, περιέπεσεν (incidere in aliquem); οἱ καὶ πληγὰς ἐπιθέντες (vulnera alicui imponere); ἡμιθανῆ; V. 31:

Vor allem verraten die engere Einleitung und Ausleitung des Gleichnisses, die darum bemüht sind, dessen Stellung in diesem Zusammenhang zu ermöglichen, deutlich die Hand des Lukas.

Als von Lukas herrührende *Ausleitung* muß uns V. 37b gelten, enthält doch dieser Schlußappell nicht nur die deutlichste Nötigung zum ethisierenden Verständnis, welches eben Lukas durch seine Zusammenstellung erreichen wollte, sondern er entspricht auch weitgehend der für Lukas charakteristischen Ausdrucksweise.[14] Außerdem erweist sich der Satz durch das ποίει, das auf V. 28b und auf V. 37a zurückgreift, als Nachbildung. Nicht zuletzt aber müssen wir feststellen, daß V. 37b zu der in V. 36 enthaltenen Schlußfrage des Gleichnisses in Widerspruch steht, will doch V. 37b den Samariter als Beispiel selbstverständlicher Liebeshaltung hinstellen und deutlich machen, daß es nicht auf das «Wissen und Erachten» des unter die Mörder Gefallenen ankommt[15], wie es V. 36 nahelegt. Jedenfalls paßt der Aufruf «hinzugehen und desgleichen zu tun» sehr wenig zur Antwort auf die Frage, wem der unter die Mörder Gefallene von nun an sich verbunden wissen wird. V. 37b ist also sekundärer Zusatz des Lukas. An dieser Stelle muß in der Urquelle allerdings noch etwas gestanden haben. Wahrscheinlich ließ das den Zusammenhang des Gleichnisses mit dem Zug Jesu durch Samarien deutlich werden.

Eine noch wichtigere Rolle bei der Verknüpfung der beiden verschiedenen Überlieferungen fällt naturgemäß V. 29 zu, insofern das dort Gesagte zwischen die beiden zu verbindenden Stücke zu stehen kommt. Aber gerade auch diese *Einleitung* erweist sich, wie Holtzmann[16] sagt, als ein «baufälliger Steg». Genauer betrachtet, ergibt sich nämlich durch die Anfügung des Gleichnisses eine merkwürdige Gesprächswendung. V. 29 will der νομικός — im Anschluß an die Erwähnung des Doppel-

---

κατὰ συγκυρίαν, ἀντιπαρῆλθεν; V. 33: ὁδεύων, ἦλθεν κατ' αὐτόν; V. 34: κατέδησεν τὰ τραύματα, ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, ἐπιβιβάσας, ἐπεμελήθη; V. 35: ἔδωκεν absolut, im Sinne von »bezahlen» (vgl. Luk. 15, 16); προσδαπανήσης, ἐπανέρχεσθαι; V. 36: ἐμπεσόντος; V. 37a: ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος.

[14] Sicher lukanisch ist πορεύου; Mark. und Matth. verwenden statt dessen ὕπαγε.

[15] Jülicher (Anm. 1), S. 596.

[16] Holtzmann (Anm. 11), S. 361.

gebotes der Liebe — über das *Objekt* der Nächstenliebe Bescheid wissen, wobei es sich im Grunde genommen gleich bleibt, ob es heißt: «Wer ist mein Nächster?» (τίς ὁ πλησίον μου), wie V. 27 allerdings verlangen würde, oder: «Wer ist mir nahe?» (τίς μου πλησίον).[17]

Man erwartet nach der Frage V. 29 immerhin, daß Jesus im folgenden Gleichnis den Verwundeten als nahe oder als den wie einen Nächsten zu Behandelnden bezeichnet.[18] Dem entspricht auch die Auslegung, die das Gleichnis «in der Kirche fast durchgehend gefunden hat».[19] Übersetzt man πλησίον substantivisch, dann wird das nur noch deutlicher, denn der «Nächste» ist *Gegenstand* der Nächstenliebe, ist der auf die Liebe Angewiesene. D. h. zum Begriff «Nächster» gehört das Objektsein.

Was aber ist diesbezüglich dem Inhalt des Gleichnisses zu entnehmen?

Nach der Meinung fast aller auf dies hin zu Rate gezogenen Kommentatoren erfährt man, es liege hier eine «formale Inkonzinnität» vor: Im Gleichnis gehe es nicht, wie in V. 29, um das Objekt, sondern um das *Subjekt* der Nächstenliebe, nicht um den Hilfsbedürftigen, sondern um den «diligens», den Hilfeleistenden, um den, der am Anderen als Freund handelt, der im Sinne der Nächstenliebe aktiviert.[20] Joh. Weiß schreibt, ge-

[17] J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 3. (ostd.) Aufl. (1955), S. 144 (vgl. auch S. 145, A 4), übersetzt: «Wen muß ich als Freund behandeln?» Die Formulierung ist geschickt gewählt, insofern «als Freund» sowohl zum Subjekt als auch zum Prädikat des Fragesatzes gehören könnte. Durch dieses Schweben zwischen zwei Möglichkeiten wäre dann die Unstimmigkeit, die das Verhältnis des V. 29 zu V. 36 stört, verwischt. Es ist jedoch fraglich, ob die so verbleibende Unklarheit für die Auslegung dienlich ist. Außerdem werden wir festzustellen haben, daß der in V. 29 verwendete adverbiale Ausdruck πλησίον dem V. 36 entnommen ist, wo das πλησίον jedoch eher substantivisch gebraucht zu sein scheint. — Zur Frage vgl. Hirsch (Anm. 4), S. 59.

[18] L. Fendt, Der Christus der Gemeinde. Eine Einführung in das Evangelium nach Lukas, = Urchristl. Botschaft, 3 (1937), S. 133.

[19] Gollwitzer (Anm. 7), S. 27.

