

Die Tora als Weg zum ewigen Leben nach Lk 10,25–37

von Karl Löning

Der bekannte Text Lk 10,25–37 ist ein Ort, an dem Wege unterschiedlicher Art sich kreuzen. Im Zentrum steht die Geschichte von einem Reisenden, der auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho überfallen und ausgeraubt wird und, halbtot am Weg liegend, anderen Reisenden zum Prüfstein ihrer Menschlichkeit wird. Es erzählt die Geschichte ein ebenfalls Reisender, nämlich Jesus auf seinem Weg nach Jerusalem. Anlaß ist die Frage, die ihm auf diesem Weg gestellt wird: die nach dem Weg zum ewigen Leben. Das Gespräch darüber ist ein Erfolg. Die Geschichte von der Errettung des Überfallenen erweist sich als ein gangbarer Weg zur Verständigung über die Tora als Weg zum ewigen Leben. Der Weg der Verständigung über diese Geschichte hat wiederum mehrere Ebenen. Nicht nur Jesus und der Fragesteller, ein Toralehrer, finden zu einem Konsens, sondern über diesen erzählten Konsens auch der Erzähler Lukas und sein Publikum. Das alles wird hier nochmals von einem Exegeten analysiert und präsentiert in der Festschrift für seinen Ortsoberhirten in der Hoffnung, daß sich der unverwüstliche alte Text wieder bewähren wird in der Verständigung zwischen Bischöfen und Theologen über die ihnen gemeinsamen Aufgaben. Dazu gehört auch, wie sich dann am Text selbst erweist, nicht zuletzt die große ökumenische Aufgabe der Verständigung über die grundlegenden Zusammenhänge zwischen dem neutestamentlich bezeugten christlichen Glauben und seinen jüdischen Wurzeln.

1. Der Text

Die folgende Übersetzung ist vor allem darum bemüht, die für die Erzähltextanalyse grundlegende syntaktische Ordnung des griechischen Origin-

naltexes nicht zu verwischen.¹ Mit dem Layout der Übersetzung erfolgt gleichzeitig die Segmentierung des Textes.²

25 Und siehe, ein Toralehrer trat auf, *um ihn zu versuchen, indem er sprach:*

„Lehrer! Was tuend werde ich ewiges Leben erben?“

26 Er aber sprach zu ihm:

„In der Tora, was ist geschrieben? Wie liest du?“

27 Er aber, antwortend, sprach:

„Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft und mit deiner ganzen Einsicht [Dt 6,5 LXX] und deinen Nächsten wie dich selbst [Lev 19,18 LXX].“

28 Er sprach aber zu ihm:

„Richtig hast du geantwortet.
Dies tu, und du wirst leben.“

29 Er aber, *weil er Recht behalten wollte*, sprach zu Jesus:

„Und wer ist mein Nächster?“

30 Die Rede aufnehmend, sprach Jesus:

„Ein Mann ging hinab von Jerusalem nach Jericho.

Und er fiel unter Räuber.

Die – *nachdem sie ihn ausgezogen und verprügelt hatten* – liefen weg, wobei sie ihn halbtot liegen ließen.

¹ Bei der folgenden Übersetzung entspricht grundsätzlich jedem Hauptsatz im Deutschen ein Hauptsatz im griechischen Original. Wo Partizipialkonstruktionen des griechischen Originaltextes in der Übersetzung in Nebensätze aufgelöst worden sind, ist dies durch Kursivdruck gekennzeichnet. Nebensätze des Originals bleiben unverändert.

² Sie geschieht hier in der Form der Anordnung des Textes nach Gliederungskriterien. Vgl. dazu Gülich, E./Raible, W., Überlegungen zu einer makrotextuellen Textanalyse, in: Gülich, E./Heger, K./Raible, W., Linguistische Textanalyse. Überlegungen zur Gliederung von Texten: Papiere zur Textlinguistik 8, Hamburg ²1979, 73–147. Durch Tabulatoren-sprung wird das Verhältnis zwischen der von Lukas „selbst“ erzählten Handlung und der wörtlichen Rede der Figuren unterschieden, zu der hier das von Jesus erzählte Gleichnis gehört. Auf einer dritten Textebene erscheint, wiederum als Teiltex t darin eingebettet, die wörtliche Rede des Samariters (V 35b), andererseits aber auch, was der Toralehrer aus der Schrift zitiert (V 27). Damit wird nicht behauptet, daß die Teiltex te untereinander zusammenhängen, sondern umgekehrt, daß sie als Teiltex te eine relative Eigenrolle im Kontext spielen, deren Vernachlässigung unweigerlich zu Mißverständnissen führt.

- 31 Zufällig aber kam ein Priester herab auf diesem Weg,
und obwohl er ihn sah, ging er vorbei.
- 32 Ebenso aber auch ein Levit: *als er an die Stelle kam und ihn sah*, ging er vorbei.
- 33 Ein Samariter aber, *der auf Reisen war*, kam (auch) dahin.
Und als er (ihn) sah, wurde er im Innern bewegt.
- 34 *Und als er zu (ihm) kam*, verband er seine Wunden, *wobei er Öl und Wein darübergoß*.
Als er ihn dann auf sein Reittier gehoben hatte, brachte er ihn in eine Herberge.
Und er sorgte für ihn.
- 35 Und am nächsten Morgen gab er, *wobei er (sie aus seinem Gürtel) hervorholte*, dem Wirt zwei Denare und sagte:
„Sorge für ihn!
Und was immer du darüber hinaus aufwendest, ich werde es dir,
wenn ich zurückkomme, zurückgeben.“
- 36 *Wer von diesen dreien, meinst du, war der Nächste dessen, der unter die Räuber gefallen ist?“*
- 37 Der aber sprach:
„*Der das Erbarmen an ihm getan hat.*“
Es sprach aber zu ihm Jesus:
„Geh.
Und tu du ebenso!“

2. Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30b–35)

Lk 10,30b–35 wird gewöhnlich als selbständige Erzählung in der Erzählung betrachtet. Das ist zwar nicht selbstverständlich; denn zunächst ist das Gleichnis vom barmherzigen Samariter Bestandteil eines bis V 37 durchgehenden Dialogs. Aber wir beginnen dennoch mit diesem herauslösbaren Abschnitt, weil das Verfahren der Analyse von Erzähltexten an diesem übersichtlichen Beispiel gut zu demonstrieren ist. Es geht dabei um den Versuch, die bekanntlich mühsame und in ihren Resultaten in der Regel abschreckende historisch-kritische Auslegung von Texten auf der jedem

Leser durch Lektüre zugänglichen Erfahrung mit erzählenden Texten aufzubauen. Die rezeptive Elementarkompetenz von Lesern zu mobilisieren, ist das Prinzip und nicht etwa, linguistische Narrativik und strukturelle Semiotik als neue Mysterien zu feiern.³

2.1. *Semantische Analyse*

Eine Erzählung ist eine von mehreren sprachlichen Möglichkeiten der Darstellung einer Handlung. Der Kern der Handlung wird erfaßt in der Reihe der Satzkerne einer Erzählung, d. h. in der Kette der Hauptsatzprädikate. Schon aus der Segmentierung ergibt sich, daß diese in kleinen Sequenzen angeordnet sind, zumeist in Paaren. Das Handlungsgerüst läßt sich danach so darstellen:

Exposition:

hinabgehen
(unter die Räuber) fallen > 1. Sequenz
weglaufen

Steigende Handlung:

herabkommen > 2. Sequenz
vorbeigehen
[ebenso] > 3. Sequenz
vorbeigehen
kommen > 4. Sequenz
sich erbarmen

³ Auf eine Auseinandersetzung mit ähnlichen Versuchen wird deshalb ganz verzichtet. Zu unserem Text vgl. als konkurrierende Analyse: Delorme, J. [Hg.], *Zeichen und Gleichnisse*, Düsseldorf 1979, 21 – 54.

