

MICHAEL FRESTA

**„Hüter des Bundes“ und „Diener des Herrn“ –
Samaritaner und Samaritanerinnen im Neuen Testament**

Historische und neutestamentlich-exegetische
Untersuchungen

DISSERTATION

zur Erlangung des Doktorgrades
in der Fakultät für Kulturwissenschaften
der Universität Paderborn
im Fach Katholische Theologie

Wintersemester 2010/2011

Inhaltsverzeichnis

1. Einführung in die Thematik und den Stand der Forschung.....	1
1.1 Zur Relevanz und Problematik des Themas	1
1.2 Terminologische Klärungen	6
1.3 Forschungsgeschichtlicher Überblick.....	9
1.3.1 Das traditionelle Modell – Die Samaritaner als Heiden (Morten S. Enslin)....	11
1.3.2 Die Samaritaner als „Teil“ der heidnischen Welt (John Bowman).....	12
1.3.3 Die Samaritaner als „tertium genus“ (z.B. Gijs Bouwman).....	15
1.3.4 Die Samaritaner als Juden (Jacob Jervell)	19
1.3.5 Kritische Reflexionen (Richard J. Coggins)	22
1.3.6 „Samaritai“ im Neuen Testament – <i>Ein Begriff für verschiedene Gruppen</i> (Rita Egger)	24
1.3.7 Die Samaritaner als Mitglieder der SRG (Andreas Lindemann)	27
1.3.8 Die Samaritaner als realgeschichtliche Größe des ntl. Zeitalters (Jürgen Zangenberg)	30
1.3.9 Die Samaritaner als besonderer Teil Israels (Martina Böhm).....	35
1.3.10 Die Samarienmission als Wegbereiter der Heidenmission (Vanmelitharayil J. Samkutty)	38
1.3.11 Tendenzen und Probleme der Forschung.....	43
2. Methodisch-hermeneutische Klärungen	48
2.1 Zur Bedeutung narratologischer Forschung für die Exegese	49
2.1.1 Narratologische Analyse nach Gérard Genette	51
2.1.2 Narratologische Analyse nach Shlomith Rimmon-Kenan	58
2.1.3 Weitere narratologische Analyseverfahren	60
2.2 Zum Verhältnis Verfasser – Textverständnis – Thematik	62
3. Die Samaritaner – Eine religionsgeschichtliche Einführung	66
3.1 Die geschichtliche Entwicklung: Von den Ursprüngen bis zum 2.Jh. n.Chr.	67
3.1.1 Quellenlage und Forschungsstand	68
3.1.2 Die Suche nach den ethnisch-religiösen Wurzeln: Die Nordreich-Israeliten ...	70
3.1.3 Von Nordreich-Israeliten zu Proto-Samaritanern	74
3.1.4 Die Formierung der Samaritanischen Religionsgemeinschaft im 4.Jh. v.Chr..	77

Inhaltsverzeichnis

3.1.5 Die endgültige Trennung der Samaritaner von Jerusalem und ihre Folgen....	83
3.1.6 Die Samaritaner zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments	85
3.2 Die fünf zentralen Aspekte der samaritanischen Religion	95
3.2.1 Die Einzigartigkeit JWHs und das exklusive Selbstverständnis der Samaritaner	95
3.2.2 Der Samaritanische Pentateuch (SP).....	105
3.2.3 Die Verehrung JWHs auf dem Berg Garizim.....	107
3.2.4 Die herausragende Stellung des Propheten Mose	110
3.2.5 Die Erwartung eines Propheten wie Mose	113
3.3 Die Samaritaner als Phänomen neutestamentlicher Zeitgeschichte: Zehn Thesen ..	115
 4. „Hüter des Bundes“ und „Diener des Herrn“ – Samaritaner und Samaritanerinnen im Neuen Testament.....	121
4.1 Samaritaner und Samaritanerinnen im Lukasevangelium.....	123
4.1.1 Lk 9,51-56: Ablehnung und Aufnahme Jesu.....	124
4.1.1.1 Text und Übersetzung	124
4.1.1.2 Kontext und Literarkritik	124
4.1.1.3 Form und Struktur der Erzählung.....	127
4.1.1.4 Linguistische Analyse	128
4.1.1.5 Narratologische Analyse	129
4.1.1.5.1 Stimme und Modus	129
4.1.1.5.2 Zeit und Charakterzeichnung	130
4.1.1.5.3 Das Gegenüber Samaritaner – Jünger – Jesus.....	137
4.1.1.6 Zwischenfazit	138
4.1.2 Lk 10,25-37: Das Beispiel vom barmherzigen Samaritaner	139
4.1.2.1 Text und Übersetzung	139
4.1.2.2 Kontext und Literarkritik	140
4.1.2.3 Form und Struktur der Erzählung.....	143
4.1.2.4 Linguistische Analyse	147
4.1.2.5 Narratologische Analyse	148
4.1.2.5.1 Stimme und Modus	148
4.1.2.5.2 Zeit und Charakterzeichnung	149
4.1.2.5.3 Das Gegenüber Opfer – Tempelpersonal – Samaritaner.....	156
4.1.2.6 Zwischenfazit	158

Inhaltsverzeichnis

4.1.3 Lk 17,11-19: Der dankbare Samaritaner	160
4.1.3.1 Text und Übersetzung	160
4.1.3.2 Kontext und Literarkritik	161
4.1.3.3 Form, Motivinventar und Struktur der Erzählung.....	162
4.1.3.4 Linguistische Analyse	163
4.1.3.5 Narratologische Analyse	164
4.1.3.5.1 Stimme und Modus	164
4.1.3.5.2 Zeit und Charakterzeichnung	165
4.1.3.5.3 Die Konstellation der Figuren	171
4.1.3.6 Zwischenfazit	172
4.1.4 Die Ausbreitung des Evangeliums in „ganz“ Samarien (Apg 8,4-25): Zur Beziehung zwischen den Samariantexten des LkEv und denen der Apg.....	173
4.1.4.1 Text und Übersetzung	174
4.1.4.2 Der Handlungsort der Erzählung.....	175
<i>Exkurs: Samarien und seine Bevölkerung im Matthäusevangelium</i>	178
4.1.4.3 Simon Magus – Ein Samaritaner?.....	183
4.1.4.4 Die Bedeutung der Missionstätigkeit des Hellenisten Philippus	187
4.1.4.5 Zur Rolle von Petrus und Johannes in Apg 8,4-25	190
4.1.4.6 Die Funktion der Samarienmission im größeren Kontext des lukanischen Doppelwerks	194
4.1.5 Gesamtfazit: Samaritaner und Samaritanerinnen im lukanischen Doppelwerk: Sechs Thesen	204
4.2 Samaritaner und Samaritanerinnen im Johannesevangelium	207
4.2.1 Joh 4,1-42: Jesus und die Samaritanerin am Jakobsbrunnen	207
4.2.1.1 Text und Übersetzung	207
4.2.1.2 Kontext und Literarkritik	209
4.2.1.3 Form und Struktur der Erzählung.....	210
4.2.1.4 Linguistische Analyse	213
4.2.1.5 Narratologische Analyse	215
4.2.1.5.1 Stimme und Modus	215
4.2.1.5.2 Zeit und Charakterzeichnung	217
a) Die Funktion der Exposition	219
b) Die Samaritanerin als Dialogpartnerin Jesu.....	221
c) Die Samaritanerin als Glaubensbotin.....	232

Inhaltsverzeichnis

4.2.1.5.3 Figurenkonstellation	234
4.2.1.6 Zwischenfazit	235
4.2.2 Joh 8,31-59: Der Vorwurf an Jesus, ein Samaritaner zu sein	236
4.2.2.1 Text und Übersetzung	236
4.2.2.2 Kontext	237
4.2.2.3 Form und Struktur der Erzählung	238
4.2.2.4 Bedeutung und Funktion von Joh 8,48	240
4.2.3 Gesamtfazit: Samaritaner und Samaritanerinnen im Johannesevangelium: Fünf Thesen	242
 5. Historische Rückfrage: Jesus von Nazareth und die Samaritaner.....	244
5.1 Forschungsstand und Problematik des Themas	244
5.2 Die Beurteilung der Fragestellung in den relevanten Quellen	248
5.2.1 Die lukanischen Texte	248
5.2.2 Die johanneischen Texte	256
5.2.3 Die Beziehung der lk und joh Texte zu den Referenzen bei Flavius Josephus	258
5.2.4 Gründe für das Fehlen von Samaritanertraditionen in Q, Mk und Mt	260
5.2.5 Zwischenfazit: Erste Vermutungen zum historischen Gehalt der ntl. Samaritanertexte	263
5.3 Gründe für eine mögliche Hinwendung Jesu zu Mitgliedern der SRG	265
5.3.1 Der Zwölferkreis als symbolisierte Hinwendung Jesu zu ganz Israel	265
5.3.2 Jesu Engagement für die sozial und religiös Deklassierten der Gesellschaft ...	267
5.3.3 Die Tempelkritik Jesu	268
5.4 Gründe für eine wahrscheinlich mehrheitliche Ablehnung Jesu durch die SRG.....	269
5.4.1 Die bleibende Jerusalemorientierung Jesu	269
5.4.2 Unterschiedliche Auffassungen zur Tora-Auslegung	271
5.4.3 Unterschiedliche Auffassungen zur Eschatologie	272
5.5 Ein zweiter Anlauf: Der Versuch der Missionierung von Mitgliedern der SRG im Rahmen der nachösterlichen Verkündigung	273
5.6 Gesamtfazit: Die Beziehung zwischen Samaritanern, Jesus von Nazareth und den ersten Christen: Fünf Thesen	275
 6. Schluss – Ein Aktualisierungsversuch.....	277

Inhaltsverzeichnis

7. Anhang	281
8. Quellen- und Literaturverzeichnis	284
8.1 Bibelausgaben	284
8.2 Allgemeine Hilfsmittel.....	284
8.3 Kirchliche Dokumente	284
8.4 Historische Texte	285
8.5 Kommentare.....	286
8.6 Monographien – Aufsätze – Artikel.....	287
8.7 Internetquellen	301

1. Einführung in die Thematik und den Stand der Forschung

1.1 Zur Relevanz und Problematik des Themas

Die Samaritaner stellen neben Pharisäern und Christen die einzige Gruppe des vielgestaltigen Frühjudentums dar, der es gelungen ist, den Ersten Jüdisch-Römischen Krieg (66-74 n.Chr.) zu überleben und die Existenz ihrer religiösen Gemeinschaft bis in die Gegenwart hinein zu sichern. Während aus den anderen beiden frühjüdischen Parteien infolge sehr komplexer geschichtlicher Entwicklungs- und Trennungsprozesse Weltreligionen geworden sind (Hellenistisch geprägtes Christentum und rabbinisches Judentum),¹ hat die wesentlich kleinere Religionsgemeinschaft der Samaritaner Weiterentwicklungen weitestgehend vermieden und ihr religiöses und kulturelles Erbe bis heute fast unverändert beibehalten. Shemarjahu Talmon beschreibt dieses interessante Phänomen wie folgt: „Man kann die Samaritaner als die extremsten Separatisten betrachten. Ihr individuelles und ihr Gemeinschaftsleben wird in höchstem Maße von Tradition geformt. Aus diesem Grunde präsentieren sie dem Beobachter einen Zweig des alten Judentums, dessen Entwicklung vor fast 2000 Jahren zum Stillstand gekommen ist. Ritual und Glaube versteinerten sozusagen am Ende des vorchristlichen oder am Anfang des christlichen Zeitalters. Seither gab es bedauerlich wenig Neuerungen im Denken, in der Literatur und in der Gemeindeorganisation der Samaritaner. Doch gerade darin wird der Forscher der Geschichte und Religion des Judentums die Wichtigkeit einer Studie der Samaritanischen Gemeinde erkennen.“²

Faktum und Eigenart des Fortbestands der Samaritaner sind bei Weitem aber nicht die einzigen Aspekte, die zur Erforschung dieser Gruppe Anlass bieten. So sind z.B. die Ursachen und historischen Hintergründe ihrer Entstehung geeignet, die Strukturen und Entwicklungslien der jüdischen Religion zur Zeit des Zweiten Tempels nachzuvollziehen.³ Zudem ergeben sich Fragen nach ihrer Stellung innerhalb des Frühjudentums des 1.Jh. n.Chr. sowie nach ihrem Verhältnis zum sich herausbildenden Urchristentum im Spiegel der neutestamentlichen

¹ Zum vielgestaltigen Frühjudentum zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments sowie zu den skizzierten Entwicklungs- und Trennungsprozessen zwischen Juden und Christen siehe die modifizierte Version des sog. „Hosenmodells“ (Kapitel 3.3, Abb. Nr. 5, Seite 120). Die ursprüngliche Form stammt aus FRANKEMÖLLE, H.: Welt, 119. Eine m.E. sehr gelungene Darstellung des Themas unter Berücksichtigung der sprachlichen Grundlagen der Trennung zwischen Juden und Christen bietet DERS.: Frühjudentum.

² TALMON, S.: Samaritaner, 380. Der Aufsatz, der in seiner Grundfassung aus dem Jahr 1972 stammt und 1991 mit einem Nachtrag versehen wurde, schildert u.a. die Situation der samaritanischen Gemeinden in Nablus und Holon bei Tel Aviv, in denen Anfang der neunziger Jahre ca. 550 SamaritanerInnen lebten. Nach DEXINGER, F.: Samaritaner, 1511, waren es gegen Ende der neunziger Jahre 604 Gemeindemitglieder. Für eine Einführung in die Rituale und Gewohnheiten empfiehlt sich die Lektüre des Aufsatzes von PUMMER, R.: Rituals, 650-690.

³ Vgl. DEXINGER, F.: Samaritaner, 751.

Schriften und anderer zeitgenössischer Quellen.⁴ Nicht weniger interessant ist auch die breite Rezeption der Samarien- und Samaritanertraditionen des Neuen Testaments, unter denen die Erzählung Lk 10,25-37 eindeutig herausragt.⁵ Der sog. „barmherzige Samariter“⁶, der in der Parabel Jesu zum Vorbild wahrer Nächstenliebe wird, ist in fast allen Sprachen Europas zu einem festen Begriff geworden und besitzt bis heute großen Einfluss auf das Bild, das sich die Menschen von den Samaritanern machen. Die starke Konzentration auf die durch die Erzählung freigesetzte ethische Dimension hat u.a. sogar dazu geführt, dass der Name „Samariter“ in diversen Hilfs- und Wohlfahrtsorganisationen, wie z.B. dem ASB (Arbeiter-Samariter-Bund) fortbesteht und somit über die Gemeinden der heute noch lebenden Samaritaner hinaus identitätsstiftenden Charakter besitzt. Kurz: Eine Beschäftigung mit den Samaritanern erscheint aus historischer, religionswissenschaftlicher und bibeltheologischer Perspektive sinnvoll und lohnenswert.

Umso erstaunlicher ist es, „wie wenig Beachtung diese Gruppe des antiken Judentums nicht nur in der neutestamentlichen Forschung, sondern z.T. auch bei Althistorikern und bei Judaisten gefunden hat.“⁷ Zwar haben die Publikationen auf dem Gebiet der Samaritanologie in der zweiten Hälfte des 20.Jh. explosionsartig zugenommen,⁸ von einer regelrechten Trendwende kann man m.E. aber noch nicht sprechen. Letzteres gilt insbesondere für den Bereich der neutestamentlichen Exegese, die – abgesehen von Monographien zu einzelnen Perikopen oder einzelnen ntl. Schriften – sehr spät begonnen hat, auch übergeordnete Fragestellungen zu entwickeln.⁹ Weil zudem ein großer Teil der neueren Arbeiten vor allem traditionsgeschichtliche oder andere diachrone Zugänge zu den Texten verfolgt hat, d.h. synchrone und gerade auch narrative Analysen absolute Mangelware sind, bietet sich eine Studie zu

⁴ Interessanterweise bilden die Texte des Neuen Testaments (Mt 10,5; Lk 9,51-56; 10,25-37; 17,11-19; Joh 4,1-42; 8,48; Apg 1,8; 8,4-25) neben den Zeugnissen des Flavius Josephus die zentrale Quellenbasis für die Rekonstruktion der samaritanischen Geschichte des 1.Jh. n.Chr., auch wenn es sich vor allem bei den ntl. Texten nicht um historische Quellen im engeren Sinne handelt, sondern „um Werk(e) erzählender Prosa“. So zu Recht MÜLLER, C.G.: Prophet, 12.

⁵ Zur Bedeutung der lk Erzählung für die Rezeptionsgeschichte siehe BOVON, F.: Lukas II, 93-98, der in seinem Kommentar allerdings den äußerst problematischen Begriff „Wirkungsgeschichte“ verwendet. Zum Vorteil des Begriffs „Rezeptionsgeschichte“ siehe FRANKEMÖLLE, H.: Kommentar, 261f mit weiterführender Literatur.

⁶ In der Erzählung selbst fehlt eine direkte Verbindung zwischen Substantiv und Adjektiv.

⁷ ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΡΙΤΑΝΟΙ, XII.

⁸ Vgl. dazu auch PUMMER, R.: Einführung, 2. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang vor allem auf folgende wegweisende Studien, die auch im Rahmen dieser Untersuchung immer wieder von Bedeutung sein werden: DEXINGER, F.: Ursprung; CROWN, A.D.: Samaritans; PUMMER, R.: Samaritans; KIPPENBERG, H.G.: Garizim; EGGER, R.: Samaritaner.

⁹ Zu den Vorreitern der neueren Forschung gehören ZANGENBERG, J.: Christentum; BÖHM, M.: Samaritai; DIEST: Zeit; LINDEMANN, A.: Samaritaner; LINK, A.: Studie und SAMKUTTY, V.J.: Mission. Siehe ausführlicher dazu das Kapitel 1.3.

„Samaritanern und Samaritanerinnen im Neuen Testament“ folglich auch allen voran wegen der konstatierbaren Forschungsdesiderate im Bereich der neutestamentlichen Exegese an.

Im Neuen Testament finden sich vor allem im lukanischen Doppelwerk (Lk 9,51-56; 10,25-37; 17,11-19; Apg 8,25) und im Johannesevangelium (Joh 4,1-42; 8,48) Referenzen zu den Samaritanern, aber auch zur Region Samarien sowie zu den heidnischen Bevölkerungsgruppen des Landes (Apg 1,8; 8,4-24; 9,31; 15,3). Auf Letztere nimmt auch das Matthäusevangelium kurz Bezug (Mt 10,5), während sich Markus, Q und auch die ntl. Briefliteratur zur Region und seinen Einwohnern gar nicht äußern. Dass überhaupt zwischen den einzelnen Bevölkerungsgruppen zu unterscheiden ist, d.h. die ntl. Stellen zunächst darauf zu überprüfen sind, ob sie wirklich von Mitgliedern der Garizimgemeinde reden, um letztlich beurteilen zu können, wie diese Gruppierung vonseiten des Urchristentums, aber auch von anderen frühjüdischen Gruppen eingeschätzt wurde, ist eine hermeneutische Prämisse, die erst seit Ende der siebziger Jahre an Überzeugungskraft gewonnen hat,¹⁰ und die unter Bezugnahme auf unterschiedliche Texte verschiedenartig aufgenommen wurde. Interessanterweise wird jedoch ausgerechnet in der bislang einzigen Studie, die versucht hat zu eruieren, welches Bild von Samarien und Samaritanern im Neuen Testament insgesamt zu finden ist, nicht auf diesen wichtigen Interpretationsrahmen rekuriert,¹¹ während bspw. die Untersuchungen von Martina Böhm¹² und Rita Egger¹³ sich sehr sorgfältig, wenngleich nicht in allen Punkten überzeugend mit dieser Frage auseinandergesetzt haben. Auch in den neueren Arbeiten von Jürgen Zangenbergs¹⁴ und Vanmelitharayil J. Samkutty¹⁵ spielt dieser Aspekt eine besondere Rolle, der nicht zuletzt dem Sachverhalt geschuldet ist, dass einerseits mit dem im Neuen Testament begegneten, zunächst geographisch konnotierten Begriff Σαμαρῖται potentiell alle Gruppen der Region bezeichnet werden könnten und andererseits mit Ausnahme der Texte des Johannesevangeliums die anderen Referenzen eine Entscheidung bzgl. der Identität der dort angeprochenen Personen aufgrund mangelnder Differenzierungen erschweren.

Auch die vorliegende Untersuchung, die sich primär mit der Darstellung und erzählerischen Funktion von Samaritanern und Samaritanerinnen im Neuen Testament beschäftigt – Joh 4,1-42 zeigt eindrucksvoll auf, wie bedeutsam auch die Rolle weiblicher Samaritai zur Zeit der Abfassung der ntl. Schriften sein konnte – setzt bei der Frage an, von welcher Gruppe in den jeweiligen Referenzen überhaupt die Rede ist. Dabei wird zum einen zu zeigen sein,

¹⁰ Ausführlicher dazu die Ausführungen im forschungsgeschichtlichen Kapitel 1.3.

¹¹ Vgl. LINDEMANN, A.: Samaritaner, 51f. Ausführlich dazu Kapitel 1.3.7.

¹² BÖHM, M.: Samaritai. Ausführlich dazu Kapitel 1.3.9.

¹³ EGGER, R.: Samaritaner. Ausführlich dazu Kapitel 1.3.6.

¹⁴ ZANGENBERG, J.: Christentum. Ausführlich dazu Kapitel 1.3.8.

¹⁵ SAMKUTTY, V.J.: Mission. Ausführlich dazu Kapitel 1.3.10.

dass nur Lk 9,51-56; 10,25-37; 17,11-19; Apg 8,25; Joh 4,1-42 und 8,48 zweifelsfrei von Samaritanern sprechen und es zum anderen für die vermeintliche Ambivalenz zwischen den einzelnen Passagen – laut Meinung der Mehrheit der Exegeten zeigen Mt 10,5 und Lk 9,51-56 im Gegensatz zu den positiven Darstellungen in Lk 10,25-37; 17,11-19; Joh 4,1-42; Apg 8,25 ein negatives Bild der Samaritaner – keine wirklichen Anhaltspunkte im Text gibt.¹⁶ Vielmehr zeichnen sich die ntl. Texte dadurch aus, dass sie mit einer großen Nähe zu und Vertrautheit mit Vertretern der Garizimgemeinde erfüllt sind, und diese – wie textlich noch zu belegen sein wird – als vollwertigen, wenngleich speziellen Teil Israels einstufen. Vor allem anhand der Charakterzeichnung, die im Rahmen dieser Studie durch eine besondere Fokussierung auf narratologische Analyseverfahren untersucht werden soll,¹⁷ da diese zur Beurteilung des Bildes und der Funktion samaritanischer Erzählfiguren am meisten beitragen, lässt sich zeigen, dass insbesondere Lukas und Johannes die Samaritaner ganz bewusst als „Hüter des Bundes“, aber in Teilen eben auch als „Diener des Herrn Jesus Christus“ verstehen. Mit der ersten Einschätzung ordnen sie sich dabei in eine mögliche Beurteilungslinie ihrer Zeit ein, da nicht alle Gruppen des Frühjudentums die Samaritaner als Heiden, Synkretisten oder Angehörige eines Mischvolkes eingestuft haben. Davon zeugen neben den ntl. Texten nämlich auch die durchaus differenzierten Urteile bei Flavius Josephus und bei den Rabbinen, die somit der tendenziösen Deutung, wie sie vor allem durch 2 Kön 17,24-41 immer wieder grundgelegt wird, eine Absage erteilen.

Die Legitimität bzw. höhere Plausibilität dieser Variante der Wahrnehmung und Beurteilung der SRG lässt sich dabei nicht nur anhand der impliziten und expliziten Referenzen in den ntl. Texten sowie anderer Quellen des 1./2. Jh. n.Chr. belegen. Sie ergibt sich schon allein durch eine kritische Sichtung der alt- und intertestamentarischen Literatur und der Hauptwerke des Flavius Josephus (*Antiquitates* und *Bellum Judaicum*), welche die exegetische und religionswissenschaftliche Forschung zu der Überzeugung haben kommen lassen, dass es nach dem Fall des Nordreiches im Jahre 722 v.Chr. in Samarien zu keinerlei Vermischungen größeren Ausmaßes zwischen den indigenen JHWH-gläubigen Nordreichisraeliten und heidnischen Kolonisten gekommen ist und sich aus 2 Kön 17,24-41 nur wenige bis gar keine verlässlichen Informationen zur Entstehung und Frühgeschichte der Samaritaner ableiten lassen können.¹⁸ Durch diese seit den siebziger bzw. achtziger Jahren vorangetriebene und im weiteren Verlauf noch stärker ausdifferenzierte Revision der These, dass die Samaritaner als Hei-

¹⁶ Zur ausführlichen Begründung der Gegenthesen siehe allen voran das forschungsgeschichtliche Kapitel 1.3 sowie die Einzeltextanalysen.

¹⁷ Zur methodisch-hermeneutischen Grundlegung des Themas siehe Kapitel 2.

¹⁸ Zur ausführlichen Entfaltung dieses Gedankens siehe Kapitel 3.1.

den, Synkretisten oder jüdisch-heidnisches Mischvolk zu verstehen seien – eine These, die leider auch in der didaktischen Literatur immer noch rezipiert wird – und durch die gleichzeitige Betonung der durch mehrere literarische und archäologische Funde verifizierten Gegenthese, dass sich das Bevölkerungsprofil Samariens zwar mehrfach geändert und durchaus als vielgestaltig erwiesen haben muss, gleichzeitig aber die Samaritaner als eigenständige, israelitische Gruppe diesen Prozess überdauert haben und erst seit dem 4.Jh. v.Chr. in eine zunehmende innerjüdische Konkurrenzsituation zum Jerusalemer Judentum geraten sind, die von beiden Seiten auch als solche wahrgenommen wurde, konnte ein wichtiger Zugang zu den ntl. Texten hergestellt werden, der u.a. bei der Beantwortung der Fragen hilft, wie die SRG zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments aus Sicht anderer frühjüdischer Gruppen beurteilt wurde und welche Stellung andererseits die von ihnen zu unterscheidenden heidnischen Bevölkerungselemente eingenommen haben. Von daher ist es besonders wichtig, diesen religionsgeschichtlichen Zugang ausführlich darzustellen, um die im Rahmen dieser Untersuchung durchzuführende Lektüre und Analyse der Einzeltexte nachvollziehen zu können.

Für ein angemessenes Verständnis dieser ersten Ausführungen bzw. Zusammenhänge ist es folglich im Hinblick auf eine sinnvolle Struktur der Untersuchung notwendig, nach einer ersten terminologischen Klärung und einer darauffolgenden umfassenden Einführung in die Forschungsgeschichte zu Samaritanern und Samaritanerinnen im Neuen Testament (Kapitel 1.2 und 1.3), zunächst eine methodisch-hermeneutische Reflexion sowie religionsgeschichtliche Grundlegung der Thematik vorzunehmen. Ausgehend von einer Erörterung des methodischen Zugangs zu den Texten, die auf die enorme Wichtigkeit einer Erweiterung klassischer Methoden um narrative Analysewege hinweist, um die Profilierung samaritanischer Erzählfiguren und damit deren Beurteilung durch die ntl. Autoren verstehen zu können (Kapitel 2), soll daher in einem weiteren Schritt auf die religionsgeschichtlichen Hintergrundinformationen eingegangen werden (Kapitel 3). Die Darstellung der wichtigsten geschichtlichen Entwicklungen und theologischen Vorstellungen der SRG dient dabei der Beantwortung der Frage, welcher Deutungsmuster und Zuweisungskategorien sich die ntl. Autoren bei der Profilierung ihrer samaritanischen Erzählfiguren bedienten und welche Intention sie damit verfolgt haben, und ob überhaupt in allen Erzählungen, in denen die Termini Samaritai, Samareia etc. vorkommen, wirklich von Mitgliedern der Garizimgemeinde die Rede ist. Die exegetischen Einzeltextanalysen, die u.a. auch der Frage nachgehen werden, warum im MkEv, in Q und in der Briefliteratur keine Referenzen zur SRG zu finden sind, sollen dann konkret die Darstellung und Funktion von Samaritanern und Samaritanerinnen im Neuen Testament in den Mittelpunkt rücken, wobei die besondere Bedeutung der narrativen Analysewege keinesfalls

eine Abwertung klassischer Methoden zur Folge haben wird (Kapitel 4). Dies hängt zum einen schon allein damit zusammen, dass bereits die narrativen Analysen der Herkunft, des sozialen und religiösen Profils einzelner samaritanischer Erzählfiguren nicht ohne grundlegende Klärungen der Identität sowie Geschichte der jeweiligen Protagonisten funktionieren können,¹⁹ und sich zum anderen natürlich an die vornehmlich synchronen Fragestellungen diachronie anschließen, die darauf abzielen zu verstehen, welche historischen Informationen die Darstellungen der ntl. Autoren enthalten. Oder anders formuliert: Sind die Darstellungen bei Lukas und Johannes lediglich (missions-)theologisch motiviert oder stehen hinter ihnen konkrete Erfahrungen christlicher Gemeinden mit Mitgliedern der Garizimgemeinde? Sind sie reine Bildungen der Evangelisten oder schöpfen Letztere bei ihrer Arbeit aus anderen, vielleicht auch samaritanischen Quellen? Welchen historischen Wert haben diese Quellen? Verraten sie uns lediglich etwas über Kontakte zwischen samaritanischen und frühchristlichen Gruppen oder sind sie vielleicht sogar ein Relikt aus einer Zeit, in der Jesus von Nazareth durch Samarien reiste und Samaritanern und Samaritanerinnen begegnet ist? Welche Motivation könnte den historischen Jesus dazu bewegt haben, Samaritanern zu begegnen oder sie zumindest in einer Parabel zum Vorbild wahrer Gottes- und Nächstenliebe zu machen?²⁰ All diese Fragen, die sich zwangsläufig an die Leitfragestellung anschließen, sollen im Anschluss an die Einzeltextanalysen eine Antwort finden (Kapitel 5), bevor der als Aktualisierungsversuch und fachdidaktische Ausblick konzipierte Schlussteil (Kapitel 6) zu einer sinnvollen Abschlusserörterung des Themas führen wird.

1.2 Terminologische Klärungen

Einer wissenschaftlichen Untersuchung mit dem Titel „Samaritaner und Samaritanerinnen im Neuen Testament“ fällt zunächst die Aufgabe zu, eine grundlegende Klärung der von ihr verwendeten Begrifflichkeiten vorzunehmen, ohne jedoch bereits eine detaillierte Darstellung des religiösen, geschichtlichen und kulturellen Profils der Gruppierung sowie Region zu präsentieren. Ein wesentliches Problem, das mit dieser Zielsetzung verbunden ist, besteht darin, dass in den neutestamentlichen Texten eine Reihe äquivoker Termini (vor allem Σαμαρῖται, ἔθνος τῆς Σαμαρείας und πόλις τῆς Σαμαρείας) verwendet werden und sich somit auf den ersten Blick keine klaren Indizien finden lassen, welche Gruppe(n) und Ort(e) der Region

¹⁹ So schon zu Recht ZANGENBERG, J.: Christentum und BÖHM, M.: Samaritai. Ausführlicher dazu die Kapitel 1.3.8 und 1.3.9.

²⁰ Zu diesen Fragen existiert meines Wissens nach lediglich eine ausführlichere, wenngleich letztlich nicht immer überzeugende Publikation: MEIER, J.P.: Samaritans, 202-232.

Samarien die Autoren des lk Doppelwerks, des Matthäusevangeliums sowie des Johannesevangeliums bei der Abfassung ihrer Schriften im Blick hatten. Die potentielle Mehrdeutigkeit der gerade genannten Begriffe resultiert dabei aus dem Sachverhalt, dass die neuere religionswissenschaftliche sowie samaritanologische Forschung seit der zweiten Hälfte des 20.Jh. zunehmend klarer aufzeigen konnte, dass Samarien zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments von sehr unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen bewohnt war, und somit zumindest eine Binnendifferenzierung des in erster Linie geographisch konnotierten Begriffes Σαμαρῖται (=Bewohner der Region Samarien) in heidnische, in gottesfürchtige sowie in genuin JHWH-gläubige Bewohner erforderlich geworden ist.

Im englischsprachigen Raum hat allen voran Richard J. Coggins versucht, eine solche terminologische Differenzierung in der fachwissenschaftlichen Literatur durchzusetzen, indem er vorgeschlagen hat, die Gruppe der „Samaritans“ (=heidnische Samaritai) von der „Samaritans“ (=JHWH-gläubige Mitglieder der Garizimgemeinde) zu unterscheiden.²¹ Allerdings hat sich dieser Vorschlag bis in die Gegenwart hinein nur partiell durchsetzen können, so dass sich in den meisten englischsprachigen Veröffentlichungen immer noch der undifferenzierte Begriff „Samaritans“ finden lässt.

Im deutschsprachigen Raum hingegen hat sich die Unterteilung in „Samaritaner“ (=JHWH-gläubige Mitglieder der Garizimgemeinde bzw. Samaritanische Religionsgemeinschaft) und „Samarier“ (=heidnische Samaritai) im Laufe der Zeit immer weiter etablieren können.²² Eine Ausnahme bilden hierbei lediglich einige Kommentare zum Neuen Testament, in denen der näher am griechischen Original stehende Terminus „Samariter“ verwendet wird,²³ hier jedoch teilweise unter Aufnahme traditioneller, d.h. tendenziöser Identitätszuweisungen (Synkretisten, Mischbevölkerung o.ä.).²⁴

Innerhalb dieses Rahmens gab es eine Reihe weiterer Differenzierungen, die für ein angemessenes Verständnis einer Definition der unterschiedlichen Termini von Relevanz sind. So hat beispielsweise Ferdinand Dexinger im Rahmen seiner Untersuchung der Ursprünge der Samaritaner (SRG) darauf hingewiesen, dass von Samaritanern im engeren Sinne eigentlich erst ab der hasmonäischen Epoche gesprochen werden könne, weil es dort zu ernsthaften Konflikten bis hin zur echten Trennung zwischen dem Jerusalemer Judentum auf der einen und den sog. „Proto-Samaritanern“, d.h. israelitischen Nachfahren des alten Nordreichs, auf

²¹ Vgl. COGGINS, R.J.: *Origins*, 8ff.

²² So u.a. bei EGGER, R.: *Samaritaner*, 20f; DEXINGER, F.: *Ursprung*, 100.131; KIPPENBERG, H.G.: *Garizim*, 33f; LINK, A.: *Studie*, 319f.