[20] So: Meyer (Anm. 2), S. 407; Ch. Starke, Synopsis biblioth. exeget. in Vetus et Novum Testamentum II, 2 (1872), S. 359; Holtzmann (Anm. 10), S. 361; C. F. Nösgen, Die Evangelien des Matth., Mark. und Luk., = Strack-Zöckler, Kurzgef. Komm. z. A. und N.T., B/I, S. 350 f.; Jülicher (Anm. 1), S. 596; Zahn (Anm. 3), S. 433, Anm.; Klostermann, Das Luk., = Handb. z. N.T.,

wöhnlich sähen die Exegeten hierin eine beabsichtigte, besonders feine pädagogische Wendung des Inhalts: «Frage nicht, wer dein Nächster ist, sondern sei du Nächster.» [21] Doch bezweifelt er, daß dieser zugespitzte Gedanke wirklich beabsichtigt war — mit Recht, denn bei näherem Zusehen ist er nichts anderes als eine brauchbare Hilfslinie für die ethisierende Interpretation.

Aber die Inkonzinnität zwischen V. 29 und dem Gleichnis besteht ja gar nicht darin, daß in letzterem nicht mehr, wie in der Frage des Schriftgelehrten, das Objekt der Nächstenliebe im Mittelpunkt stünde, daß in ihm vielmehr von deren Subjekt die Rede wäre. Denn die Schlußfrage des Gleichnisses, V. 36, die sicher unveräußerlicher Bestandteil desselben ist (vgl. Luk. 7, 43) [22], erörtert nicht das Problem, wie man Freund oder Nächster *sein* solle, sondern: wer von den Dreien (Priester, Levit, Samariter) Freund oder Nächster *geworden* ist, muß doch das γεγονέναι in V. 36 exakterweise mit «geworden sein» übersetzt werden. [23] Es deutet dann freilich etwas sehr Merk-

---

2. Aufl., 4 (1929), S. 118 ff.; Gollwitzer (Anm. 7), S. 27; L. Fendt, Meditationen zur Predigt: Pastoraltheologie 1930, S. 218; W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu. Eine Einführung, 3. Aufl. (1957), S. 211; Jeremias (Anm. 17), S. 145; W. Herbst, Das Lukasevangelium: Bibelhilfe für die Gemeinde (1957), S. 136.

[21] Weiß (Anm. 4), S. 448; vgl. auch Meyer (Anm. 2), 8. Aufl., S. 461; Zahn (Anm. 3), S. 433 f.; Jeremias (Anm. 17), S. 145.

[22] Fendt (Anm. 20) vermag, wie seine Ausführungen (S. 218) zeigen, die Ansicht, daß auch V. 36 vom Gleichnis abzulösen und dem Rahmen des Luk. zuzuweisen sei, nicht recht zu begründen. Wie könnte auch Lukas diese mit seiner Einleitung vollkommen inkongruente Frage an das Gleichnis angefügt haben! Wenn Hauck (Anm. 1), S. 146, im Anschluß an Bultmann meint, diese Inkongruenz sei gerade durch die Bezugnahme des V. 36 auf 25—28 veranlaßt, dann muß darauf erwidert werden: 1) V. 36 weist keine Verbindung zu V. 25—28 hin auf, sondern zu V. 29. 2) V. 36 ist nicht von 29 abgeleitet, sondern umgekehrt. — Übrigens scheiden die erwähnten Kommentatoren V. 36 offensichtlich mit einer bestimmten Absicht aus: Sie möchten für das Gleichnis das Thema «Lieben um des Liebens willen» sichern.

[23] Verlegt man bei der Auslegung den Ton auf das Nächster-*Sein*, dann wird nicht berücksichtigt, daß γεγονέναι Perfektum ist. Man erklärt zwar, das Perfektum sei hier darum verwendet, weil auf das Gleichnis zurückgewiesen werden solle — Holtzmann (Anm. 11), S. 362 — oder weil dieses in der Vergangenheit spiele — Jülicher (Anm. 1), S. 593 —, und meint als

würdiges an: Die drei Menschen sind durch ihre im Gleichnis beschriebene Handlungsweise gegenüber dem unter die Mörder Gefallenen in ein besonderes Verhältnis getreten, innerhalb dessen nicht mehr *sie* entscheidend sind, sondern jener «halbtote Mann». Freilich ist der Samariter diesem Manne dadurch ein Nahestehender geworden, daß sein Tun sich eben jenem zuwandte. Aber von der im Gleichnis erzählten Begebenheit an übernimmt die «Initiative» gänzlich jener Andere, der bis dahin der Empfangende war. Seine Beziehung zum Priester, zum Leviten und zum Samariter wird zur «Pointe» der Geschichte. Dem Priester und dem Leviten gegenüber ist es eine negative Beziehung. Der Samariter aber ist zu dem dem Verwundeten Nahestehenden «avanciert». Beide Beziehungen dauern bis zur Gegenwart des Erzählens des Gleichnisses an (Perfektum!). Der Verwundete betrachtet von dem Augenblick an, da der Samariter sich seiner annahm, bis zur Gegenwart diesen als ihm nahestehend und nimmt sich ebenfalls seiner an. Mit dem Priester und dem Leviten, die ihm aus dem Wege gingen, sucht er seither — mindestens solange ihn sein Entgegenkommen dem Samariter gegenüber in Anspruch nimmt — keine Begegnung. Er geht ihnen aus dem Wege, wie es ihm von ihnen aus widerfuhr, und räumt dem Samariter damit eine Vorzugsstellung ein.