Fallende Handlung:

(Wunden) verbinden

> 5. Sequenz

bringen

sorgen für

Schluß:

(Geld) geben

offen, keine Sequenz

sagen (Auftrag erteilen)

An den Hauptsatzprädikaten ist zunächst abzulesen, was erzählt wird:

Exposition:

Eine Reise wird gewaltsam unterbrochen. Die Gewalttäter entkommen. Damit ist ein Disäquilibrium geschaffen, das im Laufe der Erzählung aufgearbeitet wird entweder täterorientiert dadurch, daß die Gewalttäter gefaßt und bestraft oder reintegriert werden, oder opferorientiert dadurch, daß der Überfallene seine Reise fortsetzen kann. Von dieser Weichenstellung hängt ab, ob es im weiteren Gang der Handlung thematisch um Feindesliebe oder Nächstenliebe gehen kann. Die Erzählung folgt der zweiten Option. Schauplatz bleibt der Ort des Überfalls. Dort liegt das Opfer „halbtot“ (so das letzte Wort der Exposition). Wer diese Stelle passiert, tut dies unter den Bedingungen der Probe.

Steigende Handlung:

Drei Figuren treten auf und werden erprobt. Alle stehen mit der Figur des Opfers schon dadurch in Verbindung, daß „ihre“ Sequenz mit demselben Element einsetzt wie die Sequenz der Exposition: Sie alle gehen denselben Weg wie der Geschädigte. Die Substitution des ersten Hauptprädikats in der 3. Sequenz durch „ebenso“ betont die Identität der Abläufe in der 2. und 3. Sequenz. Damit wird die Opposition zwischen diesen und der 4. Sequenz vorbereitet. Sie kommt im jeweils zweiten Handlungselement dieser Sequenzen zum Vorschein: Während die beiden ersten Probanden – durch identische Partizipien wird als Folie der eigentlichen Handlung unterlegt: ohne auf das zu reagieren, was sie sehen –, weitergehen und sich damit faktisch ähnlich verhalten wie die davonlaufenden Gewalttäter in der Exposition, verhält sich der dritte der Qualität der Situation entsprechend. Der Erzähler hat dies vor allem durch das Motiv der inneren Bewegung, durch

die die äußere Bewegung in der fallenden Handlung bestimmt wird, gestaltet: Er sieht und läßt sich dazu bewegen, auf den Geschädigten zuzugehen.

Fallende Handlung:

Das Disäquilibrium wird so aufgehoben, wie es in der Exposition angelegt ist: Der Schaden wird behandelt. Die Reise wird fortgesetzt. Über die Adäquatheit beider Ausgleichselemente läßt sich dann streiten: Wer ersetzt die geraubten Sachen? Der Geschädigte bleibt pflegebedürftig. Daraus wird der Erzähler noch etwas machen. Vorläufig endet die Erzählung mit der Versorgung des Verletzten in einer Herberge.

Schluß:

Auffällig ist der aufwendig (mit wörtlicher Rede) gestaltete offene Schluß, der die mit der 5. Sequenz schon abgeschlossene Handlung in eine nicht mehr erzählte Zukunft öffnet.

Das Inventar der Funktionen ist insgesamt bestimmt durch das allen Figuren gemeinsame Element der Bewegung im Raum. Alle sind unterwegs. Jede Figur definiert auf ihre Weise, was für sie ein lohnender Weg ist und was nicht: Räubern und Retter ist gemeinsam, daß sie somatisch Kontakt mit dem Opfer haben, und zwar in gegensätzlicher Weise, wie die Hintergrundfolie der Partizipialkonstruktionen in der Exposition und in der fallenden Handlung zeigt (vgl. V 30b: ausziehen und verprügeln, halbtot liegenlassen gegenüber V 34: Öl und Wein auf die Wunden gießen, auf das Reittier heben). Priester und Levit haben nur Blickkontakt. Sie verhalten sich nicht nach dem Appetenzschema. Es ist nicht ihr Revier.

Damit sind die Rollen⁴, die hier in der Erzählung von den Akteuren übernommen werden, definiert: Es stehen sich gegenüber einerseits die „Schadenstifter“ und der „Held“, der den Schaden liquidiert. Ihm wiederum stehen als Konkurrenten im buchstäblichen und im übertragenen Sinn die „falschen Helden“ gegenüber, die sich in derselben Situation der Probe dadurch definieren, daß sie nichts tun. Der Halbtote am Weg ist nur in zweiter Hinsicht das „geschädigte Mitglied der Familie“ (vgl. V. Propps „entführte Zarentochter“), um dessen Wohl und Wehe es in der Geschichte letztlich

⁴ Im folgenden Abschnitt werden heuristisch die „Handlungskreise“ zur Rollenbestimmung herangezogen, die V. Propp für den Bereich der Gattung Zaubermärchen beschreibt. Vgl. Propp, V., Morphologie des Märchens, in: Eimermacher, K. (Hg.), Vladimir Propp, Morphologie des Märchens [STW 131], 9–153 (79f).

geht; seine primäre Rolle ist die des Prüfsteins in der Probe, die Rolle des Katalysators bei der (ersten) Aufdeckung falscher und rechter Dispositionen für die Rolle des „Helden“ (vgl. Propps „Schenker“).

Der „Held“ macht zum Ende der Erzählung hin eine beachtliche Karriere: Der Wirt wird nicht nur für seine bisherige Leistung und weiteren Aufwand bezahlt, sondern erhält darüber hinaus entsprechende Anweisungen und Zusagen (ἀποδώσω σοι V 35). Zunächst besagt das nur, daß der Samariter beim Wirt nicht die Bereitschaft zu ethisch besonders motivierter Menschenfreundlichkeit voraussetzt, mit der er selbst hier handelt. Aber dabei kommt er groß heraus, nicht durch die Größe des Geldbetrags, der der Situation entspricht⁵, wohl aber durch den Rollenunterschied zwischen einem, der gibt, und einem, der nimmt (vgl. Apg 21,35). In welcher Rolle käme der Samariter zurück, wenn der ausgesparte Schluß der Geschichte erzählt würde? Auf diesen für das lukanische Verständnis der Erzählung wesentlichen Zug ist zurückzukommen.

2.2. *Pragmatische Analyse*

Die Situation der Probe ist hier derart zwingend konstruiert, daß dem Leser gar keine andere Wahl bleibt als die, sich mit einem Samariter als Helden zu identifizieren und Priester und Levit im Sinne des Rollenspektrums als erbärmliche Versager zu betrachten. Dies setzt voraus, daß man das normale außertextliche Image von Figuren, denen diese Attribute zugeordnet sind, kennt, daß man also weiß und als normal empfindet, daß Juden und Samariter verfeindete Gruppen sind. Nur so wirkt die Handlung des „Helden“ provokativ.⁶ Sie ist ja an sich keine heroische Leistung, trotz des Aufwandes von Öl, Wein und Geld. Umgekehrt sind die Rollen von Priester und Levit interessant nur für einen Adressaten, der ihr normales außertextliche Image kennt: An ihnen als den Repräsentanten der kultischen Sphäre muß man eigentlich ablesen können, welche Art zu handeln der Frömmigkeit entspricht. Erst so wird ihr Nichthandeln zum Skandal. Es wäre allerdings ein Mißverständnis, die Erzählung als kultkritischen Angriff auf Tempel

⁵ Vgl. Jülicher, A., Die Gleichnisse Jesu II, Tübingen²1910, unveränderter Nachdruck Darmstadt 1976, 591.