²³ Vgl. dazu u.a. BOVON, F.: *Lukas II*, 23ff.81ff; PESCH, R.: *Apostelgeschichte I*, 269ff; WEISER, A.: *Apostelgeschichte I*, 197f; SCHNEIDER, G.: *Apostelgeschichte I*, 483ff; GNILKA, J.: *Matthäusevangelium I*, 359ff.

²⁴ Vgl. dazu z.B. BOVON, F.: *Lukas II*, 89; GNILKA, J.: *Matthäusevangelium I*, 362.

der anderen Seite gekommen sei.²⁵ Rita Egger hat in ihrer Studie zu Flavius Josephus und den Samaritanern die Abkürzung „Samar.“ verwendet, um einen neutralen Terminus zur Beschreibung all derer Texte parat zu haben, in denen „(...) im voraus noch nicht feststeht, ob es sich um ‚Samaritaner‘ oder ‚Samarier‘ handelt.“²⁶ Dies ist jedoch, wie bereits Martina Böhm zu Recht festgestellt hat, durchaus problematisch, bringt dieser Begriff doch zum einen gewisse Probleme in Bezug auf die verbale Nutzung mit sich und übersieht zum anderen, dass bereits Hans G. Kippenberg in seiner wegweisenden Studie „Garizim und Synagoge“ den Terminus verwendet und ihn dort explizit auf die Samaritaner, also auf die Mitglieder der Garizimgemeinde (SRG), bezogen hat.²⁷ U.a. deswegen hat die bereits genannte Martina Böhm in ihrer Untersuchung zu den lk Samaritexten dafür geworben, einen Arbeitsbehelf zu nutzen, der verhindern soll, vorschnelle Entscheidungen über die Identität der Samaritai im Neuen Testament zu treffen. So sei es ihrer Meinung nach sinnvoll, zunächst die transkribierte Form der griechischen Termini (Samarites/Samaritai) zu verwenden, um nach der eigentlichen Analyse eine Zuweisung zu Samaritanern und Samariern vorzunehmen: „Dort wo genügend Anhaltspunkte für eine Identifizierung vorliegen, wird für die Mitglieder der Garizimgemeinde der Terminus ‚Samaritaner‘ und für die nicht zu dieser Kultgemeinschaft gehörenden Bewohner Samariens der Terminus ‚Samarier‘ eingesetzt.“²⁸ Auch wenn dieser Grundsatz am ehesten den Kriterien einer wissenschaftlichen Herangehensweise an biblische Texte entspricht, lässt sich meiner Meinung nach andererseits auch kein wirklich überzeugender Grund anführen, innerhalb der Darstellung keine konkreten Begriffszuweisungen zu verwenden, zumal die Darstellung selbst ja bereits die Ergebnisse der eigentlichen Analysen präsentiert sowie kritisch reflektiert. Darüber hinaus ist es auch hinsichtlich der Veröffentlichung der vorliegenden Studie, die sich in erster Linie mit Samaritanern und Samaritanerinnen im Neuen Testament beschäftigt, sinnvoll sowohl im Titel als auch in der eigentlichen Darstellung von Beginn an mit den folgenden Definitionen zu arbeiten und die Entscheidungen über die Identität der einzelnen Erzählfiguren etc. dann innerhalb der Textanalysen genauer zu begründen:

SAMARIEN: Geographische Bezeichnung für die Landschaft Samarien.

NORDREICH-ISRAELITEN: Nachfahren des alten Nordreichs Samaria, die trotz assyrischer Kolonialisierung des Gebietes (722 v. Chr.) ihren Glauben an JHWH beibehielten und sich weder ethnisch noch religiös-kultisch mit den assyrischen Kolonisten vermischten.

²⁵ Vgl. DEXINGER, F.: Ursprung, 83.100.135-138. Zur ausführlichen Begründung und kritischen Einschätzung dieses Gedankens s.u. Kapitel 3.1.

²⁶ EGGER, R.: Samaritaner, 21.

²⁷ Vgl. KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 34.

²⁸ BÖHM, M.: Samaritai, 8.

PROTO-SAMARITANER: In Kontinuität zu den alten Nordreich-Israeliten stehende, autochthon JHWH-gläubige Bewohner des ehemaligen Nordreiches mit JHWH-Verehrung auf dem Garizim, die in nachexilischer Zeit unter Esra und Nehemia in eine zunehmende Konkurrenzsituation zu Juda und Jerusalem geraten, ohne dass dabei alle Verbindungslien abreißen.

SAMARITANER: Mitglieder der sog. Garizimgemeinde, auch Samaritanische Religionsgemeinschaft (SRG) genannt. Religiöse Gruppe des Frühjudentums mit genuin israelitischen Wurzeln, d.h. synkretistische Elemente o.ä. sind nicht nachweisbar. Zentraler Anbetungsort ist im Gegensatz zum Jerusalemer Judentum der Berg Garizim, als heilige Schrift gilt ihnen eine samaritanische Version des Pentateuchs, der sog. Samaritanische Pentateuch (SP). Formierung erfolgt im 4.Jh. v.Chr. durch Zuzug dissidenter Jerusalemer Priesterkreise nach Sichem. Zu einer dauerhaften Trennung von Jerusalem kommt es im 2./1. Jh. v.Chr. aufgrund von schweren Konflikten mit den Makkabäern.

SAMARIER: Alle anderen Bewohner der Region Samarien außer der SRG. Es ist hier vor allem an das heidnische Element zu denken; aber auch orthodoxe Strömungen des Frühjudentums und die sog. Gottesfürchtigen können damit gemeint sein.

DÖRFER DER SAMARITANER: Siedlungsorte der Samaritanischen Religionsgemeinschaft bzw. Garizimgemeinde; im Neuen Testament bewusst gewählter Gegenbegriff zur Stadt Samariens, da Letztere vor allem das heidnische Bevölkerungselement präsentiert.

DIE STADT SAMARIENS: Die heidnisch geprägte Polis Samaria-Sebaste.

DAS VOLK SAMARIENS: Die Gesamtheit aller Bewohner der Landschaft Samariens

1.3 Forschungsgeschichtlicher Überblick

Obwohl in der Samaritanologie seit der zweiten Hälfte des 20.Jh. ein deutlicher Anstieg wissenschaftlicher Publikationen festzustellen ist, sind insbesondere die Resultate der Studien zu religionsgeschichtlichen sowie archäologischen Aspekten des Gebietes noch relativ jung und besitzen aufgrund der teilweise heftig geführten Forschungskontroversen größtenteils vorläufigen Charakter.²⁹ Daher ist es auch keineswegs verwunderlich, wenn es erst partiell zur Re-

²⁹ Weil es sich bei diesen Ergebnissen und Kontroversen um zum Teil sehr spezielle Aspekte handelt, und schon allein ihre Fülle eine gesonderte Darstellung im Rahmen dieser Untersuchung verhindert, sei darauf verwiesen, dass die wichtigsten Aspekte und Diskussionen an passender Stelle vorgestellt und kritisch reflektiert werden sollen. Leider fehlt bis heute ein umfassender Forschungsüberblick zu allen relevanten Fragen der Samaritanologie, so dass an dieser Stelle weiterhin hingewiesen sei auf PUMMER, R.: Einführung, 1-66.

zeption einzelner Aspekte oder umfassenderer Thesen bzw. Erkenntnisse auf die Texte des Neuen Testaments gekommen ist, und deswegen ein Forschungsüberblick zu „Samaritanern und Samaritanerinnen im Neuen Testament“ erst auf wenige Untersuchungen Bezug nehmen kann.

Ein Gesamtüberblick zur ntl. Samaritanerforschung wird darüber hinaus durch den Sachverhalt erschwert, dass sich die meisten Publikationen zu diesem Themenkomplex mit den Samaritanerbildern einzelner ntl. Autoren befasst oder konkrete Aspekte der Texte (Traditionsgeschichte, Topographische Verhaftung etc.) in den Vordergrund gestellt haben. Da insbesondere Arbeiten, die eine Anwendung synchroner, allen voran narrativer Methoden der Texterschließung durchgeführt haben, absolute Mangelware sind, bietet sich eine umfassende Analyse des Samarien- und Samaritanerbildes des Neuen Testaments, welche die wesentlichen Aspekte des Themas sowie sämtliche zur Verfügung stehenden Methoden der Exegese angemessen berücksichtigt, nicht zuletzt auch wegen der nicht zu verkennenden Forschungsdesiderate an. Daran hat m.E. auch der aktuellste Beitrag zur Thematik, die aus dem Jahre 2006 stammende Dissertation von Vanmelitharayil J. Samkutty nichts ändern können, auch wenn dieser durchaus eine Reihe sehr wichtiger narrativer und theologischer Ergebnisse zur gewählten Thematik beigesteuert hat.³⁰

Eine erste ausführlichere Auseinandersetzung mit der Thematik hat im Jahre 1943 Morten S. Enslin in seinem Aufsatz „Luke and the Samaritans“ (in: HThR 36, 277-297) vorgenommen, die jedoch, wie der Titel bereits andeutet, primär die lukanischen Samariantexte in den Blick genommen hat. Basierend auf der Voraussetzung, dass die Bewohner der Region Samarien allesamt als Heiden einzustufen sind, ging es Enslin darin vor allem darum, am Beispiel der Samaritaner aufzuzeigen, wie in den synoptischen Evangelien die spätere Heidenmission vorbereitet wird. Die bei Enslin anklingende, jedoch nicht ausführlich behandelte Frage nach der Identität der Samaritaner und nach der theologischen sowie historischen Bedeutung der christlichen Mission in Samarien hat dann in der Folge immer wieder Beachtung gefunden, wobei anzumerken ist, dass in den frühen skandinavischen sowie angloamerikanischen Studien stets eine sehr breite Rezeption deutschsprachiger Veröffentlichungen zur ntl. Forschung insgesamt zu beobachten ist, während andererseits die deutschen Studien nur partiell auf die älteren Beiträge Enslins, Jervells, Coggins u.a. zurückgegriffen haben und folglich „(...) mitunter eher wie vorsichtige Tastversuche und ein teilweises Zurückfallen hinter anderswo

³⁰ Siehe dazu unten Kapitel 1.3.10.

schon länger festgestellte Problemkreise erscheinen müssen.“³¹ Im Folgenden seien die unterschiedlichen Versuche, das religionsgeschichtliche Profil der Samaritaner zur Zeit des Neuen Testaments, das Verhältnis der ntl. Autoren zur Region und seinen Bewohnern sowie die Bedeutung einzelner Erzählfiguren etc. zu klären, etwas ausführlicher dargestellt. In chronologischer Abfolge soll dabei der Versuch unternommen werden, die wichtigsten Erkenntnisse und Forschungstendenzen in ihrer geschichtlichen Genese sowie unter Berücksichtigung des jeweiligen samaritanologischen Erkenntnishorizontes pointiert zusammenzufassen und einer ersten kritischen Prüfung zu unterziehen.

1.3.1 Das traditionelle Modell – Die Samaritaner als Heiden (Morten S. Enslin)

ENSLIN, M.S.: Luke and the Samaritans, in: HThR 36 (1943), 277-297.

Obwohl die Wahl des Titels eigentlich eine intensive Auseinandersetzung mit den lk Samaritanertexten erwarten lässt, wird die Untersuchung Enslins eher von der Fragestellung dominiert, wie die Heidenmission in den synoptischen Evangelien legitimiert und vorbereitet wird. Von daher verwundert es auch nicht, dass eine Analyse der Identität, Charakterzeichnung sowie Erzählfunktion der Samaritaner im Wesentlichen ausbleibt bzw. sich in Randbemerkungen erschöpft, wenn er beispielsweise die Hauptfigur der lk Parabel 10,30-35 als „sympathetic Samaritan“³² bezeichnet. Vielmehr definiert Enslin unter Berufung auf Mt 10,5b.6, die er explikativ und nicht additiv versteht,³³ die Samaritaner relativ unkritisch als heidnische Gruppierung und versucht ausgehend von diesem Axiom aufzuzeigen, dass im Unterschied zu Matthäus bei Lukas eine Öffnung hin zu den Heiden bereits im Rahmen der Verkündigung Jesu und nicht erst nach Ostern geschieht.³⁴ Wie auch schon Martina Böhm bei ihrer Lektüre zu Recht festgestellt hat, liefert die Arbeit Enslins aufgrund des dargelegten Themenwechsels, aber auch wegen der schwerpunktmaßigen Fokussierung auf synoptische Fragen nur wenige hilfreiche Impulse für das Thema der vorliegenden Untersuchung, so dass eine genauere Darstellung der Ergebnisse Enslins ausbleiben kann.³⁵

³¹ BÖHM, M.: Samaritai, 10, deren Forschungsüberblick einen wichtigen Orientierungspunkt für die eigene Darstellung der Forschungsgeschichte bildet, wenngleich sich Ihre Studie auf die lukanischen Texte fokussiert.

³² ENSLIN, M.S.: Samaritans, 289.

³³ Vgl. ENSLIN, M.S.: Samaritans, 278.

³⁴ Vgl. dazu vor allem ENSLIN, M.S.: Samaritans, 279ff.

³⁵ Vgl. dazu BÖHM, M.: Samaritai, 10.

1.3.2 Die Samaritaner als „Teil“ der heidnischen Welt (John Bowman)

BOWMAN, J.: Samaritanische Probleme. Studien zum Verhältnis von Samaritanertum, Judentum und Urchristentum (Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1959), Stuttgart 1967, 53-76.

In der publizierten Version seiner Vorlesung zu samaritanischen Problemen behandelt Bowman vier zentrale Themen der Samaritanologie: Geschichte und Religion der Samaritaner, ihre Stellung im Neuen Testament und mögliche Verbindungen der Gruppe zur Qumransekte. Für den forschungsgeschichtlichen Part sollen lediglich die im dritten Teil seiner Ausführungen aufgestellten Thesen referiert sowie kritisch reflektiert werden.

Im Zentrum des Abschnitts „Die Samaritai und das Evangelium“³⁶ stehen die Samaritanertexte des Johannesevangeliums und des lk Doppelwerks. Die kurze Notiz in Mt 10,5b.6 bewertet der Verfasser als Hinweis auf eine antisamaritanische Tendenz des MtEv, während er in Bezug auf das MkEv thetisch feststellt, dass „das Problem [hier: M.F.] gar nicht auf(taucht).“³⁷ Fundamental für Bowmans Darstellung ist der Leitgedanke, dass die Samaritaner zwar ähnlich wie bei Enslin als nichtjüdisches Element zu verstehen sind, die ntl. Texte durchaus aber zeigen, dass sie auch keine Heiden im engeren Sinne sind, da sie sich bei Lukas u.a. aufgrund der Beschneidungspraxis sowie ihrer Nähe zu priesterlichen Fragen und bei Johannes insbesondere wegen der erkennbaren Bezüge zu möglichen Verbindungen der Gruppierung zum alten Nordreich Israel deutlich von anderen heidnischen Völkern unterscheiden lassen.³⁸ Deshalb ist es für Bowman auch zwingend logisch, die christliche Mission unter den Heiden bei den Samaritanern beginnen zu lassen.

Grundlegend für Bowmans Analyse der joh und lk Samaritanertexte ist die Frage nach den unterschiedlichen Adressatenkreisen der Evangelisten. Ihm zufolge lassen sich die Differenzen zwischen der joh und lk Darstellung der Samaritaner primär damit erklären, dass Lukas und Johannes sich mit ihren Werken an unterschiedliche Untergruppen innerhalb eines vielgestaltigen Samaritanismus wenden, auf deren spezielle Probleme sowie Anfragen sie dann spezielle, leserorientierte Antworten anbieten.³⁹ Während sich das LkEv an den „Kern der samaritanisch-priesterlichen Orthodoxie“⁴⁰ richte, ließe sich bezüglich der Adressaten des JohEv die begründete Vermutung äußern, dass Johannes an eine spezifische samaritanische Gruppe

³⁶ BOWMAN, J.: Probleme, 53-76.

³⁷ BOWMAN, J.: Probleme, 53.

³⁸ Vgl. dazu insbesondere BOWMAN, J.: Probleme, 54f.57.76.

³⁹ Vgl. BOWMAN, J.: Probleme, 55. Analog zum Modell des vielgestaltigen Frühjudentums zur Zeit Jesu vertritt Bowman die These, dass das Schisma zwischen der SRG und dem Jerusalemer Judentum auch zu einem inner-samaritanischen Schisma geführt habe. Vgl. ebd.

⁴⁰ BOWMAN, J.: Probleme, 55.

rung schreibe, die gegen Ende des 1.Jh. n.Chr. in „der Form der dositheanischen Häresie“⁴¹ existierte und die als eigentlicher Vorläufer der heutigen, samaritanischen Orthodoxie bezeichnet werden kann. Ausgehend von dieser Grundannahme entfaltet er dann die spezifischen Beobachtungen zum JohEv und zum lk Doppelwerk, die im Folgenden näher erläutert werden sollen.

Im Unterschied zur Mehrheit der Untersuchungen zu den joh Samaritanertexten, die ausschließlich in Joh 4,1-42 und 8,48 relevantes Quellenmaterial erblicken, bezieht Bowman bei seiner Analyse einen größeren Fundus an Textstellen mit ein, in denen er Verbindungen zu Samarien und Samaritanern zu erkennen vermag bzw. in denen Johannes sogar „Konzessionen an die Samaritaner (macht)“⁴². So tauche beispielsweise das in Joh 4,19 vorausgesetzte, typisch samaritanische Bekenntnis zu einem Propheten wie/nach Mose⁴³ auch in der Diskussion in Joh 7,40-43 auf und liefere bedeutsame Indizien für die durchweg samaritaner-freundliche Tendenz des JohEv. Denn abgesehen davon, dass der in Joh 7 geschilderte Disput aufgrund der unterschiedlichen Stellungnahmen zur Identität des joh Jesus darauf schließen lasse, dass die Betitelung Jesu als „der Prophet“ (V41) nur durch anwesende Samaritaner vorgenommen werden könne, weisen laut Bowman die joh Prophetenstellen insgesamt darauf hin, dass der joh Jesus bewusst in die Nähe samaritanischer Heilserwartungen gerückt wird, um den Adressaten des Evangeliums zu verdeutlichen, dass „Jesus die Erfüllung ganz Israels ist, der Hoffnung Judas und der Hoffnung der Samaritaner“⁴⁴. Weitere Belege für seine These meint Bowman in Joh 10,16 sammeln zu können, wenn er in den „anderen Schafen“, die Jesus zu einer Herde und zu einem Hirten werden lassen will, einen indirekten Verweis auf die Samaritaner entdeckt. Johannes rezipiere hier wohl u.a. Ez 34,22-24 und 37,15ff.24, in denen der Prophet symbolisch die Wiedervereinigung Israels verheiße, die nun durch das Handeln Jesu als dem in Ez 37,24 angekündigten David aus Juda erfüllt werde, wenn dieser die Bewohner des alten Nord- und Südreiches wieder zusammenführe.⁴⁵

Um den dositheanisch-samaritanischen Adressaten des Evangeliums die Annäherung an den joh Christus zu erleichtern, seien darüber hinaus einige interessante Parallelen zwischen ihrer Theologie und der des JohEv zu erkennen. Zu nennen seien hierbei in erster Linie die besondere Bedeutung zentraler Termini, wie z.B. „Licht“ und „Wort“, die gemäß Bowman vor allem wegen ihrer schöpfungstheologischen Funktion Gemeinsamkeiten zwischen der

⁴¹ BOWMAN, J.: Probleme, 55.

⁴² BOWMAN, J.: Probleme, 55.

⁴³ Siehe unten Kapitel 3.2.4 und 3.2.5.

⁴⁴ BOWMAN, J.: Probleme, 57.

⁴⁵ Vgl. BOWMAN, J.: Probleme, 56.

samaritanischen und joh Theologie aufweisen und die ähnlichen Rollen des präexistenten Mo- se sowie des präexistenten Jesu bei der Erschaffung des Kosmos.⁴⁶ Allerdings übersehe der Evangelist bei seinem Versuch, den Samaritanern die Verkündigung Jesu attraktiver zu gestalten, nicht die Unterschiede zwischen seiner Konzeption und der der Samaritaner, so dass die spezifisch christliche Dimension des JohEv erhalten bleibe: „Endlich vermittelt den Samaritanern das Gesetz das ewige Leben; den Christen fällt es durch den Glauben an Christus zu. Ebenso wie Mose jetzt und am Ende für die Samaritaner eintritt, so tut Christus dies für die Seinen, dies aber ohne Rücksicht darauf, ob sie aus dem Juden- oder Samaritanertum kommen.“⁴⁷

Bowmans Auswertung der lk Samaritanertexte wird wie bereits oben erwähnt von der Grundannahme geleitet, dass sich das LkEv an den Kern der samaritanisch-priesterlichen Orthodoxie wendet, der im Gegensatz zu den meisten anderen samaritanischen Gruppierungen noch nicht für die christliche Botschaft eingenommen werden konnte: „Die Auseinandersetzungen um die Ausweitung der Mission [während des Apostelkonzils (44/49 n.Chr.): M.F.] waren jedoch nur ein vorübergehendes Problem. Als das Evangelium des Lukas geschrieben wurde, war der Kampf bereits gewonnen, und das Evangelium durfte in Jerusalem, in Samaria und der ganzen Welt gepredigt werden. Aber nicht alle Samaritaner waren gewonnen.“⁴⁸

Um seine These zu belegen, führt er im weiteren Verlauf seiner Darstellung eine Reihe von Überlegungen an, mit denen er meint zeigen zu können, dass Lukas „allgemein das Priesterliche (betont), und es sehr wohl sein (mag), daß er die samaritanischen priesterlichen Überlieferungen und Gebräuche gekannt und sich bemüht hat zu zeigen, daß Jesus auch für die Samaritaner der Erfüller des Gesetzes und seiner Verheißenungen (ist).“⁴⁹ Ein erstes Beispiel für diese Tendenz sei die Einordnung der Priesterklasse des Zacharias in die Linie der Zadokiden, der Linie, in deren Nachfolge sich auch die samaritanische Priesterschaft verstand, wodurch der Vater Johannes des Täufers in unmittelbare Nähe zur samaritanischen Priesterschaft gerückt werde.⁵⁰ Des Weiteren versucht er unter Rückgriff auf hypothetisch angenommene Geburtsdaten Johannes des Täufers und Jesu zu zeigen, dass in der lk Konzeption beide Gestalten bewusst zu Zeitpunkten geboren werden, die für den samaritanischen Festkalender von besonderer Bedeutung sind. Hierbei handele es sich um die beiden Sabbate des Zimmut Sukkot und des Zimmut Pessach, die jeweils zwei Monate vor dem Pessach- und Laubhüttenfest

⁴⁶ Vgl. BOWMAN, J.: Probleme, 59-61.

⁴⁷ BOWMAN, J.: Probleme, 61.

⁴⁸ BOWMAN, J.: Probleme, 54.

⁴⁹ BOWMAN, J.: Probleme, 55.

⁵⁰ Vgl. BOWMAN, J.: Probleme, 63f.

stattfinden und mit deren impliziter Nennung Lukas die Absicht verfolge, Johannes und Jesus auch als wichtige Heilsbringer für die Samaritaner darzustellen.⁵¹ Zusätzliche Bestätigung dafür vermag Bowman darin zu erblicken, dass Jesus vor allem in der Apostelgeschichte als „Prophet, der da kommen soll“, verstanden werde (vgl. 3,23; 7,37), und man auch in der Verklärung Jesu zusammen mit Elija und Mose (Lk 9,28ff) deutlich erkenne, dass der lk Jesus durch diesen Erzählzug im Sinne einer Synthese um das Bekenntnis sowohl von Juden als auch Samaritanern werbe, weil „die Juden Elia für den Vorläufer des Messias (hielten), während die Samaritaner glaubten, daß der Messias (Ta’eb) einer sein werde, der wie Mose ist.“⁵² Zusammen mit weiteren Indizien für seine These, wie z.B. den vermeintlichen Bezügen der Stephanusrede zu Traditionen der Samaritaner,⁵³ sieht sich Bowman insgesamt darin bestärkt, im LkEv eine Schrift zu erkennen, die den Samaritanern nicht nur positiv gegenüber steht, sondern dieser außergewöhnlichen heidnischen Gruppe auch eine Sonderstellung im Rahmen der christlichen Mission zukommen lässt.

Auch wenn Bowman bei seinem Vergleich methodisch nicht immer ganz einwandfrei arbeitet – der undifferenzierte Rückgriff auf samaritanische Bräuche und Theologien verschiedenen Alters sowie die Verbindungen zwischen Dositheanern und Samaritanern erscheinen aus heutiger Forschungssicht mehr als problematisch – und die sicher vorhandenen Bezüge des LkEv zu Fragen des Tempels und der Priesterschaft m.E. überinterpretiert, so vermögen seine Studien doch wichtige Erkenntnisse zu liefern, die sich für die Analyse der Charakterzeichnung und Funktion samaritanischer Erzählfürger im Neuen Testament als hilfreich erweisen. Ob die Profilierung der Samaritaner bei Johannes und Lukas jedoch lediglich als Reaktion auf die nach Bowman samaritanischen Adressatenkreise der Evangelien zu verstehen sind, muss erst noch kritisch geprüft werden.

1.3.3 Die Samaritaner als „tertium genus“ (z.B. Gijs Bouwman)

BOUWMAN, G.: Samaria im lukanischen Doppelwerk, in: Fuchs, A. (Hg.): Theologie aus dem Norden, Linz 1977, 118-141.

Obwohl die Darstellung Bouwmans besonderes Interesse an der Fragestellung zeigt, ob die Stephanusrede in Apg 7,2-53 samaritanische Einflüsse aufweist,⁵⁴ bezieht sie partiell auch die

⁵¹ Vgl. BOWMAN, J.: Probleme, 68f.

⁵² BOWMAN, J.: Probleme, 72.

⁵³ Vgl. dazu vor allem BOWMAN, J.: Probleme, 72ff.

⁵⁴ Zur Entstehung und den Details der These, die erstmalig von PLUMPTRE, E.H.: Element formuliert worden ist, und die dann im frühen 20. Jh. zunächst von KAHLE, P.: Geschichte, 339-439 weiterentwickelt wurde, bevor sie in den sechziger und siebziger Jahren vor allem in England und Amerika eine große Anhängerschaft fand

weiteren Samarientexte des lk Doppelwerkes mit ein, so dass sie – trotz der Fokussierung auf diachrone Methoden – wichtige Hinweise für die vorliegende Untersuchung liefert. Den Ausgangspunkt seiner Ausführungen bilden dabei zwei Grundaxiome, die für den weiteren Darstellungsverlauf von signifikanter Bedeutung sind. Zum einen die Identifizierung der Samaritaner als „*tertium genus*“⁵⁵ zwischen Juden- und Heidenchristen und zum anderen die Klassifizierung des Lukas als Paulusgefährte und Bewohner Antiochiens mit Kontakten zur samaritanischen Kirche, was Bouwman unter Rückgriff auf Apg 21,8-10 zu der Aussage verleitet, dass der Evangelist „sein Material aus erster Hand (hat)“⁵⁶.

In Bezug auf die Texte des LkEv meint Bouwman feststellen zu können, dass Lukas in 10,25-37 und 17,11-19 redigierend eingegriffen hat, um seinen Vorlagen einen prosamaritanischen Charakter zu verleihen, während der Beginn des Reiseberichts 9,51-56 aufgrund seiner vermeintlichen antisamaritanischen Tendenz ein vorl. Traditionstück sei. Die seiner Meinung nach geographischen und historischen Unstimmigkeiten, wie z.B. die ungewöhnliche Ortsangabe in 17,11 oder der Sachverhalt, dass der Samaritaner in 10,35 von einem jüdischen Herbergswirt problemlos Kredit erhalte, legten die Vermutung nahe, der Evangelist habe die beiden anderen Traditionstücke bewusst mit samaritanischen Erzählfiguren ausgestattet, um durch deren positive Charakterzüge die Aufmerksamkeit seiner Adressaten bewusst auf die Samaritaner als Gruppe zu lenken. Der Grund dafür sei innerhalb des Evangeliums noch nicht direkt erkennbar, sondern müsse erst durch den weiteren Kontext der Apostelgeschichte bzw. ihres mittleren Abschnitts (6,1-15,35) erschlossen werden,⁵⁷ deren Untersuchung sich Bouwman dann im Folgenden widmet.

Interessant erscheint für Bouwman zunächst der Umstand, dass Lukas in der Apg anscheinend gewisse Probleme der frühen Kirche bei der Samarienmission bzw. bei der Integration samaritanischer Christen versucht zu verschweigen. Dies schließt er aus dem seiner Meinung nach kurzen Missionsbericht, der im Grunde genommen nur Apg 8,5-8.14-17.25 umfasste, weil die Erzählung von Simon Magus (Apg 8,9-13.18-24) nicht zur eigentlichen Missionstätigkeit in Samarien dazugehöre.⁵⁸ Ausgehend von diesem Ergebnis entfaltet Bouwman dann

(vgl. dazu u.a. WILCOX, M.: Semitisms; SCOBIE, C.C.H.: Origins, 390-414; BOWMAN, J.: Probleme, 72ff und CULLMANN, O.: Samarien, 232-240), siehe die folgenden Ausführungen bzw. BOUWMAN, G.: Samaria, 131-139.

⁵⁵ BOUWMAN, G.: Samaria, 119.

⁵⁶ BOUWMAN, G.: Samaria, 123.

⁵⁷ Vgl. BOUWMAN, G.: Samaria, 120-122.

⁵⁸ Vgl. BOUWMAN, G.: Samaria, 123.

seine Argumentation, die – unter Rückgriff auf die sog. antiochenische Quelle⁵⁹, die Wahl der Sieben und die Stephanusrede – darauf abzielt, zu zeigen, dass entgegen der lk Darstellung die Missionierung der Samaritaner früher zu datieren ist bzw. dass genau dieser Vorgang nicht die Konsequenz, sondern die Ursache für die Verfolgung der Hellenisten darstellte.⁶⁰

Die entscheidenden Indizien für seine These vermag Bouwman im Rahmen seiner Analyse der o.g. Abschnitte zu sammeln, die seines Erachtens nach stark geprägt sind von Konflikten um die Reinheitsfrage, die Mahlgemeinschaft und die Relevanz des Tempels. Eine herausragende Rolle hätten hierbei die „Hellenisten“ gespielt, allen voran Stephanus, in dessen Rede er in Anknüpfung an Plumptre u.a. Verbindungslien zu samaritanischer Literatur und Theologie meint nachweisen zu können,⁶¹ wobei ihn vor allem Letzteres zu der Einsicht führt, dass „die Stephanusrede aller Wahrscheinlichkeit nach samaritanischer Herkunft (ist)“⁶². Von viel entscheidenderer Bedeutung für das Verständnis der Darstellung der Samaritaner im lk Doppelwerk ist aber Bouwmans historische Rekonstruktion der innerkirchlichen Prozesse bzw. der kirchengeschichtlichen Hintergründe der genannten Konfliktfelder. So hätten die „Hellenisten“ aufgrund der vollzogenen Hellenisierung Samariens z.Z. des Antiochus Epiphanes bei der Missionierung des Gebietes eine zentrale Stellung einnehmen und die bekehrten Samaritaner zum Zug nach Jerusalem motivieren können, wo die Christen die Parusie des Herrn erwarteten. Dort sei es dann jedoch mit der jüdischen Bevölkerung sowie mit judenchristlichen Gruppierungen zu Auseinandersetzungen über Fragen des Tempelzutritts und der Mahlgemeinschaft gekommen, was in der Folge dazu geführt habe, dass die den Samaritanern kultisch nahestehenden „Hellenisten“ zusammen mit denen von ihnen Bekehrten aus Jerusalem vertrieben wurden.⁶³ Neben kultisch-theologischen Begründungen für seine These verweist Bouwman auch auf eine politische Seite des von ihm rekonstruierten Vorgangs: „Die Juden der Diaspora lebten den Heiden gegenüber in relativer Freiheit. Solange sie sich als richtige Juden ausweisen konnten, genossen sie die Privilegien einer *religio licita*, namentlich einer eigenen Jurisdiktion in den griechisch-römischen Städten. Sobald sich die hellenistischen Judenchristen mit den Samaritanern und Heiden vermischten, wurde diese Rechtslage gefährdet.“⁶⁴ Basierend auf diesen Überlegungen kann Bouwman letztlich dann auch schließen, dass sich die positive Samaritanerdarstellung des lk Doppelwerks als Versuch bewerten lässt, die

⁵⁹ Erstmals vermutet wurde die Existenz einer solchen Quelle von HARNACK, A. VON: Apostelgeschichte, 131-173. Zur genauen Diskussion siehe die Kommentare zur Apg sowie die Einleitungen ins Neue Testament.

⁶⁰ Vgl. BOUWMAN, G.: Samaria, 136-139.

⁶¹ Vgl. BOUWMAN, G.: Samaria, 127.131-137.

⁶² BOUWMAN, G.: Samaria, 135.

⁶³ Vgl. BOUWMAN, G.: Samaria, 136-139.

⁶⁴ BOUWMAN, G.: Samaria, 138.

ursprünglichen Probleme bei der Integration von Heiden und Samaritanern bewusst zu kaschieren, um seinen Adressaten ein von Einheit, Eintracht sowie Harmonie gekennzeichnetes Kirchenbild vermitteln zu können.