Nun erst wird der Umfang der Inkonzinnität zwischen V. 29 und dem Gleichnis deutlich. V. 29 ist der νομικός *Subjekt* und fragt nach dem Objekt seiner Zuwendung. Es wäre aber völlig irrig, wollte man ihn mit dem hilfeleistenden Samariter in einer Linie sehen, wird doch dieser innerhalb des Gleichnisses zum *Objekt* der Zuneigung des Verwundeten. Ebenso dürfen wir nicht etwa annehmen, der Fragesteller von V. 29 werde durch

---

Übersetzung vorschlagen zu müssen: «Wer von den dreien hat sich als Nächster *erwiesen*?» (so Weiß) oder: «Wer von den dreien ist Nächster *gewesen*?» — und meint weiterhin, es sei hier ein εἶναι eigentlich «näherliegend gewesen». Jülicher gibt immerhin zu, daß die Übersetzung des γεγονέναι mit «geworden sein» sprachlich «nicht unmöglich» sei, doch habe sie etwas «Affektiertes» an sich, «insofern zwei von den dreien doch überhaupt gar nichts geworden, und man ein Urteil nicht über das, wozu diese drei avanciert sind, sondern wie sie sich benommen haben, erwartet». Aber gerade diese «Erwartung» ist es ja, die zu einem falschen Ansatzpunkt verführt. Diejenigen, die sie hegen, stehen unter dem heimlichen Diktat des Gebotes der Nächstenliebe.

das Gleichnis belehrt, in dem Priester und in dem Leviten sein Ebenbild zu erblicken. Denn wohl erscheinen diese vorerst als die sich Versagenden, viel wichtiger aber ist, daß sie innerhalb des Gleichnisses schließlich zu denen werden, denen jener Andere sich versagt. Auf keinen Fall aber wird man der Auslegung Gollwitzers zustimmen können, der meint, Jesus habe das Gleichnis dem Schriftgelehrten erzählt, damit dieser sich in jenem armen Menschen, der halbtot am Wege von Jerusalem nach Jericho lag, wiedererkenne. [24]

---

[24] Gollwitzer (Anm. 17), S. 27, interpretiert hier in Übereinstimmung mit der eigenartigen Allegorisierung, die unser Gleichnis bei den Traditionellen (Origenes, Ambrosius, Augustin und anderen Kirchenvätern, Bernhard von Clairvaux, von den Reformatoren: Luther, Zwingli, Melanchthon, später: Stier, Thiersch, Lange, Keil) gefunden hat. Danach macht sich «der» Mensch aus dem Paradiese (= Jerusalem) in die Welt (= Jericho) auf, wird aber von «dem bösen, grimmigen, mörderischen Feinde Gottes, dem Teufel» oder von den Dämonen (= λησταί) überfallen und unfähig gemacht, die Seligkeit zu erlangen, d. h. er wird in Sünde und ewigen Tod versetzt. Gollwitzer spricht ferner S. 28 von der schrecklichen Hilflosigkeit, in welcher der von Gott zur Rechenschaft gezogene Mensch sich befindet. Aus diesem Elend befreit ihn nicht Opfer (= Priester) und Gesetz (= Levit) — manchmal wird die Gleichsetzung von Priester = Gesetz und Levit = Propheten vorgeschlagen. Sondern der «gütige Samaritanus kommt, der Sohn Gottes, Jesus Christus, ... der nimmt hinweg Sünde und Tod ...» (zitiert aus einer deutschen Ausgabe der «Loci», ohne Titel, S. 86 f.; vgl. auch Melanchthon-Ausgabe von R. Stupperich, II, 1, 1952, S. 265, 6 ff.; 267, 2 ff.). Gollwitzer meint, das Gleichnis enthalte den Aufruf: «Der Hilfe dieses Nächsten, dieses Jesus, gib dich anheim! Den liebe wie dich selbst!» Das Thema «Nächstenliebe» wäre dann uneigentlich gemeintes Bild, d. h. Transparent für die Liebe Gottes in Christus Jesus. — Bei diesem Verständnis des Gleichnisses, auf welches übrigens auch L. Fendt, Die alten Perikopen, = Handb. z. N.T. 22 (1931), S. 182 ff., ebenso in den oben (Anm. 20) erwähnten Meditationen, S. 218, zusteuert, gelangt der Samariter allerdings gerechtfertigtermaßen in den Mittelpunkt der Erzählung. Aber die Rechtfertigung kommt von der Dogmatik her und nicht von der Exegese. Auch die Aufforderung aus V. 37b begründet Gollwitzer deutlich von der Dogmatik her, wenn er sagt: «Tue dem Samariter (Jesus), was du von ihm bedarfst, so bist du in der Gemeinsamkeit des göttlichen Handelns, im Kreise der Liebe, mit der Gott, der ausgestoßene, mißachtete, gemiedene Gott an dir als Samariter handelt.» Damit ist dann zur Nächstenliebe zurückgelenkt, welche als Antwort auf die Tat des «Samariters» geübt werden soll, und zwar an ihm, d. h. an Jesus und an denen, die ihn (vgl. Matth. 25, 35—40) repräsentieren. Exegetisch gesehen, ist so jedoch nicht richtig vorgegangen, weil der Samariter nicht im Mittelpunkt des Gleich-

Wir stellen also fest: Der V. 29 fragende νομικός kann weder mit dem Samariter noch mit dem Priester und dem Leviten und noch viel weniger mit dem, der halbtot am Wege lag, zusammengeschaut werden.

Es geht nun aber auch nicht an, den πλησίον, nach welchem V. 29 fragt, mit jenem «halbtoten Mann» zu identifizieren, denn V. 36 fragt nach dem πλησίον, den dieser Unglückliche *hat*, Freilich scheint es zunächst, als sei er Objekt des erzählten Vorgangs; aber der Verlauf des Gleichnisses, vor allem die Frage V. 36 zeigt, daß *er* zum alles beherrschenden *Subjekt* wird. Er ist es, der denjenigen zu dem ihm Nahestehenden erklärt, der sich seiner angenommen hat, und der die anderen, die ihm nicht geholfen, unter die ihm Fernestehenden einreiht. Und diese Rangierung ist offensichtlich viel wichtiger als alles im Gleichnis ihr Vorgehende.

Beachten wir dies alles, dann ergibt sich eindeutig, daß das ethische Problem «Nächstenliebe» im Gleichnis nicht behandelt sein kann, man nehme denn an, Jesus habe «den Begriff des Nächsten auf den engen Kreis derer eingeschränkt, denen gegenüber man zu Dank verpflichtet ist». [25] Aber das wäre dann tatsächlich «ein armseliger [ethischer!] Standpunkt und trotz der eventuellen Einbeziehung von Heiden und Ketzern ein Rückschritt gegen die jüdische Schullehre, die jeden Volksgenossen als Nächsten zu lieben befahl». [26] Es stünde auch in krassem Widerspruch zu Matth. 5, 46 f.