⁶ Wenn man allerdings die Erzählung „aus christlich-samaritanischer Tradition“ stammen läßt, ist diese Spitze abgebrochen (gegen Klinghardt, M., Gesetz und Volk Gottes. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums [WUNT 2.32], Tübingen 1988, 154).

und Jerusalemer Priesterschaft zu interpretieren. Dies ist aus mindestens zwei Gründen unsachgemäß. Erstens bedeutete dies im Umkehrschluß, daß die Entscheidung des Autors, einen Samariter zum Helden zu machen, als eine Aufwertung der Samariter und ihres Tempels auf dem Garizim zu verstehen wäre.⁷ Zweitens – und dies ist der eigentliche Grund – wird in der Geschichte nicht das Verhältnis von Kult und Lebenspraxis problematisiert, sondern das Verhältnis von richtigem und falschem Verhalten (hier: Handeln und Nichthandeln) angesichts von Raub und Körperverletzung. Richtiges und falsches, törichtes und kluges Verhalten angesichts eines gestörten Zusammenhangs von Tun und Ergehen ist ein Problem weisheitlicher Daseinsbewältigung. Die Räuber werden nicht gefangen. Im Zusammenhang der hier erzählten Handlung gilt als die alte Weisheit nicht mehr: „Die Hand darauf: der Böse bleibt nicht ungestraft“ (Spr 11,21 a). Die Art, wie hier das Problem gelöst wird, nämlich durch das gemeinschaftsgerechte Handeln einer Figur mit negativem Image, ist charakteristisch gerade für bestimmte Erzählungen der Jesustradition. Das Lukas-Sondergut, zu dem unser Text als Einzelüberlieferung zählt, kennt weitere Beispiele solcher aller außertextlichen Normalität offen zuwiderlaufenden Erzählungen, in denen es möglich ist, daß ein betrügerischer Verwalter, der seinem Grundherrn schwer schadet, wegen seiner kriminellen Intelligenz gelobt (Lk 16,1–13), ein Grundherr dagegen, der seine reiche Ernte in einer großen neuen Scheune sicher lagern will, als Tor gescholten wird (Lk 12,16–21). Hier kann sogar eine sozial schwache Frau, eine Witwe, einen professionellen Repräsentanten der Ungerechtigkeit durch hartnäckiges Verhalten zu einem gerechten Schiedsspruch nötigen (Lk 18,1–8). Die erzählte Welt, in der wir uns hier bewegen, ist eine verkehrte Welt voller Gewalt, Dummheit und Heuchelei. Andererseits ist dies eine Welt, die von ganz kleinen Helden auf den Kopf gestellt wird, wobei in komischer⁸ Verkehrung des Verkehrten Rudimente von Gerechtigkeit aufscheinen. Dazu gehört es dann auch, daß wie in unserem Fall Priester und Leviten gegen einen Samaritaner oder Pharisäer gegen Zöllner (Lk 18,9–14) in den Wettlauf um die Gunst des Hörers geschickt werden und jeweils den kürzeren ziehen. Der im Text gemeinte (implizite) Hörer kennt die Normalität, deren gelingende Überlistung ihm hier gegen alle Normalerfahrung erzählt wird. Es ist seine eigene Welt. Übrigens dem kulturellen Kolorit nach eine jüdische.

⁷ Vgl. ähnlich schon Jülicher, Gleichnisrede II (s. Anm. 4), 595.

⁸ Zur Komik im Lk-Sondergut vgl. Heiniger, B., *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* [NTA N.F. 24], Münster 1991 (allerdings ohne Berücksichtigung unseres Textes).

Lukas, in dessen erstem Buch diese Erzählungen enthalten sind, hat ein anderes Publikum. Er verbindet mit diesen Geschichten auch eine andere Intention. Dies ergibt sich z. B. aus dem Schlußsatz, mit dem die lukanische Perikope Lk 10,25–37 endet: „Geh. Und tu du ebenso!“ Er macht aus der kontrafaktischen Ermutigungsgeschichte wider die Übermacht der realen Ungerechtigkeit eine sogenannte Beispielerzählung, die ein nachahmenswertes und nachahmbares Verhalten schildert. Damit wird ein anderer Zusammenhang vorausgesetzt, um den es im folgenden geht.

3. Der Dialog über den Weg zum ewigen Leben (Lk 10,25–37)

Antike Autoren setzen bei ihrem Leser einen besonderen Respekt vor allem Geschriebenen voraus. Dazu gehört die entsprechende Aufmerksamkeit, mit der man der Lektüre des Textes folgt. Der Lk 10,25 ff vorausgehende Kontext gilt insgesamt als gelesen und bekannt.

3.1. *Die Stellung im Kontext*

Wir beschränken uns hier zunächst auf den näheren Kontext. Lk 9,51 beginnt der sogenannte lukanische Reisebericht. Dessen erster Zyklus hat folgendes Themenprogramm:

- Lk 9,51–56 Am Anfang der Reise nach Jerusalem, zum Ort der Abweisung der Weisheit Gottes und ihrer Entrückung (vgl. den Bezug zu Lk 9,31), erfährt Jesus die Abweisung durch ein samaritanisches Dorf.
- Lk 9,57–62 In drei Szenen wird gezeigt, was es bedeutet, sich der Sendung der abgewiesenen, in der Welt ortlosen Weisheit Gottes als Jünger Jesu zu verpflichten.
- Lk 10,1–16 Die (nach Lk 9,1 ff zweite) Aussendungsrede umreißt die Aufgabe der Jünger als bevollmächtigter Boten Jesu im Zusammenhang der Reise Jesu, in der sich Gottes endzeitliches „Herabschauen“ (ἐπισκοπή, vgl. Lk 19,44) auf Israel durch Gottes suchende Weisheit ereignet.

- Lk 10,17–24 In drei Szenen wird die Bedeutung des gegenwärtigen Sendungsvorgangs reflektiert: als Entmachtung des Satans, als Offenbarung Gottes an die Unmündigen durch den Sohn, als von Königen und Propheten erhofftes, aber erst jetzt von Unmündigen und Kleinen erfahrenes Erfüllungsgeschehen.
- Lk 10,25–37 In einem Dialog wird die Frage erörtert, wie man die Freude über das, was die Augenzeugen der Sendung Jesu erfahren – nämlich daß ihre Namen im Himmel aufgezeichnet sind, vgl. 10,20 –, in seinem eigenen Tun als Praxis solcher Hoffnung realisieren kann.
- Lk 10,38–42 Die Aufnahme Jesu im Dorf der Martha und Maria – Gegenszene zu 9,51–56 – schließt den Zyklus ab mit einer Chrie über den Vorrang des Hörens vor dem Tun, womit der offenbarungstheologische Duktus des gesamten Zusammenhangs abschließend betont wird.

Der Ort der Perikope Lk 10,25–37 in ihrem Kontext ist alles andere als beliebig. Der Toralehrer stellt nach den euphorischen Erfüllungsaussagen von 10,17–24 genau die Frage, die sich dem Leser dieses Textes an dieser Stelle aufdrängt:⁹ welche Konsequenzen die als Visitation *Israels* durch Gott erzählte Reise Jesu nach Jerusalem für die Lebenspraxis von Lesern in der nachpaulinischen heidenchristlichen Gemeinde hat. Die Frage bezieht sich auf der Ebene der erzählten Reise auf die praktische Verwirklichung der Freude über den nahen Anbruch der Gottesherrschaft, hier bereits christlich weitergedacht als die in der Auferweckung Jesu erfüllte Zusage des „ewigen Lebens“ (V 25).

Daß damit nicht nur ein notdürftiger Übergang geschaffen, sondern eine Leitfrage aufgeworfen wird, die im Gedankengang des weiteren Gesprächs entwickelt und beantwortet wird, soll im folgenden deutlich werden.

⁹ Es ist die Frage vor der Bekehrung; vgl. Lk 18,18; Apg 2,37. Vgl. Klinghardt, Gesetz (s. Anm. 6) 153.

3.2. Die Struktur des Gesprächs

Die Szene erzählt einen Dialog, in dem sowohl „besprochen“ wie auch „erzählt“ wird. Die Ebene des „Besprechens“ ist der des „Erzählens“ innerhalb der Gesamterzählung übergeordnet.

Teil I		Dialogführung
25	ἀνέστη ... λέγων	Frage
26	εἶπεν	Gegenfrage
27	εἶπεν	Antwort
28	εἶπεν	Bestätigung, Aufforderung
Teil II		
29	εἶπεν	Frage
30	εἶπεν	Erzählung, die abschließt mit einer
36		Gegenfrage
37a	εἶπεν	Antwort
37b	εἶπεν	bestätigende Aufforderung

Auffällig ist die *Symmetrie* der Beteiligung der Partner in beiden Gesprächsabschnitten. Teil II unterscheidet sich von Teil I lediglich dadurch, daß Jesus eine Geschichte beisteuert, auf die sich das Gespräch am Ende bezieht. Dabei ist klar, daß die Pointe des gesamten Dialogs durch die Erzählung Jesu ermöglicht wird, während im Teil I, in dem der Toralehrer mit einem kombinierten Schriftzitat die inhaltlich gewichtigen Aussagen beiträgt, ein noch auszubauender Erkenntnisstand erreicht ist.