Bouwmans Verdienst besteht sicher vor allem darin, nach den Zusammenhängen zwischen den einzelnen Samariantexten des lk Doppelwerks gefragt und dabei ein Begründungsmodell für die insgesamt äußerst positive Darstellung der Samaritaner entwickelt zu haben. Als problematisch erweist sich jedoch schon allein der Sachverhalt, dass seine „Harmonisierungsthese“ aufgrund seiner eigenen Argumentationsweise nicht zu halten ist. Denn hätte tatsächlich erst Lukas seinem Material eine prosamaritanische Tendenz verliehen, so wäre er dabei höchst inkonsequent vorgegangen, klassifiziert Bouwman doch Lk 9,51-56 als Ablehnungserzählung im klassischen Sinne⁶⁵ – ein Argumentationsfehler, der im Übrigen deshalb typisch ist, weil er m.E. die eigentliche Intention der Erzählung und ihre Verbindungslien zu Lk 10,25-37 und 17,11-19 nicht angemessen erfasst (s.u. Kapitel 4.1.4.6). Auch in Bezug auf andere Aspekte seiner Analysen sind kritische Einwände formuliert worden. So sind insbesondere die postulierten Verbindungen zwischen der Stephanusrede und samaritanischer Theologie und Literatur aufgrund der neueren samaritanologischen Forschung nicht länger haltbar,⁶⁶ da die vermeintlich samaritanischen Elemente in der Stephanusrede auch in außersamaritanischen Pentateuchversionen auftauchen, in Apg 7 trotz möglicher Berührungs punkte zu samaritanischen Traditionen andererseits auch keine Bezüge zu dem wohl zentralsten samaritanischen Glaubensmerkmal, der Verehrung JWHs auf dem Garizim, erkennbar sind,⁶⁷ und man sich insgesamt auch nur sehr hypothetisch über mögliche gegenseitige Beeinflussungen äußern kann, da „(...) wir erstens über die samaritanische Religion im neutestamentlichen Zeitalter sehr spärlich unterrichtet sind, und zweitens (...) höchstwahrscheinlich *eine* samaritanische Religion zu dieser Zeit nicht existierte, sondern wir mit einer Mehrzahl von Strömungen rechnen müssen.“⁶⁸ Zu guter Letzt ist aber auch seine Klassifizierung der Samaritaner als „tertium genus“ zwischen Juden und Heiden nicht korrekt, weil sie die Vielgestaltigkeit des Frühjudentums z.Z. Jesu und des Neuen Testaments nicht wahrnimmt und folglich die Verwandtschaft der Samaritaner mit anderen jüdischen Gruppen nicht erfasst (s.u. Kapitel 3).

⁶⁵ Vgl. BOUWMAN, G.: Samaria, 120f.

⁶⁶ Vgl. dazu u.a. COGGINS, R.J.: Samaritans, 424-429; PUMMER, R.: Einführung, 46-50 mit weiterführender Literatur.

⁶⁷ Vgl. COGGINS, R.J.: Samaritans, 424.

⁶⁸ PUMMER, R.: Einführung, 47. Ob man trotzdem in Apg 7,16 einen Hinweis auf mündliche Lokaltraditionen der Samaritaner erkennen kann, und ob die tempel- und jerusalemkritischen Inhalte der Stephanusrede kurz vor der Samarienmission in Apg 8 zum Nachdenken über die Komposition intention des Lukas anregen müssen, wie bspw. Martina Böhm behauptet (vgl. BÖHM, M.: Samaritai, 17.54-60.101), gilt es noch zu prüfen. Siehe dazu unten Kapitel 4.1.4.

1.3.4 Die Samaritaner als Juden (Jacob Jervell)

JERVELL, J.: Luke and the people of God. A new look at Luke-Acts, Minneapolis 1979, 113-132.

Innerhalb seiner umfassenden Aufsatzsammlung zu Aspekten der Theologie und Ekklesiologie des lk Doppelwerks, in der es dem Verfasser vor allem darum geht aufzuzeigen, dass Lukas kein Repräsentant der institutionellen Kirche war und dass sein Adressatenkreis vornehmlich aus Juden- und nicht aus Heidenchristen bestand, bietet Jervell ungefähr in der Mitte seines Werkes ein eigenes Kapitel zum Samaritanerbild im LkEv und der Apg. Ziel dieser spezifischen Ausführungen ist es, die bis dahin gültige These zu relativieren, dass nicht nur Matthäus und Johannes, sondern auch Lukas die Samaritaner als Heiden versteht und dieser die Ausweitung der Verkündigung von Jerusalem auf Samarien als ersten Schritt in Richtung einer „mission among the gentiles“⁶⁹ auffasst. Auch wenn Jervell aufgrund des damaligen Forschungsstandes der Samaritanologie noch keine Binnendifferenzierung zwischen den heidnischen Bewohnern Samariens und den JHWH-treuen Mitgliedern der Samaritanischen Religionsgemeinschaft (SRG) kennt, d.h. davon ausgeht, dass alle ntl. Texte mit den Terminen Samaria und Samaritai dieselben Assoziationen verbinden, so liefert er doch für die vorliegende Untersuchung wichtige Beobachtungen, die im Folgenden kurz und prägnant dargestellt werden sollen.

Ausgehend von einer besonderen Betonung des im Vergleich zu den anderen ntl. Texten häufigen Aufkommens von Erzählungen über die Samaritaner und Samarien im LkEv und der Apg, verweist Jervell bereits direkt zu Beginn seiner Ausführungen auf den Sachverhalt, dass sich diese Texte auch qualitativ von den anderen Notizen im Neuen Testament unterscheiden. Erste Hinweise darauf erblickt er in der Entscheidung des Evangelisten, seinen sog. Reisebericht (Lk 9,51-19,28)⁷⁰ mit einer Samaritanererzählung beginnen zu lassen, in der fehlenden Erläuterung der Profilierungen sowie Handlungen samaritanischer Erzählfiguren, was auf detaillierte Kenntnisse der samaritanischen Kultur und Religion auf Seiten seiner judenchristlichen Adressaten schließen lasse und in der Klassifizierung Samariens als jüdisches Territo-

⁶⁹ JERVELL, J.: Luke, 117.

⁷⁰ Der Beginn des zweiten Hauptteils in Lk 9,51 ist unstrittig. Probleme bereitet jedoch der Abschluss, der verschiedenartig gesetzt wird. MIYOSHI, M.: Anfang, 1, verortet z.B. das Ende des Abschnittes in 19,44, während WIEFEL, W.: Lukas, 189, das in Lk 19,28 berichtete Hinaufziehen Jesu nach Jerusalem zum Anlass nimmt, den Bericht an dieser Stelle enden zu lassen. Eine dritte Möglichkeit bietet MARSHALL, I.H.: Luke, 149, der aufgrund des Themenwechsels in Lk 19,11 bereits hier einen Einschnitt setzt. Die These Wiefels erscheint mir in diesem Zusammenhang die plausibelste aller Lösungen zu sein, zumal die Formulierung πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ (Lk 9,51) mit der Aussage in Lk 19,28 (Καὶ εἰπὼν ταῦτα, ἐπορεύετο ἐμπροσθεν, ἀναβαίνων εἰς Ἱεροσόλυμα.) korrespondiert.

rium, da es sich aufgrund der Aussagen in Apg 1,8 und 9,31 zusammen mit Judäa und Galiläa von der restlichen Welt klar abgrenze.⁷¹

Nach dieser kurzen Einführung geht Jervell dann konkreter auf die Komposition der Apg ein, anhand derer er versucht darzulegen, dass in lk Perspektive die Samaritaner allein schon deswegen keine Heiden oder Synkretisten sein können, weil die eigentliche Heidenmission erst in Apg 10f beginne und sich dort keine Rückverweise zur bereits vollzogenen, *unproblematischen* Ausbreitung des Evangeliums nach Samarien (Apg 8) finden ließen, während Lukas an anderen Stellen von der Verwendung von Pro- und Analepsen durchaus Gebrauch mache: „For example, he links Chapters 10-11 to 15 in 15:7 and Chapters 1-7 to 8 in 8:14ff. The details in Chapter 8 lend further support to this interpretation.“⁷² Von besonderer Bedeutung sei darüber hinaus aber auch das Summarium in Apg 11,19f, das verdeutliche, dass erst jetzt eine Ausweitung der Mission über jüdische Gebiete hinaus erfolge.⁷³ Des Weiteren liefere auch das Faktum, dass Lukas gemäß Apg 15,3 die Samaritaner als Gruppe definiert, welche die Beschneidungspraxis durchführt, einen Hinweis auf ihre enge Verbindung mit bzw. Zugehörigkeit zu Israel, und lasse zusammen mit den anderen Faktoren Samarien, Jerusalem und Galiläa nicht nur als geographische, sondern auch als kultisch-religiöse Einheit erscheinen, wodurch der Evangelist ein inklusives Verständnis der SRG nahelegt: „Since Luke considers circumcision an identifying mark for Israel as the people of God, he clearly includes the Samaritans within the people of God.“⁷⁴

Blickt man innerhalb des lk Doppelwerks zurück auf das LkEv, so lassen sich nach Jervell weitere Erkenntnisse gewinnen, welche die bisherigen Beobachtungen stützen. So sei beispielsweise die Ablehnung Jesu durch ein samaritanisches Dorf in 9,51-56 als innerjüdisch-theologischer Disput zu verstehen, da die Samaritaner den als orthodoxen Juden profilierten lk Jesus aufgrund seiner Jerusalemorientierung zwangsläufig ablehnen müssen,⁷⁵ erweist sich doch in ihrer Tradition der Garizim als einziger Ort der legitimen JHWH-Verehrung. Abgesehen davon verweist Jervell darauf, dass das Motiv der Zurückweisung oder Ablehnung Jesu immer nur im Rahmen von Handlungen begegne, in denen jüdische Erzählfiguren auftreten.⁷⁶ Laut Jervell bestätigt auch die Begegnung Jesu mit dem aussätzigen Samaritaner in Lk 17,11-19 seine bisherigen Thesen. Insbesondere der Vergleich mit Lk 7,1ff zeige, dass der Evangelist mit der Aufforderung Jesu in V14 die Samaritaner als dem jüdischen Kult zugehörige

⁷¹ Vgl. JERVELL, J.: Luke, 113-117.

⁷² JERVELL, J.: Luke, 118.

⁷³ Vgl. JERVELL, J.: Luke, 118.

⁷⁴ JERVELL, J.: Luke, 119.

⁷⁵ Vgl. JERVELL, J.: Luke, 121.

⁷⁶ Vgl. JERVELL, J.: Luke, 121. Siehe dazu auch Lk 2,7; 4,16-29.

Gruppe definiere,⁷⁷ ein Erzählzug, der bei der Heilung des Sklaven des Hauptmanns von Kafarnaum nachweislich fehlt.

Aufgrund der gesammelten Indizien kann Jervell gegen Ende seiner Darstellung überzeugt resümieren, dass erstens die Samaritaner in der lk Konzeption Juden sind, zweitens die Samaritanerperikopen folglich auch keinen Hinweis auf einen ersten Schritt in Richtung einer Heidenmission liefern und drittens das lk Doppelwerk von einer wirklichen Heidenmission insgesamt erst ab Apg 28,28 zu berichten weiß, da auch infolge der Ereignisse in Apg 10f primär von Missionstätigkeiten in der jüdischen Diaspora erzählt werde und Heiden stets in Verbindung mit der Synagoge – und selbst das nur an der Peripherie – auftreten.⁷⁸ Demnach gehören die Samaritaner in ihrer Rolle als „the lost sheep of the house of Israel“ innerhalb der lk Konzeption in den Abschnitt der Sammlung bzw. Wiederherstellung Israels, die im LkEv seinen Anfang nimmt und durch das missionarische Wirken der Apostel in Apg 8,14-17 seine Vollendung erfährt.⁷⁹ Die besondere Bindung der lk Samaritanertexte an die Israel- und Volk-Gottes-Thematik wird daher auch abschließend noch einmal von Jervell hervorgehoben, indem er eine sozialethisch geprägte Deutung der Samaritanerperikopen sowie anderer lk Erzählungen zurückweist: „It is well known that in other places Luke shows an interest for the outcasts, the poor and the down-trodden. But we should note that Luke's interest is not bound up with a kind of general philanthropy. It is not mankind, but the down-trodden in Israel in whom he is interested.“⁸⁰

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Jervell in seinem Beitrag viele wichtige historisch-theologische, aber auch narrative Beobachtungen gesammelt hat, die eine angemessene Deutung der lk Samaritanertexte ermöglichen, er gleichzeitig aber auch bei einigen seiner Thesen äußerst undifferenziert argumentiert. Denn während es ihm einerseits gelingt, die wichtige Position und Funktion der Perikopen bei Lukas zu verdeutlichen sowie auf die zwingend vorauszusetzenden Kenntnisse der SRG auf Seiten seiner Adressaten hinzuweisen, gehen seine Ausführungen andererseits von falschen bzw. ungenauen Definitionen der Region und Bevölkerung Samariens in neutestamentlicher Zeit aus, was in Bezug auf Jervells Gesamtbild der Samaritaner nicht ohne Folgen bleibt, auch wenn sein Anteil daran aufgrund des religionswissenschaftlichen und samaritanologischen Forschungsstandes der siebziger Jahre nicht überbewertet werden darf. Entgegen der heutigen Forschungserkenntnisse, die zeigen, dass Samarien zur Zeit des Neuen Testaments sowohl von Mitgliedern der Garizimgemeinde

⁷⁷ Vgl. JERVELL, J.: Luke, 121.

⁷⁸ Vgl. JERVELL, J.: Luke, 122f.

⁷⁹ Vgl. JERVELL, J.: Luke, 123.127.

⁸⁰ JERVELL, J.: Luke, 125.

als auch von heidnischen Gruppierungen bewohnt war und somit zur damaligen Zeit eine heterogene Bevölkerungsstruktur aufgewiesen haben muss (s.u. Kapitel 3.1), versteht Jervell die Samaritaner als homogene, dem jüdischen Kult und der jüdischen Religion eigentlich zugehörige, gleichzeitig aber von den Vertretern der jüdischen Orthodoxie ausgeschlossene Partei innerhalb des Frühjudentums, deren wahre Identität dem Leser einzig und allein im lk Doppelwerk begegnet, da Matthäus und Johannes ihrerseits die Samaritaner zu Unrecht als Heiden oder Halbheiden deklassieren: „If we can infer from John and Matthew that there is some knowledge of the Samaritans in Christian circles, then at least one point is clear – that the Samaritans are not Jews.“⁸¹ Auch wenn Jervells Wahrnehmung der SRG als besonderer Teil Israels absolut berechtigt ist, so stört zum einen die mangelnde Überprüfung, ob tatsächlich alle Samaritanertexte des lk Doppelwerks die Garizimgemeinde im Blick haben und zum anderen die vorschnelle Entscheidung, dass im Matthäus- und Johannesevangelium die Samaritaner fälschlicherweise als Heiden definiert würden, was insbesondere im Hinblick auf die im JohEv zu erkennenden Verweise auf ein gemeinsames Erbe von Juden und Samaritanern mehr als fragwürdig erscheint (s.u. Kapitel 4.2). In diese undifferenzierten bzw. teilweise falschen Thesen reiht sich dann abschließend auch Jervells Annahme ein, dass sich Samarien infolge der erfolgreichen Mission in Apg 8,4ff zu einem christlichen Territorium herausbilde, zugleich aber wegen der dort implizit geschilderten Nähe zum Tempel in Jerusalem, repräsentiert durch die Jerusalemer Apostel, auch wieder der jüdischen Orthodoxie zugeführt werde.⁸² Abgesehen davon, dass diese These insbesondere deshalb eine Menge unbeantworteter Frage hinterlässt, „da sie nicht in den Rahmen der sonstigen Erkenntnisse über die Hellenistenmission gestellt wird“⁸³, lässt sich m.E. in Apg 8,4ff auch kein exklusiver Bezug zur Garizimgemeinde erkennen (zur Begründung s.u. Kapitel 4.1.4), was schlichtweg zur Folge hat, dass eine Inklusion der SRG an dieser Stelle gar nicht die Intention des Lukas gewesen sein kann.

1.3.5 Kritische Reflexionen (Richard J. Coggins)

COGGINS, R. J.: The Samaritans and Acts, in: NTS 28 (1982), 423-434.

Ausgehend von einer kritischen Reflexion bisheriger Thesen zu möglichen samaritanischen Einflüssen auf die Stephanusrede in Apg 7, versucht Coggins im zweiten Teil seines Essays

⁸¹ JERVELL, J.: Luke, 115.

⁸² Vgl. JERVELL, J.: Luke, 125.

⁸³ BÖHM, M.: Samaritai, 20.

eine grundlegende Analyse des Samaritaibildes in der Apostelgeschichte zu entwerfen, die vornehmlich als Erweiterung der Studien von Jervell und Bowman verstanden werden kann.

In seinen Ausführungen weist Coggins zunächst berechtigterweise auf die Problematik hin, die mit der einführenden Bemerkung in Apg 8,5 verbunden ist: „The word ‚Samaria‘, used several times in Acts 8, may denote a geographical area, comparable to Judea or Galilee; it may stand for the inhabitants area at large, ‚Samarians‘, as we might call them; it may be limited to the homeland, not of all the inhabitants but of that particular religious group whom we call Samaritans, whose religious centre was not Sebaste, the chief city of Samaria, but Shechem.“⁸⁴ Die Frage nach der eigentlichen Verortung der Philippusmission bildet somit vor allem im Hinblick auf die ebenfalls ungeklärte Einordnung der in Apg 8,4-25 parallel begegnenden Simontradition⁸⁵ die Basis für Coggins weitere Darstellung, in deren Verlauf er dann insbesondere den Aspekt der Identität der Samaritai in neutestamentlicher Zeit näher beleuchtet. Dabei greift er wie bereits oben angedeutet schwerpunktmäßig die Ergebnisse der Studien von Bowman und Jervell auf, die er zwar für fortschrittlich, in ihren Schlussfolgerungen aber noch für zu undifferenziert hält, da die in ihnen erkennbare Gegenüberstellung Heiden-Juden den Differenzen zwischen Juden, Samaritai und Heiden zur Zeitenwende nicht gerecht werde.⁸⁶ Zwar weise insbesondere Jervells Hinweis auf die detaillierten Kenntnisse auf Seiten der lk Adressaten auf eine mögliche Sonderstellung der SRG innerhalb des Frühjudentums hin, ein Beleg für ein inklusives Verständnis der Gruppe sei dadurch aber bei Weitem noch nicht gegeben, zumal dies an den real existierenden Kontroversen zwischen Juden und Samaritanern vorbeigehe, die auch Lukas bekannt gewesen sein dürften: „But the distinction between Samaritans and Gentiles is pressed too far if it leads to an obliteration of the real differences between Samaritans and Jews. Of such a difference there is ample evidence from other sources relating to this period, and there is no need to suppose that Luke was unaware of such differences.“⁸⁷

Auch wenn Coggins Kritik an Jervells Harmonisierungstendenzen sicherlich berechtigt ist, so erweisen sich auch seine Thesen größtenteils als relativ undifferenziert sowie ergänzungsbedürftig, weil er erstens selber keine überzeugende Antwort auf die Frage nach der Identität der Samaritai bei Lukas und in anderen Quellen der Zeitenwende gibt, zweitens seine Beobachtungen nicht in den größeren Kontext des lukanischen Doppelwerks gestellt werden,

⁸⁴ COGGINS, R.J.: Samaritans, 429.

⁸⁵ Zur Diskussion, ob Simon möglicherweise ein Mitglied der SRG war, vgl. COGGINS, R.J.: Samaritans, 429-431.

⁸⁶ Vgl. COGGINS, R.J.: Samaritans, 431f.

⁸⁷ COGGINS, R.J.: Samaritans, 432.

was insbesondere der Klärung der Rolle der Samaritai in Apg 8 dienlich gewesen wäre (s.u. Kapitel 4.1.4) und drittens ein Vergleich mit den anderen Samaritaitexten des Neuen Testaments sogar gänzlich ausbleibt. Nichtsdestotrotz kann man den Verdienst Coggins vor allem darin erblicken, eine Sensibilität für die grundlegenden Probleme bezüglich einer Klärung der Identität der Samaritai erweckt zu haben. Dies werden die weiteren Ausführungen zur Forschungsgeschichte eindrucksvoll belegen.

1.3.6 „Samaritai“ im Neuen Testament – *Ein Begriff für verschiedene Gruppen* (Rita Egger)

EGGER, R.: *Josephus Flavius und die Samaritaner. Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner* (NTOA 4), Fribourg – Göttingen 1986, 193-210.

Basierend auf der grundlegenden Beobachtung, dass Flavius Josephus in seinen beiden wichtigsten Werken (Bellum Judaicum und Antiquitates Judaicae) für die Bevölkerung des damaligen Gebietes Samariens unterschiedliche Termini verwendet ($\Sigma\alphaμαρεῖς^{88}$, $\Sigma\alphaμαρεῖται^{89}$, $\Sigmaικυῖται^{90}$, $οἱ ἐν Σικίμοις Σιδώνιοι^{91}$, $οἱ τῶν ἐν Γαριζείν^{92}$, $Χουθαῖοι^{93}$), versucht Egger der Frage nachzugehen, welche konkreten Gruppierungen mit den einzelnen Bezeichnungen gemeint sind bzw. ob alle Termini des berühmten Historikers sich de facto auf die Garizimgemeinde (SRG) beziehen. Ziel ihrer Studie ist demnach einerseits eine Klärung der Identität der Gruppen Samariens und andererseits die Ermöglichung einer daraus resultierenden Differenzierung bzw. Sensibilisierung zukünftiger Analysen der Stellung dieser Gruppen in Josephus Hauptwerken.⁹⁴ Für die vorliegende Untersuchung ist vor allem die These Eggers wichtig, dass aufgrund chronologischer sowie inhaltlicher Aspekte nicht länger davon gesprochen werden kann, dass Josephus mit den verwendeten Begrifflichkeiten immer die Mitglieder der Garizimgemeinde (SRG) meint, weil sich dadurch die Frage stellt, ob auch die ntl. Texte, die nur den Terminus Samarites/Samaritai verwenden, eventuell von unterschiedlichen Gruppen Samariens erzählen. Zudem interessiert auch ihre Feststellung, dass sich innerhalb der Darstellungsteile, die sich explizit auf die Garizimgemeinde beziehen, kein ausgeprägter „Antisamitanismus“ ausmachen lasse. Vielmehr berichte Josephus „in aller Objektivität, d.h. ohne (...) emotionellen bzw. beschuldigenden Unterton, über diese Menschen.“⁹⁵ Da die genauen Ein-

⁸⁸ Ant 9,61.125f; 10,184; 11,114.117.303.341; 12,156.262; Bell 1,65; 2,111.232f u.ö.

⁸⁹ Ant 9,290; 11,61.84.88.97.340; 12,10.257; Bell 3,315 u.ö.

⁹⁰ Ant 11,342.344.346; 12,10 u.ö.

⁹¹ Ant 11,344; 12,258.262.

⁹² Ant 12,7.

⁹³ Ant 9,288.290; 10,184; 11,19f.88.302; 13,255; Bell 1,63.

⁹⁴ Vgl. EGGER, R.: Samaritaner, 11.

⁹⁵ EGGER, R.: Samaritaner, 310.

zelanalysen der Josephustexte für die eigentliche Fragestellung jedoch eher von sekundärer Relevanz sind, seien im Folgenden nur die Resultate ihres Exkurses zu den ntl. Samaritaitexten, den sie im Rahmen ihrer Gesamtdarstellung bietet, näher vorgestellt.

In der kurzen Notiz Mt 10,5b vermag Egger keinen klaren Hinweis auf die Identität der dort erwähnten Samaritai zu erkennen. Dass sie nicht unter die Völker subsumiert, sondern eigens angeführt werden, lässt sie jedoch zu der Annahme gelangen, dass hier „(e)ine Art Zwischenstatus sichtbar (wird), (der möglicherweise) beinhaltet, dass sie [die Samaritai: M.F.] JHWH-gläubig, aber dennoch keine Juden/Israeliten sind.“⁹⁶

Obwohl die Ausführungen Eggars zu den lukanischen Samaritaitexten wesentlich ausführlicher ausfallen, lassen sich auch hier Schwierigkeiten bei der Beurteilung der Identität sowie Darstellung der Samaritai bei Lukas ausmachen. Vor allem in Bezug auf Lk 9,51-56 und Apg 8,25 reichten die Textsignale nicht aus, um sicher bestimmen zu können, welche Gruppierung vom Evangelisten angesprochen werde. So könnten am Anfang des lk Reiseberichts bspw. auch heidnische Samarier dem lk Jesus die Unterkunft verweigert haben, weil nicht nur Mitglieder der SRG, sondern auch heidnische Bevölkerungsgruppen gemäß Ant 12,156 und 18,30 Gründe gehabt hätten, Jerusalemreisenden gegenüber feindlich gesinnt zu sein. Auch in Apg 8,4-25 sieht sie eher heidnische Samarier angesprochen, da ihrer Meinung nach die Wendung εἰς [τὴν] πόλιν τῆς Σαμαρείας sich auf das heidnische Sebaste beziehe und das ganze Kapitel 8 der Apostelgeschichte insgesamt von der Missionstätigkeit auf nichtjüdischem Gebiet berichte.⁹⁷ Zum Samaritaibild des lk Doppelwerks ist laut Egger festzuhalten, dass „die Samar.-Texte im Lk-Ev (...) von einer moralischen Spannung (zeugten): Einerseits sucht oder hat der lukanische Jesus Kontakt zu Samar. (vgl. 9,52; 17,11-19); andererseits scheint er sich davor zu hüten, deren Gebiet zu betreten (vgl. 9,52; 17,11). Der Vergleich mit dem matthäischen Samar.-Text zeigt ferner, dass die lukanischen Samar. durch den Terminus ‚Fremdling‘ (vgl. Lk 17,18) und die Beschreibung der Missionsarbeit in Samaria (vgl. Apg 8) ebenfalls als Nichtjuden bzw. Nichtisrael verstanden werden. Von einer Art Zwischenstatus der Samar. (zwischen Heiden und Juden) ist in Lk kaum etwas spürbar. Das einzige Indiz, das auf einen solchen hindeuten könnte, ist das Verhalten des vom Aussatz geheilten Samar.: Er ist, obwohl Nichtjude, offenbar JHWH-gläubig (vgl. Lk 17,15f.18f).“⁹⁸

Deutlichere Unterschiede zur negativen Tendenz des MtEv meint Egger im JohEv finden zu können. Insbesondere Joh 4, die Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Frau am Ja-

⁹⁶ EGGER, R.: Samaritaner, 193.

⁹⁷ Vgl. EGGER, R.: Samaritaner, 193.198f.

⁹⁸ EGGER, R.: Samaritaner, 200f.

kobsbrunnen, schildere ein sehr positives Bild der Samaritai und sei sogar der einzige biblische Text, der sich explizit auf die SRG beziehe.⁹⁹ Letzteres legten vor allem die Bezüge zur besonderen Stellung des Garizim (vgl. Joh 4,20) sowie die Anknüpfungen an Juden und Samaritanern gemeinsame Traditionen (Stellung der Patriarchen sowie JHWH-Verehrung; vgl. Joh 4,5f.20) nahe, so dass man insgesamt sogar von einer Binnenperspektive des JohEv sprechen könne, in der die joh Samaritai als Juden angesehen werden können.¹⁰⁰ Joh 8,48 hingegen habe anscheinend eine andere samarische Gruppe im Auge, da eine Analyse des Kontextes Joh 8,31-51 zeige, dass „diese Samar. – in johanneischer Sicht – mit Abraham abstammungsmäßig nichts zu tun haben, d.h. keine Juden/Israeliten sind.“¹⁰¹ Innerhalb der Erzählung dominiere nämlich nicht die Frage, ob die Juden oder die Samaritai wahrhaft vom Vater abstammen, sondern die entgegengesetzte Argumentation des joh Jesus, dass nicht die Herkunft, sondern die Orthodoxie und vor allem die Orthopraxie darüber entscheiden, wer JHWH zum Vater hat. Dies weist laut Egger eindeutig darauf hin, dass an dieser Stelle kein Versuch unternommen wird, die Identitätsklärung aus Joh 4 auch auf Joh 8,48 anzuwenden.¹⁰²

Während sich die Resultate der Verfasserin bezüglich der Notwendigkeit einer differenzierten Wahrnehmung der heterogenen Bevölkerungsstruktur Samariens in der Samaritanologie und in der biblischen Theologie weitestgehend durchgesetzt haben,¹⁰³ sind trotz aller lobenswerten Bemühungen, dieses Modell auch auf die ntl. Texte anzuwenden, einige Mängel in der Argumentation Eggers auszumachen. Zwar bietet Egger mit ihrer Studie einen wichtigen Interpretationsrahmen für die Analyse der ntl. Samaritaierzählungen und stellt auch interessante Überlegungen an, warum die Autoren der ntl. Schriften nur den Terminus Samarites bzw. Samaritai kennen bzw. verwenden,¹⁰⁴ auf der anderen Seite aber verkennt sie m.E. bei ihrer Analyse der Texte des Lukas- und Johannesevangeliums, dass gerade der dort geschilderte Kontext, in den die Termini eingebettet sind, klare Hinweise darauf gibt, dass Lk 9,51-

⁹⁹ Vgl. EGGER, R.: Samaritaner, 204f.210.

¹⁰⁰ Vgl. EGGER, R.: Samaritaner, 202f.205f.

¹⁰¹ EGGER, R.: Samaritaner, 208.

¹⁰² Vgl. EGGER, R.: Samaritaner, 208.

¹⁰³ Vgl. dazu u.a. PUMMER, R.: Einführung, 11; DERS.: Review, 768-772; DEXINGER, F.: Ursprung, 100.131; ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ, 44f und LINDEMANN, A.: Samaritaner, 51f.

¹⁰⁴ So stellt Rita Egger folgende unterschiedliche Erklärungsmodelle vor: „Wie in Josephus‘Werk werden auch im NT offenbar alle Bewohner Samariens als Samar. bezeichnet, seien es Samaritaner oder Nichtsamaritaner. Liegt der Grund nur darin, dass erstere noch im 1. Jh.n. keinen eigenen Namen hatten? Oder ist er in der Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften (alle nach 70n.) zu suchen?: Im Jahre 67n. sind ja 11'600 Angehörige der Garizim-Gemeinschaft getötet worden (vgl. zu Bell 3,307.312). Die Samaritaner dürften nach diesem Ereignis auf eine kleine Gruppe zusammengeschmolzen sein, die – in jüdischen Augen – kaum mehr erwähnenswert gewesen ist. Oder ist in der neutestamentlichen Zeit, dh. im 1.Jh.n., eine allgemeine Indifferenz bezüglich ‚Samariern‘ und ‚Samaritanern‘ aufgekommen, weil beide Gruppen JHWH-gläubig gewesen sind? Aus den NT-Stellen kann jedoch nicht abgeleitet werden, alle Bewohner Samariens seien Samaritaner gewesen. Dafür fehlt jeglicher Beleg“ (EGGER, R.: Samaritaner, 210).

56; 10,25-37; 17,11-19; Apg 8,25 sowie Joh 4,1-42; 8,48 sich auf Mitglieder der Garizimgemeinde beziehen und nur in Mt 10,5b; Apg 8,4-24 wirklich von heidnischen Samariern berichtet wird. Der Grund für diese unzureichende Textdeutung besteht darin, dass sich ihre Ausführungen zu vehement an historischen und geographischen Gesichtspunkten ausrichten und dadurch die wichtigen narrativen Merkmale der Erzählungen komplett außer Acht gelassen werden, wobei gerade diese Aufschluss über die Identität, Charakterzeichnung und Erzählfunktion der ntl. Samaritai geben (Zur ausführlichen Begründung s.u. Kapitel 4).¹⁰⁵

1.3.7 Die Samaritai als Mitglieder der SRG (Andreas Lindemann)

LINDEMANN, A.: Samaria und Samaritaner im Neuen Testament, in: WuD 22 (1993), 51-76.

Der Aufsatz Lindemanns stellt für die vorliegende Untersuchung deswegen eine besondere Relevanz dar, weil er meines Wissens die einzige bislang veröffentlichte Studie zur Stellung der Samaritaner im Neuen Testament insgesamt ist, d.h. er erschöpft sich nicht in Spezialfragen der ntl. Exegese, sondern versucht zu eruieren, welches grundsätzliche Bild der Samaritaner und Samariens – mit Samaria bezeichnet Lindemann sowohl die Stadt als auch die Region – uns die Verfasser der ntl. Schriften vermitteln wollen. Deshalb empfiehlt es sich m.E. auch, die Ergebnisse Lindemanns etwas ausführlicher darzustellen und bereits im Rahmen dieses forschungsgeschichtlichen Parts an den entsprechenden Stellen erste Kritik zu üben.

Problematisch an seinen Ausführungen ist bereits der Ansatz, das in der neueren religionsgeschichtlichen Forschung zu Recht eingeführte Unterscheidungsmodell zwischen heidnischen Samariern und JHWH-gläubigen Samaritanern (SRG) nicht wirklich berücksichtigen zu wollen, da seiner Meinung nach „Samaria bzw. die dort wohnenden Menschen erwähnenden Texte eine derartige Differenzierung offensichtlich nicht (kennen), für sie sind die Bewohner von Σαμάρεια durchweg ‚Samaritaner‘“¹⁰⁶. Mit dieser petitio principii, die sich zwar bis auf Mt 10,5b; Apg 8,4-24 als stimmig erweisen wird und dessen ungeprüfte Anwendung nur im Fall von Joh 4 wirklich legitim erscheint (s.u. Kapitel 4), trägt Lindemann ein unreflektiertes Deutungsmodell an die ntl. Texte heran, das sich negativ auf seine anschließenden Einzeltextanalysen auswirkt. Dies lässt sich bereits im Rahmen seiner Auslegung von Mt 10,5b nach-

¹⁰⁵ Von daher ist wohl auch Martina Böhms Einschätzung der Studie nicht differenziert genug formuliert, wenn sie lediglich behauptet, dass Egger zurecht gezeigt habe, „daß die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen einzelnen Gruppen in Samarien prinzipiell besteht und daß deren jeweilige Identität mit bestimmten, in den einzelnen Texten erwähnten historischen Ereignissen und Orten in Zusammenhang steht, (so dass) (a)uf deren Spuren (...) jedweder Text über Σαμάρεια befragt werden (kann)“. (BÖHM, M.: Samaritai, 25).