2.

Hiermit ist noch ein weiteres exegetisches Problem angeschnitten.

Wir verbinden mit dem Begriff der Liebe zum *Nächsten* selbstverständlich den Gedanken, daß alles im Verhältnis zu den zu liebenden Menschen etwa trennend Wirkende, seien es die sozialen Unterschiede, seien es die des Volkstums oder die der Religion, nicht ins Gewicht fallen dürfen.

---

nisses steht und weil darum die Gleichsetzung Samariter–Jesus nicht vollzogen werden kann, auch wenn man sich hierin durch Joh. 8, 48 etwa bestärken läßt.

[25] Jülicher (Anm. 1), S. 595. [26] Jülicher, S. 596.

Nach der Meinung des Lukas sollte in der Frage des νομικός, V. 29, die Tendenz gerade hervortreten, es möge der Kreis derer, denen Liebe entgegengebracht werden sollte, eingeschränkt werden. Und obschon V. 29 lukanisch ist und darum für die Erklärung des Gleichnisses selbst unerheblich sein sollte, wird von da aus die stillschweigende Forderung an das unmittelbar folgende Gleichnis herangetragen, es solle jener Tendenz des Schriftgelehrten ein klares «Nein» entgegensetzen. Da verursacht es den Kommentatoren nun doch einiges Kopfzerbrechen, daß das Gleichnis mit V. 36 darauf hinausgeht, den «Nächsten» nur in denjenigen zu sehen, «die man ohnehin gut behandeln möchte». [27] Aber sie helfen sich mit der Annahme, Jesus *könne* nicht der Meinung gewesen sein, daß «jener Überfallene den Priester und den Leviten, die ihn im Stich gelassen, nicht mehr unter seine Nächsten rechnen» solle. [28] So bemüht man sich denn, den Gedanken, daß bei der Nächstenliebe die Unterschiede zwischen den Menschen aufgehoben sind, in der Handlungsweise des *Samariters* zu verankern, und es wird somit auch diese Schwierigkeit zum Anlaß genommen, *ihn* zur zentralen Gestalt des Gleichnisses zu machen. Er gilt in seiner Selbstlosigkeit als Beispiel nicht nur der «Unbedingtheit», sondern auch der «Grenzenlosigkeit des Liebesgebotes». [29] Ganz deutlich sagt J. Weiß, diese Beispielerzählung zeige im Samariter ein leuchtendes Vorbild der Barmherzigkeit, die der Mensch dem Menschen leistet, *ohne nach Nation oder Konfession zu fragen.* [30]

Daß dem Samariter jene Grenzen zwischen den Menschen nicht galten, versucht man dadurch zu beweisen, daß er sich eines verwundeten Juden annahm. Aber daß jener Verwundete ein Jude war [31], ist im Gleichnis nicht erwähnt, kann darum

---

[27] Fendt (Anm. 18), S. 133. [28] Jülicher, S. 596.

[29] Vgl. Jeremias (Anm. 17), S. 144, besonders auch die Ausführungen auf S. 145: «'Freund', sagt Jesus in diesem Gleichnis, 'soll dir gewiß zuerst der Volksgenosse sein, aber nicht nur er. Das Beispiel des verachteten Mischlings soll dir zeigen, daß dir kein Mensch so fern steht, daß du nicht bereit sein sollst, jederzeit für ihn, wenn er in Not ist, als deinen Freund dein Leben einzusetzen.'» — Ähnlich Meyer (Anm. 2), S. 407.

[30] Weiß (Anm. 4), S. 448; ebenso Herbst (Anm. 20), S. 136.

[31] So Michaelis (Anm. 20), S. 206, der dies als selbstverständlich erachtet; ebenso Schlatter (Anm. 7), S. 286 f.; vgl. auch Bengel z. St.

auch für dessen Deutung nicht von Belang sein. Dann aber ist der Gedanke, daß der *Samariter* die Unterschiede von Religion, Rasse, Volkstum, sozialer Herkunft usw. nicht in Erwägung zog, im Gleichnis nicht enthalten. Korrekterweise nehmen die meisten Kommentatoren von dieser Eintragung in den Text auch Abstand. Statt nun aber die Intentionen der eigentlich zentralen Gestalt des Gleichnisses hinsichtlich dieses Problems zu prüfen, etwa festzustellen, daß jener unter die Mörder Gefallene sich die Hilfe eines Samariters gefallen ließ [32], daß er darüber hinaus ansagte, es werde von da an der Samariter ihm πλησίον sein, ziehen sie sich zumeist auf die Position zurück, den Kontrast zwischen den «minderen religiösen und völkischen Qualitäten» des Samariters und seinem tatsächlichen Handeln im Sinne der Nächstenliebe hervorzuheben, um dann solches «gegen die unbarmherzigen Vertreter des Judentums» polemisch auszuwerten. [33]

Man darf jedoch nicht übersehen, daß die Norm, nach welcher die Exegeten des Samariters Verhalten beurteilen, meist nicht einer genuin christlichen Ethik entnommen ist, daß diese vielmehr der Sphäre der Humanität entstammt, wo das sittliche Persönlichkeitsideal im Vordergrund steht. Doch ist dies sach-

[32] Dies tut — nach Michaelis (Anm. 20), S. 262 A. 142 — K. Scheitlin in Kirchenbl. f. d. ref. Schweiz 101 (1945), S. 322 f. — sehr zum Mißfallen Michaelis'.