Die beiden Teile des Dialogs enden jeweils mit der *Verständigung* der beiden Partner. Auffällig ist dabei, daß Jesus *keine inhaltlichen Antworten*¹⁰

¹⁰ Anders z. B. Linnemann, E., Gleichnisse Jesu, Göttingen ⁷1978, 61: „Wir nehmen an, daß in V. 36 die Frage von V. 29 wieder aufgenommen werden soll, um dann eine abschließende Antwort zu bekommen. Aber die Erzählung selber, und nichts anderes, ist die Antwort auf jene Frage.“

gibt, sondern lediglich bestätigt, was der Toralehrer auf seine Gegenfragen antwortet. Der Beitrag Jesu zur Verständigung besteht in seinen Fragen, auf die der Partner die richtigen Antworten gibt. Die Verständigung kommt jedesmal dadurch zustande, daß der Fragesteller durch Jesus dazu gebracht wird, seine Frage selber zu beantworten. Die dazu angewandte Fragetechnik ist nicht zu verwechseln mit der für neutestamentliche Chrien sonst kennzeichnenden polemisch-ironischen Sprechhaltung Jesu, mit der der „versucherischen“ Angriffsfrage des Gegners eine dessen Position unterlaufende taktische Konterfrage entgegengesetzt wird. In unserem Text führt die Gegenfrage den Gegner zu der Einsicht, die ihm die eigene Frage zu beantworten erlaubt. Die Technik, einen Gesprächspartner durch didaktische Fragen zur aktuellen Einsicht in virtuell bereits Gewußtes zu führen, erinnert an die sokratische *Mäeutik*, die dialektische „Hebammenkunst“, die darin besteht, Erkenntnis von Wahrheit als in jedem Menschen angelegte Möglichkeit der Einsicht zu wecken. Der lukanische Jesus geht hier mit seinem Gegner um, wie ein hellenistisch gebildeter Leser es von einem guten Lehrer erwartet. Er behandelt den Gegner als „Freund“ im Sinne der philosophischen Gesprächskultur (vgl. Lk 14,10.12).

Aus der Struktur der Dialogführung kann man ablesen, daß man dieses Gespräch im Gegensatz zu Mt 22,35 ff und trotz der entsprechenden Formulierung in Lk 10,25 *nicht* im üblichen Sinn als *Streitgespräch* aufzufassen hat. Der Dialog beginnt zwar unter dem Vorzeichen eines gespannten Verhältnisses; in seinem Verlauf wird die Spannung aber abgebaut. Das wird für die Interpretation von Bedeutung sein. Nichts von dem, was der Toralehrer fragt oder antwortet, wird zurückgewiesen. Gerade seine Eingangsfrage ist im Sinne des Lukas sachgerecht. Der Überleitungsvers 29 ist also auf keinen Fall paulinierend zu übersetzen mit „Jener aber wollte sich selbst rechtfertigen“ (nämlich im Sinne der Werkgerechtigkeit), sondern der erzählten Handlung entsprechend so, daß es „nur“ um den Versuch der Behauptung der eigenen Rolle im Gespräch geht. Der Toralehrer will *seine Frage* rechtfertigen (vgl. die Einheitsübersetzung, die hier der revidierten Luther-Übersetzung vorzuziehen ist).

3.3. Die Tora als Äußerung des Gotteswillens

3.3.1. Textsemantische Beobachtungen

Verlauf und Ertrag des Gesprächs können an zentralen Stichwortverbindungen innerhalb des Dialogs sichtbar gemacht werden:

Dialogführung	Stichwortverbindungen				
	1. Kette	2. Kette	3. Kette	4. Kette	
Frage	τί ποιήσας			ζωὴν αἰώνιον	25
Gegenfrage					
Antwort		ἀγαπήσεις	πλησίον		27
Bestätigung	τοῦτο ποίει			ζήση	28
Frage			πλησίον		29
Erzählung				ἡμιθανῆ	30
		ἐσπλαγχνίσθη			33
Gegenfrage			πλησίον		36
Antwort	ὁ ποιήσας	ἔλεος			37 a
Bestätigung	σὺ ποίει				37 b

Die Frage nach dem der Hoffnung auf ewiges Leben entsprechenden *Tun* (1. Stichwortkette) wird in zwei Stufen beantwortet (2. Stichwortkette): Es besteht in der *Gottes- und Nächstenliebe*; letztere wird mit Hilfe einer Beispielerzählung näher bestimmt als *Erbarmen üben* (ἔλεος ποιεῖν). Das Stichwort *Nächster* (3. Stichwortkette) bildet bei dieser Interpretation von Nächstenliebe zwischen den beiden Teilen des Dialogs eine Klammer (vgl. V 29). Die 4. Stichwortkette bezieht sich auf den Grundwert, der durch Liebe und Erbarmen zu wahren ist: *Leben*. Hier findet man die für die Aussage des Textes sinntragenden Motivveränderungen, besonders die für die Pointe des Textes entscheidende Opposition „(ewiges) Leben“ – „halbtot“. Sie ermöglicht die Supposition von „Nächster“ durch „der das ἔλεος getan hat“ und damit die definitive Beantwortung der Ausgangsfrage.

Eine Hauptfrage der Interpretation ist, ob mit dem zweiten Teil des Dialogs und seinem Ergebnis eine *Korrektur* des Begriffs „Nächster“ intendiert ist. Die verbreitete Auffassung, hier solle ein auf die ethnische oder religiöse Gemeinschaft verengtes frühjüdisches Verständnis des Wortes „Nächster“ kritisiert werden, wird aber durch die Samariter-Erzählung nicht bestätigt. Erzählt wird ja nicht, wie die falschen Helden sich nur um ihre eigenen Volksangehörigen kümmern, sondern umgekehrt, wie sich ein Fremder einem Fremden mitleidig zuwendet. Warum Priester und Levit *nicht* handeln, wird nicht erzählt, sondern umgekehrt, daß sie nicht handeln, obwohl sie das geschehene Unglück *sehen*. Der Samariter handelt nicht, obwohl er weiß, daß der Überfallene wahrscheinlich ein Jude ist, sondern weil er *sieht*, daß Hilfe nötig ist, und sich dadurch bewegen läßt zu handeln. Die Differenz ist das Mitleid, das einer aufbringt oder nicht. Erzählt wird, daß diese Art zu reagieren nichts zu tun hat mit der Position, die einer in der Gesellschaft einnimmt. Daß es ein Samariter ist, der angesichts geschehenen Unrechts gemeinschaftsgerecht handelt, entspricht vielmehr der für die weisheitlichen Erzählungen im Sondergut des Lukas typischen Logik der Verkehrung der verkehrten Welt in einem unverhofften Moment des Aufleuchtens von Gerechtigkeit. Mit Gesetzeskritik hat das ebensowenig zu tun wie mit Kultkritik, weil von einer entsprechenden Motivation des Nicht-Handelns aufgrund kultischer oder sonstiger Bestimmungen der Tora keine Rede ist.