¹⁰⁶ LINDEMANN, A.: Samaritaner, 51f.

weisen, den er ohne konkrete Prüfung der Wendung εἰς πόλιν Σαμαριτῶν als explizites Missionsverbot des mt Jesus auffasst, dies folglich als offenen Widerspruch zu Apg 1,8 versteht und daraus die grundlegende Leitfragestellung entwirft, ob anhand einer Prüfung der ntl. Samaritexte bzw. ihres Samaritaibildes insgesamt zu klären ist, wie die Beurteilung der Samarienmission im Urchristentum eingeschätzt wurde.¹⁰⁷

Nach kurzen, ergänzenden Hinweisen zu religionswissenschaftlichen und zeitgeschichtlich-politischen Aspekten, wie z.B. der Stellung des Garizim innerhalb der samaritanischen Theologie, dem Samaritanischen Pentateuch (SP) oder aber der auch für die vorliegende Studie wichtigen Tatsache, dass „(...) Samaria im 1. Jahrhundert n. Chr. nach der Absetzung des Archelaus im Jahre 6 n. Chr. gemeinsam mit Judäa die römische Prokuratur ‚Iudea‘ (bilde-te)“¹⁰⁸, befasst sich Lindemann zunächst mit der Analyse der lukanischen Samaritexte. Diese sieht er insgesamt von folgender erzählerischen Tendenz geprägt: „Das Bild hellt sich zunehmend auf, die Beziehungen zwischen den Samaritanern und Jesus bzw. der christlichen Gemeinde, die Jesus als Herrn verkündigt, werden zunehmend besser.“¹⁰⁹ Ausgangspunkt dieser These ist die vermeintliche Ablehnungserzählung in Lk 9,51-56, in der Lindemann, wie viele andere Exegeten auch, übersieht, dass der Schlussteil (VV54-56) den Adressaten etwas ganz anderes vermittelt, als die erste Verweigerung der Unterkunft in einem κώμη Σαμαριτῶν suggerieren mag. Von daher lässt sich die zweite Erzählung Lk 10,25-37 auch gar nicht als wirklicher Perspektivenwechsel verstehen, da das vorbildliche, an der Tora orientierte Handeln des Samariten als eine Art veranschaulichende Erläuterung der implizierten Aufnahme Jesu in einem anderen κώμη Σαμαριτῶν (!) zu verstehen ist, oder anders formuliert, die VV54-56 als Prolepsis zu Lk 10,25-37 fungieren. (Zur ausführlichen Begründung s.u. Kapitel 4.1.1). Verwirrend bei Lindemanns Ausführungen zur lk Parabel ist außerdem der innere Widerspruch, den er bei der Beurteilung der samaritanischen Erzählfürfigur erkennen lässt. Denn nachdem er zunächst behauptet, dass die Bezeichnung der dritten Person als Samariter „für die Erzählung im Grunde kaum eine Rolle (spielt)“¹¹⁰, kommt er am Ende seiner Analyse zu der Erkenntnis, dass „(...) es hier nun doch von wesentlicher Bedeutung (sei), daß – wenn auch unausgesprochen – vorausgesetzt ist, für den Samaritaner besitze das zur Diskussion stehende Gebot von Lev 19,18 mindestens denselben Verpflichtungsgrad wie für die Ju-

¹⁰⁷ Vgl. LINDEMANN, A.: Samaritaner, 52.

¹⁰⁸ LINDEMANN, A.: Samaritaner, 55, wobei er im Anschluss daran die undifferenzierte These formuliert, dass Letzteres innerhalb der ntl. Texte nicht reflektiert werde, da diese grundsätzlich annähmen, dass es sich bei Samaria und seinen Bewohnern „(...) um etwas Fremdes handelt.“ (Ebd.).

¹⁰⁹ LINDEMANN, A.: Samaritaner, 67.

¹¹⁰ LINDEMANN, A.: Samaritaner, 58.

den.“¹¹¹ Ähnliche Ungenauigkeiten zeigen sich dann in der Folge auch bei seiner Auslegung von Lk 17,11-19 sowie den Texten der Apg, wenn er zum einen die narrative Funktion der Frage Jesu in 17,18 verkennt und zum anderen seine berechtigten Zweifel, ob denn – wie bislang strikt angenommen – auch in Apg 8,4-25 von Samaritanern im engeren Sinne die Rede sei, mittels der verallgemeinernden Aussage ad acta legt, dass der Evangelist diesen Abschnitt gar nicht als „Heidenmission“¹¹² darstelle. (Zur ausführlichen Gegenargumentation s.u. Kapitel 4.1.4). Berücksichtigt man zudem noch den Sachverhalt, dass Lindemann die Frage nach den vorl. Traditionen und den Adressaten des Doppelwerks bzw. ihres Assoziationshorizonts weitestgehend ausblendet, so lassen sich seine Ausführungen zum Samaritaibild des LkEv und der Apg insgesamt als äußerst unstimmig und wenig überzeugend deklarieren.

In Bezug auf die joh Samaritexte bietet Lindemanns Studie zwar einige Fortschritte gegenüber den ersten Erwägungen zu Mt, Lk und zur Apg, aber auch hier lassen sich eine Reihe an Mängeln nachweisen. Während es ihm einerseits gelingt, die klaren Indizien aufzuzeigen, die für eine Zuordnung der Σαμαρῖτις zur SRG sprechen, und er zu Recht auch auf die pragmatische Dimension von Joh 4,1-42 hinweist bzw. diese im Wesentlichen auch angemessen beschreibt,¹¹³ so begeht Lindemann m.E. erneut sowohl einige methodische als auch hermeneutische Fehler. Zu nennen sind hierbei vor allem die anachronistische Projektion der samaritanischen Ta’eb-Erwartung auf V25,¹¹⁴ die Annahme, dass der von der Samaritis ausgesprochene Prophetentitel an die samaritanische Erwartung eines Propheten wie/nach Mose anknüpfe¹¹⁵ oder die insgesamt zu bemängelnde Fokussierung der Perspektive auf den joh Jesus als Missionar in Samarien,¹¹⁶ die der bedeutsamen Rolle bzw. der Vorbildfunktion der Σαμαρῖτις nicht gerecht wird. (Zur ausführlichen Gegenargumentation s.u. Kapitel 4.2.1). Von daher stellt sich auch die Frage, ob Lindemanns theologisches Resümee stimmig ist, dass die lk und joh Texte primär die Intention verfolgen, eine frühe, von Erfolg geprägte Samarienmission im Urchristentum auch gegen feindliche Tendenzen, wie sie seiner Meinung nach in Mt 10,5b erkennbar sind, zu legitimieren sowie für die Zukunft zu bewahren.¹¹⁷

¹¹¹ LINDEMANN, A.: Samaritaner, 59.

¹¹² LINDEMANN, A.: Samaritaner, 65.

¹¹³ Vgl. dazu LINDEMANN, A.: Samaritaner, 68-72.

¹¹⁴ Vgl. LINDEMANN, A.: Samaritaner, 71.

¹¹⁵ Vgl. LINDEMANN, A.: Samaritaner, 69.

¹¹⁶ Vgl. LINDEMANN, A.: Samaritaner, 71f.

¹¹⁷ Vgl. LINDEMANN, A.: Samaritaner, 75f.

1.3.8 Die Samaritaner als realgeschichtliche Größe des ntl. Zeitalters (Jürgen Zangenberg)

ZANGENBERG, J.: Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samarientexten im Johannesevangelium (TANZ 27), Tübingen 1998, zugl. Diss. Univ. Heidelberg 1996; DERS.: Δύναμις τοῦ Θεοῦ. Das religionsgeschichtliche Profil des Simon Magus aus Sebaste, in: Dobbeler, A. von / Erlemann, K. / Heiligenthal, R. (Hg.): Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS für Klaus Berger zum 60. Geburtstag, Tübingen – Basel 2000, 519–541.

Die Werke Jürgen Zangenbergs stellen innerhalb der ntl. Samarien- und Samaritanerforschung einen wichtigen Meilenstein dar. Insbesondere seine Monographie zum frühen Christentum in Samarien, der ersten Arbeit zum Problem der Samaritanertexte im Neuen Testament überhaupt, die sich in erster Linie allerdings mit den joh Texten befasst, bietet eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Frage nach der Bedeutung dieser Texte für das Verhältnis der Jesus-Bewegung sowie des Urchristentums zu Samarien und seinen verschiedenen religiösen Gruppen. Für die vorliegende Untersuchung sind Zangenbergs Arbeiten vor allem deswegen von Relevanz, weil er trotz der weitgehenden Fokussierung auf topographische und traditionsgeschichtliche Aspekte auch einige interessante Beobachtungen zur Charakterzeichnung und Funktion der Samaritis in Joh 4,1-42 oder der Identität bzw. Rolle des Simon Magus in Apg 8,4-24 liefert.

Wie bereits angedeutet, ist Zangenbergs Ansatz von der methodischen Prämissen geprägt, nicht bei historischen oder theologischen Modellen zur Geschichte des frühen Christentums anzusetzen, sondern bei den topographischen Angaben des Evangeliums selbst. In ihnen sieht er die entscheidenden Wegweiser zum Verständnis der Intention und Funktion der ntl. Samarien- bzw. Samaritanertexte, womit er sich ganz in die Linie des im Laufe der neunziger Jahre wieder stärker gewordenen Interesses an historischen Zugängen zu biblischen Texten einordnet. Im Rahmen seiner Untersuchungen versucht er dann auch folglich die spezifische Zielsetzung zu erreichen, anhand des Lokalkolorits der ntl. Erzählungen auf die Kontakte frühchristlicher Gruppierungen mit dem geographischen, sozialen, kulturellen sowie religiösen Parameter Samarien schließen zu können. Zu den fundamentalen Werken, die Zangenberg dabei rezipiert bzw. bewusst weiterentwickelt, gehören insbesondere die Studien von Gerd Theissen¹¹⁸ und Rita Egger (s.o. Kapitel 1.3.6), deren Differenzierung zwischen heidnischen Samariern und Mitgliedern der JHWH-treuen Garizimgemeinde er beispielsweise im Gegensatz zu Andreas Lindemann berücksichtigt.¹¹⁹ Weil seine Studien insgesamt eine Fülle wichtiger Ergebnisse zu den ntl. Samaritanertexten, aber auch zu grundsätzlichen Fragen der Geographie, Geschichte und Religion Samariens z.Z. des Neuen Testaments liefern, und Zangenberg darü-

¹¹⁸ THEISEN, G.: Lokalkolorit.

¹¹⁹ Vgl. ZANGENBERG, J.: Christentum, 6.

ber hinaus auch partiell narrative Analysen vornimmt, seien seine wesentlichen Resultate im Folgenden ein wenig ausführlicher referiert.

In seiner Dissertation zu den joh Samaritanertexten bietet Zangenberg zunächst eine Darstellung Samariens als kultureller und geographischer Größe des antiken Palästina, um von dort aus zu den Einzeltextanalysen zu gelangen. Unter Berücksichtigung der wichtigsten archäologischen Erkenntnisse zu Grenzen, Verkehrswegen, Dörfern, Städten sowie religiösen Zentren der Region, die seiner Meinung nach auch bedeutsame Informationen zum religiösen Profil Samariens liefern, ergäben sich eine Reihe wichtiger Fakten, die für das Verständnis der Stellung Samariens und seiner Bewohner im Neuen Testament und seiner Umwelt elementar seien. Hinzuweisen sei in diesem Kontext vor allem auf die günstige geographische Lage und die Verkehrswiege Samariens, die es zu einem „Durchgangsland für den Nord-Süd- und den Ost-West-Verkehr“¹²⁰ machten, sowie auf seine vorwiegend dörflichen und agrarischen Strukturen. Als *πόλεις* im engeren Sinne könne man eigentlich nur Samaria-Sebaste sowie das nach dem Ersten Jüdisch-Römischen Krieg (66-74 n.Chr.) gegründete Flavia Neapolis bezeichnen, während der größte Teil Samariens vor allem durch Dörfer und kleinere Siedlungen gekennzeichnet war¹²¹ – ein Sachverhalt, der m.E. für die Frage nach der Identität der ntl. Samaritai eine sehr wichtige Rolle spielt. Das aus den diversen Funden zu rekonstruierende religiöse Profil der Region stellt sich gemäß Zangenberg wie folgt dar: „Der wechselvollen Geschichte der Region entsprechend waren in Samarien Vertreter verschiedener religiöser Traditionen vorhanden: Heiden, Juden und Samaritaner. Das heidnische Element war in ntl. Zeit vor allem in der Stadt Sebaste präsent (später durch die Neugründung Neapolis verstärkt), dürfte sich aber nicht darauf beschränkt haben. Obwohl sich bisher keine zweifelsfrei jüdischen Siedlungen haben identifizieren lassen, ist davon auszugehen, daß vor allem nach den hasmonäischen Eroberungen des ausgehenden 2.Jh.v. auch Juden in der Region lebten. Ein besonderes und den eigenen Charakter der Region prägendes Element stellen zweifellos die Samaritaner dar. Kennzeichnend an ihnen ist sowohl die Konzentration des religiösen Lebens auf den Garizim als auch ihre trotz dieser Eigentümlichkeit immer noch beträchtliche Verwandtschaft mit den verschiedenen Richtungen des Jerusalemer Judentums. Diese Unterschiede und Gemeinsamkeiten führten nicht nur zu einem äußerlich spannungsvollen und nicht selten gewaltsamen Nebeneinander von Juden und Samaritanern, sondern auch zu einer Konkurrenzsituation, die theologisch bewältigt werden mußte.“¹²²

¹²⁰ ZANGENBERG, J.: Christentum, 56. Zu detaillierten Analysen und weiterführender Literatur siehe ebd., 10-55.

¹²¹ Vgl. ZANGENBERG, J.: Christentum, 24-26.

¹²² ZANGENBERG, J.: Christentum, 56.

Im Anschluss an diese fundamentalen Erkenntnisse, die für Zangenberg die „realgeschichtlichen Parameter dar(stellen), innerhalb derer die Analyse der joh Texte zu erfolgen hat“¹²³, widmet sich seine Studie den eigentlichen Samaritanertexten des Johannesevangeliums. Interessant ist dabei allein schon der Sachverhalt, dass Jürgen Zangenberg ähnlich wie John Bowman im Rahmen seiner Analysen eine Reihe von Texten bietet, in denen er über die bekannten Passagen hinaus (Joh 4,1-42; 8,48) Hinweise auf samarisches bzw. samaritanisches Lokalkolorit zu erkennen vermag. Da diese Hinweise aber nur sehr spärlich sind bzw. lediglich äußerst hypothetische Aussagen zur Identität und Charakterzeichnung der vermeintlich angesprochenen Gruppierungen zulassen, und wirklich auswertbare Informationen nur in Joh 4 und 8,48 vorliegen,¹²⁴ genügt es an dieser Stelle der Untersuchung die wichtigsten Resultate Zangenbergs zur Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen sowie zum Vorwurf, Jesus sei ein Σαμαρίτης, zusammenzufassen.

Ausgehend von einer kurzen Skizzierung der Forschungsgeschichte zu Joh 4 versucht Zangenberg aufzuzeigen, dass der Evangelist mit der Erzählung in erster Linie das Ziel verfolgt, seine Adressaten davon zu überzeugen, den christlichen Status ehemaliger Samaritai in bzw. um Sychar, einem aus atl. Sicht relativ bedeutungslosen Ort, „anzuerkennen und diese in die Gemeinschaft aufzunehmen.“¹²⁵ Wichtig sei in diesem Kontext zudem auch die Feststellung, dass die Perspektive des Johannes insgesamt judäisch bleibe, also keine samaritanischen Einflüsse auf das Evangelium auszumachen seien, und die Mission samaritanischer Kreise kein Ziel, sondern eine historisch bereits vollzogene Voraussetzung des Evangelisten bilde. Vielmehr stehe insbesondere die sehr positiv gezeichnete Σαμαρίτης im Dienste einer Leserlenkung, mit der das JohEv auf der Basis der eigenen Theologie bewirken wolle, „*in der Stellung zu den Samaritanern einen ‚Dritten Weg‘ zu beschreiten, der jenseits der Übernahme samaritanischer Positionen und unter Vermeidung jüdisch-antisamaritanischer Polemik samaritanischen Christen den Weg in die joh Gemeinschaft öffnet*“¹²⁶. Wesentliche Merkmale der gemäß Zangenberg wohl insgesamt symbolisch zu verstehenden Figur¹²⁷ seien u.a. ihre Stellung als μαρτυρόσα (4,39), die fehlende Kritik an ihrer (ebenfalls symbolisch gemeinten?) Ehe mit fünf verschiedenen Männern, ihr vorbildlicher Umkehrprozess sowie die gezielten Verknüpfungen der Erzählfigur mit sowohl Juden als auch Samaritanern gemeinsamen religiösen Traditionen. Mit seiner Deutung ordnet sich Zangenberg dabei m.E. zu Recht in die Li-

¹²³ ZANGENBERG, J.: Christentum, 57.

¹²⁴ Vgl. ZANGENBERG, J.: Christentum, 220.

¹²⁵ ZANGENBERG, J.: Christentum, 221.

¹²⁶ ZANGENBERG, J.: Christentum, 193.

¹²⁷ Vgl. ZANGENBERG, J.: Christentum, 114, der sich in dieser Frage orientiert an COLLINS, R.F: Figures, 37-40.

nie der exegetischen Forschung ein, die einer moralisierenden bzw. abwertenden Wahrnehmung der Σαμαρῖτις widersprechen (Zur ausführlichen Begründung und zu Gegenpositionen s.u. Kapitel 4.2.1).

In Bezug auf die kurze Notiz in Joh 8,48 geht es Zangenberg zunächst darum, aufzuzeigen, welche genaue Bedeutung der Samaritaner-Vorwurf an den joh Jesus hat. Unter Berücksichtigung des näheren Kontextes sowie außerjohanneischer Quellen gelangt er dabei zu der Überzeugung, der Nazarener stelle sich – in der Perspektive seiner jüdischen Gegner – mit seiner Kritik an der Legitimität der jüdischen Anlehnung an atl. Heiltraditionen „quasi auf eine Stufe mit Samaritanern“¹²⁸, so dass man aufgrund dessen die primäre Funktion der gesamten Passage 8,31-59 als Versuch des Evangelisten werten könne, ähnlich wie schon in Joh 4 für den sog. *dritten Weg* des JohEv werben zu wollen, der den Adressaten als eine Art Synthese auf die zuvor geschilderte Antithetik zwischen jüdischer und samaritanischer Position vorgestellt werde. Die Diskussion über die wahre Abrahamskindschaft zwischen der Johannesgruppe und jüdischen Vertretern erkläre dann auch die fehlende Zurückweisung der zweiten Beschuldigung durch den joh Jesus.¹²⁹

Während Zangenbergs Ausführungen zum JohEv bis auf einige wenige Einzelaspekte größtenteils überzeugend wirken, lässt sich dies bezüglich seiner Analysen der lk sowie mt Referenzen nur partiell behaupten. Problematisch ist vor allem sein explikatives Verständnis von Mt 10,5b, das ihm als Grundlage dafür dient, im MtEv insgesamt eine starke antisamaritanische Tendenz ausmachen zu können. Diese lasse sich wohl darauf zurückführen, dass die Unterschiede zwischen der Religion der SRG und der traditionellen frühjüdischen Gruppierungen dem Evangelisten so immens erschienen, dass er genügend Anlass hatte, die Samaritai den „Heiden gleichzustellen und vor Kontakten mit ihnen zu warnen.“¹³⁰ Ob der Verfasser des Evangeliums tatsächlich diese Intention verfolgt, ist m.E. schon aufgrund der auf der Makroebene erkennbaren sowie bereits im Alten Testament grundgelegten Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus eher abwegig und lässt sich auch anhand der Textsignale des engeren Kontextes widerlegen. (Zur ausführlichen Begründung und weiteren Ge- genargumenten siehe den Exkurs nach Kapitel 4.1.4.2).

Bei der Auseinandersetzung mit den lk Samariantexten, die Zangenberg in seiner Dissertation exkursartig behandelt, interessieren ihn insbesondere mögliche Verbindungslien zu den joh Texten. Dass solche gar nicht bzw. nur ansatzweise zu entdecken sind, schließt Zangen-

¹²⁸ ZANGENBERG, J.: Christentum, 202.

¹²⁹ Vgl. ZANGENBERG, J.: Christentum, 203f.

¹³⁰ ZANGENBERG, J.: Christentum, 190.

berg zum einen aus den unterschiedlichen Reiserouten des lk und joh Jesus und zum anderen aus der fehlenden topographischen Verhaftung der Texte bei Lukas.¹³¹ Darüber hinaus weisen seiner Meinung nach aber auch die Profilierung und Funktion der lk Erzählfiguren auf eine unterschiedliche Wahrnehmung der SRG durch den Evangelisten Lukas hin: „Während im Joh-Ev zumindest in 4,1-43 der Disput um atl. Heiltraditionen im Hintergrund steht (...), fungieren die Bewohner Samariens bei Lk im wesentlichen wohl als Beispiel christlichen Umgangs mit ‚Fremden‘. Nicht nur wird der dankbare Samaritaner in 17,16.18 explizit als ἀλλογενής bezeichnet, sondern auch die Plastizität der deutlich suggestiv-paränetisch gestalteten Beispielgeschichte Lk 10,25-37 wird um so eindringlicher („Fremdstämmiger“ versus paradigmatische Vertreter jüdischer Identität), wenn man diese lk Kategorie betrachtet.“¹³² Abgerundet werden Zangenbergs Beobachtungen durch seine Hinweise auf die vermeintliche Beziehungslosigkeit zwischen den Texten des LkEv und der Apg, wobei allen voran seine damaligen, noch sehr knappen Hinweise zur Gestalt des Simon Magus in Apg 8 mittlerweile eine weitreichende sowie m.E. sehr überzeugende Ergänzung erfahren haben.¹³³ So konnte Zangenberg für seine Einordnung Simons in das „Milieu des (semitischen?) Heidentums Sebastes“¹³⁴ eine Reihe wichtiger Belege sammeln, und damit zugleich eine Relativierung der These erreichen, der Magier sei ein Repräsentant einer speziellen gnostischen oder samaritanischen Strömung gewesen.¹³⁵ Ob man jedoch vor allem aus diesem Ergebnis den Schluss ziehen kann, dass die Referenzen der Apg keine Verbindungen zu den Erzählungen des LkEv aufweisen, erscheint m.E. mehr als fragwürdig, erinnert doch schon allein der abschließende und zugleich störende Rekurs auf die κώμαι Σαμαριτῶν an Lk 9,52.56 sowie 17,12. Wie sich im weiteren Darstellungsverlauf noch zeigen wird, liefert dabei ausgerechnet Zangenbergs Feststellung, dass die Apostelgeschichte an Samarien ein deutlich geographisches Interesse besitzt, einen entscheidenden Zugang zum Verständnis des innerlk Verhältnisses der Texte zueinander, wenngleich dieser geographische Aspekt nicht in Abgrenzung, sondern vielmehr in Ergänzung zu einer religiösen Betrachtung Samariens durch Lukas gedacht werden muss (Zur ausführlichen Begründung s.u. Kapitel 4.1.4.6).

¹³¹ Vgl. ZANGENBERG, J.: Christentum, 229.

¹³² ZANGENBERG, J.: Christentum, 229.

¹³³ Vgl. dazu zunächst ZANGENBERG, J.: Christentum, 230 und dann ZANGENBERG, J.: Profil, 519-541.

¹³⁴ ZANGENBERG, J.: Profil, 540.

¹³⁵ Zu einem kurzen Forschungsüberblick und weiterführenden Literaturangaben sei an dieser Stelle verwiesen auf PUMMER, R.: Einführung, 50f sowie ZANGENBERG, J.: Christentum, 230 (Anm. 839).

1.3.9 Die Samaritaner als besonderer Teil Israels (Martina Böhm)

BÖHM, M.: Samarien und die Samaritai bei Lukas. Eine Studie zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samarentexte und zu deren topographischer Verhaftung (WUNT II/111), Tübingen 1999, zugl. Diss. Univ. Leipzig 1997.

Die Untersuchung von Martina Böhm ist die erste umfassende Monographie zu Samarien und zur Identität sowie Rolle der Samaritai im lukanischen Doppelwerk. Obwohl sie primär die Zielsetzung verfolgt, anhand der Texte des LkEv und der Apg den von Jürgen Zangenberg begonnenen Weg der Erschließung der Begegnung frühchristlicher Gruppierungen mit Samarien und seiner Bevölkerung zu komplettieren, vermittelt die Studie insgesamt einen äußerst breiten Überblick über bibeltheologische, archäologische, historische sowie religionswissenschaftliche Fragen der Samaritanologie und kann daher als wichtiger Beitrag zur Erforschung Samariens und seiner Bevölkerung in der Antike eingestuft werden.

Ausgehend von einer präzisen Einführung in Gegenstand und Problematik des Themas sowie einer Darstellung der Forschungsgeschichte des 20. Jh. setzt sich Böhm zunächst mit der Traditionsgeschichte, historischen Verankerung und Bedeutung der für das lk Doppelwerk relevanten Termini (ἡ πόλις τῆς Σαμαρείας, κώμαι Σαμαριτῶν, Σαμαρίτης, Σαμαρεῖται, τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας und ἄλλογενῆς) auseinander. Dabei kommt sie aufgrund ihrer Analysen zunächst zu dem Ergebnis, dass mit der Stadt Samariens (Apg 8,5) zur Zeit der Abfassung der lk Schriften eigentlich nur das heidnische Samaria-Sebaste oder aber das kleinere Sychar, dessen Status als Polis aber eher fragwürdig erscheint,¹³⁶ gemeint sein können, weil „Sichem und die Stadt auf dem Garizim am Ende des 2. Jh. v. von den Hasmonäern endgültig zerstört worden waren und nie wieder aufgebaut wurden“¹³⁷, und sich das 72/73 n. Chr. gegründete Flavia Neapolis erst im Entstehungs- bzw. Aufstiegsprozess befand.¹³⁸ In Bezug auf den lk Terminus für die Bevölkerung Samariens zeigt sich die Problematik, dass Σαμαρίτης/Σαμαρεῖται in erster Linie zunächst zwar immer im geographischen Sinne zu verstehen ist, die konkrete Bedeutung in den einzelnen literarischen Zeugnissen aber aufgrund der geschichtlich bedingten, heterogenen Bevölkerungsstruktur der Region starken Abweichungen unterliegen kann.¹³⁹ Weder in der Beurteilung der einzelnen unterschiedlichen Gruppen noch in der Einschätzung des speziellen Konfliktfeldes zwischen Garizimgemeinde und Jerusalemer Judentum ließen sich absolut eindeutige Tendenzen feststellen, die zu einer Anwendung auf das lk Material herangezo-

¹³⁶ Vgl. ZANGENBERG, J.: Christentum, 98.

¹³⁷ BÖHM, M.: Samaritai, 93.

¹³⁸ Vgl. BÖHM, M.: Samaritai, 88-90.

¹³⁹ Vgl. BÖHM, M.: Samaritai, 147f.

gen werden könnten. Vielmehr gelte es, in Ablehnung solch traditioneller, eindimensionaler Auslegungen, wie sie sich beispielsweise in den Kommentaren von François Bovon oder Josef Ernst fänden,¹⁴⁰ mit Hilfe der jeweiligen Kontextangaben des Doppelwerks die genaue ethnisch-religiöse Identität der lk Samaritai und deren Rolle innerhalb der Erzählungen zu erschließen.¹⁴¹ Auch die Konnotation der Begriffe τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας und ἀλλογενὴς variieren in der Tradition stark, so dass sich auch im Hinblick auf Lk 17,18 und Apg 8,9 lediglich sehr hypothetische Aussagen bezüglich ihrer Bedeutung formulieren ließen. So sei es laut Böhm wahrscheinlich, „daß es bei dem in Act 8,9 erwähnten ἔθνος τῆς Σαμαρείας – der Anspielung von Jes 49,6 in Act 1,8 gemäß – um die Bevölkerung der (geographischen) Region Samarien geht – die aber in der Perspektive des Lukas offenbar zu den zwölf Stämmen Jakobs bzw. zu Israel zählt“¹⁴², während die genaue Bedeutung des im Allgemeinen mit „Außenstehender/Anderer“ zu übersetzenden ἀλλογενὴς nur über den Kontext von Lk 17,11-19 deutlicher zu bestimmen sei.¹⁴³ Einen mehr als interessanten Sonderfall bilden abschließend die κώμαι Σαμαριτῶν (Lk 9,52; Apg 8,25), weil eine Erwähnung dieser Siedlungsform in den Quellen bis zum 1.Jh. n. Chr. nur vereinzelt festzustellen ist. Aufgrund der bereits bei Zangenbergs dokumentierten archäologischen Erkenntnisse der zweiten Hälfte des 20. Jh.¹⁴⁴ müsse man jedoch mit einer vorwiegend agrarisch-dörflich geprägten Siedlungsstruktur der Region rechnen, so dass die eher knappen Erwähnungen bei Lukas oder auch Josephus durchaus eine realistische Widerspiegelung der konkreten Verhältnisse des 1./2. Jh. n. Chr. darstellten.¹⁴⁵

Im zweiten großen Hauptteil der Darstellung widmet sich Böhm unter Rückgriff auf ihre bisherigen Ergebnisse den lk Samaritaitexten. Auch wenn sie dabei schwerpunktmäßig die Leitfragestellungen interessieren, wer konkret mit den lk Samaritai gemeint ist, welche Beurteilung Samariens und seiner Bewohner der Evangelist erkennen lässt und auf welchen Assoziationshintergrund die Adressaten des Doppelwerks bei ihrer Rezeption der Texte zurückgreifen könnten, bietet sie ansatzweise auch einige interessante narrative Beobachtungen, die für die vorliegende Untersuchung von besonderer Relevanz sind. Insgesamt lässt sich ihrer Meinung nach festhalten, dass die Samaritai – im Doppelwerk wohl allesamt Mitglieder der Garizimgemeinde – in der Konzeption des Lukas ein besonderer Teil Israels und keineswegs Angehörige eines synkretistischen Mischvolkes o.ä. sind, sich folglich zweitens auch keine

¹⁴⁰ Vgl. dazu BÖHM, M.: Samaritai, 149f. Zu den Kommentaren siehe BOVON, F.: Lukas II, 27.90 sowie ERNST, J.: Lukas, 218.

¹⁴¹ Vgl. BÖHM, M.: Samaritai, 150f.

¹⁴² BÖHM, M.: Samaritai, 192.

¹⁴³ Vgl. BÖHM, M.: Samaritai, 202f.

¹⁴⁴ Vgl. ZANGENBERG, J.: Christentum, 10-57; 23-27.

¹⁴⁵ Vgl. BÖHM, M.: Samaritai, 102-104.

Beeinflussung des Samaritaibildes durch tendenziöse Texte, wie z.B. 2 Kön 17 ausmachen ließe und der Evangelist drittens vor allem in der Apostelgeschichte versuche zu zeigen, wie sich durch die positiven Erwähnungen Samariens (Apg 1,8; 8,9) sowie einzelner Samaritaner (Lk 10,25-37; 17,11-19) die Verheißung der eschatologischen Sammlung Israels (Jes 49,6) erfülle.¹⁴⁶ Interessant ist auch Böhms Überlegung, dass die im Vergleich zur übrigen ntl. Literatur überaus häufigen Referenzen des Doppelwerks es nahe legen, mit einer besonderen Vertrautheit der Adressaten des Lukas mit Samarien und Samaritanern zu rechnen: „Diese [die Adressaten: M.F.] müssen Kontakte, vielleicht sogar auch Schwierigkeiten mit Samaritanern gehabt haben. Möglicherweise waren sie im Herrschaftsgebiet Herodes Agrippa II. zu Hause. Das in den Texten und deren Stellung im Kontext abzulesende Insiderwissen lässt sich nicht nur durch Vorgaben aus der Tradition erklären.“¹⁴⁷ Nicht überzeugend wirken hingegen ihre Ausführungen zu Lk 9,51-56, die sie wie schon zuvor Lindemann u.a. als klassische Ablehnungserzählung einstuft.¹⁴⁸ Böhm übersieht hierbei m.E. nämlich, dass gerade die Reaktion Jesu auf die Frage seiner Jünger Jakobus und Johannes, vor allem aber die damit zusammenhängende Pointe der Erzählung, dass die Reisenden in einem anderen, zweifelsohne ebenfalls samaritanischen (!) κόμη aufgenommen werden, einen positiven Ausgang der ersten Samaritanererzählung schildern, der als eine Art Prolepsis die noch folgenden, positiven Darstellungen samaritanischer Einzelfiguren (Lk 10,25-37; 17,11-19) einleitet. (Zur ausführlichen Begründung s.u. Kapitel 4.1.1).

Trotz der Konzentration auf die lk Samaritaiperikopen bietet Böhm in ihrer Dissertation auch einige exkursartige Ausführungen zu den mt sowie joh Samarentexten, die freilich ebenfalls primär von der Frage nach der Identität der auftretenden Figuren bzw. Gruppen geprägt sind. In Bezug auf Matthäus kommt sie dabei zum Ergebnis, dass es mindestens drei unterschiedliche Deutungsmodelle gäbe,¹⁴⁹ im Wesentlichen aber die These als wahrscheinlich zu gelten habe, „daß der Terminus für Matthäus und seine Adressaten ‚Nicht-Israel‘ meint. Ob er darüber hinaus die an 2Kön 17/MT orientierte Konnotation ‚heidnisches Mischvolk‘ oder die an der LXX orientierte Begleitvorstellung ‚gottesfürchtige Synkretisten‘ besessen hat, muß offen bleiben.“¹⁵⁰ Deutlicher stelle sich der Sachverhalt im JohEv dar, in dem

¹⁴⁶ Vgl. BÖHM, M.: Samaritai, 309f.

¹⁴⁷ BÖHM, M.: Samaritai, 310.

¹⁴⁸ Vgl. BÖHM, M.: Samaritai, 278.

¹⁴⁹ Vgl. dazu vor allem BÖHM, M.: Samaritai, 99f.138.

¹⁵⁰ BÖHM, M.: Samaritai, 138.

vor allem das vierte Kapitel zeige, dass der Evangelist um eine objektive bzw. neutrale Schil-
derung der aus seiner Sicht israelzugehörigen Garizimgemeinde (SRG) bemüht sei.¹⁵¹

Die Untersuchung Böhms gehört meiner Meinung nach zusammen mit den Studien von Jürgen Zangenberg und Jacob Jervell zu den wichtigsten Abhandlungen über Samarien und Samaritaner im Neuen Testament, so dass im Rahmen der noch folgenden Analysen immer wieder auf die wesentlichen Ergebnisse dieser Arbeiten inklusive ihrer ebenfalls zu konstatierenden Defizite zurückzugreifen sein wird. Eines ihrer Defizite besteht z.B. darin, dass alle bisher aufgeführten Studien keine wirklich überzeugende Antwort auf die Verbindung der Texte des LkEv und denen der Apg geben konnten. Mit genau dieser Frage hat sich zuletzt Vanmelitharayil J. Samkutty beschäftigt, dessen Arbeit trotz der Fokussierung auf die lk Samaritanertexte der aktuellste Beitrag zur vorliegenden Thematik ist und daher abschließend zu diesem Kapitel vorgestellt werden soll, zumal er auch eine Reihe interessanter narrativer Beobachtungen bietet.