[33] Klostermann (Anm. 20), S. 118. In gleichem Sinne interpretiert Holtzmann (Anm. 11), S. 362: «Der Werth aufopfernder Liebesübung wird sonach durch keine Vorzüge der Geburt, des Ranges und der religiösen Korrektheit aufgewogen.» Weiß (Anm. 4), S. 448, meint, der Samariter sei im Gleichnis als «beschämendes Beispiel der *Humanität* hingestellt». Ähnlich Jülicher (Anm. 1), S. 596: «Die opferfreudige Liebesübung verschafft in Gottes und der Menschen Augen den höchsten *Wert,* kein Vorzug des Amtes und der Geburt kann sie ersetzen.» Hirsch (Anm. 4), S. 59, sagt: «Nicht die Teilnahme am religiösen Volksbunde, sondern die Übung der Barmherzigkeit macht die Menschen einander zu Nächsten.» Auch Fendt, Die alten Perik. (Anm. 24), S. 183, vertritt diese Auffassung und urteilt, die Erzählung vom barmherzigen Samariter antworte etwa auf die Frage: Macht es vor Gott angenehm, ein Jude zu sein, oder gilt vor Gott etwa auch der Samariter? Ebenso Schlatter (Anm. 7), S. 285. Jeremias (Anm. 17), S. 143, unterstreicht, daß alles theologische Wissen nichts helfe, wenn die Liebe zu Gott und dem Freund nicht die Lebensführung bestimme. Ebenso Michaelis (Anm. 20), S. 210: «Der Samariter hat das Gebot erfüllt, Priester und Levit sind die Erfüllung schuldig geblieben.»

lich auch vollkommen berechtigt. Die Tat des Samariters ist an sich noch keine christliche Tat. Sie kann nur dem allgemeinen, rein menschlichen Verhalten eingeordnet werden, wo Zugreifen und ohne viel Worte Barmherzigkeit üben zu den selbstverständlichen Dingen gehören sollte (Röm. 2, 14—16; vgl. Spr. 17, 17). Diejenigen, die hier ganz laut «christliche Nächstenliebe» rufen, täten gut, einmal darüber nachzusinnen, ob sie mit dieser Überschrift mehr meinen als ein Teilthema einer humanistischen Ethik. [34] Ungemein interessant ist in diesem Zusammenhang, was Jülicher [35] über Claus Harms mitteilt, nämlich, daß es diesem sehr schwer gefallen sei, zu Predigten über das Gleichnis vom barmherzigen Samariter ein christliches Thema zu finden. Ebenso klar sah hier der Rationalist Paulus [36], der — selbstverständlich geleitet von dem ethischen Verständnis der Perikope — darauf hinzuweisen sich genötigt sah, daß die christliche Versöhnungslehre, besonders im Blick auf V. 28 (τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ), Jesu nicht vorgeschwebt haben könne. Alles in allem: Der Ausleger, der bei der Barmherzigkeit des Samariters stehenbleibt, hat den christlichen Sinn des Gleichnisses auf keinen Fall erreicht, auch dann nicht, wenn er jenes Tun des Samariters als Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe hinstellt. Jesus spricht im Gleichnis vom barmherzigen Samariter überhaupt *nicht* von *Ethik* und *nicht* von *Nächstenliebe.* Wir müssen diese Selbstverständlichkeit vollkommen fallen lassen. [37]

3.

Der christliche Sinn unseres Gleichnisses kann nur dann erhoben werden, wenn wir wissen, wer *der Verwundete* ist, in

[34] Herbst (Anm. 20), S. 136, gibt sich große Mühe, das Verhalten des Samariters als christlich hinzustellen, und zwar unter Hinweis darauf, daß auch der Samariter das Gesetz Mosis hatte, in dem dasselbe Gebot stand wie im Pentateuch der Juden. Herbst meint daraus schließen zu können, daß die Tat des Samariters im Gehorsam gegen den ihm in einem bestimmten Gebot geoffenbarten Willen Gottes geschah. Diese Auslegung erscheint nun doch ein wenig krampfhaft, besonders, wenn wir sie an Röm. 2, 14 messen.

[35] Jülicher (Anm. 1), S. 597.

[36] H. E. G. Paulus, Philologisch-kritischer und historischer Kommentar über das N.T., 2 (1800), S. 712.

[37] Gegen Michaelis (Anm. 20), S. 205.

dem wir, wie gezeigt, die wichtigste Gestalt des Gleichnisses zu sehen haben.

Wollen wir diese Frage beantworten, dann gehen wir am besten den indirekten Weg und deuten zunächst das Auftreten der Räuber, die den Zustand jenes ἄνθρωπός τις herbeiführten.

Es ist verschiedentlich erwogen worden, daß es sich um Zeloten gehandelt habe. Aber wenn dies zuträfe, müßte man zur Schlußfolgerung gelangen, daß der ἄνθρωπός τις ein Römer oder mindestens ein Römling gewesen sei. Da man indessen meint, eher an einen Juden denken zu müssen, schließt man lieber auf Wegelagerer, denen in dem zerklüfteten Gebiet zwischen Jerusalem und Jericho reichlich Unterschlupf zur Verfügung gestanden habe. Aber diese detektivischen Erwägungen, die irgendwie mit der Auffassung zusammenhängen, daß die Geschichte eine tatsächliche Begebenheit nachzeichne [38], was jedoch durch nichts dokumentiert wird [39], sind abwegig. Die Räuber sind von der Sache des Gleichnisses aus betrachtet Nebenfiguren. Ihr Auftreten und Tun ist nur zu dem Zweck geschildert, den Zustand jenes ἄνθρωπός τις zu veranschaulichen.

Es heißt im Text: Sie ließen ihn *nackt* (ἐκδύσαντες),, *verwundet* (πληγὰς ἐπιθέντες, was eben die τραύματα von V. 34 zur Folge hatte [40]) und *halbtot* (ἡμιθανῆ) zurück. Bei dieser Schilderung ist das «halbtot» nicht etwa eine unnötige Vervollständigung, sondern gerade das, worauf es bei der Deutung des Gleichnisses ankommt, denn dies Wort enthält die Zustandsschilderung, die uns in das Gebiet des *Kultischen* versetzt.

Darauf bereitet auch die Erwähnung der Straße zwischen

[38] So bes. Jeremias (Anm. 17), S. 16. 144. Vgl. auch Nösgen (Anm. 20), S. 350.