Andererseits ist nicht zu bestreiten, daß das Beispiel praktizierter Barmherzigkeit als Grenzüberschreitung erzählt wird. Die Grenze ist aber nicht die durch einen verengten Begriff von Nächstenliebe¹¹ gezogene Linie zwischen Juden und Nichtjuden, sondern die zwischen fremder Not und eige-

¹¹ Es sind eine ganze Reihe von Unterstellungen, die man – durch die Autorität von Joachim Jeremias gedeckt – häufig wiederholt findet: V 29 sei als Frage „nicht echt gemeint“ (Kremer, J., Lukasevangelium [NEB NT 3], Würzburg 1988, 120) beziehungsweise sei als die für einen Pharisäer typische Frage danach aufzufassen, wo innerhalb der jüdischen Volksgemeinschaft die Grenze der Geltung der Toragebote im allgemeinen und des Liebesgebots im besonderen zu ziehen sei (vgl. Linnemann, Gleichnisse [s. Anm. 10] 57 f). Die Schlußfrage Jesu V 36a sei die Entlarvung dieses „theoretischen Einwands“ des Schriftgelehrten als bloße Heuchelei (vgl. Schneider, G., Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 1–10 [ÖTK 3/1], Gütersloh/Würzburg 1977, 249). „Das bloße Rezitieren des Gebotes scheint das für Jesus Anstößige gewesen zu sein. Das Theoretisieren in Sachen Theologie führt nicht weiter, ja, es kann Gott zuwider sein, wenn es den Bezug zum praktischen Leben aus den Augen verliert“ (Ernst, J., Lukas. Ein theologisches Portrait, Düsseldorf 1985, 148). Das ist zwar nicht der gegenüber Pharisäern übliche Einwand – war das nicht der gegen *Werk*gerechtigkeit? –, wohl aber der Tritt vor das übliche Schienbein. Man gestattet ihm sich speziell in

nem Empfinden und eigenem Nutzen. Die Uneigennützigkeit des Verhaltens des Samariters wird durch den Aufwand wertvoller Substanzen und vor allem von Geld erzählerisch herausgestellt. Auf diesen bereits notierten Akzent ist weiter zu achten.

Von der Vorstellung, Lk 10,25–37 setze sich kritisch mit einem verengten jüdischen Begriff des Nächsten auseinander, müssen wir uns endlich trennen. Allein die Tatsache, daß es der Gesetzeslehrer ist, der das Gespräch darauf bringt (vgl. den Wechsel von „Was“ muß ich tun? V 25 zu „Wer ist mein Nächster?“ V 29), verbietet dies. Die Frage „Wer ist mein Nächster?“ sollte also nicht als Ausdruck jüdischer Borniertheit verstanden werden, wie manche Interpreten unterstellen. Es geht nicht darum, einen *verengten* Begriff von „Nächster“ und „Nächstenliebe“ zu sprengen, sondern um eine Bestimmung dessen, was der als Tora geäußerte Wille Gottes in einer Extremsituation fordert, was Nächstenliebe dann praktisch bedeutet.

3.3.2. Der Gedankengang des Dialogs

Mit Hilfe der Stichwortbezüge ist der Gedankengang des Gesprächs nachzuvollziehen. Die Ausgangsfrage zeigt, daß der Toralehrer ein Pharisäer ist. Er glaubt an die Auferstehung der Toten (vgl. Apg 23,6) und fragt deshalb nach der richtigen Praxis in eschatologischer Perspektive: Was ist der Weg zum *ewigen* Leben? Darauf wird in einem ersten Gesprächsgang die aus schriftgelehrter Sicht nächstliegende Antwort gesucht und gefunden: Der von Gott in der Tora gewiesene Weg. Dies wird bereits in der Gegenfrage Jesu insinuiert: Was steht in der Tora? Die Antwort des Toralehrers bringt dann das Nahegelegte auf den Punkt, indem er die Liebe zu Gott und dem Nächsten als Kern der Weisungen der Tora bezeichnet. Die unter christlichen Theologen umstrittene Frage, ob es die hier gegebene richtige Antwort, die ja bei den Seitenreferenten als Antwort Jesu erscheint, überhaupt schon vor oder neben Jesus im Frühjudentum gegeben habe, ist mit Lukas zu bejahen.¹² Neu ist bei Lukas, daß die Kombination von Dtn 6,5

diesem Zusammenhang, indem man auch die Geschichte vom barmherzigen Samariter als antipharisäische Kritik interpretiert, also den pharisäischen Gesprächspartner Jesu auf der ersten Textebene der Unterlassungssünden bezichtigt, die auf der zweiten Textebene von Priester und Levit begangen werden. Das inhumane Versagen von Priester und Levit sei durch das „jüdische Gesetz“ ermöglicht, denn dieses „lieferte beiden ... genügend Argumente für die Verweigerung der ersten Hilfe ..., aber solcherlei Ausflüchte sollen ja gerade als inhuman entlarvt und angeprangert werden“ (Ernst, Lukas 148).

¹² Das doppelte Liebesgebot ist religionsgeschichtlich eine Errungenschaft des hellenistischen Diasporajudentums. Sie wird von Lukas hier dem palästinischen Pharisäer zugeordnet.

und Lev 19,18 den sich in der Tora äußernden Willen Gottes unter dem Aspekt der Ausgangsfrage nach dem ewigen *Leben* zusammenfaßt: Die Tora ist Weisung zum Leben und verpflichtet zu einer dem Leben dienenden menschlichen Praxis. Die Antwort bestätigt Jesus, indem er dieses Tun fordert und mit der Zusage des Lebens (Futur: ζήση) verbindet.

Der Toralehrer insistiert darauf, daß das Gespräch so nicht enden kann, weil seine Ausgangsfrage präziser gestellt war als der jetzt erreichte Konsens. Gefragt war nach dem Weg zum *ewigen* Leben, einem Ziel, das nach lukanischer Darstellung als Heilsgabe erst realisiert und erfahrbar wird durch das Handeln Gottes in der Auferweckung Jesu und erst damit zum Motiv ethischer Praxis wird. Ist der Weg zu diesem durch Gottes eschatologisches Handeln offenbar gewordenen Ziel durch die Tora gewiesen? Oder verlangt Gottes endzeitliche Offenbarung vom Menschen etwas Neues? Besonders der Leser des Lukas ist an dieser Frage interessiert – als Heidenchrist, der nicht nach den Weisungen der Tora lebt.¹³

Der zweite Teil des Dialogs gibt auf diesen besonderen Aspekt der Ausgangsfrage die Antwort. Gottes eschatologischer Wille ist die Rettung aller Menschen aus dem Tod zum ewigen Leben – ein Weg, auf dem der aus dem Tod auferweckte Jesus der „Erste“ (vgl. Apg 26,23) ist, der ἀρχηγός τῆς ζωῆς (Apg 3,15; vgl. 5,31). Darüber kann an dieser Stelle des Lukasevangeliums noch nicht gesprochen werden. Aber im Gespräch mit einem an die allgemeine Totenerweckung glaubenden Pharisäer läßt sich über den ethischen Aspekt eschatologischer Hoffnung schon jetzt disputieren. Durch eine weisheitliche Erzählung wird die entsprechende menschliche Handlungsweise vor Augen gestellt: die Errettung eines Halbtoten vor dem Tod durch einen, der aus Mitleid handelt. Der Samariter tut, was Gottes eschatologischem Handeln entspricht. Er steht in der *imitatio Dei*, wenn er so handelt, und zwar gerade in der Nachahmung des endzeitlich

Vgl. Burchard, Chr., Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung, in: Lohse, E./Burchard, Chr./Schaller, B. (Hgg.), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde [FS J. Jeremias], Göttingen 1970, 39–72 (57); Berger, K., Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament I, Neukirchen 1972, 232–242; Mußner, F., Traktat über die Juden, München²1988, 194–198.

¹³ Wir halten gegen Klinghardt, Gesetz (s. Anm. 6) daran fest, daß das Publikum des Lukas heidenchristlich ist. Der (implizite) Leser ist keine Figur der erzählten Welt, sondern steht der erzählten Welt gegenüber. Daher ist es nicht möglich, den Toralehrer von Lk 10,25ff als Hinweis darauf zu interpretieren, daß Lukas eine Gemeinde voraussetzt, in der es um Probleme des Zusammenlebens von Heidenchristen und Mitgliedern „des gehobenen, schriftgelehrten Pharisäismus“ (153) geht.

sich offenbarenden Gottes.¹⁴ Der Weg zum endzeitlich-ewigen Leben verlangt vom Menschen eine Handlungsweise, die der endzeitlichen Bedrohung menschlichen Lebens mit derselben Haltung begegnet, die als Nächstenliebe in der Tora bisher schon gefordert war.