1.3.10 Die Samarienmission als Wegbereiter der Heidenmission (Vanmelitharayil J. Samkutty)

SAMKUTTY, V.J.: *The Samaritan Mission in Acts* (Library of New Testament Studies 328), London 2006.

Die von Loveday C.A. Alexander betreute Dissertation beschäftigt sich im Wesentlichen mit der Frage nach der rhetorischen und theologischen Funktion der Samarienepisode in Apg 8,4-25. Ausgehend von einer sehr ausführlichen Darstellung bisheriger, quellenkritischer, narrativer sowie theologischer Annäherungen der Forschung an den Text, für die vor allem die Problematik der fehlenden Geistübermittlung durch Philipp sowie die Rolle des Simon Magus eine besondere Relevanz besaß,¹⁵² weist Samkutty auf die Notwendigkeit einer Analyse der Perikope hin, die den konkreten historischen Kontext der Samariantexte des lk Doppelwerks, vor allem aber auch die literarische Leistung des Lukas angemessen berücksichtigt. Folglich greift er in seinen Ausführungen nicht nur auf traditionelle Methoden der historisch-kritischen Exegese, sondern auch auf narrative und strukturalistische Methoden der Texterschließung (z.B. nach Greimas und Barthes) zurück, mit deren Hilfe er meint nachweisen zu können, dass sich Lukas der Erzählstrategie des „*Reversalism*“¹⁵³ bedient, um einerseits zu verdeutlichen, dass die Mission in Samarien denselben Stellenwert wie die jüdische Mission besitzt, und um an-

¹⁵¹ Vgl. BÖHM, M.: *Samaritai*, 138-147; 144f.147.

¹⁵² Vgl. dazu ausführlich SAMKUTTY, V.J.: *Mission*, 18-53.

¹⁵³ SAMKUTTY, V.J.: *Mission*, 224.

dererseits den göttlichen Ursprung und die Legitimität des samaritanischen Christentums zu verteidigen.¹⁵⁴ Die Samarientexte des Evangeliums und die der Apostelgeschichte stünden demnach in einer Art Antizipation-Legitimatisierungs-Schema zueinander.

Um den Hintergrund der lukanischen Betrachtung der Problematik einer Mission in Samarien verstehen zu können, zeichnet Samkutty zu Recht zunächst die geschichtliche Entwicklung der SRG bis ins ntl. Zeitalter hinein nach, wobei er jedoch in erster Linie der Frage nachgeht, welche Termini die Quellen für die Mitglieder der SRG verwenden, welche Beurteilungen der Gruppe sich darin feststellen lassen und welche Stadt Lukas in Apg 8,5 gemeint haben könnte. Eine Darstellung der zentralen Aspekte der samaritanischen Religion bleibt hingegen aus, was sicherlich eine der Ursachen für seine Fehleinschätzung ist, die Wendung τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας (Apg 8,9) beziehe sich genauso wie die Texte des LkEv auf Mitglieder der SRG und nicht auf heidnische Samarier. Aus seiner Perspektive lassen die unterschiedlichen Referenzen dabei zunächst den Schluss zu, dass die Samaritaner ein Volk waren, das sich nach dem Fall des Nordreichs inmitten kolonialer, politischer und religiöser Unterdrückung stets auf der Suche nach einem neuen Status und neuer Identität befand, was als entscheidender Grund für ihre in den Quellen dokumentierte, religiöse sowie ethnische Ambiguität zu werten sei. Insbesondere in einigen jüdischen Kreisen seien die Samaritaner als Außenseiter, Despoten oder Synkretisten bezeichnet worden, so dass sich bis in die Zeit des Neuen Testaments hinein eine nicht zu unterschätzende Feindschaft zwischen Juden und Samaritanern herausgebildet habe. Diese Entwicklung bilde den historischen Hintergrund für die lk Schilderung der Samarienmission, die nicht nur aus jüdischer, sondern auch aus christlicher Perspektive – Samkutty führt hier m.E. zu Unrecht Mt 10,5b als Belegstelle an – umstritten gewesen sei: „(...) any unplanned or unauthorized mission of the church, from a Jewish-Christian point of view, might possibly cast doubts on the legitimacy of Samaritan Christianity as well as on the mission itself.“¹⁵⁵ Genau gegen diese Problematik versuche Lukas vorzugehen, indem er von Begegnungen zwischen Jesus und den Samaritanern berichte und sie als Israeliten und Erfüller der Gebote der Tora darstelle. Ihre Aufnahme in das Königreich Gottes werde dabei im Evangelium vorbereitet und durch die Mission des Philippus bestätigt bzw. vervollständigt. Bei der πόλις τῆς Σαμαρείας denke der Evangelist wahrscheinlich an die atl. Hauptstadt Samariens, also an den Ort, „where the Samaritans originally lost their ethnic and religious identity but which later became the locus for their legitimacy.“¹⁵⁶

¹⁵⁴ Vgl. SAMKUTTY, V.J.: Mission, 6.

¹⁵⁵ SAMKUTTY, V.J.: Mission, 222.

¹⁵⁶ SAMKUTTY, V.J.: Mission, 222.

Basierend auf diesen Ergebnissen widmet sich Samkutty im nächsten Kapitel exkursartig den Samaritanererzählungen des Lukasevangeliums, die er von der Tendenz geprägt sieht, die religiöse und ethnische Legitimität der Samaritaner sowie ihren Status als Teil Israels zu verteidigen. Vor allem Lk 10,25-37 und 17,11-19 zeigten dabei, dass weder Jesus noch seine Jünger im LkEv das Ziel verfolgten, Samarien und seine Bewohner zu missionieren. Vielmehr handele es sich bei den drei Begegnungen mit Samaritanern um eine Antizipation der Philippusmission in Apg 8,4-25, was dem Lesser durch verschiedene Textsignale verdeutlicht werde. So weist er beispielsweise darauf hin, dass das auf 2 Kön 1,9-14 zurückgehende Rachemotiv in Lk 9,54 bewusst gewählt werde, um Jesus an dieser Stelle als Antitypos zu Elijah darzustellen und die Besonderheit der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth aufzuzeigen. Würde Jesus nämlich dem Angebot seiner Jünger Jakobus und Johannes, Feuer vom Himmel fallen zu lassen, zustimmen, würde sich statt der Passion und Aufnahme Jesu in den Himmel (Lk 9,52; 24,51; Apg 1,2), die ihrerseits die Voraussetzung für die Pfingstereignisse (!) darstellt (Apg 2,1-13; 8,14-17), auf der Erzählebene eine Art *himmlische Gegenbewegung* vollziehen, die eine Ausweitung der religiöse sowie ethnische Grenzen überwindenden Königsherrschaft und damit auch eine Verwirklichung des göttlichen Heilsplans letztlich behindere. Dass die Evangelisierung und Geisterfüllung Samariens aus der Sicht des LkEv ein berechtigter Vorgang ist, zeige sich u.a. aber auch in der Parabel vom barmherzigen Samaritaner, der durch sein Handeln deutlich mache, dass Gerechtigkeit und Rettung keine exklusiv jüdischen Privilegien sind und folglich eine Ausgrenzung der Samaritaner unzulässig wäre. Auch die laut Samkutty inhaltliche und strukturelle Parallele zwischen der Reaktion des dankbaren Samaritaners (Lk 17,15) und der des Volkes (Apg 8,7) verweise auf diese These eines Antizipations-Legitimatisierungs-Schemas innerhalb der lk Samariantexte, die in einer Art stufenartigem Prozess die Integration und Missionierung der Samaritaner veranschaulichten. Insgesamt präsentiere Lukas die Samaritai – gemäß Samkutty auch im Evangelium allesamt Mitglieder der SRG – trotz ihrer anfänglichen Ablehnung Jesu (Lk 9,53) als Bewahrer der Tora, Israeliten und Vorbilder für die Realisierung der Königsherrschaft Gottes. Dadurch füge sich das lk Samaritaibild im Übrigen auch perfekt in die Konzeption einer Rettung und Heilung religiös sowie sozial deklassierter Gruppen ein, die nach der Auferweckung Jesu und Pfingsten auch das ganze Volk der Samaritaner erreiche.¹⁵⁷

Im Anschluss an diese historische und kontextuelle Einordnung der Samarienmission beschäftigt sich Samkutty mit der zentralen Thematik seiner Untersuchung, der theologischen

¹⁵⁷ Vgl. SAMKUTTY, V.J.: Mission, 121.

sowie rhetorischen Funktion von Apg 8,4-25. Auf literarischer Ebene meint er dabei zunächst konstatieren zu können, dass Lukas eine weitere Steigerung seines positiven Samaritaibildes vornehme, das dem Leser in Form eines Transformationsprozesses dargestellt werde. So erfüllten die Samaritai auch in der Apostelgeschichte die Standards der Königsherrschaft Gottes und wechselten dadurch endgültig ihre Rollen von Feinden und Fremden zu Nachbarn und Teilhabern am Gottesreich. Erzählstrategisch entfaltet werde diese Transformation durch die sowohl analeptische als auch proleptische Verknüpfung der signifikanten Symbole sowie Strukturelemente zwischen den Samaritierzählungen des Evangeliums und denen der Apostelgeschichte (z.B. Himmelfahrt, Pfingsten, Annahme Jesu, Feuer- und Geistsendung, Begegnung mit Samaritanern), die insgesamt dem Ziel dienten, die in Apg 8,4-25 berichtete Mission Samariens zu legitimieren: „Here, motifs, attitudes, roles and sequences of events in the previous narratives are structurally and functionally reversed in Acts 8:4-25, thus breaking down the longstanding socio-religious and ethnic boundaries and achieving a climactic and successful mission to the Samaritans. The readers of the narratives are challenged to make a decision to ‘see’ the Samaritans, the ‘marginalized’ and the ‘outcasts’ of the day, as part and parcel of the salvific plan of God and then to ‘act’ appropriately to be partakers of the Kingdom. Thus, the mission anticipated in Lk. 9:51-56 is legitimized in Acts 8:4-25.“¹⁵⁸ Auf der Textebene sei dabei noch festzustellen, dass es Lukas darauf ankomme, die Mission des Philippus als legitimen Vorgang darzustellen, er aber aufgrund der geschichtlichen Konflikte zwischen Juden und Samaritanern andererseits nicht ausblenden könne, dass diese der apostolischen Zustimmung der Jerusalemer Kirche bedarf.¹⁵⁹ Eine Abwertung der Mission des Philippus oder des Glaubens der Samaritaner sei folglich also nicht intendiert. Abschließend verweist Samkutty auf die Funktion des Simon, den Lukas als Kontrastfigur zum vorbildlichen samaritanischen Christentum verwende, zeige sich doch gerade anhand des Vergleichs dieser beiden Aktanten die Legitimität und Gleichwertigkeit der Missionierung der Samaritaner, da Letztere die Vergöttlichung von Menschen, einen ungerechten Umgang mit materiellem Besitz sowie Verunglimpfungen des Heiligen Geistes unterließen.¹⁶⁰

In Bezug auf die historischen Hintergründe der von Lukas geschilderten Samarienmission und ihrer jeweiligen Probleme, die Samkutty in Mt 10,5b, aber auch in dem Sachverhalt reflektiert sieht, dass der Hellenist Philipp und nicht die Jerusalemer Apostel eine Mission in Samarien initiierten, merkt er an, dass Lukas den Standpunkt vertritt, dass die dortigen Aktivi-

¹⁵⁸ SAMKUTTY, V.J.: Mission, 224.

¹⁵⁹ Vgl. SAMKUTTY, V.J.: Mission, 187.

¹⁶⁰ Vgl. SAMKUTTY, V.J.: Mission, 225.

täten integraler Bestandteil der göttlichen Heilsgeschichte sind bzw. die erfolgreiche und legitime Evangelisierung Samariens die Ausweitung der frühen Kirche auf heidnische Gebiete sogar grundlegt: „It is the Samaritan mission, not the Gentile Mission, that primarily marks a decisive turning point in the development of the early Church, as the former paves the way for the latter.“¹⁶¹

Trotz der bereits teilweise angeklungenen Kritik an Samkuttys Hauptthese sowie einzelnen Textbeobachtungen reiht sich seine Untersuchung nahtlos in die Reihe wichtiger Beiträge zur Erforschung der ntl. Samaritanertexte ein. Sie enthält neben einer sehr ausführlichen Darstellung sowie Integration bis dahin veröffentlichter Forschungsergebnisse viele Hinweise zu bedeutsamen Details der Erzählungen, die sich nicht zuletzt der Anwendung narrativer Methoden verdanken und somit einen Beleg für deren Relevanz für die exegetische Wissenschaft abliefern. Wenn Samkutty beispielsweise in der Portraitiierung des barmherzigen Samaritaners (Lk 10,25-37) zu Recht deutliche Hinweise auf die israelitischen Wurzeln der Garizimgemeinde erkennt und damit auf das inklusivistische Israelverständnis des lk Doppelwerks aufmerksam macht,¹⁶² oder auf die Raumsymbolik der ersten Erzählung in Lk 9,51-56 verweist, mittels derer die anschließenden, positiven Darstellungen einzelner samaritanischer Erzählfiguren im LkEv vorbereitet werden, dann gelingt es ihm, den sowohl in exegetischen als auch fachdidaktischen Abhandlungen immer noch begegnenden Darstellungen der Samaritaner als Synkretisten oder Heiden überzeugende Gegenargumente gegenüberzustellen und damit ihre bei Lukas, aber auch bei Johannes grundgelegte Wahrnehmung als Teil Israels und Teilhaber am Gottesreich zu forcieren. Problematisch ist hingegen seine weitestgehend unreflektierte Überprüfung der Kontextangaben in Apg 8,4-25, die, wie noch zu zeigen sein wird, klare Differenzen zu den Angaben des LkEv aufweisen und folglich die Vermutung zulassen, dass Lukas nur in seinem ersten Buch von Samaritanern, also Mitgliedern der Garizimgemeinde berichtet – eine Möglichkeit mit der Samkutty überhaupt nicht zu rechnen scheint: „For our purpose it is to be noted that Luke does not seem to make a difference between ‚Samarians‘ and ‚Samaritans‘ and that in light of the references in his Gospel (cf. Luke. 9:51-57; 10:28-37; 17:11-19) that reflect ethnic and religious tension and features, it seems he is dealing with the ethnic and religious community of the Samaritans.“¹⁶³ Die von mir textlich noch zu erhärten-de These, dass sowohl das religionsgeschichtliche Profil des Simon Magus, aber auch die dif-ferierenden Bezeichnungen der Orte sowie Personen in Apg 8 und zu guter Letzt die im Ge-

¹⁶¹ SAMKUTTY, V.J.: Mission, 227.

¹⁶² Vgl. SAMKUTTY, V.J.: Mission, 110.

¹⁶³ SAMKUTTY, V.J.: Mission, 62.

gensatz zum LkEv fehlenden Bezüge zu samaritanischer Theologie und Kultpraxis Samkuttys Resultate mehr als nur in Frage stellen, führt dabei nicht zu der Konsequenz, eine Unabhängigkeit zwischen den Angaben der beiden Einzelwerke zu postulieren. Vielmehr gilt es die eigentlichen Verbindungslien zwischen den Samaritaierzählungen des Evangeliums und der umfassenden Mission in ganz Samarien in der Apostelgeschichte aufzuzeigen, für dessen Umschreibung sich meiner Meinung nach eher ein Phasenmodell anbietet als Samkuttys Theorie eines erzählstrategischen *Reversalism* (Zur Begründung s.u. Kapitel 4.1.4).

1.3.11 Tendenzen und Probleme der Forschung

Der forschungsgeschichtliche Überblick verdeutlicht, wie es der ntl. Exegese seit den achtziger Jahren des 20.Jh. zunehmend gelungen ist, eine differenzierte sowie äußerst reflektierte Wahrnehmung der ntl. Erwähnungen Samariens und seiner Bewohner zu entwickeln. Dazu haben zu nicht unwesentlichen Anteilen auch die rasanten Weiterentwicklungen auf dem Gebiet der Samaritanologie geführt, deren Hinweise z.B. zu den israelitischen Wurzeln der Garizimgemeinde oder der heterogenen Bevölkerungsstruktur Samariens z.Z. Jesu und des Neuen Testaments die Herausbildung eines Interpretationsrahmens gefördert haben, in dem m.E. jede Form der Auseinandersetzung mit der Thematik zu erfolgen hat, wenn sie den Anforderungen an eine wissenschaftlich fundierte Analyse gerecht werden will.

Insbesondere die an historischen Zugängen ausgerichteten Veröffentlichungen haben zeigen können, dass die in der religionsgeschichtlichen und archäologischen Forschung eingeführte Trennung zwischen verschiedenen Gruppierungen Samariens auch im Hinblick auf das Neue Testament zu berücksichtigen ist. Die unterschiedlichen Kontexte der ntl. Erzählungen fordern geradezu eine ausführliche Überprüfung der zunächst einmal geographisch konnotierten Begriffe Σαμαρίτης/Σαμαρεῖται, um vorschnelle Entscheidungen über die Identität der Erzählfiguren und deren Beurteilung zu vermeiden.¹⁶⁴ Unter dieser Voraussetzung konnte nachgewiesen werden, dass die Texte, in denen von Mitgliedern der Garizimgemeinde die Rede ist, zumindest keine exklusivistische Sicht auf diese Gruppe vertreten. Ob sie aus Sicht der ntl. Verfasser ein Teil Israels oder gar Juden sind, oder ob sie eher eine Stellung am Rande des vielgestaltigen Frühjudentums zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments einnehmen, bleibt

¹⁶⁴ Leider erfüllen auch einige der neueren Kommentare zum Lukasevangelium diese Anforderungen nicht. So definiert beispielsweise François Bovon, ohne auf die Erkenntnisse der neueren Samaritanologie einzugehen, die Samaritai in Anlehnung an 2 Kön 17 grundsätzlich als Personen „mit verachteter Herkunft“ (BOVON, F.: Lukas II, 89). Ähnlich auch schon bei GNILKA, J.: Matthäusevangelium I, 362. Auch in der didaktischen Literatur ist dieses Phänomen bis in die Mitte der neunziger Jahre hinein zu beobachten. Vgl. dazu u.a. BAUDLER, G.: Jesus, 190 und HALBFAS, H.: Lehrerhandbuch V, 362.

umstritten, auch wenn die Forschung in den letzten zehn Jahren eher zur ersten Option tendiert hat.

Darüber hinaus hat sich die Exegese mit der Frage nach den historischen Hintergründen einer christlichen Mission in Samarien beschäftigt und vor allem aufgrund der positiven Charakterzeichnung samaritanischer Erzählfiguren im Johannesevangelium und im lukanischen Doppelwerk den Schluss gezogen, dass es eine frühe, von Erfolg geprägte Samarienmission gegeben haben muss, die jedoch allen voran bei judenchristlichen Gruppen auf vehemente Ablehnung stieß (vgl. Mt 10,5b) und daher einer besonderen Legitimation bedurfte. Vanmeli-tharayil J. Samkutty hat in diesem Zusammenhang sogar auf die Möglichkeit hingewiesen, in dieser Etappe eine Vorbereitung der späteren Heidenmission zu erkennen.

Nichtsdestotrotz existiert weiterhin eine ganze Fülle ungeklärter Fragen, die eine umfassende Studie zu den Hintergründen und zur Funktion der ntl. Samaritexte legitimieren. So ist es z.B. immer noch nicht gelungen, die genaue Position der SRG innerhalb des breiten Spektrums frühjüdischer und anderer Gruppen in Palästina zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments zu bestimmen. Des Weiteren steht eine überzeugende Klärung der Identität der Samaritai in der Apostelgeschichte und somit eine Beantwortung der Frage aus, in welcher Beziehung die Texte des ersten und zweiten lukanischen Werks zueinander stehen. Ein weiterer Kritikpunkt an den derzeitigen Forschungsresultaten ergibt sich aus der Fokussierung auf die Referenzen des Lukas und Johannes sowie aus der mangelnden Anwendung narrativer Analysewege, denen im Rahmen dieser Untersuchung mehr Raum geboten werden soll. Die im Rahmen des forschungsgeschichtlichen Überblicks angeführten Defizite bzw. Desiderate fordern gerade dazu auf, über den Weg einer intensiveren Auseinandersetzung mit der Profilierung der Figuren Antworten auf die bisher ungeklärten Aspekte des Themas zu liefern. Daher ist es auch notwendig, der religionsgeschichtlichen Einführung sowie der eigentlichen Untersuchung eine genauere Erklärung der ausgewählten Methoden und des hermeneutischen Konzepts voranzustellen. Zu guter Letzt fehlt in allen bislang vorgestellten Studien eine angemessene Beschäftigung mit der Thematik möglicher Kontakte zwischen Samaritanern und dem historischen Jesus.¹⁶⁵ Die nachfolgenden Abbildungen sollen eine abschließende Visualisierung der bisherigen Ausführungen zum forschungsgeschichtlichen Überblick samt seiner Ergebnisse und Desiderate bieten und ein besseres Verständnis der nachfolgenden Kapitel ermöglichen:

¹⁶⁵ Einer der wenigen sowie gleichzeitig relativ aktuellen Beiträge zu dieser Thematik überhaupt stammt von MEIER, J.P.: Samaritans, 202-232.

Abb. 1: Positionen der ntl. Samaritanerforschung von 1943-1982

M.S. ENSLIN	J. BOWMAN	G. BOUWMAN	J. JERVELL	R. J. COGGINS
1943	1959	1977	1979	1982
Hauptthese: Samaritaiperikopen bei Lukas: Ein Beispiel für die Öffnung gegenüber Heiden bereits im Rahmen der Verkündigung Jesu	Hauptthese: Samaritai im NT: Ein besonderer Teil der heidnischen Welt (Beschneidungspraxis, Bezüge zum alten Nordreich), nur Mt mit Polemik	Hauptthese: Samaritai als Gruppe zwischen Juden und Heiden (<i>tertium genus</i>), Lk war Paulusgefährte, Bewohner Antiochiens und Kenner der samaritanischen Kirche	Hauptthese: Samaritai: Aus Sicht des NT Juden, Ziel: Sammlung und Wiederherstellung Israels	Hauptthese: Samaritai mit Sonderstellung innerhalb des damaligen Judentums
Methodik: Synoptische Fragestellungen / keine Berücksichtigung narrativer Analysewege	Methodik: Fokussierung auf Frage nach den Adressaten / keine Berücksichtigung narrativer Analysewege	Methodik: Historische Fragestellungen; positive Charakterzeichnung im lk Doppelwerk, um Probleme der Samarienmission zu kaschieren	Methodik: Adressatenorientierte Lektüre des lukanischen Doppelwerks; detaillierte Kenntnisse der Samaritai	Methodik: Ergänzung zu Bowman und Jervell; kritische Sichtung damaliger Forschungsbeiträge, insb. zu Apg 7 (Stephanusrede)
	Teilthesen: Joh: richtet sich an Vertreter der sog. dositheanischen Häresie Lk: richtet sich an samaritanisch-priesterliche Orthodoxie Ziel: Jesus als Erfüller auch der samaritanischen Heilshoffnungen darstellen / bezeugen	Teilthesen: Samarienmission als Ursache und nicht als Folge der Mission der Hellenisten; Kontakte zwischen Stephanus bzw. den Hellenisten und den Samaritanern	Teilthesen: Jerusalem, Judäa und Samarien bilden zusammen eine Einheit, d.h. sie grenzen sich als jüdisches Territorium vom Rest der Welt ab; Geographische sowie religiöskultische Einheit der drei Größen; Heidenmission erst ab 11,19f bzw. 28,28	Teilthesen: Differenzen zwischen Samaritanern und Juden sind stärker zu gewichten als die Verbindungslien
Def. Samaritai: Heiden	Def. Samaritai: vielgestaltige, vor allem jedoch heidnische Gruppe besonderer Prägung	Def. Samaritai: <i>tertium genus</i>	Def. Samaritai: Judäa	Def. Samaritai: Sonderfall, aber keine wirklichen Juden
Kritik: Fehlendes religionsgeschichtliches Wissen; Themenwechsel innerhalb der Darstellung	Kritik: Umgang mit den Quellen; methodische Fehler; Fokussierung auf Adressaten; Überinterpretation einiger Texte	Kritik: Innere Logik unklar, ersichtlich z.B. in Bezug auf Lk 9,51-56; keine Bezüge der Stephanusrede zum Garizim; vielgestaltiges Frühjudentum zur Zeit Jesu verhindert Dreiteilung der Gruppen	Kritik: Samaritai sind keine homogene Gruppe, siehe z.B. Apg 8; fehlende Differenzierung zwischen Samarien und Samaritanern	Kritik: Keine Berücksichtigung der außelukanischen Referenzen; keine eigenständige Lösungsoption vorgeschlagen

Abb. 2: Positionen der ntl. Samaritanerforschung von 1986-2006

R. EGGER	A. LINDEMANN	J. ZANGENBERG	M. BÖHM	V.J. SAMKUTTY
1986	1993	1996/98	1999	2006
Hauptthese: Samaritai bei Flavius Josephus: Nicht immer ist SRG gemeint, z.T. auch andere, heidnische Gruppen; Differenzierung in Samaritaner und Samarier	Hauptthese: Ntl. Referenzen: Implizite Angaben zur Problematik einer erfolgreichen sowie gleichzeitig umstrittenen Samarienmission im frühen Christentum	Hauptthese: Samaritai im NT: Hinweise auf die Problematik einer frühchristlichen Mission in Samarien	Hauptthese: Samaritai: Bei Lukas und Johannes alleamt Mitglieder der Garizimgemeinde; Teil Israels und Zeichen für die eschatologische Sammlung Israels (Jesaja-Rezeption)	Hauptthese: Lk folgt einem Anticipations-Legitimations-Schema, um Samarienmission zu legitimieren und diese der jüdischen Mission gleichzustellen
Methodik: Samaritai bei Flavius Josephus; Exkurs zu den ntl. Texten	Methodik: Fokussierung auf Frage nach der Beurteilung Samariens und seiner Bewohner im NT insgesamt; Texte als Reflex auf christliche Samarienmission	Methodik: Topographisch-traditionsgeschichtlicher Zugang; partiell auch narrative Beobachtungen	Methodik: Adressatenorientierte Lektüre des lukanischen Doppelwerks; Traditionsgeschichte und topographische Verhaftung der Texte stehen im Zentrum	Methodik: Historisch-theologische Zugänge in Verbindung mit narrativen und strukturalistischen Analysewegen
Teilthesen: Nicht alle Referenzen, die sich auf die SRG beziehen sind anti-samaritanisch gefärbt; im NT nur in Joh 4 die Rede von SRG, alle anderen Texte enthalten zu wenige Angaben für eine Identitätsklärung	Teilthesen: Joh: Jesus als aktiver Missionar unter den Samaritanern, Übertragung der Ta'eb-Erwartung auf den joh Jesus Lk: zunehmend positiver werdende Darstellung, Ziel: Legitimierung der Samarienmission	Teilthesen: Samarien: dörflich-agrarisch geprägte Landschaft, Verbindungsline zwischen dem Norden und Süden, Reise durch Samarien historisch sicher; Joh: pro Anerkennung des christlichen Status ehemaliger Samaritaner; Mt 10,5b ist explikativ zu verstehen; Lk: Texte als Beispiel für den christlichen Umgang mit Fremden	Teilthesen: SRG bei Lukas als besonderer Teil Israels, positive Darstellung und inklusivistische Sicht auf die Gruppe mit dem Ziel: Erfüllung der eschatologischen Verheißung der Sammlung Israels bei Jesaja	Teilthesen: Samaritanisches Christentum soll legitimiert sowie gegen Anfeindungen von außen verteidigt werden; Samarienmission als Basis für die Heidenmission; Verwendung des stilistischen Mittels des Reversalismus
Def. Samaritai: unterschiedliche Gruppen der Region Samarien, in Joh 4 liegt Binnenperspektive vor	Def. Samaritai: Gruppe am Rande des damaligen Frühjudentums	Def. Samaritai: unterschiedliche Wahrnehmung der Gruppe(n) durch die antiken Autoren	Def. Samaritai: Garizimgemeinde und besonderer Teil Israels, bei Mt dagegen = Nichtisrael	Def. Samaritai: Teil Israels, Bewahrer der Tora Gottes
Kritik: Anwendung der religionsgeschichtlichen Erkenntnisse auf ntl. Texte nicht überzeugend; Fokussierung auf rein historische und topographische Gesichtspunkte	Kritik: Fehlende Differenzierung in Samarier und Samaritaner, viele Unstimmigkeiten bei der Argumentation, Ungenauigkeiten bei der Textanalyse	Kritik: Verweis auf die vermeintliche Beziehungslosigkeit der Texte des lk Doppelwerks	Kritik: Verbindung zwischen LkEv und Apg nicht befriedigend beantwortet; Analysen von Lk 9,51-56 und Apg 8 nicht überzeugend	Kritik: Mt 10,5b und Apg 8 handeln wohl nicht von Mitgliedern der SRG, so dass Hauptthese zumindest nicht komplett haltbar ist

Abb. 3: Tendenzen und Probleme der ntl. Samaritanerforschung

TENDENZEN	PROBLEME BZW. DESIDERATE
<ul style="list-style-type: none"> • Die heterogene Bevölkerungsstruktur Samariens zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments fordert eine genaue Prüfung der Kontextangaben der ntl. Samaritaierzählungen, um eine Identitätsklärung etc. vornehmen zu können • Die Mitglieder der SRG sind keinesfalls eine heidnische, sondern eher eine israelitische Gruppe am Rande des damaligen, äußerst vielgestaltigen Frühjudentums; tendenziell sind sie sogar eher ein vollwertiger Teil Israels • Im Neuen Testament überwiegen die positiven Erwähnungen von Samaritanern oder Samariern, als Musterbeispiel gilt dabei die Parabel vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,25-37) • Die ntl. Texte reflektieren konkrete geschichtliche Erfahrungen mit Mitgliedern der SRG und Samariern, wobei die dortige Mission zu Kontroversen geführt hat 	<ul style="list-style-type: none"> • Genaue Position der SRG innerhalb des Frühjudentums bleibt umstritten • Fokussierung auf Joh und Lk ist problematisch • Narrative Analysen fehlen weitestgehend • Frage nach eventuell möglichen Kontakten zwischen dem historischen Jesus und Mitgliedern der SRG bleibt bis auf wenige Ausnahmen unbeachtet • Frage nach der Identität der Samaritai in Apg 8 sowie der Relation zwischen den Texten des LkEv und denen der Apg wurde bislang nicht überzeugend beantwortet • Positive Merkmale der Erzählung Lk 9,51-56 bleiben unberücksichtigt

2. Methodisch-hermeneutische Klärungen

Die vorliegende Untersuchung zu „Samaritanern und Samaritanerinnen im Neuen Testament“ versteht sich nicht als historisch-kritische Auslegung im klassischen Sinn. Vielmehr handelt es sich um einen Versuch, traditionelle Methoden der Exegese mit narratologischen Analysen zusammenzuführen, um zu einer möglichst umfassenden Interpretation der Texte zu gelangen. Diesem Ansatz entsprechend wird die Beurteilung der ntl. Darstellungen von Samaritanern und Samaritanerinnen in erster Linie anhand des kanonisch vorliegenden Endtextes erfolgen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass auf traditionsgeschichtliche, literarkritische oder weitere diachronie Zugänge gänzlich verzichtet werden kann. Wie der forschungsgeschichtliche Überblick zeigt, ist vor allem die historische Rückfrage nach möglichen Kontakten zwischen Jesus von Nazareth und Mitgliedern der SRG, aber auch die nach der Bedeutung Samariens für die frühchristliche Mission bei Weitem noch nicht komplett, geschweige denn in allen Details vollends überzeugend abgehandelt worden. Darüber hinaus konnten insbesondere Martina Böhm und Jürgen Zangenberg nachweisen, dass narrative Analysen der Herkunft, des sozialen und religiösen Profils einzelner samaritanischer Erzählfiguren ohnehin nicht ohne grundlegende Klärungen der Identität sowie Geschichte der jeweiligen Protagonisten funktionieren können.¹⁶⁶ Sowohl die einzelnen ntl. Autoren als auch deren Erstadressaten verbinden mit den einzelnen Termini konkrete Assoziationen, die zu einem nicht unerheblichen Anteil das Ergebnis geschichtlich gewachsener Strukturen und Beziehungen sind, so dass im Einzelfall zu prüfen ist, wie stark eine Neubewertung dieser Faktoren beim Akt der Auffassung und Rezeption – eventuell aufgrund individueller Erfahrungen der Gemeinden mit SamaritanerInnen oder geschichtlich nicht explizit dokumentierter Veränderungen der Region und Bevölkerungsgruppen Samariens – ausfällt.

Insgesamt lässt sich die im Rahmen dieser Untersuchung vertretene Vorrangstellung der Synchronie vor der Diachronie bei gleichzeitiger Offenheit gegenüber der jeweiligen Gewichtung bei der Einzeltextanalyse allein aber auch schon dadurch legitimieren, dass zum einen trotz aller vorherigen Bedeutungsmuster einzelner Begriffe „(...) der Kontext [des Endtextes: M.F.] der eigentliche Sinnträger (ist)“¹⁶⁷ und zum anderen die biblischen Texte den damaligen

¹⁶⁶ Siehe dazu unten Kapitel 1.3.8 und 1.3.9.

¹⁶⁷ FRANKEMÖLLE, H.: Handlungsanweisungen, 63. Eine ähnliche Betonung der Synchronie bzw. einer Wahrnehmung des Charakters biblischer Schriften als in sich stimmige Erzählungen bzw. formale und inhaltliche Einheiten vertreten u.a. auch VORSTER, W.S.: Markus, 12-36; MÜLLER, C.G.: Prophet und SAMKUTTY, V.J.: Mission, 10-17.

und heutigen Rezipienten „als Werk(e) erzählender Prosa begegnen.“¹⁶⁸ Insbesondere Letzteres verpflichtet die exegetische Forschung vehement zu einer Erweiterung ihres traditionellen Methodenspektrums um narrative Analysewege, wenn sie den Erzählungen der Bibel und ihren Intentionen gerecht werden will.¹⁶⁹ Welche Methoden für die vorliegende Studie besonders zu berücksichtigen sind, sei im Folgenden näher erläutert. Ihre konkrete Verknüpfung mit den traditionellen Methoden der Exegese wird sich dann im Verlauf der Einzeltextanalysen klären.