[39] Eher darf man mit Hauck (Anm. 1), S. 146, auf die Begebenheit 2. Chron. 28, 9—15 als einer Parallele zum Gleichnis hinweisen. Denn dort wird von den Samaritern nicht nur ein menschenfreundliches Verhalten berichtet, sondern es ist auch von der Bekleidung der Gefangenen, von Öl, von Reittieren und von Jericho die Rede, so daß man annehmen darf, daß Jesus das Gleichnis im Anschluß an jenen Bericht frei gestaltet hat. Aber es bleibt eine erfundene Erzählung. Zahn (Anm. 3), S. 43 A. 9, begründet letzteres mit Hinweis darauf, daß Jesus die Einführung alttestamentlicher Geschichtstatsachen oder vorgefallener Ereignisse durch besondere Bemerkungen kennzeichne, z. B. Luk. 6, 3; 11, 31; 17, 26—30. 32.

[40] Vgl. Jülicher (Anm. 1), S. 587.

Jerusalem und Jericho vor. Denn diese auffallend konkrete Angabe erfolgt nicht aus dem Grunde, weil eine wahre Geschichte geboten wird, auch nicht deshalb, weil dort Räuber hausten [41], auch nicht deshalb, weil Jerusalem «Paradies» und Jericho «Welt» bedeutet, sondern weil die Erzählung, wie Jülicher [42] richtig sagt, dem Arbeitsgebiet der «Kleriker», der Praktiker des *Kultus* zustrebt. [43]

Über das Verhalten des Priesters und des Leviten wird gesagt, sie hätten den Halbtoten angesehen und hätten ihn — dennoch — umgangen (ἀντιπαρέρχεσθαι, «auf der anderen Seite vorbeigehen»). [44] Die Erklärung für das Verhalten der beiden liegt sicher nicht darin, daß sie sich fürchteten, ebenfalls ausgeplündert zu werden, auch nicht darin, daß sie durch ungenaues Zusehen festgestellt hätten, daß hier nicht mehr zu helfen war. Dafür brauchte nicht ein Priester und ein Levit herzuhalten. Das hätte man von beliebigen anderen Menschen ebensogut sagen können. Es ist also nicht an persönliches ethisches Versagen des Priesters und des Leviten gedacht, beide hatten vielmehr einen *theologischen* Grund, den halbtot am Wege Liegenden zu umgehen. Doch wird man hier weniger daran zu denken haben, daß das Vergeltungsschema bestimmend war, wonach ein halbtot am Wege Liegender als von Gott bestraft betrachtet werden mußte, dem man dann, als einem Geächteten, keine Hilfe leisten durfte. [45] Hätte Jesus dies gemeint, dann wäre

---

[41] Immerhin ist — wenn man der Aussage Transparenz zuerkennt — beachtenswert, was Paulus (Anm. 36), S. 713, hiezu schreibt: «Jesus nennt eine bekannte Räuberstraße und diese vielleicht um so mehr, weil er selbst gegen Jericho bald zu reisen hatte.» Richtiger müßte man sagen: «zwischen Jerusalem und Jericho».

[42] Jülicher (Anm. 1), S. 598.

[43] Paulus (Anm. 36), S. 714, merkt hiezu an: «Nach tr. talm. Taanit hatten die Ephemerien der Priester und Leviten eine gewisse Niederlage, Station, zu Jericho.»

[44] Wenn beim Leviten vor ἰδών noch ἐλθών steht, dann nur darum, weil bei ihm das κατέβαινεν ausgeblieben ist. Das ἐλθών genügt übrigens keinesfalls zur Feststellung, daß der Levit nicht wie der Priester von Jerusalem nach Jericho unterwegs gewesen sei, sondern von Jericho nach Jerusalem, also zum Tempeldienst, hinaufgehen sollte.

[45] So J. Leipoldt, Jesu Verhältnis zu Griechen und Juden (1941), S. 144; ebenso Michaelis (Anm. 20), S. 209; beide übrigens im Anschluß an K. Bornhäuser, Studien zum Sondergut des Lukas, S. 69 f.

es natürlicher gewesen, wenn er einen Pharisäer und einen Schriftgelehrten im Gleichnisbild eingesetzt hätte, gegen deren «Theologie» er sonst polemisierte. [46] Bestimmend war hier das sadduzäische Reinheitsgesetz, welches dem Priester das Berühren eines «Toten am Wege» verbot (Lev. 21, 1), eine *kultische* Vorschrift also. Das Gleichnis greift nicht das — selbstverständlich anfechtbare — moralische Verhalten zweier Privatmenschen an, es will auch nicht individualethisch darlegen, daß «das Band zwischen den beiden Liebesgeboten, zwischen dem, das unsere Liebe für Gott, und dem, das sie für den Nächsten verlangt, zerschnitten werden kann» [48], sondern es richtet sich gegen die *kultische Religion* Israels, als deren Repräsentanten das Gleichnisbild einen Priester und einen Leviten namhaft macht. Sie, die Diener im Heiligtum, galten als Geweihte und Entsündigte, und der Zugang zu Gott — für sich selbst und für die Kultgemeinde — war ihnen, *wenn* sie die vorgeschriebenen kultischen Bestimmungen einhielten, nach jüdisch-kultischem Denken gewissermaßen garantiert. Sie mußten nur darauf bedacht sein, diese Kultfähigkeit nicht zu verlieren. Das Gleichnis Jesu stellt diese Theorie jedoch nicht nur in Frage, sondern es verwirft sie ausdrücklich, indem es darauf hinweist, daß Priester und Levit, gerade indem sie ihre Kultfähigkeit im Rahmen des jüdischen Kultus zu bewahren trachteten, auf einer höheren Ebene die Möglichkeit, vor Gottes Angesicht zu treten, verloren.