Der Gedankengang des Dialogs zielt also darauf ab, „Nächstenliebe“ unter eschatologisch-soteriologischen Vorzeichen (vgl. den Kontext) neu so zu definieren, daß die Tora unter diesem Aspekt ihrer zentralen Intention nach (d. h. nochmals elementarisierend) interpretiert wird. „Erbarmen üben“ ist das „Hauptgebot“ der Tora in eschatologisch-soteriologischer Perspektive.

3.3.3. Gottes Erbarmen und menschliche Barmherzigkeit

Bestätigt wird diese Interpretation des Gesprächsergebnisses durch den sonstigen Gebrauch von ἔλεος im Lukasevangelium und in der vorlukaischen Tradition.

¹⁴ Zum Imitatio-Dei-Motiv im Neuen Testament vgl. Schneider, G., Imitatio Dei als Motiv der „Ethik Jesu“, in: Merklein, H. (Hg.), Neues Testament und Ethik [FS R. Schnackenburg], Freiburg/i. Br.-Basel-Wien 1989, 71–83. Der Gedanke der imitatio Dei begegnet im Lukasevangelium ausdrücklich in der Feldrede, und zwar an exponierter Stelle, dem von Lukas redigierten Abschluß des ersten Hauptteils derselben (Lk 6,35f). Thematisch geht es hier nicht um Nächsten-, sondern um Feindesliebe. Die entsprechenden VV 27.35 hat Lukas gegenüber der Q-Vorlage redaktionell zu einer inclusio ausgebaut, die den ersten Hauptteil der Feldrede rahmt. Vgl. dazu als neueste Analyse demnächst Sevenich-Bax, E., Israels Konfrontation mit den letzten Boten der Weisheit. Form, Funktion und Interdependenz der Weisheitselemente in der Logienquelle Q, besonders im 4. Teil den Abschnitt „Das Gebot der Feindesliebe als Grundnorm“. (Die Arbeit erscheint in der Reihe Münsteraner Theologische Abhandlungen.) Im Vergleich mit diesem Teil der Feldrede läßt sich ablesen, wie Lukas die Grenze definiert, die durch die imitatio Dei überschritten wird. Auch hier arbeitet Lukas, und zwar überwiegend redaktionell, mit der Stichwortverbindung „lieben“ – „tun“ (ἀγαπᾶν: VV 27.32 viermal.35 – [καλῶς bzw. ἀγαθῶ-]ποιεῖν: VV 27.31 zweimal.33 dreimal.35); auch hier spielen das Paradigma Raubüberfall (V 30b) und vor allem der wohlthätige Umgang mit Geld eine Rolle (VV 34f).

Die Liebe zum Feind erweist sich nach der Feldrede praktisch im Unterschied zu üblichen Verhaltensweisen der Umwelt darin, daß keine entsprechende Gegenleistung erwartet wird z. B. von dem, dem man Geld leiht (vgl. die Konkretisierung durch VV 34f). Dabei blickt Lukas in das Milieu einer hellenistischen Polis-Gesellschaft. Das Prinzip, Gleichen (z. B. kreditwürdigen Freunden) etwas zu gewähren in der Erwartung, Gleiches von ihnen zurückzuerhalten, entspricht hellenistischer Vulgäretik, die Lukas hier als negative Folie („Sünder“) einsetzt. Vgl. Hoffmann, P., Tradition und Situation. Zur „Verbindlichkeit“ des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion, in: Kertelge, K. (Hg.), Ethik im Neuen Testament [QD 102], Freiburg-Basel-Wien 1984, 50–118 (100).

Das Wort ἔλεος kommt nicht oft vor bei Lukas, außer Lk 10,37 aber konzentriert noch an Schlüsselstellen am Anfang des Gesamtwerks: im Magnifikat und im Benediktus, den Hymnen, mit denen Maria und Zacharias, zwei Repräsentanten des Hoffnungswissens Israels, auf die Offenbarung Gottes antworten, ferner in deren näherem Kontext (Lk 1,58).¹⁵ Der zentrale Vers im Magnifikat: „Sein Erbarmen erweist er von Geschlecht zu Geschlecht über jene, welche ihn fürchten“ (Lk 1,50) nimmt zentrale biblische Motive auf (vgl. Ps 103[102],11.17; Ex 34,6f).¹⁶ Besonders markant sind die traditionsgeschichtlichen Bezüge zwischen Lk 10,37 und dem Buch Tobit. „Barmherzigkeit üben“ (ἔλεος ποιεῖν) bezeichnet hier in der Regel (vgl. 7,12; 8,4.16f; einzige Ausnahme: 14,7) das rettende Handeln Gottes an Menschen, die ihrerseits dem bis zum Tode bedrängten Angehörigen des eigenen Volkes in der Diasporasituation¹⁷ praktische Barmherzigkeit erweisen (ἐλεημοσύνην ποιεῖν; vgl. 1,16f; 4,7f.10f.16f).¹⁸ Die ältere weisheitliche Erfahrung, daß „Gerechtigkeit“ vor dem Verderben „rettet“ (Spr 11,6), wird im Buch Tobit im Erfahrungskontext der Diaspora neu bedacht: „Barmherzigkeit errettet vom Tode“ (Tob 12,9).¹⁹ Diese Motive werden in den Hymnen der 1k Kindheitsgeschichte in einen eschatologischen Zusammenhang gestellt: Jetzt erweist sich dieses Erbarmen Gottes neu in der Zuwendung Gottes an die „Niedrigkeit seiner Magd“ (V 48), an Maria als Mutter des Christus, die prototypisch die Erfahrung ausspricht, daß Gott am Ende die Mächtigen stürzt und die Armen reich macht (vgl. VV 52f). Das Magnifikat schließt mit der offenbarungstheologischen Aus-

¹⁵ Lk 1,58, eine Formulierung des Erzählers Lukas (Textebene 1), ist nicht gegen den Sprachgebrauch in den als vorlk geltenden Hymnen (Textebene 2) auszuspielen. Auf beiden Textebenen repräsentieren die Einzelfiguren mit ihrer „Familien“geschichte die eschatologische Geschichte des Volkes. Anders Kamlah, E., Barmherzigkeit II, TRE 5, 224–228 (226).

¹⁶ Zum Gottesbild von Ps 103[102] vgl. Zenger, E., Ich will die Morgenröte wecken, Freiburg/i. Br.-Basel-Wien 1991, 198–200.

¹⁷ Vgl. Deselaers, P., Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie [OBO 43], Freiburg/Schweiz-Göttingen 1982, 330–373.

¹⁸ Vgl. Stegemann, W., Nächstenliebe oder Barmherzigkeit, in: Wagner, H. (Hg.), Spiritualität, Stuttgart 1987, 59–82 (75 mit Anm. 58). Stegemann betont, daß der terminologische Unterschied zwischen „Erbarmen üben“ im umfassenden Sinn des gemeinschaftsgerechten Handelns in zugespitzter Situation (ἔλεος ποιεῖν) und der praktischen Barmherzigkeit im Sinne der Armenpflege und der Almosenethik (ἐλεημοσύνην ποιεῖν) sowohl im Buch Tobit als auch im lukanischen Doppelwerk noch klar ist.

¹⁹ Vgl. Stegemann, Nächstenliebe (s. Anm. 18) 77f; Deselaers, P., Das Buch Tobit, Düsseldorf 1990, 180–182. Weil es in der Praxis der Barmherzigkeit im Kontext des Buches Tobit „um Leben und Tod des Menschen geht, liegt hier der springende Punkt für einen wahren Israeliten“ (182).

sage, dies geschehe gemäß dem unverbrüchlichen Wort Gottes „an unsere Väter“, der Verheißung an „Abraham und seine Nachkommen auf ewig“ (V 55).

Entsprechende Motive im Hymnus des Zacharias bestätigen und ergänzen diesen Befund. Lk 1,72 parallelisiert die Wendungen „Erbarmen zu üben (ποιῆσαι ἔλεος) an unseren Vätern“ mit „seines heiligen Bundes gedenken“. Lk 1,78 spricht in bemerkenswerter Affinität zu zentralen Stichwörtern in Lk 10,25–37 von der Offenbarung des Heils für Israel durch das „herzliche Erbarmen“ (σπλάγχνα ἐλέους)²⁰ unseres Gottes“, mit dem Gott versöhnungsbereit auf sein Volk „herabschauen wird“ (ἐπισχέψεται), um dessen Schritte aus der Todesverfallenheit wieder „auf den Weg des Friedens zu lenken“.