2.1 Zur Bedeutung narratologischer Forschung für die Exegese

Das Interesse der Narratologie, die zunächst in die angloamerikanische, seit den letzten zwanzig Jahren aber zunehmend auch in die deutschsprachige Exegese Eingang gefunden hat,¹⁷⁰ gilt der „Untersuchung der Erzählung als Gattung mit dem Ziel, ihre typischen Konstanten, Variablen und Kombinationen zu beschreiben und innerhalb von theoretischen Modellen (Typologien) die Zusammenhänge zwischen den Eigenschaften narrativer Texte zu klären.“¹⁷¹ Die kritische Sichtung narratologischer Studien zeigt dabei, dass es seit der zweiten Hälfte des 20.Jh. zu einem explosionsartigen Anstieg dieser international sowie interdisziplinär arbeitenden Wissenschaft gekommen ist,¹⁷² was in der Folge u.a. zu einer „terminologische(n) Vielfalt konkurrierender Beschreibungsmodelle“¹⁷³ geführt hat. Bezuglich der Rezeption narratologischer Arbeiten resultiert aus diesem Sachverhalt das Problem, „(...) daß einzelne Termini und Modelle sehr umstritten bleiben“,¹⁷⁴ und somit auch diejenigen exegetischen Abhandlungen,

¹⁶⁸ MÜLLER, C.G.: *Prophet*, 2.

¹⁶⁹ Das gilt freilich auch für andere Auslegungsarten (z.B. Feministische oder tiefenpsychologische Exegese) und wird auch von kirchlicher Seite anerkannt, wie die Verlautbarung der Päpstlichen Bibelkommission aus dem Jahre 1993 eindrucksvoll belegt. Dort heißt es in Bezug auf die narrative Analyse biblischer Texte: „Die narrative Analyse ist für die Exegese der Bibel offensichtlich von Nutzen, denn sie entspricht der narrativen Natur einer sehr großen Zahl biblischer Texte. Sie kann dazu beitragen, den oft mühsamen Übergang vom Sinn des Textes in seinem historischen Kontext – so wie ihn die historisch-kritische Methode zu definieren versucht – zur Bedeutsamkeit des Textes für den heutigen Leser zu erleichtern.“ (PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION [1993]: *Interpretation*, 41). Zur grundlegenden Diskussion um die Grenzen der historisch-kritischen Methode siehe u.a. auch CULPEPPER, R.A.: *Story*, 467-477 und KECK, L.E.: *Observations*, 115-127.

¹⁷⁰ Dies gilt allen voran für die Erforschung der Evangelien. Siehe dazu u.a. EBNER, M.: *Erzählfiguren*; KLAUCK, H.J.: *Rolle*; DERS.: *Vorspiel*, 40-46; HAHN, F.: *Erzähler*; MÜLLER, P.: *Jesus*; MÜLLER, C.G.: *Prophet* und CULPEPPER, R.A.: *Anatomy*. Zu einem grundlegenden Literaturüberblick siehe auch ALETTI, J.N.: *L'art*, 251-254; ZUMSTEIN, J.: *Analyse* oder SCHUNACK, G.: *Interpretationsverfahren*, 42-48.

¹⁷¹ FLUDERNIK, M.: *Erzähltheorie*, 17. Zu einer Einführung siehe u.a. auch STANZEL, K: *Theorie*; ALLKEMPER, A. / EKE, N.: *Literaturwissenschaft*, 89-124; SCHMITZ, T.A.: *Literaturtheorie*; VOGT, J.: *Einführung*; GENETTE, G.: *Erzählung* und RIMMON-KENAN, S.: *Fiction*. Eine erste Orientierung bietet auch der Lexikonartikel von NÜNNING, A.: *Erzähltheorie*, 513-517.

¹⁷² Vgl. NÜNNING, A.: *Erzähltheorie*, 513.516 mit weiterführender Literatur.

¹⁷³ NÜNNING, A.: *Erzähltheorie*, 514.

¹⁷⁴ MÜLLER, C.G.: *Prophet*, 14.

in die narrative Analyseverfahren integriert werden, stets mit Modellen arbeiten sowie Ergebnisse liefern, die unvollständigen bzw. vorläufigen Charakter besitzen. Darüber hinaus ergibt sich aber auch schon die viel grundlegendere Schwierigkeit, dass Exegeten oftmals eine ausführliche Auseinandersetzung mit den von ihnen verwendeten Methoden sowie ihren Verstehensvoraussetzungen unterlassen, und dadurch oft dazu neigen, „sich ohne Vorsicht die von der Narratologie (...) angebotenen Vorgehensweisen zu eigen zu machen und sie allzu schnell mit den klassischen Methoden zu verbinden“¹⁷⁵. Trotz dieser grundlegenden Probleme bietet die Anwendung narrativer Analyseverfahren m.E. jedoch insgesamt sehr große Chancen auf einen erheblichen Erkenntnisgewinn bei der Analyse biblischer Erzählungen, so dass in der vorliegenden Untersuchung an die bisherigen Versuche, die klassische Exegese um narratologische Zugänge zu erweitern, angeknüpft werden soll, ohne dabei in eine rein narratologische Betrachtung der Texte zu verfallen. Folglich soll es im Folgenden zunächst darum gehen, die für diese Studie wichtigsten Termini und Modelle der Narratologie kurz und prägnant vorzustellen sowie eine erste Verhältnisbestimmung von Chancen und Grenzen vorzunehmen.

Narratologische Studien beschäftigen sich im Wesentlichen mit vier Aspekten von Erzählungen: der *Stimme*, der *Zeit*, dem *Modus* und der *Charakterzeichnung*.¹⁷⁶ Obwohl es eine ganze Reihe wissenschaftlicher Veröffentlichungen zu theoretischen Grundlagen und praktischen Beispielen solcher Analyseverfahren gibt, haben sich in der Forschungsgeschichte vor allem die Arbeiten der beiden renommierten Erzähltheoretiker Gérard Genette und Shlomith Rimmon-Kenan etabliert, wobei Rimmon-Kenan sich vornehmlich mit der Charakterzeichnung von Erzählfiguren beschäftigt, während Genettes Hauptaugenmerk auf den Aspekten Stimme, Zeit und Modus liegt. Neben diesen wegweisenden Arbeiten existieren jedoch noch einige andere wichtige narratologische Modelle, die im Rahmen dieser Untersuchung ebenfalls Berücksichtigung finden sollen. Es handelt sich hierbei um das *Kommunikations- und Interaktionsmodell* (Wilhelm Egger) und das in erster Linie für Gleichniserzählungen relevante *dramatische Dreieck* (Wolfgang Harnisch). Zunächst soll das Interesse jedoch der Erzähltheorie Gérard Genettes gelten.

¹⁷⁵ ZUMSTEIN, J.: Analyse, 6.

¹⁷⁶ So auch EBNER, M. / HEININGER, B.: Exegese, 80-91; 91, die allerdings den Aspekt der Figurenkonstellation nicht dem Bereich der Analyse der Charakterzeichnung zuordnen (vgl. ebd., 75-79), obwohl der Erzähler gerade mit Hilfe dieses Mittels eine Profilschärfung seiner Aktanten erreicht (vgl. dazu ALLKEMPER, A. / EKE, N.: Literaturwissenschaft, 121).

2.1.1 Narratologische Analyse nach Gérard Genette

Der französische Literaturwissenschaftler Gérard Genette gilt als einer der wichtigsten Erzähltheoretiker des 20.Jh., obwohl seine bahnbrechenden Arbeiten der siebziger und achtziger Jahre erst einige Jahre später im deutschsprachigen Raum rezipiert worden sind.¹⁷⁷ So ist es dem Duisburger Germanistikprofessor Jochen Vogt zu verdanken, dass seit dem Jahr 1994 ein von ihm herausgegebener und von Andreas Knop übersetzter Sammelband existiert,¹⁷⁸ der alle wichtigen Beiträge Genettes enthält und somit auch dem des Französischen nicht mächtigen Leser einen Einblick in „die theoretisch anspruchsvollste, ausgewogenste und kohärenteste, – zugleich aber auch eine hochgradig ‚praktikable‘ Theorie der literarischen Erzählung“¹⁷⁹ bietet.

Genettes Versuch einer tiefgreifenden Analyse der Fundamente und Techniken des Erzählers basiert auf seiner grundlegenden erzähltheoretischen Unterscheidung von *Geschichte*, *Erzählung* und *Narration*. Er definiert diese drei Elemente wie folgt: „Ich schlage vor (...) das Signifikat oder den narrativen Inhalt *Geschichte* zu nennen (auch wenn dieser Inhalt nur von schwacher dramatischer Intensität und ereignisarm sein sollte), den Signifikanten, die Aussage, den narrativen Text oder Diskurs *Erzählung* im eigentlichen Sinne, während *Narration* dem produzierenden narrativen Akt sowie im weiteren Sinne der realen oder fiktiven Situation vorbehalten sein soll, in der er erfolgt.“¹⁸⁰ Geschichte und Narration sind notwendigerweise Elemente jeder Form von Erzählungen und stehen zusammen mit der eigentlichen Erzählung in wechselseitigen Beziehungen. Da nach Genette jedoch „der narrative Diskurs die einzige der drei soeben unterschiedenen Ebenen ist, die sich direkt einer textuellen Analyse unterziehen lässt und (...) Geschichte und Narration (...) für uns nur vermittelt durch die Erzählung (existieren)“,¹⁸¹ gilt das primäre Interesse seiner Analyse dem Element Erzählung. Damit unterscheidet sich sein Ansatz eindeutig von der narrativen Semiotik, „die gerade an der Analyse der narrativen Inhalte (Handlung, Personen, räumlicher Rahmen) interessiert ist.“¹⁸²

Die Relationen, die zwischen den drei genannten Ebenen existieren, erfasst Genette mit Hilfe der analog zu den einzelnen Ebenen zu verstehenden drei Kategorien *Stimme*, *Modus*

¹⁷⁷ Vgl. ZUMSTEIN, J.: Analyse, 14f; GENETTE, G.: Erzählung, 299.

¹⁷⁸ GENETTE, G.: Erzählung. Als Vorarbeiten gelten seine Beiträge aus den Jahren 1972 und 1983: DERS.: Discours, 67-282; DERS.: récit. Gute Zusammenfassungen finden sich auch bei ZUMSTEIN, J.: Analyse, 7-18 und MÜLLER, C.G.: Prophet, 16-22.

¹⁷⁹ GENETTE, G.: Erzählung, 300.

¹⁸⁰ GENETTE, G.: Erzählung, 16.

¹⁸¹ GENETTE, G.: Erzählung, 16f.

¹⁸² ZUMSTEIN, J.: Analyse, 7 Anm. 2.

und *Zeit*. Mit dem Aspekt *Stimme des Erzählers* verbindet sich nach Genette die Suche nach der narrativen Instanz, d.h. es wird untersucht, in welcher Weise der Erzähler (narrator) sich in der Erzählung zu erkennen gibt. Jean Zumstein fasst die möglichen Unterscheidungskategorien folgendermaßen zusammen: „Im einen Fall kann die narrative Instanz versuchen, sich soweit wie möglich zugunsten der erzählten Geschichte zurückzunehmen. In diesem Fall haben wir es mit einer *transparenten Narration* zu tun. Der Leser hat den Eindruck, sich auf der gleichen Ebene wie die ausgesagten Ereignisse zu befinden. Das beste Beispiel für diesen Erzähltyp ist die historische Erzählung. (...) Im entgegengesetzten Fall schafft sich die narrative Instanz explizit einen Raum in der Erzählung, um sich als deren Schöpfer erkennen zu geben (z.B. Joh 20,30-31) oder um die erzählte Geschichte zu kommentieren (z.B. Joh 19,35-37). Die einfache Aneinanderreihung von Ereignissen wird damit unterbrochen. Die Narration steht nicht mehr einfach im Dienst der Geschichte. Der narrative Kommentar gewinnt an Bedeutung. Wir haben es mit einer *nichttransparenten Narration* zu tun.“¹⁸³ Von dieser Gegenüberstellung zu unterscheiden ist die Opposition zwischen *vorgestelltem* (z.B. Lk 1,1-4) und *nichtvorgestelltem Erzähler* (z.B. Joh 2,11).¹⁸⁴

Darüber hinaus sind nach Genette fünf verschiedene Funktionen des Erzählers zu unterscheiden, mittels derer er über den Akt des Erzählens hinaus in der Erzählung als gegenwärtig erfahren werden kann. Zu diesen Funktionen, die sich über verschiedene Aspekte der Erzählung definieren, gehören im Einzelnen:¹⁸⁵

1. *Die narrative Funktion*: Hierbei handelt es sich um die Aufgabe des Erzählens im eigentlichen Sinne, der sich der Erzähler theoretisch nur dann entziehen kann, wenn er seine Rolle als Erzähler gänzlich aufgibt.
2. *Die Regiefunktion*: Der Aspekt, auf den sich diese Funktion bezieht, ist der narrative Text, d.h. es geht um die Frage, inwieweit der Erzähler auf metanarrativer Ebene die innere Organisation durch Gliederungen, Verbindungen und wechselseitige Bezüge kommentiert.
3. *Die Kommunikationsfunktion*: Mittels dieser Funktion, die auf den Aspekt der Erzählsituation abzielt, versucht der Erzähler den Kontakt zu seinen Adressaten herzustellen, aufrechtzuerhalten oder sogar mit ihnen in Dialog zu treten.

¹⁸³ ZUMSTEIN, J.: Analyse, 9.

¹⁸⁴ Vgl. ZUMSTEIN, J.: Analyse, 9.

¹⁸⁵ Vgl. zum Folgenden GENETTE, G.: Erzählung, 183-186.

4. *Die Beglaubigungsfunktion:* Sie bezieht sich auf den Akt der Sicherstellung der Glaubwürdigkeit der Erzählung. Dies kann z.B. dadurch erfolgen, dass der Erzähler auf sein Verhältnis zur Erzählung sowie auf die von ihm verwendeten Quellen verweist.
5. *Die ideologische Funktion:* Diese Funktion wird erfüllt, wenn der Erzähler sich durch gezielte Kommentare direkt oder indirekt einmischt.

Ein weiterer wichtiger Aspekt, der gemäß Genette für das Verständnis der narrativen Instanz von Bedeutung ist, betrifft das Verhältnis des Erzählers zur Geschichte sowie die verschiedenen narrativen Ebenen einer Erzählung.¹⁸⁶ Entscheidet sich der Erzähler beispielsweise dafür, eine seiner Personen die Geschichte erzählen zu lassen, dann lässt sich diese Erzählung dem *homodiegetischen Typ* zuordnen. Eine Erzählung hingegen, deren Erzähler sich außerhalb der Geschichte befindet, wird dem *heterodiegetischen Typ* zugewiesen. Beispiele für den homodiegetischen Typ sind u.a. Erzählungen in der Ich-Form, für den heterodiegetischen Typ dagegen allen voran Erzählungen, die in der dritten Person verfasst sind. Bezuglich der narrativen Ebenen einer Erzählung lässt sich nach Genette zunächst eine grundlegende Unterscheidung in eine *intradiegetische* und eine *extradiegetische* Ebene vornehmen. Von einer extradiegetischen Ebene spricht man, wenn der Erzähler in der Erzählung selbst nicht vorkommt, von einer intradiegetischen Ebene hingegen, wenn, wie z.B. in Mt 13,4, ein weiterer Erzähler auftritt, der innerhalb der eigentlichen Erzählung eine weitere Erzählung vorträgt. Ein Sonderfall, der hinzukommen kann, ist die sogenannte *meta- oder hypodiegetische* Erzählebene. Dieser Typ lässt sich beispielsweise in Lk 15,27 finden, „wo einer der Knechte den von der Feldarbeit heimgekehrten älteren Sohn über die Rückkehr seines jüngeren Bruders informiert: (...) Der Knecht ist [hierbei: M.F.] ein *metadiegetischer* Erzähler, weil sein Bericht in das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) des *intradiegetischen Erzählers* Jesus eingebettet ist; dieses Gleichnis stellt wiederum eine Binnenerzählung des Lukasevangeliums dar, dessen extradiegetischer Erzähler sich im Proömium ja eigens zu Wort meldet.“¹⁸⁷ Bei diesen grundlegenden Differenzierungen fällt auf, dass der Status des Erzählers durch zwei Kategorien determiniert wird, die ihrerseits in Beziehung zueinander stehen. Nach Jean Zumstein lassen sich aufgrund dessen insgesamt vier mögliche Positionen des Erzählers bestimmen:¹⁸⁸

¹⁸⁶ Vgl. zum Folgenden GENETTE, G.: Erzählung, 162-181.

¹⁸⁷ EBNER, M. / HEININGER, B.: Exegese, 104.

¹⁸⁸ Vgl. dazu ZUMSTEIN, J.: Analyse, 10.

1. *Extradiegetisch-heterodiegetische Position*: Hierbei handelt es sich um Erzählungen, in denen der Erzähler selbst nicht auftritt und die Erzählung von anderen erzählen lässt. In Bezug auf das Neue Testament trifft dies vor allem auf die synoptischen Evangelien zu.
2. *Extradiegetisch-homodiegetische Position*: Der Erzähler tritt als Protagonist der eigenen, ersten Erzählung in Erscheinung. Beispiele hierfür sind u.a. das Petrus-Evangelium oder auch Cäsars Bellum Gallicum.¹⁸⁹
3. *Intradiegetisch-heterodiegetische Position*: Diese Position ist erfüllt, wenn ein Erzähler Teil einer ersten Erzählung ist und darin eine Erzählung vorträgt, in der er selbst keine Rolle spielt. Dieser Fall lässt sich beispielsweise bei den Gleichniserzählungen Jesu in den Evangelien erkennen.
4. *Intradiegetisch-homodiegetische Position*: Dieser Fall ist zu beobachten, wenn der an der Erzählung erster Ordnung selbst beteiligte Erzähler auf der zweiten Stufe Erzählungen referiert, in denen er selbst von Bedeutung ist. Beispiele hierfür sind nach Martin Ebner und Bernd Heininger Homers Odyssee (Gesänge IX-XII) sowie das Damaskusereignis des Paulus (vgl. Apg 9,1-19 mit 22,1-21 und 26,2-23).¹⁹⁰

Neben der Frage nach der narrativen Instanz von Erzählungen interessiert Genette auch der Aspekt *Erzählmodus*. Darunter versteht er die Analyse der unterschiedlichen Blickwinkel, aus denen heraus eine Erzählung erzählt werden kann, d.h. der Grad an Mittelbarkeit und Perspektivierung des Erzählten steht im Fokus des Interesses.¹⁹¹ Methodisch verfährt Genette dabei so, dass er sich diesem Aspekt mithilfe zweier Kategorien nähert, zum einen anhand der Gegenüberstellung von Erzählung von Ereignissen und Erzählung von Worten und zum anderen anhand der Problematisierung des Terminus Fokalisierung.

Während der Erzähler bei der Erzählung von Ereignissen berichtet, wie eine Figur agiert oder was ihr widerfährt, also welche nonverbalen Akte eine Rolle spielen, geht es dem Erzähler bei der Erzählung von Worten um den Bericht verbaler Akte, wobei es zu unterschiedlichen Formen der Realisierung kommen kann.¹⁹² So lassen sich drei Formen der Personenrede unterscheiden: Zunächst die *narrativisierte* oder *erzählte Rede*, bei der die Worte der Person in die Ereignisse integriert sind und sich auf derselben Ebene wie die anderen Ereignisse be-

¹⁸⁹ Vgl. EBNER, M. / HEININGER, B.: Exegese, 105.

¹⁹⁰ Vgl. EBNER, M. / HEININGER, B.: Exegese, 106.

¹⁹¹ Vgl. GENETTE, G.: Erzählung, 115.

¹⁹² Vgl. ZUMSTEIN, J.: Analyse, 11.

finden, dann die *transponierte Rede*, die durch die indirekte Wiedergabe der Worte einer Person gekennzeichnet ist und zu guter Letzt die *berichtete Rede*, worunter man „die Zitierung der Worte einer Person in direkter Rede“¹⁹³ versteht.

Mithilfe der zweiten Kategorie, der Fokalisierung, versucht Genette das Verhältnis zwischen dem Wissen des Erzählers und dem seiner Figuren zu bestimmen. Auch hier unterscheidet er drei Arten der Fokalisierung, die *Nullfokalisierung*, die *interne Fokalisierung* und die *externe Fokalisierung*. Bei der Nullfokalisierung weiß der Erzähler bzw. übermittelt mehr als seine Erzählfiguren. Er ist demnach allwissend und kann beispielsweise wie in Tob 3,7; 4,1 Ereignisse überblicken, die von großen geographischen Distanzen geprägt sind, oder auch in die Psyche seiner Figuren hineinblicken.¹⁹⁴ Bei der internen Fokalisierung dagegen weiß der Erzähler genauso viel wie seine Figuren, während bei der externen Fokalisierung der Fall zu beobachten ist, dass der Erzähler weniger sagt als seine Figuren wissen und eine Innensicht dieser fehlt.

Der wichtigste Beitrag Genettes ist jedoch seine Analyse der Kategorie *Zeit*. Nach Jean Zumstein stellt er den „Teil seines Werkes (dar), der das stärkste und dauerhafteste Echo ausgelöst hat.“¹⁹⁵ Auch hier ist für ihn erneut eine Differenzierung der Kategorie in eine Trias vonnöten. So sei es seiner Meinung nach erforderlich mithilfe der Analyse der Elemente *Ordnung*, *Dauer* und *Frequenz* die Relationen zu bestimmen, die zwischen der Erzählung und den zeitlichen Modalitäten bestehen, durch die sie vermittelt wird.

Grundlegend für Genettes Analyse dieser Kategorie ist zunächst seine Fokussierung auf den Aspekt *erkennbare Ordnung* einer Erzählung: „Um die zeitliche Anordnung einer Erzählung freizulegen, muß man die Abfolge der Ereignisse in der Geschichte mit der Anordnung ihrer Erscheinung innerhalb der Erzählung vergleichen.“¹⁹⁶ So ist u.a. darauf zu achten, ob der Erzähler beispielsweise der Reihe nach erzählt, bestimmte Ereignisse im Voraus berichtet oder sie nachträglich einbringt. Außerdem stellt sich die Frage nach dem Grad der Kongruenz von erzählter Zeit und Erzählzeit. Da vollständige Deckungsgleichheit im Grunde genommen nur bei *Liverevents* gegeben ist, und literarische Werke in der Regel einen Unterschied zwischen beiden Zeitebenen aufweisen (*Anisochronie*), gilt es letztlich auch zu erörtern, wo es zu Zusammenfassungen, Dehnungen oder Wiederholungen von erzählten Ereignissen kommt.¹⁹⁷

¹⁹³ ZUMSTEIN, J.: Analyse, 12.

¹⁹⁴ Vgl. EBNER, M. / HEININGER, B.: Exegese, 84.

¹⁹⁵ ZUMSTEIN, J.: Analyse, 12. Ähnlich auch FLUDERNIK, M.: Erzähltheorie, 116 und MÜLLER, C.G.: Prophet, 17.

¹⁹⁶ ZUMSTEIN, J.: Analyse, 12.

¹⁹⁷ Vgl. dazu und zu Beispielen auch EBNER, M. / HEININGER, B.: Exegese, 80-82.

Für eine intensivere Betrachtung der Kategorie Ordnung ist laut Genette vor allem auf die Elemente zu achten, mittels derer die chronologische Reihenfolge der erzählten Zeit beibehalten oder umgestellt werden kann.¹⁹⁸ Es handelt sich hierbei um Vorausdeutungen (Prolepsen) sowie Rückwendungen (Analepsen), wie sie in biblischer Literatur z.B. in Mk 8,31; 9,31; 10,33f oder Mk 6,14 begegnen: Während im ersten Fall die drei Leidensankündigungen Jesu die noch ausstehende Passion Jesu andeuten, ergo proleptischen Charakter besitzen, zeigt sich in der in 6,14 berichteten Meinung, dass Johannes der Täufer von den Toten auferweckt worden ist, eine Rückwendung auf dessen Tod, der die Voraussetzung für eine solche Behauptung darstellt. Explizit erzählt wird die Exekution des Täufers aber erst im weiteren Erzählverlauf (Mk 6,17-29). Von diesen internen Pro-/Analepsen sind die externen zu unterscheiden, wie sie z.B. in Mk 13,2 zu konstatieren sind, wenn auf die bereits geschehene oder noch ausstehende Tempelzerstörung rekurriert wird.¹⁹⁹ Allerdings ist in diesem Kontext insgesamt darauf hinzuweisen, dass eine komplette Vorwegnahme oder Neuformulierung erzählter Events in biblischer Literatur und vor allem in den Evangelien nur selten zu beobachten ist: „True prolepses seem not to occur in our Gospels, in the sense of events that are fully narrated before they actually occur. Biblical scholars, however, often use this term in an expanded sense to include predictions and forecasts concerning events still to come.“²⁰⁰ Folglich empfiehlt es sich m.E., den Grad der Vorwegnahme bzw. Rückblende im Einzelfall zu bestimmen und gegebenenfalls von impliziten Pro-/Analepsen zu sprechen.

Den Ausgangspunkt für Genettes Beschäftigung mit dem Aspekt *Dauer* bildet die bereits erwähnte Frage nach der Kongruenz zwischen erzählter Zeit und Erzählzeit. Weil diese zu meist nicht gegeben ist, und somit Anisochronien in der Erzählung dominieren, besteht die Aufgabe der Narratologie darin, dem narrativen Tempo der von Anisochronien gekennzeichneten Erzählung nachzugehen. Laut Genette lassen sich hierbei vier Typen unterscheiden:²⁰¹

¹⁹⁸ Vgl. GENETTE, G.: Erzählung, 209.

¹⁹⁹ Vgl. EBNER, M. / HEININGER, B.: Exegese, 81, die allerdings nur mit der Möglichkeit einer proleptischen Dimension dieser Passage rechnen. Zur Diskussion um Mk 13,2 siehe u.a. die Einführungen ins Neue Testament sowie die Kommentarliteratur.

²⁰⁰ POWELL, M.A.: Criticism, 37.

²⁰¹ Vgl. zum Folgenden GENETTE, G.: Erzählung, 61-80. Siehe auch die Zusammenfassungen bei ZUMSTEIN, J.: Analyse, 13 und EBNER, M. / HEININGER, B.: Exegese, 81f. Letztere nennen zudem noch ein fünftes Element, die sogenannte Dehnung, die aber für ntl. Texte eher irrelevant ist. Vgl. ebd. Auch Genette selbst überlegt in seinem Werk *Neuer Diskurs der Erzählung* (1983) einen fünften Typus, nämlich die Reflexion, zu den bisherigen Typen hinzuzufügen. Siehe dazu GENETTE, G.: *récit*, 215.

1. Die *Szene*: Bei diesem Typus stimmen Erzählzeit und erzählte Zeit überein. Er lässt sich vor allem in Monologen oder Dialogen wiederfinden und erweckt den Eindruck, als sei man „(...) ‘live’ dabei (vgl. Mk 1,23-27).“²⁰²
2. Das *Summarium*: Dieser Typus ist dadurch gekennzeichnet, dass die Erzählzeit weit-aus kürzer ist als die erzählte Zeit. Ereignisse, die eigentlich ganze Tage, Wochen oder Monate umfassen würden, werden in zeitraffender Form dargestellt, was u.a. zu einer Beschleunigung des Erzähltempo und zu einer größeren Distanz des Lesers zum Erzählten führt. Ein ntl. Beispiel hierfür sind die Wundersummarien.
3. Die *Ellipse*: Dieser Typus tritt auf, wenn Zeiträume oder Ereignisse ausgespart werden, wie z.B. in Mk 9,2, wo die Formulierung „Καὶ μετὰ ἡμέρας ἔξ“ anzeigt, dass der Erzähler die fünf Tage, die zwischen den Ereignissen liegen, auf der Erzählebene ausspart.
4. Die *Pause*: Dieser Typ wird verwendet, um Erzählabläufe zu unterbrechen bzw. die Zeit zum Stillstand zu bringen. Durch Pausen öffnet sich dem Erzähler die Möglichkeit, durch Kommentare oder Reflexion in die Erzählungen „einzugreifen“. In Bezug auf das Neue Testament ist vor allem im Johannesevangelium eine häufigere Verwendung solcher Pausen auszumachen.

Abschließend behandelt Genette im Rahmen seiner Thematisierung der Kategorie *Zeit* den Aspekt *Frequenz*.²⁰³ Hierunter versteht Genette die Frage nach der Beziehung zwischen einem Ereignis und seiner Erwähnung bzw. Darstellung innerhalb der Erzählung. So wird z.B. das Damaskuserlebnis des Paulus insgesamt dreimal, sowie aus z.T. unterschiedlicher Sichtweise erzählt (vgl. Apg 9,1-29; 22,3-21; 26,9-20). Dieses Phänomen nennt man in der Narratologie das *repetitive Erzählen*. Unter dem *iterativen Erzählen* hingegen versteht man die bloß einmalige Erwähnung eines Ereignisses, das durchaus mehrmals stattfinden kann, während der eigentlich dominierende Fall das *singulative Erzählen* ist. Das heißt, dass das, was einmal geschieht, auch nur einmal erzählt wird.

Der Verdienst Genettes für die Narratologie im Allgemeinen, aber auch für die narrative Exegese besteht sicher darin, eine ganze Reihe wichtiger erzähltheoretischer Termini bzw. Modelle entwickelt zu haben, die in keiner narratologisch orientierten Interpretation literarischer Werke fehlen dürfen. In Bezug auf biblische Texte, die ja keine fiktionale Literatur im engeren Sinne darstellen, ist eine Rezeption seines Ansatzes insofern auch relativ unproble-

²⁰² EBNER, M. / HEININGER, B.: Exegese, 81.

²⁰³ Vgl. dazu GENETTE, G.: Erzählung, 81-114.

matisch, weil mit seiner erzähltheoretischen Unterscheidung von Geschichte, Narration und Erzählung die Grundannahme verbunden ist, dass „eine Erzählung immer die Existenz einer ihr vorausgehenden Geschichte voraussetzt.“²⁰⁴ Im Gegensatz zur ausführlichen Auseinandersetzung mit den Beziehungen, die zwischen Narration und Erzählung existieren, fehlen bei Genette jedoch Erörterungen der narrativen Inhalte, also der Handlungen, Erzählfiguren und des Settings. Vor allem die für die Exegese zunehmend wichtiger werdende Frage nach der Charakterisierung blendet Genette nahezu komplett aus,²⁰⁵ so dass im Folgenden auf weitere narratologische Ansätze einzugehen ist, die sich insbesondere diesem Aspekt ausführlicher widmen. Hier spielt allen voran der Beitrag von Shlomith Rimmon-Kenan eine wichtige Rolle, deren Ausführungen sich als wertvolle Ergänzung zu der von großer „Bescheidenheit“ und Seriosität“²⁰⁶ geprägten Arbeit Genettes erweisen werden.

2.1.2 Narratologische Analyse nach Shlomith Rimmon-Kenan

Bezüglich der Bedeutung narratologischer Studien und Modelle für die Biblexegese nehmen Beiträge zur Charakterzeichnung und Funktion von Erzählfiguren eine hervorgehobene Stellung ein. Besondere Wertschätzung gilt m.E. hierbei der israelischen Literaturwissenschaftlerin Shlomith Rimmon Kenan,²⁰⁷ der es zusammen mit anderen Größen der Narratologie gelungen ist, ein differenziertes Instrumentarium der Figurenanalyse zu entwickeln, das der Forschung eine wichtige Erweiterung ihrer bereits durch die antike Rhetorik vorgeprägten Muster (*Ethopoeie*) ermöglicht.²⁰⁸ Rimmon-Kenans erzähltheoretischer Beitrag insgesamt ist deutlich geprägt von den Arbeiten Gérard Genettes, dessen grundlegende Differenzierung in Geschichte, Erzählung und Narration sie beispielsweise übernimmt.²⁰⁹

In Abgrenzung von den für die narratologische Analyse von Charakteren ebenfalls gebräuchlichen Termini „flat characters“ und „round characters“²¹⁰ tritt Rimmon-Kenan für eine

²⁰⁴ ZUMSTEIN, J.: Analyse, 14.

²⁰⁵ Vgl. GENETTE, G.: Erzählung, 283. Wie schon Christoph Gregor Müller zu Recht angemerkt hat, ist die Charakterisierung für ihn allemal ein nebensächlicher Aspekt: „Ausführungen zu Fragen der Charakterisierung fallen in Genettes narratologischen Arbeiten (leider) nur sehr knapp aus. ‚Die Charakterisierung‘ ist für ihn ‚ganz offensichtlich die Technik der Figurenkonstitution durch den narrativen Text.‘“ (MÜLLER, C.G.: Prophet, 21).

²⁰⁶ Beide Zitate aus: ZUMSTEIN, J.: Analyse, 14.

²⁰⁷ Siehe dazu vor allem RIMMON-KENAN, S.: Fiction, aber auch DIES.: Theory.

²⁰⁸ Vgl. EBNER, M. / HEININGER, B.: Exegese, 87.

²⁰⁹ Vgl. RIMMON-KENAN, S.: Fiction, 43-58.137 Anm. 3. Zur gleichzeitigen Kritik an Genette DIES.: Theory.

²¹⁰ Siehe dazu z.B. FORSTER, E.M.: Aspects, 80-85, der sich bei dieser grundlegenden Differenzierung auf die Handlungen einer Erzählfigur bezieht. So unterscheiden sich seines Erachtens nach konflikt- und wandlungsanfällige Charaktere (round characters) von einheitlich handelnden und berechenbaren Charakteren (flat characters). Vgl. ebd. Siehe zu dieser Thematik auch POWELL, M.A.: Criticism, 50-55 und CHATMAN, S.: Story, 131-133. Den Hinweise verdanke ich im Übrigen MÜLLER, C.G.: Prophet, 23.