Dies ist nun für die weitere Deutung des Gleichnisses von entscheidender Wichtigkeit. Denn tritt als dritter des Weges Dahinziehender ein Samariter auf, dann wird auch bei der Beurteilung *seines* Verhaltens nicht das Moralische im Vordergrunde zu stehen haben. Daß er, im Gegensatz zum Priester und zum Leviten, moralisch-ethisch einwandfrei handelte, ja eine rühmenswerte Tat vollbrachte, ist klar, ist aber von der Sache des Gleichnisses, d. h. vom *Kultischen*, her zu deuten.

---

[46] Jülicher (Anm. 1), S. 598.

[47] Vgl. Jeremias (Anm. 17), S. 144. Auch Starke (Anm. 20), S. 360, vermutet, Priester und Levit seien dem unter die Mörder gefallenen Mann aus Angst vor einer kultischen Verunreinigung aus dem Wege gegangen. Vgl. auch P. Billerbeck, Kommentar, 2 (1924), z. St.

[48] Schlatter (Anm. 7), S. 287.

Ginge es um das Moralische, dann hätte nicht unbedingt ein Samariter erwähnt werden müssen.[49] Aber das Gleichnisbild erzählt in ganz bestimmter Weise von einem Samariter, eben weil der religiöse Unterschied zwischen Juden und Samariter nicht die Stellung zum Gesetz, sondern die zum Opferkultus und zur Kultstätte betraf (Joh. 4, 20). Damit sollte an ihm dies Eine deutlich werden, daß «der» Samariter *nicht* in der Zwangsjacke *kultischer Vorurteile* steckt, daß das samaritanische *Volk*, als dessen Repräsentant dieser Eine dasteht, und das seinerseits Repräsentant aller «Völker» ist, von hier aus betrachtet, frei ist zur Begegnung mit dem, der gemäß jüdisch-kultischem Denken als ein *Unreiner* gewertet wird, daß es frei ist zur Gottesbegegnung in Jesus Christus.

Ja, im Bilde jenes «Unreinen», jenes halbtot am Wege Liegenden, *ist kein anderer dargestellt als Jesus Christus selbst*, der von den Repräsentanten des jüdischen Kultus mißachtete, unreine, abgelehnte Mann aus Nazareth.

Die Rechtfertigung dieser Gleichsetzung ergibt sich aus dem Evangelium selbst. Ist doch nach neutestamentlichem Zeugnis nicht nur geschichtliche Tatsache, daß Jesus von den Juden «aus Religion» abgelehnt wurde, sondern auch, daß er den Tempel angriff, daß er die Ablösung des in ihm geübten Kultus durch ein Neues ansagte. Über die Berechtigung dieser Ablösung bringt das N.T. sehr eindeutige Aussagen. Der jüdische Kultus wollte wohl dienen, vermochte es aber nicht. Jesus aber ist derjenige, «durch welchen wir ja — dem Glauben zugehörig — auch den Zugang (oder: die Gewinnung?) erlangt haben in das Gnadenwalten, in dem wir stehen» (Röm. 5, 2).

4.

Die Richtigkeit dieser Deutung bestätigt sowohl der Fortgang des Gleichnisses, besonders die Schlußfrage V. 36, als auch sein ursprünglicher historischer Ort, wie er sich aus der Sonderquelle des Luk. erheben läßt.

---

[49] Man darf natürlich auch die «erbauliche» Konsequenz, daß der Samariter mutig war und der Gefahr nicht achtete, daß er nicht auf sich selbst sah, sondern nur auf den, dem er helfen sollte, nicht überbetonen, wie es meist geschieht; vgl. Michaelis (Anm. 20), S. 209; Herbst (Anm. 20), S. 136.

Das Gleichnis stellt dar, wie dem «Unreinen» reine Menschlichkeit begegnet (ἐσπλαγχνίσθη) [50], wie ihm der Weg erleichtert (κτῆνος), wie er zur Herberge (πανδοχεῖον — von δέχεσθαι abzuleiten), gebracht wird, zur samaritanischen Herberge [51], wie er reichlich versorgt wird, mit einem Worte: wie Jesus bei *den Samaritern* eine «offene Tür» findet. Alle Einzelheiten, die über den Dienst des Samariters berichtet werden, wollen diese Tatsache abbilden. Darum ist es reichlich überflüssig, aus dem Betrag, welchen der Samariter dem Wirte übergibt, zu errechnen, wann dieser seinen Pflegling wieder besuchen wollte. Die Geschichte hört eigentlich damit auf, daß der «Unreine» in die Obhut «des» Samariters kommt. [52] Sie interessiert sich nicht mehr darum, wie das *Bild* weitergesponnen werden könnte, nicht darum, wie der Samariter wieder nach Samarien kam — er *bedeutet* ja Samarien! — oder nach wie langer Zeit jener arme Verwundete wiederhergestellt war — seine «Wunden» heilen nicht, wo man ihrer bedarf, um ihn als den Unreinen zu kennzeichnen. Das tatsächliche Leben, Wirken und Leiden des Heilandes ist die Antwort auf alle Fragen, die im Gleichnis offen bleiben. Ist diese höhere Ebene des eigentlichen Gottesgeschehens in der Epoche des Menschseins Jesu Christi — nach Verlassen der niedereren Ebene des Kultisch-Unkultischen — einmal betreten, dann darf sie nicht mehr verlassen werden, weil hier die Möglichkeit, vor Gott zu treten, erschlossen worden *ist*.

Das tatsächliche Leben, Wirken und Leiden Jesu klärt auch das Rätsel der Schlußfrage des Gleichnisses, V. 36. Denn davon

---

[50] Gewiß haben Öl und Wein, mit denen der Samariter die Wunden des unter die Mörder Gefallenen behandelt, innerhalb der Gleichnissache keine besondere Bedeutung, sondern sollen nur die Fürsorge demonstrieren. Nicht einmal von der «Sachkundigkeit» des Samariters sollte man sprechen — so Herbst (Anm. 20), S. 136. Sonst könnte man sich etwa darüber Sorgen machen, warum zuerst das Öl und nur an zweiter Stelle der Wein genannt ist und warum nicht umgekehrt, wie öfter geschehen. Hauck (Anm. 1), S. 147, zitiert nach Billerbeck, Kommentar, 1 (1922), S. 428: «Wein und Öl, gemischt, galt bei den Juden als Linderungsmittel bei Verwundungen.»