Dieses alle Brüche einer verworrenen menschlichen Geschichte übergreifende Motiv des Handelns Gottes an seinem Volk²¹ nennt Lukas „Erbarmen“, Lk 1,54 plerophorisch besonders deutlich: „seines Erbarmens gedenken“ (1,54). ἔλεος ist das Erbarmen Gottes mit Israel trotz aller geschichtlichen Diskontinuität dieses Verhältnisses.

Wird Lk 10,36 auf diesem Hintergrund verstanden, ergibt sich für den Zusammenhang: Die Tora wird in dem Dialog Lk 10,25–37 weder abgelöst noch überboten, sondern eschatologisch interpretiert. Lukas schreibt andererseits für ein nichtjüdisches Publikum, das seinerseits nicht nach der Tora lebt und wenig von schriftgelehrter Disputation versteht. Gerade für diesen Leserkreis ist es deshalb um so bedeutungsvoller, den Zusammenhang zwischen dem biblisch als Tora geäußerten und dem eschatologisch offenbarten Gotteswillen zu begreifen, um diesem einen, immer sich treu bleibenden, niemals sich ändernden, Leben schaffenden und rettend erhaltenden Willen Gottes im eigenen Leben entsprechen zu können.

3.3.4. Erbarmen statt Tora-Erfüllung?

Wenn die Tora in diesen übergreifenden theologischen Zusammenhang hineingestellt und dabei ihr Ethos elementarisierend als Gottes- und Nächstenliebe umschrieben und diese wiederum als imitatio des eschatologischen Erbarmens Gottes interpretiert wird, bedeutet dies dann gleichzeitig

²⁰ Vgl. Test Seb 7,3; 8,2.6. (Zu den traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen s. auch Anm. 27.)

²¹ So läßt sich bereits auch die biblische Tradition, auf die Lk 1 anspielt, kennzeichnen. Vgl. Preuß, H.-D., Barmherzigkeit I, TRE 5, 215–224 (221).

– neben der grundsätzlichen Bestätigung der Dignität und Relevanz der Tora als Äußerung des Gotteswillens – auch die Relativierung ihrer Verbindlichkeit? Als „Sittenkodex des Mose“ (ἔθος Μωυσέως; vor allem Apg 6,14; 15,1; 21,21) ist die Tora ja, wie später deutlich wird, eine normative Institution der religiösen Kultur des Judentums und Ausdruck jüdischer Identität und nicht heidenchristlicher. Dem heidenchristlichen Leser des Diskurses Lk 10,25–37 wird ja nicht durch „Nächstenliebe“ erklärt, was „Erbarmen“ ist, sondern umgekehrt wird als „Erbarmen“ identifiziert, was die Tora als Weisung Gottes zentral beinhaltet. Dabei ist ἔλεος der hermeneutische Angelpunkt der Verständigung mit einem heidenchristlichen Publikum über den Sinngehalt des Normenkodex’ der jüdischen Kultur. Daß es der jüdische Toralehrer ist, der die Diskussion über den Weg zum „ewigen Leben“ schließlich auf diesen Schlüsselbegriff bringt, ist die erzählerische Pointe der Perikope. Braucht Lukas dies als Alibi²² für den insgeheim beabsichtigten Abschied von der Tora?

ἔλεος (Lk 10,37) wird vom Toralehrer gebraucht zur Interpretation des Motivs (σπλαγχνίζεσθαι 10,33), das den Samariter zum Handeln bewegt. Für jeden, nicht nur für den hellenistisch konditionierten Leser ist das Wort ἔλεος in diesem Zusammenhang zu verstehen als Bezeichnung der emotionalen Reaktion auf ein in die Augen fallendes Unrecht und Unglück.²³ Nach griechischem bzw. hellenistischem Wertempfinden handelt es sich dabei aber nicht um eine nachahmenswerte „Tugend“, sondern um eine „Leidenschaft“ (πάθος), sogar eine Charakterschwäche, die man nur Kin-

²² Wenn Jesus den Toralehrer bestätigt, hat der Toralehrer gesagt, was Lukas hat sagen wollen, ohne es so direkt sagen zu dürfen. Ist es so?

²³ Nach der Definition, die Aristoteles in seiner Rhetorik gibt (Rhetorik II 8 p 1385, 13 ff), wird die mitleidige Rührung (ἔλεος) verursacht durch den *Anblick* des Leidens anderer Menschen: „ἔλεος sei also nach landläufiger Definition ein gewisses Schmerzgefühl (λύπη) über ein in die Augen fallendes, vernichtendes und schmerzbringendes Übel, das jemanden trifft, der nicht verdient, es zu erleiden, das man auch für sich selbst oder einen der unsrigen zu erleiden erwarten muß, und zwar wenn es in der Nähe zu sein scheint; denn es ist offenkundig, daß der, der Mitleid empfinden soll, sich in einer solchen Lage befinden muß, daß er glaubt, entweder er selbst oder einer der Seinigen könne irgendein Übel erleiden, und zwar ein Übel der Art, wie es in der landläufigen Definition charakterisiert worden ist oder ein gleiches bzw. ähnliches.“ (Übersetzung nach F. G. Sieveke [UTB 159] 109 f.) Dieser Kommentar zu Lk 10,30–35 aus griechischer Sicht besagt aber nur, daß die Geschichte vom barmherzigen Samariter einen hellenistischen Leser emotional dazu bringen könnte, sich mit dem Helden zu identifizieren. Das bedeutet aber nicht, daß dieser das Handeln des Helden schon deshalb als tugendhaft und insofern vorbildlich bewerten müßte. Dies setzt vielmehr die biblische Bedeutung von ἔλεος bereits voraus.

dern und Alten nachsieht.²⁴ Das Erregen von Pathos kann zwar nützlich sein (z. B. beim Plädoyer vor Gericht). Ein Weiser hält sich aber frei davon. Auch die Erregung von „Schauer“ (φόβος) und „Jammer“ (ἔλεος) durch die Handlung der Tragödie dient der Katharsis von Leidenschaften, nicht der Einübung in solche Seelenlagen. Die Pointe des Dialogs über Barmherzigkeit kommt mit dem Wort ἔλεος dem Empfinden des nichtjüdischen Lesers also gerade nicht entgegen.

Anders verhält es sich mit der erzählerischen Ausgestaltung des entsprechenden „Tuns“, insbesondere in der Schlußszene der Erzählung (V 35). Mit der Geste des Geldherausholens (ἐκβαλῶν) wird der Samariter zur noblen Figur, zum Wohltäter, der aus seinem privaten Vermögen eine Fürsorgemaßnahme finanziert. So entspricht sein Handeln dem Image eines wohlhabenden Herrn, der nicht nur für sein „Haus“ sorgt, sondern nach dem Maßstab der Philanthropie handelt. Der philanthropische Zug der Erzählung ist die Grundlage für die volle Identifizierung des hellenistischen Publikums²⁵ mit dem Samariter.

Dabei geht es Lukas aber keineswegs darum, eine Brücke zu konstruieren, die man als Leser hinter sich abbricht, wenn sie einmal den Übergang ermöglicht hat von der religiösen Kultur des Judentums und von der Tora weg zu einer kulturell autochthonen heidenchristlichen Ethik.²⁶ Die Grundnorm Barmherzigkeit ist unverkennbar ungriechisch. Auch als ethische Norm basiert sie auf der frühjüdischen Tradition, und zwar der hellenistischen Diaspora.²⁷ Daran wird deutlich, daß Lukas mit seiner Interpre-

²⁴ Aristoteles, *Rhet.* 2,9 p 1386 b; 2,13 p 1390 a. Die Stoa, mit der sich Lukas in anderem Zusammenhang explizit auseinandersetzt (vgl. Apg 17,18), sieht in der *misericordia* eine *aegritudo animi*, die die stoische Gelassenheit des Weisen gefährdet (vgl. z. B. Seneca, *clem.* 2,4,4).