Unterscheidung unterschiedlicher Komplexitätsgrade bei der Charakterzeichnung ein, wobei den textuellen Indikatoren eine immense Bedeutung zukommt. Basierend darauf lassen sich zwei mögliche Präsentationsformen unterscheiden, die *direkte Definition* sowie die *indirekte Präsentation*.²¹¹ Bei der direkten Definition bzw. *direkten Charakterisierung* werden die Verhaltensmuster und Charakterzüge einer Figur explizit benannt.²¹² So kann z.B. der Held einer Erzählung mutig oder stark genannt werden, während der Gegenspieler dieser Figur als hinterlistiger Bösewicht bezeichnet wird. Bei dem Pendant, der indirekten Präsentation bzw. *indirekten Charakterisierung*, wird das Eigenschaftsprofil einer Figur nicht direkt benannt, sondern durch die Darstellung ihrer Worte, Taten, Handlungen oder Gedanken indirekt sichtbar gemacht. Die Aufgabe des Lesers, dem Rimmon-Kenan eine große Bedeutung bei der Konstituierung eines Charakters zusisst,²¹³ besteht hierbei darin, die Charakterzüge der auftretenden Personen im Akt der Rezeption eigenständig zu erschließen.

In Bezug auf beide Präsentationsformen sind zudem drei mögliche *Zuweisungskategorien* zu unterscheiden, die dem Erzähler bei der Gestaltung seiner Protagonisten zur Verfügung stehen. Hierzu gehören die geistigen Eigenschaften (z.B. Klugheit und Tapferkeit), die physischen Eigenschaften (z.B. Schönheit und Stärke) und die sozialen Eigenschaften einer Figur (z.B. Herkunft und Besitz). Darüber hinaus ist für ein Verständnis der Darstellung und Funktion einer Erzählfürfigur auch auf die *Figurenkonstellation*, „innerhalb derer sich überhaupt erst das Profil der Figuren schärft“²¹⁴ sowie auf die Ausgangssituation, die Entwicklung und die Struktur der Erzählung zu achten. Christoph Gregor Müller, Martin Ebner und Bernd Heininger weisen ergänzend darauf hin, dass in antiker Literatur überwiegend mit indirekten Charakterisierungen gearbeitet wird, was insbesondere darauf zurückzuführen ist, „dass (...) die antike Rhetorik der Charakterzeichnung in ‚Handlungen und Worten‘ (*in factis et in dictis*) den Vorzug gibt und auf diese Weise zwei wesentliche Bestandteile literaturwissenschaftlicher Beschreibungsmodelle, nämlich die Charakterisierung durch action und speech, vorwegnimmt.“²¹⁵ Nicht zuletzt deswegen ist im Rahmen dieser Untersuchung vor allem auch auf den Einsatz epochenspezifischer Stilmittel zu achten, derer sich die ntl. Autoren bei der Darstellung ihrer Charaktere bedienen.

²¹¹ Vgl. RIMMON-KENAN, S.: Fiction, 43.59.

²¹² Vgl. RIMMON-KENAN, S.: Fiction, 60. Zu ntl. Textbeispielen siehe EBNER, M. / HEININGER, B.: Exegese, 87.

²¹³ Vgl. RIMMON-KENAN, S.: Fiction, 36.60.119. Ähnlich auch MARTIN, W.: Theories, 116.

²¹⁴ ALLKEMPER, A. / EKE, N.O.: Literaturwissenschaft, 121.

²¹⁵ EBNER, M. / HEININGER, B.: Exegese, 87 mit dem Hinweis auch auf Quintilian, Institutio Oratorae X 2,58. Siehe zur Charakterzeichnung in paganer und biblischer Literatur vor allem den breiten Exkurs bei MÜLLER, C.G.: Prophet, 25-71; dort zu Lukas 59-71, zu Plutarch zudem auch noch 311-328.

Abschließend ist zum Aspekt der Charakterzeichnung aber noch auf eine mögliche dritte Präsentationsform einzugehen, die Rimmon-Kenan zwar selbst nicht als eigenständigen character-indicator bezeichnet, die aber in Bezug auf das Neue Testament sicher denselben Stellenwert besitzt wie die direkte oder indirekte Charakterisierung.²¹⁶ Es handelt sich hierbei um die *Charakterisierung qua Analogie*, die sich wie folgt definieren lässt: „When two characters are presented in similar circumstances, the similarity or contrast between their behaviour emphasizes traits characteristic of both.“²¹⁷ Hinsichtlich der neutestamentlichen Texte empfiehlt es sich, diese Präsentationsform noch einmal in zwei Unterkategorien aufzgliedern, d.h. *interne* von *externen Analogien* zu unterscheiden. Von einer internen Analogie spricht man, „wenn innerhalb derselben Schrift Erzählfiguren in gleichen oder ähnlichen Umständen dargestellt werden“, während externe Analogien dadurch gekennzeichnet sind, dass „eine Erzählfigur nach dem Vorbild einer *anderen*, der eigenen kulturellen oder religiösen Tradition entstammenden Figur modelliert ist.“²¹⁸ Es wird im Rahmen der Einzeltextanalysen genauer zu prüfen sein, auf welche Formen der Präsentation Lukas und Johannes zurückgreifen, und welche Schlussfolgerungen daraus für den größeren Zusammenhang der einzelnen Erzählungen gezogen werden können.

2.1.3 Weitere narratologische Analyseverfahren

Neben den bisherigen, vorwiegend deskriptiv orientierten narratologischen Verfahren existieren aber auch noch schematisch-modellhafte Formen der Erzähltextanalyse, die sich das Ziel gesetzt haben, mittels visueller Darstellungen und Klärung von Interaktionsmustern die Beziehungen zwischen den Erzählfiguren sowie zentrale Handlungsstränge zu erarbeiten. Ein sehr einfaches Modell zur Erfassung dieser Parameter bietet hierbei z.B. Wilhelm Egger mit seinem *Modell der Kommunikation und Interaktion*, das dazu dient, grundlegende Beeinflusungen zwischen den Protagonisten inklusive ihrer Reaktionen zu erfassen. Erläuternd merkt Egger hierzu an: „Die Beeinflussung, die der Sender auf den Empfänger ausübt, kann anhand einer Liste der sog. Sprechhandlungen genauer bestimmt werden. Einige Beispiele seien angeführt: fragen, antworten, behaupten, beschreiben, erklären, deuten, wissen, hoffen, wünschen, verheimlichen, offenbaren, befehlen, auffordern, raten, ernennen, danken usw.“²¹⁹ Ein ntl.

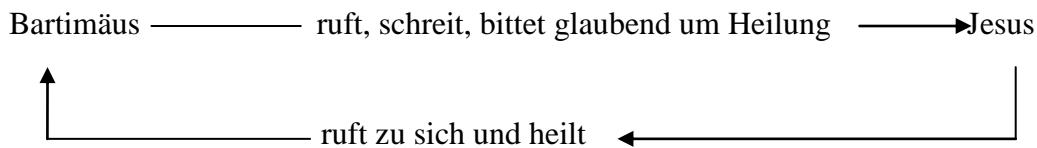
²¹⁶ So zu Recht EBNER, M. / HEININGER, B.: Exegese, 90.

²¹⁷ RIMMON-KENAN, S.: Fiction, 70.

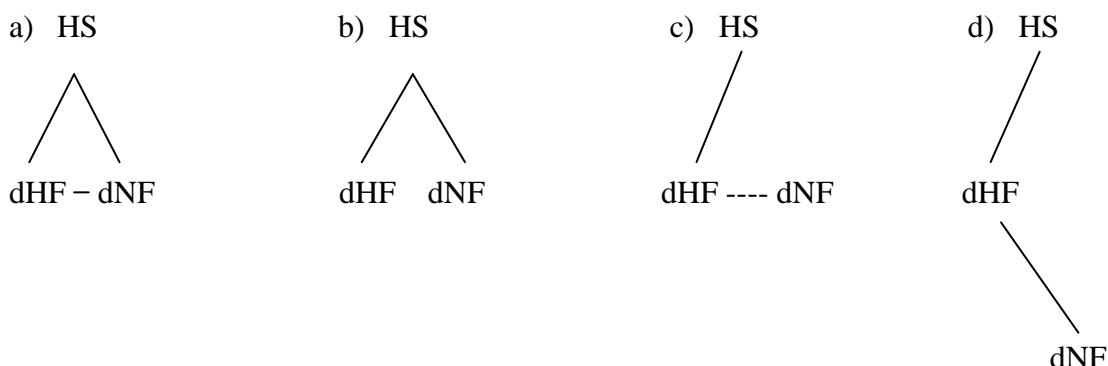
²¹⁸ EBNER, M. / HEININGER, B.: Exegese, 90f mit Textbeispielen.

²¹⁹ Siehe dazu EGGER, W.: Methodenlehre, 125f mit dem einfachen Modell.

Beispiel für die Anwendung dieses grundlegenden Rasters könnte in Bezug auf Mk 10,46-52 (Die Heilung eines Blinden bei Jericho) wie folgt aussehen:



In Bezug auf biblische Gleichniserzählungen hat Wolfgang Harnisch eine äußerst interessante sowie überzeugende Terminologie und Form der Visualisierung entwickelt, mittels derer er die Anordnung und Funktion der Figuren in dieser Gattung zu bestimmen vermag.²²⁰ So ist laut Harnisch in einer Reihe von Gleichnissen eine spezifische Figurenkonstellation, bestehend aus drei unterschiedlich bedeutsamen Aktanten, zu erkennen. Dazu gehören der *Handlungssouverän (HS)*, die *dramatische Hauptfigur (dHF)* sowie die *dramatische Nebenfigur (dNF)* einer Erzählung, wobei dHF und dNF in Opposition zueinander stehen und ein sog. *antithetisches Zwillingspaar* bilden.²²¹ Während der HS die erzählte Handlung eröffnet, sanktioniert und beschließt, fokussiert sich das eigentliche Interesse der Erzählung auf die dHF, die als zentraler Handlungsträger sowie als Demonstrationsfigur fungiert. Der dNF kommt lediglich die Rolle eines Funktionärs zu, „die den Konflikt mittelbar schüren oder das Geschick des Zwillings durch einen Verhaltenskontrast profilieren (soll).“²²² Da die Beziehungen der Aktanten untereinander unterschiedlich ausgestaltet sein können, kann es zu insgesamt vier verschiedenen Dreiecksformationen kommen, die sich schematisch wie folgt darstellen lassen:



²²⁰ Dazu grundlegend HARNISCH, W.: Gleichniserzählungen, 71-84.

²²¹ Vgl. HARNISCH, W.: Gleichniserzählungen, 78f.

²²² HARNISCH, W.: Gleichniserzählungen, 77.

Während im ersten Fall alle drei Aktanten miteinander kommunizieren, kommt es im zweiten Fall zwischen den sog. antithetischen Zwillingen zu keiner Form des verbalen Austausches. Im dritten Fall herrscht zwischen HS und dNF eine unmittelbare Beziehung, dHF und dNF stehen dabei in einer dialogähnlichen Wechselbeziehung zueinander. Den vierten Fall zeichnet eine „Korrespondenz von Beziehungen (aus), die zwischen Handlungssouverän und Mittelfigur auf der einen und zwischen Mittel- und Drittfigur auf der anderen Seite eröffnet werden.“²²³ Ob das von Wolfgang Harnisch entwickelte Modell im Rahmen dieser Untersuchung nur auf Lk 10,25-37 angewandt werden kann, oder ob es auch geeignet ist, die Figurenkonstellation in anderen Gattungen zu analysieren, ist bei der Durchführung der Einzeltextanalysen zu prüfen. Zunächst sind jedoch abschließend zur methodisch-hermeneutischen Grundlegung des Themas einige kurze Bemerkungen zu den hermeneutischen Grundlagen des Verfassers dieser Studie notwendig.

2.2 Zum Verhältnis Verfasser – Textverständnis – Thematik

Zuletzt seien im Rahmen dieses methodisch-hermeneutisch orientierten Kapitels noch einige abschließende Überlegungen zum Verhältnis Verfasser – Textverständnis – Thematik vorgestellt. In enger Anlehnung an den Grundsatz der Rezeptionsästhetik, dass der eigentliche *Sinn* eines Textes niemals zu erschließen ist, sondern lediglich als Produkt des Wechselspiels zwischen Text und Rezipient existiert,²²⁴ gilt es auch bei dieser Studie zunächst zu klären, welche Verstehensvoraussetzungen und Ziele des Verfassers die hier dargestellte Auslegung der ntl. Samaritanertexte beeinflussen. Nur auf diese Weise lässt sich m.E. die exegetische Prämissen angemessen befolgen, intersubjektiv überprüfbare Ergebnisse zu erzielen, die sich auch einer kritischen Überprüfung unterziehen lassen.

Der Verfasser der vorliegenden Studie versteht biblische Texte zunächst ganz grundsätzlich als menschliche Glaubenszeugnisse, als Dokumente eines geschichtlich gewachsenen sowie bedingten Prozesses eines kontinuierlichen, aber doch immensen Wandlungen unterworfenen Bekenntnisses zu JHWH, dem ursprünglichen National- bzw. Kriegsgott des einst-mals polytheistischen Israels.²²⁵ Als geschichtlich bedingte und von Menschenhand verfasste Texte sind diese keineswegs als verbal-, sondern als realinspirierte Werke zu verstehen, d.h. es geht ihnen nicht um die vollständige Wahrheit jedes einzelnen Wortes, Buchstabens oder

²²³ HARNISCH, W.: Gleichniserzählungen, 81.

²²⁴ Vgl. FRANKEMÖLLE, H.: Handlungsanweisungen, 11.23.44-49; ISER, W.: Appellstruktur; ECO, U.: Lector.

²²⁵ Vgl. LANG, B.: Jahwe, 228-233; 229.

Tatbestandes, sondern um „*die* Wahrheit (...), die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte.“²²⁶ Diese Grundannahme sollte m.E. vonseiten katholischer und protestantischer Exegese in Abgrenzung von jeglicher Form der evangelikalen Hermeneutik gerade im Zeitalter von Naturwissenschaft und Technik sowie religiöser Pluralität ein immer wieder neu zu betonender, wenn nicht sogar der wichtigste Ausgangspunkt wissenschaftlich orientierter biblischer Exegese im 21.Jh. sein.

Als geschichtlich gewachsene und sich verändernde Glaubenszeugnisse sind biblische Texte zudem auch immer erst im Kontext ihres Entstehungs- bzw. Abfassungsprozesses zu lesen und zu interpretieren, d.h. es geht zunächst darum, die Probleme und Anfragen der Erstadressaten zu bestimmen, die auf die Abfassung des Werkes durch den Autor eingewirkt haben. Die ntl. Texte sind demnach zunächst als erstadressatenorientierte Glaubenszeugnisse zu lesen, deren universale Botschaft sich erst durch den Akt der Rezeption im hermeneutischen Zirkel geschichtlich immer wieder neu mitteilen und verwirklichen lässt. Zunächst wollten die biblischen Texte also Deutungsmuster sowie Antworten auf konkrete, geschichtlich bedingte Anfragen und Probleme bieten, die in den einzelnen Gemeinden der jeweiligen Verfasser von Bedeutung waren. Folglich ist im Rahmen dieser Untersuchung auch immer wieder nach den spezifischen Relationen zwischen christlicher Gemeinde und SRG zu fragen, um den Grad der Beeinflussung der Gemeindeprobleme auf die Darstellung der Samaritaner zu bestimmen.²²⁷ Darüber hinaus beschränkt sich der Verfasser, der sowohl theologisch als auch geschichtswissenschaftlich geschult ist, nicht allein auf die kanonischen Schriften, weil er anderenfalls einer kirchenhistorischen Entscheidung des 3./4.Jh. n.Chr. folgen würde, die eine enorme Verengung der Perspektive sowie eine Eingrenzung der Quellenbasis zur Folge hätte. Weil es eines der Ziele der vorliegenden Studie ist, die enge Verwandtschaft zwischen der SRG und anderen frühjüdischen Gruppierungen, also auch der Jesusbewegung aufzuzeigen, d.h. die Verbindungslien zwischen Judentum, Christentum und Samaritanertum nachzuzeichnen, sind neben zeitgenössischen historischen Quellen, auch rabbinische Texte etc. in die Analyse miteinzubeziehen, um zu einer mehrdimensionalen Erschließung der durchaus komplexen Thematik gelangen zu können.²²⁸

Ein weiterer wichtiger Aspekt neben der Verfasserschaft und der Auswahl der Texte ist die Frage nach dem Verhältnis des Verfassers zum interkonfessionellen und interreligiösen Dia-

²²⁶ DV 11 zit. n. RAHNER, K. / VORGRIMLER, H.: Konzilskompendium, 374.

²²⁷ Vgl. dazu auch FRANKEMÖLLE, H.: Handlungsanweisungen, 19-29. Siehe auch abschließend zu diesem Aspekt das dazugehörige Modell auf der folgenden Seite.

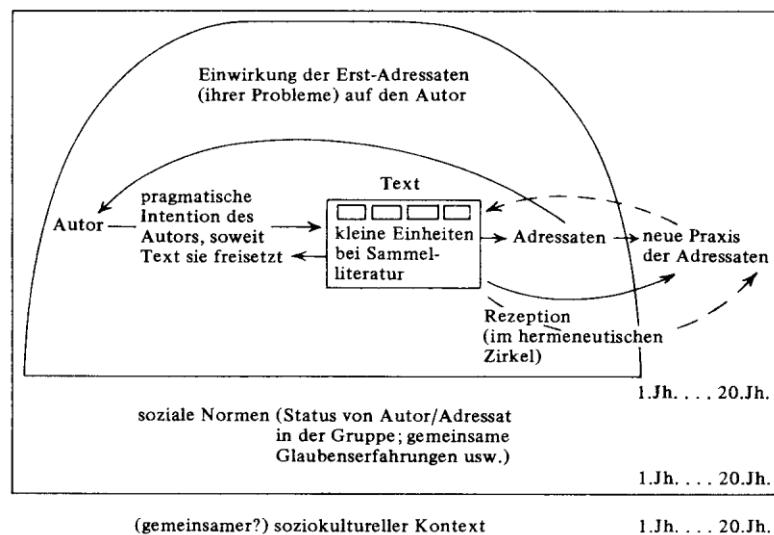
²²⁸ Ähnlich auch schon FRANKEMÖLLE, H.: Frühjudentum, 39f in Bezug auf das Verhältnis zwischen Frühjudentum und entstehendem Christentum.

log. Leitend sind hierbei die eigenen Erfahrungen, die der Verfasser aufgrund der italienischen Herkunft seines Vaters mit Zugehörigkeit und Ausschluss von Fremden in der deutschen Gesellschaft gemacht hat sowie die großen Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965), vor allem die dort getroffenen Aussagen zum Verhältnis zu anderen Konfessionen sowie Religionen in *Nostra Aetate*, *Lumen Gentium* oder auch *Unitatis redintegratio*.²²⁹ So werden die ntl. Texte, insbesondere die Parabel vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,25-37), aber auch die Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Samaritanerin am Jakobsbrunnen verdeutlichen, wie stark vonseiten der ntl. Autoren die verbindenden Elemente zwischen den unterschiedlichen frühjüdischen Strömungen betont werden, und dass es zumindest aus Sicht von Lk 10,25-37 – falls die Parabel historische Züge trägt, dann auch ganz explizit aus der Sicht Jesu von Nazareth – für den Zugang zum Reich Gottes nicht darauf ankommt, welcher Konfession oder besser gesagt welcher religiösen Gruppierung man angehört, sondern ob der eigene Lebensweg von einem sinnvollen Nebeneinander von Orthodoxie und Orthopraxie geprägt ist. Diese fundamentale Erkenntnis, aber auch die soziale und historische Bedingtheit des Phänomens Religiosität insgesamt stellen dabei wichtige Faktoren dar, die zu der inklusivistischen, partiell sogar pluralistischen Haltung des Verfassers geführt haben. Die von ihm postulierte Offenheit gegenüber anderen Formen von Religion, die insbesondere in Zeiten eines kirchenpolitischen Kurswechsels in Richtung weniger Dialogbereitschaft und Stärkung des Traditionalismus m.E. mehr denn je gefragt ist, gilt es aus Sicht des Lesers stets zu beachten, will er den Entstehungsprozess der exegetischen Ergebnisse dieser Studie auch in der Tiefe folgen können. Zunächst jedoch seien im Sinne einer religionsgeschichtlichen Grundlegung des Themas Geschichte und Religion der Samaritanischen Religionsgemeinschaft (SRG) ausführlich vorgestellt, um das Verständnis der daran anschließenden Einzeltextanalysen zu erleichtern.

²²⁹ Für den deutschsprachigen Raum ähnlich eindrucksvoll zuletzt die DBK [2004]: Weltkirche, 49.

Methodisch-hermeneutische Klärungen

Abb.4 : Texte als Element des kommunikativen Handelns zwischen Autor und Leser²³⁰



²³⁰ Entnommen aus: FRANKEMÖLLE, H.: Handlungsanweisungen, 28.

3. Die Samaritaner – Eine religionsgeschichtliche Einführung

Die Anfänge der Samaritanerforschung gehen bis in die Frühe Neuzeit zurück.²³¹ Als Pionier auf diesem Gebiet hat sich einer der größten Gelehrten des 16.Jh., Joseph J. Scaliger (1540-1609), erwiesen.²³² Obwohl es im weiteren Verlauf der Forschungsgeschichte zu einer deutlichen Differenzierung bei der Wahrnehmung der Samaritaner bezüglich ihrer Entstehung und Identität sowie bezüglich ihrer Stellung im Frühjudentum und ihrer Beziehung zum Urchristentum gekommen ist, und sich in einigen strittigen Punkten Forschungskonsense abzeichnen,²³³ sind viele Probleme bis heute ungelöst geblieben. Das hängt vor allem mit den sehr spärlichen und teilweise widersprüchlichen Quellen zur samaritanischen Religionsgemeinschaft zusammen, die außerdem zu großen Teilen aus den Händen ihrer Gegner stammen und somit fast ausschließlich tendenziösen Charakter besitzen.²³⁴ Die daraus resultierenden Missverständnisse, Fehleinschätzungen und Streitigkeiten betreffen aber nicht nur die heutigen Forscher und Rezipienten, vielmehr handelt es sich hierbei um ein Phänomen, das die geschichtliche Entwicklung anscheinend überdauert hat. Als exemplarischer Beleg soll an dieser Stelle ein Auszug aus der *Kirchengeschichte des englischen Volkes* des angelsächsischen Mönches und Historiographen Beda Venerabilis (672/73-735 n.Chr.) dienen, der in seiner Darstellung der ersten Teilerfolge der Christianisierung Nordumbriens Bezug auf die Samaritaner nimmt:

„Edwin [König von Nordumbrien, geb. 584 n.Chr.: M.F.] zeigte so große Hingabe an den Kult der Wahrheit, daß er auch den König der Ostangeln, Eorpwold, den Sohn Raedwalds, überredete, nach Ablegen des Götzenwahns den Glauben und die Sakramente Christi mit seinem Land anzunehmen. Auch sein Vater Raedwald war zwar schon längst in Kent mit den Sakramenten des christlichen Glaubens vertraut geworden, aber vergebens, denn bei seiner Rückkehr nach Hause wurde er von seiner Gemahlin und einigen falschen Lehren verführt; und von der Aufrichtigkeit des Glaubens abgebracht, war es für ihn schlimmer als vorher, so daß er nach Art der alten Samariter sowohl Christus als auch den Göttern zu dienen schien, denen er vorher diente, und er im gleichen Heiligtum sowohl einen Altar für das Opfer Christi als auch einen kleinen Altar für die Opferungen an die Teufel hatte.“²³⁵

Auch wenn die Vorstellungen Bedas in absolutem Widerspruch zum historischen Wissen über die Samaritaner stehen, weil sie zu keinem Zeitpunkt der Geschichte eine polytheistische oder heidnische Religionsgemeinschaft gewesen sind und auch die christliche Mission in Sa-

²³¹ Vgl. DEXINGER, F.: Samaritaner, 750f.

²³² Vgl. DEXINGER, F.: Samaritaner, 750.

²³³ So z.B. in Bezug auf die Frage nach den Ursprüngen der SRG. Vgl. dazu PUMMER, R.: Einführung, 8.

²³⁴ Vgl. ZANGENBERG, J.: Samaritaner, 2-4; PUMMER, R.: Einführung, 8-12.

²³⁵ BEDA VENERABILIS: Kirchengeschichte II, 15. Zu den geschichtlichen Hintergründen sowie zum Verlauf der Angelsachsenmission unter der Federführung Gregors d.Gr. (590-604, geb. um 540) siehe u.a. PADBERG, L.E. VON: Christianisierung, 63-88.

marien nur von begrenztem Erfolg gekrönt war,²³⁶ machen seine von tiefem Missverständnis geprägten Äußerungen – insbesondere auch unter Berücksichtigung der bis heute andauern den Forschungsprobleme – neugierig und führen zu einer Fülle von Fragen: Wer waren die Samaritaner? Waren sie eine homogene Gruppierung? Waren sie Israeliten, Juden oder Heiden? Wie standen sie zum Rest der Bevölkerung Samariens? Was machte ihre Kultur und Religion aus? Und wie war ihr Verhältnis zu den ersten Christen? Im folgenden Teil der Untersuchung soll in Form einer religionsgeschichtlichen Grundlegung versucht werden, Antworten auf diese Fragen zu finden. Dabei soll es zunächst um die Entstehung und geschichtliche Entwicklung der Gruppe bis zum Ende des 1.Jh. n.Chr. gehen, bevor in einem zweiten Teil die zentralen Aspekte ihrer Religion thematisiert werden. Weil es sich bei dieser Untersuchung in erster Linie um eine exegetische Abhandlung handelt, sei darauf hingewiesen, dass diese Ausführungen primär Darstellungscharakter besitzen und auf fachspezifische Forschungskontroversen demnach ausschließlich am Rande bzw. in den Anmerkungen eingegangen werden kann. Die Funktion dieses Kapitels besteht ergo darin, dem heutigen Leser die im Hintergrund der ntl. Erzählungen stehenden Prozesse, Strukturen, Vorstellungen und Motive zu erörtern, die den ntl. Autoren und ihren Adressaten wohl größtenteils bekannt waren.

3.1 Die geschichtliche Entwicklung: Von den Ursprüngen bis zum 2.Jh. n.Chr.

Die historische Analyse der Ursprünge und Entwicklung der SRG bis zum 2.Jh. n.Chr. erfolgt aus zwei verschiedenen Perspektiven mit je unterschiedlicher Relevanz für die weiteren Untersuchungen. Die *erste Perspektive* versucht zu klären, seit wann es die Samaritaner gibt, welche ethnisch-religiösen Wurzeln sie besitzen und wie sich diese Religionsgemeinschaft bis zur Abfassungszeit der Evangelien (ca. 70-100 n.Chr.) entwickelt hat. Die *zweite Perspektive* hingegen untersucht, wie Herkunft und Identität der Gruppe innerhalb des vielgestaltigen Frühjudentums sowie der hellenistisch geprägten Umwelt des 1.Jh. n.Chr. wahrgenommen wurden. Die Analyse dieser *Außenperspektive* ist hierbei besonders wichtig, weil zum einen die ntl. Autoren als besonderer Teil des vielgestaltigen Frühjudentums die Samaritaner trotz aller verbindenden Elemente zunächst ebenfalls von einem äußeren Blickwinkel aus betrachtet haben und sich somit Vergleichsmöglichkeiten bieten, und weil dadurch zum anderen die Verstehensvoraussetzungen bzw. Assoziationsmuster der Autoren und Erstadressaten geklärt werden können.

²³⁶ Vgl. ZANGENBERG, J.: Christentum, 231-233.

3.1.1 Quellenlage und Forschungsstand

Das Hauptproblem bei der Erforschung der samaritanischen Frühgeschichte resultiert aus dem Fehlen *genuin samaritanischer Quellen*. Außer dem Pentateuch der Samaritaner (SP)²³⁷ und wenigen hellenistisch-samaritanischen Zeugnissen ist die Forschung bei der Rekonstruktion vor allem auf außersamaritanische Referenzen angewiesen, die zu einem nicht unerheblichen Anteil aus der Feder ihrer Gegner stammen.²³⁸ Während für das 1.Jh. n.Chr. Flavius Josephus und das Neue Testament (Mt 10,5f; Lk 9,52-56; 10,25-37; 17,11-19; Joh 4,1-42; 8,48; Apg 1,8; 8,4-25) die wichtigste Quellenbasis bilden, sind für das geschichtswissenschaftliche Verständnis der Ereignisse und Entwicklungen der Zeit vom 8. bis 1.Jh. v.Chr. insbesondere folgende Referenzen von besonderer Bedeutung: 2 Kön 17,24-41; Esr 4,1-5; Sir 50,25f; 2 Makk 6,1f; Neh 10,31; 13,23-25; Ex 20,17 (SP), Jos Ant 9,288-291; 11,302-347.²³⁹ Einen Zugang zu diesen und weiteren Quellen zur samaritanischen Geschichte, Theologie, Literatur und Kultur bieten die gegen Ende des letzten Jahrhunderts herausgegebenen Quelleneditionen in deutscher sowie englischer Sprache. Zu nennen sind hier allen voran die Arbeiten der Autoren Kippenberg, Wewers, Zangenbergs und Bowman.²⁴⁰

Die neuere Samaritanerforschung wurde zu Beginn des 20.Jh. durch die Arbeit von James A. Montgomery²⁴¹ eingeleitet, dessen wesentliche Erkenntnisse bis einschließlich heute Gültigkeit besitzen.²⁴² Bahnbrechende Weiterentwicklungen brachten insbesondere die Dissertation Kippenbergs aus den siebziger Jahren sowie die Sammelbände Dexingers und Crowns aus den neunziger Jahren.²⁴³ Da es nicht das Ziel dieser Studie bzw. dieses Kapitels ist, in sämtliche Detailkontroversen einzuführen, sondern ausgehend von den wichtigsten strittigen Aspekten sowie Forschungskonsensen in puncto Entstehung und Frühgeschichte der Samaritaner die Darstellung eines religionsgeschichtlichen Überblicks zu Geschichte, Literatur und Theologie der SRG grundzulegen, seien die für die vorliegende Untersuchung relevantesten

²³⁷ Die erste wissenschaftlich nutzbare Version des SP wurde herausgegeben von GALL, A. VON: Pentateuch. Zu einer Einführung in den Stand der SP-Forschung siehe PUMMER, R.: Einführung, 12-20. Dort finden sich auch weitere Editionen sowie weiterführende Spezialliteratur.

²³⁸ Vgl. DEXINGER, F.: Samaritaner, 751; ZANGENBERG, J.: Samaritaner, 2f.

²³⁹ Vgl. DEXINGER, F.: Ursprung, 68. Weitere bedeutsame Quellen werden in den folgenden Ausführungen zitiert.

²⁴⁰ KIPPENBERG, H.G. / WEWERS, G.A.: Textbuch, 89-106; ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΡΕΙΑ; BOWMAN, J.: Documents.

²⁴¹ MONTGOMERY, J.A.: Samaritans. Zur Bedeutung des Werkes für die Samaritanologie siehe u.a. PUMMER, R.: Einführung, 4.

²⁴² Vgl. PUMMER, R.: Einführung, 12. Ähnlich auch DEXINGER, F.: Samaritaner, 751.

²⁴³ KIPPENBERG, H.G.: Garizim; CROWN, A.D.: Samaritans; DEXINGER, F. / PUMMER, R.: Samaritaner.

Erkenntnisse der Samaritanologie zu diesen Aspekten thesenartig vorgestellt, um im weiteren Darstellungsverlauf erneut pointierter auf sie eingehen zu können:²⁴⁴

1. Die lange vorherrschende Meinung, die Samaritaner seien Nachfahren halbbekehrter Heidenkolonisten, die nach dem Fall des Nordreichs (722 v.Chr.) in Samarien ansiedelt wurden, ist vor allem durch die kritische Überprüfung der Angaben in 2 Kön 17,24-41 überzeugend widerlegt worden. Die Gruppe geht vielmehr auf „den im Land verbliebenen Rest autochthoner JHWH-Verehrer zurück, die das ihnen u. den Judäern z. Makkabäerzeit noch gemeinsame rel. Erbe konserviert u. selbständig weiterentwickelt haben.“²⁴⁵ Die zunächst bei Flavius Josephus (Ant 9,288-291), dann aber auch in rabbinischer Literatur (BerR 94,7) zu findende Einordnung der Samaritaner als Kuthäer ist demnach aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive unzutreffend bzw. tendenziös.²⁴⁶
2. Auf diese Restbevölkerung wiederum geht der in früher nachexilischer Zeit parallel zu heidnischen Gruppierungen bestehende Bevölkerungsanteil Samariens zurück, der trotz seiner Bindung an den Berg Garizim als zentralem Kultort weiterhin Beziehungen zu Jerusalem pflegte (vgl. Esr 4,1-5). Dieser ethnisch sowie religiös in Kontinuität mit dem alten Nordreich Israel stehende Bevölkerungsanteil wird von Ferdinand Dexinger zur besseren Unterscheidung von der Zeit Esras an mit dem Terminus „Proto-Samaritaner“²⁴⁷ bezeichnet.
3. Der eigentliche Impuls zur Herausbildung einer eigenständigen samaritanischen Religionsgemeinschaft (SRG) erfolgte erst durch den „»Auszug« dissidenter Priester aus Jerusalem [nach Sichem: M.F.] in spätpersischer Zeit aufgrund unterschiedlicher Vorstellungen von Heirat und Reinheit“²⁴⁸. Zur endgültigen Trennung zwischen Samaritanern (=dissidente Priesterfamilien aus Jerusalem und genuin JHWH-gläubige Teile des ehemaligen Nordreiches) und Juden als zwei verschiedenen Ausprägungen der israelitischen Religion kam es erst in der Makkabäerzeit.²⁴⁹

²⁴⁴ Ausführlicher zum Stand der historischen Forschung PUMMER, R.: Einführung; vor allem 8-12.

²⁴⁵ DEXINGER, F.: Samaritaner, 1511. Zur genaueren Entfaltung dieser These und zu alternativen Theorien der Forschungsgeschichte siehe DERS.: Ursprung sowie die Ausführungen unter 3.1.2.

²⁴⁶ Vgl. DEXINGER, F.: Samaritaner, 1511.

²⁴⁷ DEXINGER, F.: Ursprung, 83; DERS.: Samaritaner, 752.

²⁴⁸ ZANGENBERG, J.: Samaritaner, 2.

²⁴⁹ Vgl. DEXINGER, F.: Ursprung, 83; ZANGENBERG, J.: Samaritaner, 2.