[51] So schon Paulus (Anm. 36), S. 716.

[52] Selbstverständlich ist auch die übertriebene Auswertung der Einzelheiten, wie sie die dogmatisch bestimmte traditionelle Allegorese vornimmt: in den zwei Denaren sei das A.T. und das N.T. dargestellt, abzulehnen.

kann nun keine Rede sein, daß Jesus mit dieser Frage den Kreis derer einengen wollte, denen «*man*» Freundschaft oder gar Nächstenliebe erweisen *soll*. Er stellt bloß fest, daß «der» Samariter *ihm*, Jesus selbst, «nahe geworden», nahe gekommen ist, und daß *er*, Jesus, sich seiner annehmen will, d. h. er erklärt, daß er in dem göttlichen καιρός des In-Beziehung-Tretens zu Samarien *sein* Entgegenkommen auf die konzentriert, die ihm solche Beachtung schenken, wie es an der Gestalt des barmherzigen Samariters in sinnbildlicher Weise gezeigt ist.

Ein solcher καιρός ist es, der in der Sonderquelle des Luk. zur Darstellung gelangt, und in diesem Rahmen ist uns das Gleichnis vom «barmherzigen Samariter» überliefert.

Von dem im südlichen Galiläa gelegenen Nain, Luk. 7, 11 bis 17, hatte Jesus, nach kurzem Verweilen im Hause des Pharisäers Simon, wo die einer Sünderin zugesicherte Vergebung unangenehm aufgefallen war, 7, 36—50, auch von Frauen begleitet, 8, 1—3, auf seiner Wanderung nach Jerusalem die Grenzen des samaritanischen Landes erreicht. Als in einem Samariterdorf die Bitte der Jünger, den Meister aufzunehmen, abgeschlagen wurde (οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν), machte sich unter ihnen die Neigung bemerkbar, dieser Weigerung in echt menschlicher Art zu begegnen (πῦρ καταβῆναι ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ). Aber Jesus verwehrte es ihnen, und sie gingen in ein anderes — offenbar samaritanisches — Dorf, 9, 51—56. Das Betreten Samariens gedieh aber dennoch zu einem großen Erfolg. Die Jünger («siebzig», Mission außerhalb Israels [53]) wurden in alle Orte, dahin Jesus kommen wollte, vorausgesandt, 10, 1, und kehrten siegesfreudig zurück. Jesus aber lenkte ihre Freude in die rechte Bahn, 10, 17—20, und versuchte, ihnen (den Jüngern, nicht dem νομικός) durch das Gleichnis vom «barmherzigen Samariter» deutlich zu machen, daß seine Zuwendung zum samaritanischen Volk seiner Freude über das von kultischen Vorurteilen unbeschwerte Entgegenkommen der Samariter entspringe, 10, 30—37a. Die Begebenheiten finden ihre Fortsetzung in dem Bericht über die gastliche Aufnahme Jesu in einem anderen Dorf, bei Maria und Martha, 10,

---

[53] Bei der Aussendung der Zwölf denkt Matth., 10, 5 f., ausdrücklich an Judenmission; nicht so Mark. und Luk.

38—42. [54] In dieser Erzählung wird deutlich, daß gastliche Aufnahme und freundliches Entgegenkommen auch so ausarten können, daß das Eine, Nötige in den Hintergrund tritt, welches Motiv sich in dem Bericht über die überschwengliche Segnung der Mutter Jesu, 11, 27, wiederholt.

Man kann es natürlich bezweifeln, daß hier geschichtliche Zusammenhänge aus dem Leben Jesu geschildert sind, und etwa annehmen, diese Sonderquelle des Luk. sei ein Konkurrenzunternehmen der späteren samaritanischen Gemeinde gegen die vom Judenchristentum ausgehende evangelische Überlieferung, worin jene — nachträglich — Jesus auch für sich beanspruchte. Doch ist es durchaus möglich, daß gute geschichtliche Überlieferung über eine tatsächlich stattgefundene Reise Jesu durch Samaria vorliegt. Auf jeden Fall wird hier ein vorlukanisches Evangelium greifbar, dem noch nicht die Tendenzen anhaften, denen Lukas in seiner Berichterstattung verfällt, und im Rahmen dieses Urevangeliums sind uns Zusammenhänge überliefert, die dazu geeignet sind, die hier vorgeschlagene sinnbildliche, «allegorische» Interpretation, die natürlich auch exegetisch und hermeneutisch einwandfrei zu sein beansprucht, zu unterbauen. Der traditionellen Allegorese dieses Gleichnisses gegenüber bietet sie gerade den Vorteil, daß sich «dieser letzte Sinn der Geschichte als einer Predigt Jesu von seinem eigenen Werk» *nicht* «erst im Licht der Auferstehung öffnet», wie Gollwitzer [55] über erstere sagt, sondern daß sie eine unmittelbar aktuelle Deutung des Auftretens des «Christus nach dem Fleisch» und seines geschichtlich-heilsgeschichtlichen Wirkens zum Inhalt hat. [56]

Herrmannstadt, Siebenbürgen. *Hermann Binder.*

---

[54] Man könnte hier auf Grund von Joh. 11, 1. 18 daran denken, daß es sich um Bethanien handelt, so Michaelis (Anm. 20), S. 206. Doch ist dies recht unwahrscheinlich. Vermutlich waren auch Maria und Martha in einem samaritanischen Dorf zu Hause.

[55] Gollwitzer (Anm. 7), S. 29.

[56] Über das Wesen der heilsgeschichtlich bestimmten Sinnbilderzählung s. Weiteres bei H. Binder, Dieser nimmt die Sünder an. Eine Studie zu Lk. 15 u. 16. Diss. theol. Klausenburg, Prot. Theol. Institut (1949; in Maschinenschrift).