²⁵ Nach Aelian, *Var. hist.* XII 59 lehrte Pythagoras, es gebe einen Zusammenhang zwischen Nachahmung Gottes und Wohltätigkeit. Vgl. Schneider, *Imitatio* (s. Anm. 14) 73.

²⁶ Hier liegt einer der Unterschiede gegenüber Gal 5,13–26. Die Substitution des Inhalts der „ganzen Tora in dem einen Wort“, nämlich Lev 19,18: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (V 14), läuft in diesem Zusammenhang darauf hinaus, den konkreten Inhalt der Tora für die heidenchristlichen Adressaten neu zu konkretisieren in Form eines Laster- und Tugendkatalogs, der ohne Rekurs auf die konkreten Einzelgebote der Tora zeigt, wie man als Nichtjude dem in der Tora geäußerten Willen Gottes durch ein Leben im Geist entspricht.

²⁷ Zu den traditionsgeschichtlichen Grundlagen vgl. Stegemann, *Nächstenliebe* (s. Anm. 15) 72–77. Die nächsten Parallelen finden sich in den Testamenten der zwölf Patriarchen; vgl. bes. TestIss 5,1f (nach Becker, J., *Die Testamente der zwölf Patriarchen* [JSHRZ III.1] 82): „Bewahrt nun, meine Kinder, das Gesetz Gottes und erwerbt euch die Lauterkeit und wandelt in Arglosigkeit. Seid nicht neugierig interessiert an den Taten der Nächsten, son-

tation des Kerns der Tora als Weisung zum ἔλεος ποιεῖν seiner heidenchristlichen Leserschaft das Ethos des Diasporajudentums als von Jesus für verbindlich erklärte Norm christlichen Handelns vermittelt. Die Aufforderung zum Tun des Erbarmens ist aber bei Lukas nicht zufällig Ergebnis eines Gesprächs über die Tora als Weg zum Leben und davon nicht ablösbar. Eine Ablösung der Tora durch Ethik gibt es bei Lukas auch insofern nicht, als es nach seiner Darstellung zum bleibenden Gesamtbild der Kirche aus Juden und Heiden gehört, daß es in ihr den Eifer für die Tora gibt (vgl. Apg 21,20) und die Freiheit der Heidenchristen von der Tora nicht ohne diesen Zusammenhang (vgl. Apg 21,25) gedacht ist. Erst der eschatologische Wiederaufbau des verfallenen Zeltes Davids macht für die Heiden den Ort erkennbar, an dem sie Gott suchen und finden (vgl. Apg 15,16f). Israel und seine Hoffnung, das Judentum und seine Torافرömmigkeit bleiben unverzichtbare Kontexte des heidenchristlichen Selbstverständnisses.

Das Gespräch über Barmherzigkeit als eschatologisch geforderte Mitte der Tora wird geführt im Kontext der Reise Jesu nach Jerusalem. Diese Reise dient nach Lukas dem eben genannten Ziel. Sie gehört zu dem eschatologischen Prozeß des „Herabschauens“ Gottes auf sein Volk (vgl. Lk 19,44 gegenüber 1,68.78). Sie steht zwar unter dem Vorzeichen der Konfrontation Jesu als des letzten eschatologischen Boten Gottes mit der abweisenden letzten Generation vor dem Ende. Diesen Topos der apokalyptischen Interpretation der jüdischen Geschichte modifiziert Lukas aber in seinem Doppelwerk, indem er den Weg Jesu nach Jerusalem wie seine gesamte Sendung als die Suche Gottes selbst (vgl. Lk 7,16) nach den erbarmungswürdigen verlorenen Schafen des Hauses Israel erzählt. Sein Jesus geht seinen Weg als ein von Mitleid mit den Schwachen bewegter (vgl. Lk 7,13) Wohltäter (εὐεργετῶν Apg 10,38) der Armen und Elenden, Sünder und Zöllner, aller durch die Gewalt der bösen und verkehrten Welt, wie sie im Gleichnis vom barmherzigen Samariter skizziert ist, geschlagenen und vergewaltigten Töchter und Söhne Abrahams. Seine Botschaft und sein machtvolles Handeln offenbaren Gottes Barmherzigkeit als die leidenschaftliche Liebe, in der Gottes eschatologischer Heilswille sich äußert.

dem liebt den Herrn und den Nächsten, des Schwachen und Armen erbarmt euch.“ Hier begegnen zwei wesentliche Elemente der Tora-Interpretation von Lk 10,25–37 bereits in einer diasporajüdischen Paränese: die Zusammenfassung der Tora in dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe und die Parallelisierung von Nächstenliebe und Barmherzigkeit im Sinne gemeinschaftsgerechten Verhaltens in krisenhafter Situation über das übliche Maß des Umgangs von Gleichen mit Gleichen hinaus.

Der Dialog über den Weg zum ewigen Leben macht dieses eschatologische Handeln Gottes zur idealen ethischen Norm. Der barmherzige Samariter wird durch sein Tun zum Nachahmer Gottes. Er ist nur eine fiktive Figur. Der in der Wirklichkeit gemeinte Leser des lukanischen Werkes soll in seiner Situation so handeln, indem er an diesem und dergleichen Beispielen lernt, „wie man sich der Schwachen annehmen muß“ (so das Schlußwort der Vermächtnisrede des Paulus Apg 21,35).²⁸ Er darf sich als noblen Wohltäter verstehen, wenn er sich – nach seinen bescheidenen Möglichkeiten – so verhält. Das Ethos der Barmherzigkeit ist sein Aufstieg in eine Verhaltensweise, die in der hellenistischen Welt nur Reichen und Mächtigen vorbehalten ist.²⁹

Der heutige Leser tut gut daran, sich diesen moralischen Aufstieg nicht zu leicht zu machen. Der eigentliche Anspruch hinter dem Programm von Lk 10,30–37 wird erst klar im Kontext mit der Tora: Barmherzigkeit ist das Ethos der Gerechtigkeit dort, wo es um Leben und Tod geht. Ohne diesen Zusammenhang wird nicht deutlich, daß „Barmherzigkeit“ den ethischen Anspruch formuliert, Recht und Gerechtigkeit unter den Bedingungen gestörter Gleichheitsverhältnisse zu üben. Im Fall der Samariter-Erzählung verdanken wir die Wahrung dieses Zusammenhangs dem „Redaktor“ Lukas. Man sieht jetzt erst, wie wertvoll seine „Interpretationen“ der „Tradition“ durch seine „redaktionelle“ Bearbeitung ist, weil sie den Stoff der Jesusüberlieferung in den Kontext der Tora-Auslegung stellt und damit ihren ursprünglichen Anspruch entscheidend verdeutlicht. Die Isolierung kritischer Jesustraditionen von ihrem ursprünglichen – oder wie hier vielleicht sekundären – Problemzusammenhang bedeutet allemal einen Relevanzverlust.

²⁸ Übrigens geht es am Schluß der Abschiedsrede des Paulus in Milet auch um Geld. Paulus stiftet zwar kein Geld, stellt aber seinen Verzicht auf Unterhalt durch die Gemeinde als Beispiel dafür hin, wie man durch eigenhändige Arbeit die wirtschaftliche Autarkie der Gemeinde mittragen kann – auch wenn man nicht wie die edlen Stifterinnen in der Umgebung Jesu (Lk 8,1–3) aus einem Geldvermögen schöpfen kann. Denn die mit dem Beispiel des Paulus Apg 21,35 Angesprochenen sind selbst zwar keine Bettler, wohl aber „arm“ (πέννης) im Sinne des Angewiesenseins auf Entlohnung eigenhändiger Arbeit. Vgl. Stegemann, W., *Das Evangelium und die Armen. Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament*, München 1981, 7 ff.

²⁹ Zu dieser urchristlichen Durchsetzungsstrategie vgl. Theißen, G., *Jesusbewegung als charismatische Werterevolution: NTS 35 (1989) 343–360.*