3.1.2 Die Suche nach den ethnisch-religiösen Wurzeln: Die Nordreich-Israeliten

Die Suche nach den Ursprüngen der SRG stellte über einen langen Zeitraum hinweg eine der kompliziertesten sowie umstrittensten Aufgaben der Samaritanologie dar, auch wenn sich die Gesamtzahl der Beiträge zur Früh- und Allgemeingeschichte der Samaritaner – sicherlich auch aufgrund der problematischen Quellenlage – durchaus sehr überschaubar gestaltet. So stammt die meines Wissens nach bislang einzige Gesamtdarstellung zur Geschichte der Samaritaner von Nathan Schur (1989)²⁵⁰, während sich die meisten anderen Beiträge in Form von Aufsätzen oder Artikeln zu Teilaspekten der historischen Genese der SRG äußern. In dem von Alan D. Crown herausgegebenen Werk *The Samaritans* (1989)²⁵¹ beispielsweise finden sich diverse Beiträge zur Geschichte seit der persischen Zeit, während in Bezug auf die Frühgeschichte vor allem auf Ferdinand Dexinger (1991)²⁵² und in Bezug auf die weitere Entwicklung bis ins neutestamentliche Zeitalter hinein auf Hans Gerd Kippenberg (1971)²⁵³ und Martina Böhm (1999)²⁵⁴ zu verweisen ist. Im Folgenden soll versucht werden, einen sehr bedeutsamen, aber lange Zeit vernachlässigten und fehlgedeuteten Aspekt der Geschichte der SRG zu beleuchten, nämlich die Frage nach den Ursprüngen und ersten Entwicklungstendenzen. Hier haben sich die Arbeiten Dexingers und Kippenbergs als äußerst verlässlich und überzeugend erwiesen, so dass im weiteren Verlauf vor allem auf die Ergebnisse dieser Studien Bezug genommen wird. Alternative und ergänzende Deutungen werden aber freilich in die Ausführungen ebenfalls integriert.

Die offenkundigen Parallelen zwischen der samaritanischen und jüdischen Religion haben in der Forschung zu drei zentralen Erklärungsmustern geführt. Die *erste Sicht*, die vor allem in rabbinischer Literatur wiederzufinden ist und sich stark an 2 Kön 17 anlehnt, führt die jahwistischen Züge der samaritanischen Religion auf die Begegnung heidnischer Kolonisten mit dem Glauben zurückgebliebener Israeliten des Nordreiches nach 722 n.Chr. zurück. In Form von unterschiedlichen Spielarten rechnen die Vertreter dieser These mit jeweils verschiedenen starken Einflüssen von Nordreich-Israeliten, Südrreich-Dissidenten, Judäern oder repatriierten Priestern auf diesen Prozess der *Religionsübernahme*. Gemäß dieser Ansicht sind die Mitglieder der SRG aus religiöser Sicht Konvertiten und aus ethnischer Sicht Nachfahren assyrischer

²⁵⁰ SCHUR, N.: History. Zur Frühgeschichte ebd., 13-33.

²⁵¹ CROWN, A.D.: *Samaritans*. Zur Geschichte der SRG ebd., 1-112; Zur persischen, hellenistischen und hasmonäischen Periode MOR, M.: Period, 1-18; zur Zeit von Johannes Hyrkanus bis Baba Rabba HALL, B.: John, 32-54; zur byzantinischen und islamischen Epoche CROWN, A.D.: Period, 55-81; zur Kreuzfahrerzeit KEDAR, B.Z.: Period, 82-94; zur Renaissancezeit ANDERSON, R.T.: History, 95-112.

²⁵² DEXINGER, F.: Ursprung.

²⁵³ KIPPENBERG, H.G.: Garizim.

²⁵⁴ BÖHM, M.: Zeit.

Kolonisten.²⁵⁵ Eine *zweite Annahme*, die in der ersten Spielart insbesondere von den Samaritanern selbst vertreten wird, sagt aus, dass sie Nordreichisraeliten sind, „die diese Religion rein bewahrten (...) oder durch geeignete Einflüsse zur samaritanischen Religion kamen.“²⁵⁶ Auch hier wird erneut mit unterschiedlichen Formen der Beeinflussung gerechnet, die gemäß der Vertreter dieser Theorie bei der späteren Trennung der ursprünglichen Nordreichisraeliten von anderen religiösen Strömungen Palästinas eine Rolle gespielt haben müssen. Lediglich die konservative Sicht der SRG selbst, dass es zu einer reinen Bewahrung ohne Beeinflussung gekommen ist, rechnet mit keinem Einfluss anderer Gruppen auf das spätere Schisma.²⁵⁷ Die *dritte Position* schließlich, deren Anhänger sich oftmals für die ursprüngliche Herkunft der Samaritaner nicht ausdrücklich interessieren, führt deren Formierung zu einer Religionsgemeinschaft auf Dissidenten aus dem Südreich zurück, „die bestimmten religionsverändernden Einflüssen ausgesetzt waren.“²⁵⁸ Dabei haben die Ansätze besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen, die einen derart gearteten Trennungsvorgang in die Makkabäerzeit verlegen, in der es letztlich infolge von religiösen und militärischen Konflikten zwischen der Garizimanhangerschaft und Johannes Hyrkanos zur gewaltsamen Eroberung sowie Zerstörung des Garizim und Sichems kam.²⁵⁹ Tatsächlich hat sich der Prozess einer endgültigen (!) Trennung zwischen Samaritanern und Jerusalemer Juden wohl erst im Rahmen dieser Ereignisse vollzogen,²⁶⁰ doch beantwortet diese These noch lange nicht die Frage nach der Herkunft der samaritanischen Gruppierung, die sich zu dieser Zeit von Jerusalem lossagte. Auf diesen Aspekt sei im nun Folgenden näher eingegangen.

Lange Zeit hat man 2 Kön 17,24-41 auch in der religionshistorischen Forschung als historischen Bericht über die Entstehung der Samaritaner angesehen.²⁶¹ Eine unkritische Rezeption

²⁵⁵ So u.a. BRÜLL, A.: Geschichte, 8ff.28; KÖNIG, E.: Pentateuch, 68; TSCHERIKOVER, V.: Civilisation, 40 und KAUFMANN, Y.: Geschichte, 201. Ausführlicher zu diesen Thesen DEXINGER, F.: Ursprung, 69-73. Es ist bedauerlich, dass diese Sichtweise bis in die Gegenwart hinein auch von Religionsdidaktikern rezipiert wird. So formuliert z.B. Georg Baudler: „Die Samariter hatten sich in der Exilszeit mit assyrischen Kolonisten vermischt. Sie wurden deshalb von den aus dem Exil zurückkehrenden Juden abgrundtief verachtet; ihr Angebot beim Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem mitzuhelpfen, wurde abgelehnt und man schloß sie vom Tempelbezirk aus.“ (BAUDLER, G.: Jesus, 190).

²⁵⁶ DEXINGER, F.: Ursprung, 69. Vertreter sind hier u.a. GASTER, M.: Eschatology, 15; BEN-ZVI, J.: Origin, 86; BOWMAN, J.: Probleme, 9-12 und MACDONALD, J.: Theology, 29.

²⁵⁷ Vgl. DEXINGER, F.: Ursprung, 74 mit Quellenverweisen.

²⁵⁸ DEXINGER, F.: Ursprung, 70.

²⁵⁹ Bedeutsame Vertreter dieser Forschungsrichtung sind u.a. KIPPENBERG, H.G.: Garizim und PURVIS, J.D.: Origin, 329. Ausführlicher zu dieser dritten Position DEXINGER, F.: Ursprung, 77-83.

²⁶⁰ Vgl. ZANGENBERG, J.: Samaritaner, 3; BÖHM, M.: Zeit, 33f; DEXINGER, F.: Ursprung, 82.

²⁶¹ Die Erzählung berichtet davon, wie die Assyrer nach dem Fall des Nordreiches fremde Kolonisten ansiedelten, die aufgrund ihrer Gottlosigkeit sehr bald von JHWH mit einer Löwenplage bestraft wurden. Dies führte dazu, dass der assyrische König einen der exilierten israelitischen Priester kurzerhand zurück berief, um den Kolonisten den wahren JHWH-Kult zu vermitteln und sie damit von der Plage zu befreien. Allerdings beteten diese neben JHWH weiterhin auch ihre Götzen an, was sich laut der Verfasser des Endtextes bis in ihre Gegenwart hinein fortgesetzt habe: „Doch sie wollten nicht hören, sondern sie handelten, wie sie es immer

des Endtextes hat aber auch zuvor schon vor allem die frühjüdische und rabbinische Sicht auf die späteren Samaritaner deutlich beeinflusst: „Mit 2Kg 17,24-41 konnte man u.U. in Kombination mit anderen atl. Modellpassagen, die Samaritaner als ‚Fremdstämmige‘, als ‚Löwenproselyten‘, (d.h. aus unlautbaren Motiven Umgekehrte) oder generell als Götzendienner bezeichnen. Aufschlußreich ist auch, wie gängig die Bezeichnung ‚Kutäer‘ (כּוֹהֵן מִם) für Samaritaner in rabbinischer Literatur ist, die deutlich aus 2Kg 17, entnommen ist und diese drei Vorwürfe schlagartig bündelt.“²⁶² Problematisch an diesen tendenziösen Einstufungen und ihrer Rezeption durch die Fachwissenschaft (s.o.) ist vor allem der Sachverhalt, dass dieses Erklärungsmuster nicht überzeugend zu verdeutlichen vermag, warum der samaritanische JHWH-Glaube überhaupt keine synkretistischen Züge aufweist, so dass es zu Beginn der achtziger Jahre des 20.Jh. zu einer Überprüfung und Widerlegung der Heiden-Kolonisten-Theorie gekommen ist. So haben literarkritische Studien drei unterschiedlich alte Schichten der Erzählung freilegen können,²⁶³ in denen gegen unterschiedliche Gruppen polemisiert wird, wobei die redaktionelle Verknüpfung letztlich dem Ziel dient, die Kultmonopolisierung in Jerusalem zu forcieren. Wesentlich interessanter ist in diesem Zusammenhang aber die Beobachtung, dass V24 mit einem zwar historisch nicht belegbaren, aber für das Verständnis der Passage wichtigen Ereignis rechnet, nämlich der vollständigen Deportation aller Nordreich-Israeliten.²⁶⁴ Die Verwendung des hebräischen Wortes (**תְּהִלָּה**) macht dabei in Verbindung mit der Aussage, dass die Kolonisten auch die ehemaligen Höhenheiligtümer der schomronim (שְׁמֻרְנִים) für ihren Kult benutzt haben, deutlich, dass 2 Kön 17,24-41 gar nicht mit einer Verbindung zwischen Kolonisten und zurückgebliebenen Israeliten rechnet, geschweige denn einen Erklärungsansatz für die Entstehung der späteren Samaritaner bieten will. Die ehemaligen Bewohner des Nordens, unter die auch die schomronim subsumiert werden, sind gemäß dieser Darstellung längst nicht mehr anwesend. So beschreibt diese Passage folglich auch vielmehr „die Entstehung eines von Nicht-Israeliten unter Anleitung eines eigens dafür gerufenen Jahwe-Priesters geübten synkretistischen Jahwe-Kultes an den alten, infolge der völligen Deportation der israelitischen Nordreich-Bewohner verlassenen Heiligtümern.“²⁶⁵ Zur Erläuterung der ursprünglichen Herkunft der Samaritaner (SRG) müssen daher weitere Quellen hinzugezogen werden.

schon gewohnt waren. Sie verehrten den Herrn und dienten gleichzeitig ihren Göttern. Was ihre Väter getan haben, das tun auch ihre Kinder und Kindeskinder bis zum heutigen Tag.“ (2 Kön 17,40f EÜ).

²⁶² ZANGENBERG, J.: Christentum, 132.

²⁶³ Ausführlicher dazu COGGINS, R.J.: Origins; TALMON, S.: Tradition und COGAN, M.: Origins.

²⁶⁴ Vgl. DEXINGER, F.: Ursprung, 86 mit weiteren Erläuterungen der drei unterschiedlichen Schichten, auf deren Darstellung in diesem Kontext verzichtet werden kann.

²⁶⁵ DEXINGER, F.: Ursprung, 87.

Unterstützt wird die Relativierung der Bedeutung von 2 Kön 17,24-41 für die Entstehung der Samaritaner u.a. durch die Beobachtungen, die sich aus der Durchsicht weiterer biblischer Quellen (2 Kön 23,15-20; Ez 37,16-28; Jer 41,4f.11) ergeben. Danach ist nur ein sehr geringer Teil der Nordreich-Israeliten wirklich in assyrische Gebiete deportiert worden und die JHWH-gläubige Restbevölkerung den heidnischen Kolonisten wohl zahlenmäßig überlegen geblieben.²⁶⁶ Der Fortbestand nördlicher JHWH-Kulte und die bei Ez bezeugte Hoffnung auf eine neue Einheit des Nord- und Südreiches setzen darüber hinaus genuine, d.h. von Nordreich-Israeliten getragene JHWH-Kulte auch mehr als 150 Jahre nach dem Fall des Nordreiches voraus. Insgesamt scheint es auch zu keinen nennenswerten Vermischungen dieser Israeliten mit Kolonisten gekommen zu sein, wodurch sich der Synkretismusvorwurf als undifferenziert und generalisierend bezeichnen lässt.²⁶⁷ Wie Ferdinand Dexinger zu Recht anmerkt, lassen sich Spuren dieses Bevölkerungselementes aber auch in Jer 41,4f.11 nachweisen: „Die Beschreibung der Pilger aus Sichem, die dort geboten wird, lässt diese keinesfalls als synkretistische Heiden erscheinen. Es ist absolut plausibel, diese Menschen als Nachkommen der nicht-deportierten Israeliten zu sehen, die nach Jerusalem wallfahrteten und dabei von Jischmael getötet wurden. In Jer 41,11 wird diese Vorgehensweise sogar unter den Begriff *Freveltaten* (הַעֲרָבָה) subsumiert, ohne daß die übliche Polemik gegen den Norden anklingt.“²⁶⁸ Folgt man diesen Indizien, so muss es als sehr unwahrscheinlich gelten, dass die *Samaritaner* auf synkretistische Heiden-Kolonisten des späten 8.Jh. v.Chr. zurückzuführen sind. Deswegen sollte man zur exakten Differenzierung Letztere auch besser *Samarier* nennen, um ihren genuin heidnischen Ursprung zu betonen, der sie von den ehemaligen Nordreichisraeliten als weiterer, quantitativ dominierender Bevölkerungsgruppe des Gebiets Samarien deutlich unterscheidet.²⁶⁹

Viel überzeugender ist es m.E. demnach auch im Sinne eines ersten kurzen Fazits, die von Ferdinand Dexinger vertretene Meinung zu teilen, in der zu großen Teilen aus JHWH-Verehrern bestehenden nordisraelitischen Restbevölkerung Samariens die ethnisch-religiöse Wurzel der Samaritaner zu erkennen und dieser Gruppe für die weitere geschichtliche Entwicklung eine wichtige Brückenfunktion zu der sich später formierenden SRG und ihrer reinen Form des JHWH-Glaubens zuzuweisen.²⁷⁰ Da diese Brückebildung zwischen den ehemaligen Nordreich-Israeliten und den späteren Samaritanern im eigentlichen Sinne erst in

²⁶⁶ Vgl. KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 37.

²⁶⁷ Vgl. KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 33.36 mit Belegen tendenziöser Interpretation aus rabbinischer Literatur; BÖHM, M.: Samaritai, 110-114.

²⁶⁸ DEXINGER, F.: Ursprung, 88.

²⁶⁹ So KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 34 und EGGER, R.: Samaritaner, 20.

²⁷⁰ Vgl. DEXINGER, F.: Ursprung, 90.

spätpersischer Zeit durch die Gründung eines eigenen Kultes (Garizim-Kult) festere Konturen erhielt, ist zunächst nach weiteren Spuren dieser Bevölkerungsgruppe zu suchen, um die folgenden Entwicklungsprozesse und Faktoren, die zur Herausbildung einer eigenständigen Gemeinschaft und späteren Trennung beigetragen haben, zu erhellen. Dabei sind vor allem die Ereignisse des 6. und 5.Jh. interessant, die zu einer ersten deutlicheren Konfliktsituation zwischen den Nordreich-Israeliten und dem Jerusalemer Judentum geführt haben.

3.1.3 Von Nordreich-Israeliten zu Proto-Samaritanern

Aufschlussreiche Hinweise auf die im Lande verbliebenen JHWH-Gläubigen des ehemaligen Nordreiches und ihr Verhältnis zu Juda im 6. und 5.Jh. v. Chr. lassen sich vor allem im sog. chronistischen Geschichtswerk²⁷¹ (1/2 Chr, Esr, Neh) finden, wobei den Texten Esr 4,1-5; 6,21 und 2 Chr 30,6-10; 35,18 eine besondere Bedeutung zukommt.²⁷² In ihnen spiegelt sich u.a. die religiopolitische Situation der frühen nachexilischen Zeit samt seiner spannungsgeladenen Konflikte zwischen den zurückgekehrten und nicht-deportierten Israeliten wider, die aufgrund ihrer kontinuierlichen Bewahrung eines reinen JHWH-Kultes gegen assyrische oder andere Fremdeinflüsse eine bedeutsame Rolle beim allmählichen Transformationsprozess der Nordreich-Israeliten zu Proto-Samaritanern gespielt haben.

Parallel zu den primär politisch motivierten Konflikten zwischen der seit dem 5.Jh. eigenständigen Provinz Juda und heidnischen Samariern²⁷³ lassen sich innerjüdisch-religiöse Spannungen zwischen den aus dem babylonischen Exil zurückgekehrten Südreich-Israeliten auf der einen Seite und den zurückgebliebenen Nordreich-Israeliten und Judäern auf der anderen Seite feststellen. Insbesondere Esr 4,1-5 und 6,21 verweisen m.E. eindeutig auf eine heterogene (!) Bevölkerungsstruktur des ehemaligen Nordreiches zur Zeit Esras, die eine der Grundlagen für die weitere Entwicklung hin zu einer genuin JHWH-gläubigen Samaritanischen Religionsgemeinschaft darstellt.²⁷⁴ Zum besseren Verständnis dieses Sachverhaltes bzw. der neben den politisch einzuordnenden Konfliktfelder zwischen Juda und Samarien seien zunächst die dafür relevanten Referenzen angeführt:

„Die Feinde von Juda und Benjamin erfuhren, dass die Heimkehrer für den Herrn, den Gott Israels, einen Tempel bauten. Da kamen sie zu Serubabbel und den Familienoberhäuptern und sagten: Wir wollen zusammen mit euch bauen. Denn wie ihr verehren auch wir euren Gott und opfern ihm seit der Zeit des Königs Asarhaddon von Assur, der uns hierher gebracht hat. Aber Serubabbel, Jeschua und die übrigen

²⁷¹ Zur Problematik des Begriffs bzw. zu der vermeintlichen Einheit von 1/2 Chronik, Esra und Nehemia siehe den Beitrag von STEINS, G.: Chronikbücher, 223-245; 227-230.

²⁷² Vgl. DEXINGER, F.: Ursprung, 97.

²⁷³ Dazu ausführlicher KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 38-41.

²⁷⁴ Vgl. dazu auch DEXINGER, F.: Ursprung, 96.98f. Anders MOR, M.: Period, 6.

Oberhäupter der Großfamilien Israels erwiderten ihnen: Es geht nicht, dass wir mit euch zusammen unserem Gott ein Haus bauen, sondern wir allein wollen für den Herrn, den Gott Israels, bauen, wie es uns König Cyrus von Persien aufgetragen hat. Da machte *das Volk des Landes* die Leute von Juda mutlos und schreckte sie vom Bauen ab. Man bestach sogar königliche Räte gegen sie, um ihr Vorhaben zu vereiteln; das dauerte die ganze Regierungszeit des Perserkönigs Cyrus bis zur Regierung des Königs Darius von Persien.“ (Esr 4,1-5 EÜ)

„Dieses Paschalamm aben die Israeliten, die aus der Verbannung heimgekehrt waren, sowie *alle, die sich von der Unreinheit der Völker des Landes abgesondert hatten*, um mit ihnen zusammen, den Herrn, den Gott Israels, zu suchen.“ (Esr 6,21 EÜ)

Unabhängig davon, wie genau vor allem Esr 4,1-5 die historischen Verhältnisse der frühen nachexilischen Zeit wirklich schildert,²⁷⁵ verraten uns diese beiden Passagen doch etwas über die Brisanz des Verhältnisses zwischen den ehemaligen Exiljudäern und den in Israel verbliebenen, JHWH-gläubigen Gruppen. So hatten die im Exil lebenden Judäer unter dem Einfluss der Unterdrückung und Beherrschung durch ein fremdes Volk den identitätsstiftenden Gedanken entwickelt, sie allein seien Repräsentanten des sog. „holy seed“²⁷⁶, der nach der Rückkehr nach Israel unbedingt gegen fremde Einflüsse jedweder Art bewahrt werden müsse. Gemäß dem soziologischen Gesetz, dass es Identität nur durch Abgrenzung gibt, stand die Religionspolitik eines Esra, aber auch eines Nehemia folglich im Dienste dieser Ideologie, mit der sich inhaltlich vor allem der Kampf gegen Mischehen und die Etablierung eines jerusalemzentrierten Kultes verband.²⁷⁷ Symbolisiert wurde dieser Abgrenzungs- bzw. Identitätsbildungsprozess primär natürlich durch den in Eigenregie durchgeföhrten Wiederaufbau der Jerusalemer Stadtmauer, mit der man sich auch klar sichtbar (!) von der Außenwelt abgrenzen wollte (vgl. Neh 2-4). In diese Linie passen dann aber auch die Ablehnung einer Kooperation mit Personen wie Tobiah, Geshem oder Sanballat (vgl. Neh 2,19; 4,1; 6,1-13).

Interessant an diesen Vorgängen ist jedoch, dass die Abwehrhaltung gegenüber den Repräsentanten fremder bzw. nicht deportierter Gruppen der Region keineswegs mit einer undifferenzierten Gleichsetzung oder Vermengung dieser zu einer einheitlichen Gegengruppierung verbunden war, auch wenn aus Sicht des Chronisten der Grad ihrer Gegnerschaft derselbe ist.²⁷⁸ Wie Esr 4,1.4 sowie 6,12 deutlich belegen, wussten die zurückgekehrten Judäer sehr

²⁷⁵ Zur Diskussion siehe DEXINGER, F.: Ursprung, 90f mit weiterführenden Literaturangaben in den Anmerkungen. Zur Historizität der Textpassage merkt er kritisch an: „Esr 4,1-5 beschreibt wohl kaum die faktische Lage. Vielmehr haben wir es mit einer Ideologisierung der hemmenden Faktoren zu tun, wie sich aus dem Vergleich von Esr 4 mit Hag 1,2 ergibt. Dort wird klar ausgesprochen, daß der Grund für die Verzögerung beim Tempelbau nicht in äußeren Interventionen, sondern bei den Rückkehrern selbst lag.“ (Ebd., 91). Zugleich verweist er auf die plausiblen Hintergründe des Erzählten (vgl. ebd., 91-93).

²⁷⁶ MOR, M.: Period, 2.

²⁷⁷ Vgl. SCHUR, N.: History, 31f.

²⁷⁸ So zu Recht DEXINGER, F.: Ursprung, 100 mit Verweis auf Esr 4,4f. Das täuscht aber nicht darüber hinweg, dass der Chronist trotz seiner ablehnenden Haltung gegen beide Gruppierungen, die wohl durch das vorchristliche Material aus 2 Kön 17,24-41 geprägt ist, beide terminologisch auseinanderzuhalten weiß und damit einen wichtigen Bezugspunkt für die historische Rekonstruktion der Vorgänge bildet. (Vgl. ebd., 97).

wohl die „Feinde Judas und Benjamins vom Land des Volkes“ bzw. von den Gruppen, „die sich von der Unreinheit der Völker des Landes abgesondert hatten“, zu unterscheiden. So repräsentierten die Mitglieder des עם־הָאָרֶץ (am ha'aretz) im Gegensatz zu den heidnischen Feinden (= heidnische bzw. synkretistische Kolonisten mit vorwiegend politischem Interesse an den Vorgängen in Jerusalem) die israelitische Restbevölkerung Samariens, die nach der Eroberung des Nordreiches ihren JHWH-Kult rein bewahrt hatte und die sich bereits vor der Exilszeit zuweilen mit anderen, ebenfalls autochthonen Israeliten zu gemeinsamen Pessachfesten einfand,²⁷⁹ wie u.a. 2 Chr 35,15-19 belegt:

„Die Sänger, die Nachkommen Asafs, waren an ihrem Platz gemäß der Vorschrift Davids, Asafs, Hemans und Jedutuns, des königlichen Sehers. Ebenso standen die Torwächter an den einzelnen Toren. Sie brauchten ihren Dienst nicht zu verlassen; denn ihre Amtsbrüder, die Leviten bereiteten für sie das Pascha. So war der gesamte Dienst für den Herrn an jenem Tag gut geordnet. Man feierte das Pascha und brachte auf dem Altar des Herrn Brandopfer dar, wie es König Joschija befohlen hatte. Sieben Tage lang begingen damals die Israeliten, die sich eingefunden hatten, das Pascha und das Fest der Ungesäuerten Brote. Ein Pascha wie dieses war seit den Tagen des Propheten Samuel in Israel nicht mehr gefeiert worden. Keiner von den Königen Israels hat ein Pascha veranstaltet, wie es Joschija mit den Priestern und Leviten, mit ganz Juda und den anwesenden Israeliten und den Einwohnern Jerusalems feierte. Im achtzehnten Jahr der Regierung Joschijas wurde dieses Pascha begangen.“ (2 Chr 35,15-19 EU)

Die biblischen Quellen zeigen hierbei, dass aus religionshistorischer Sicht nicht nur zwischen den politisch motivierten Konflikten zwischen Juda und Samarien auf der einen Seite und den kultisch-religiös bedingten Spannungen zwischen Exiljudäern und Nordreichisraeliten auf der anderen Seite unterschieden werden muss, sondern auch dass die Spannungen als solche nicht überbewertet werden dürfen. Dass es im Rahmen dieser Identitätsbildungs- bzw. Abgrenzungsprozesse keineswegs zu einer Feindschaft, geschweige denn zu einem Bruch zwischen den um Kultmonopolisierung und politische Etablierung ihrer Priesterschaft bemühten Judäern (vgl. 2 Chr 13,4-12) und den im Norden verblieben Israeliten kam, zeigen neben den dokumentierten Kontakten auch die Forschungen zu den beiden Chronikbüchern insgesamt. So wird die für das chronistische Geschichtswerk signifikante Polemik gegen die heidnischen Völker Samariens nicht auf die Nordreich-Israeliten und deren Heiligtümer (vgl. zu weiteren Belegen auch 2 Kön 23,19; 2 Chr 30,6-10) ausgeweitet: „Gegenüber dem Norden

²⁷⁹ Vgl. DEXINGER, F.: Ursprung, 96-101. Zu den diversen Theorien, wer mit dem Begriff *am ha'aretz* gemeint sein könnte, siehe auch MARGALITH, O.: Background, 321-323. Kritik an Dexingers Zweiteilung in israelitische und heidnisch-synkretistische Bevölkerungsgruppen äußert u.a. Martina Böhm, die darauf verweist, dass in Esr 4,1-5 „der Synkretismus an keiner Stelle als Vorwurf auftaucht und die Glaubwürdigkeit des Bekennisses der samarischen Elite zum gleichen Gott von den Rückkehrern gar nicht angezweifelt wird.“ (BÖHM, M.: Samaritai, 114f Anm. 526). Dieser Kritik gegenüber ist jedoch zu entgegnen, dass sich nicht nur die Terminologie in Esr 4,1 von der in Esr 4,4 unterscheidet, sondern auch eine Parallelität der Formulierungen sowie des Numerus bei *am ha'aretz* und *am jehudah* (Esr 4,4) zu konstatieren ist, die beide Gruppen in eine sehr starke Beziehung zueinander setzt und sie dadurch noch deutlicher von den Feinden Judas und Benjamins absetzt. So im Übrigen schon MANTEL, H. CH. D.: Secession, 169, dem Dexinger an dieser Stelle folgt. Darüber hinaus setzt Esr 4,2 den Synkretismus dieser Gruppen m.E. bereits voraus.

nimmt Chr eine offene Haltung ein; sie hält fest am 12-Stämme-Ideal, auch wenn die gesamt-israelitische Perspektive auf Jerusalem zentriert ist.“²⁸⁰ Dies darf freilich jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die durch den Einzigartigkeitsanspruch Jerusalems verursachten Spannungen die Distanz zwischen beiden Gruppen durchaus vergrößert und die spätere Abspaltung der Samaritaner strukturell vorbereitet haben.²⁸¹ Von daher empfiehlt es sich auch, von der Zeit Esras an für die genuin JHWH-gläubig gebliebenen Reste des ehemaligen Nordreiches, die zwar auf dem Garizim ein eigenes Höhenheiligtum besaßen, aber den Jerusalemer Kult akzeptierten, ohne diesen gleichzeitig als normativ zu betrachten, den von Ferdinand Dexinger geprägten Begriff „Proto-Samaritaner“²⁸² zu verwenden, der sie sowohl von den heidnischen Samariern als auch von den um Kultmonopolisierung bemühten Judäern absetzt.

3.1.4 Die Entstehung der Samaritanischen Religionsgemeinschaft im 4.Jh. v.Chr.

Folgt man den Resultaten der neueren Forschung, so hat sich der entscheidende Impuls zur Herausbildung der Samaritanischen Religionsgemeinschaft erst gegen Ende des 4.Jh. v.Chr. ereignet. In dieser Frage lässt sich eine für die Samaritanologie erstaunlich hohe Übereinstimmung feststellen. Große Uneinigkeit herrscht hingegen bezüglich der Frage nach der Bedeutung der Ereignisse der spätpersischen Zeit für die endgültige Trennung der Samaritaner von Jerusalem.²⁸³ Weil die Ergebnisse insbesondere auf einer kritischen Sichtung des Berichts des Josephus über den Tempelbau am Garizim (Ant 11,302-347) beruhen,²⁸⁴ soll im Folgenden versucht werden, die historischen Fakten, die sich – im Kontext weiterer Quellen (archäologische Funde, 2 Makk 6,1f) – aus ihm ergeben haben, kurz und prägnant darzustellen und ihre Relevanz für die strittige Frage des Zeitpunkts der endgültigen Trennung zu bewerten.

Anhand durchaus komplizierter literarkritischer Analysen hat sich zeigen lassen, dass dem „stark legendarisch gefärbt(en)“²⁸⁵ Bericht des Flavius Josephus fünf unterschiedliche Quellen zugrunde liegen, die er redaktionell miteinander verbunden und mit Zusätzen versehen hat.

²⁸⁰ STEINS, G.: Chronikbücher, 231.

²⁸¹ Vgl. DEXINGER, F.: Ursprung, 101, der in diesem Zusammenhang den Begriff *Katalysatorfunktion* verwendet. Ähnlich auch SCHUR, N.: History, 32f, der ebenfalls zu diesem Zeitpunkt noch nicht von einer endgültigen Trennung zweier genuin israelitischer Gruppen zu sprechen vermag.

²⁸² DEXINGER, F.: Ursprung, 83; DERS.: Samaritaner, 752.

²⁸³ Auch in diesem Kapitel folge ich im Wesentlichen den überzeugenden Ergebnissen Dexingers und Kippenbergs. Plausibel wirken auch die Resultate Zangenbergs und Böhms, während der Aufsatz von MOR, M.: Period trotz seines geringen Alters große Unstimmigkeiten aufzeigt, da er z.B. nicht zwischen Samariern, Proto-Samaritanern und Samaritanern differenziert bzw. auf eine eigene Antwort auf die Frage nach den Ursprüngen verzichtet (vgl. ebd., 1). Für ihn sind die Samaritaner in der Zeit Nehemias einfach präsent: „Our knowledge of the Samaritans begins at the time of Nehemia's governorship in Judaea.“ (Ebd., 2).

²⁸⁴ Es handelt sich hierbei im Übrigen um die einzige antike Quelle, die sich über einen Bau eines Tempels am Garizim zu Zeiten Alexanders d.Gr. äußert. Vgl. dazu ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ, 59.

²⁸⁵ FRANKEMÖLLE, H.: Frühjudentum, 53.

Dazu gehören in chronologischer Abfolge ihrer Entstehung die sog. *Mazedonierquelle*, die *Sanballat-Tradition*, die *Manasse-Tradition*, die *Jaddua-Tradition* und die *Anti-Sanballat-Tradition*.²⁸⁶ Betrachtet man die konstatierte zeitliche Abfolge der Quellen bzw. die untereinander bestehenden literarischen Abhängigkeiten, so lassen sich aus geschichtswissenschaftlicher Sicht folgende Erkenntnisse gewinnen:

Im letzten Drittel des 4.Jh. kam es unter dem heidnischen Statthalter von Samaria, Sanballat III., zum Bau eines JHWH-Tempels/Heiligtums,²⁸⁷ der in erster Linie religiopolitisch motiviert war. Juda hatte im 5.Jh. den Status einer eigenständigen Provinz erlangt und dem Norden stand seitdem kein zentrales Heiligtum mehr zu Verfügung. Den heidnischen Samaritern war dadurch eine wichtige Repräsentationsmöglichkeit entzogen worden, so dass sich in logischer Konsequenz der Bau eines Tempels/Heiligtums im Norden anbot.²⁸⁸ Den geeigneten Ort für ein solches Vorhaben fand man dabei am Berg Garizim, weil er bis zu dieser Zeit bereits als Höhenheiligtum der Proto-Samaritaner fungiert hatte. Obwohl Letztere kein wesentliches Interesse an dem Bau eines JHWH-Tempels gehabt haben dürften – gemäß Dtn 27,4 (SP) kannte man nur die Weisung Mose, einen Altar, nicht jedoch einen Tempel am Garizim zu errichten – kam es nach der Fertigstellung des Baus dazu, dass der Kult nicht nur zu großen Teilen von Proto-Samaritanern wahrgenommen, sondern auch von proto-samaritanischen Priestern vollzogen wurde. Ferdinand Dexinger umschreibt diesen Vorgang wie folgt: „Der

²⁸⁶ Die Namen der Quellen bzw. Traditionen sind entnommen aus DEXINGER, F.: Ursprung, 104. Die folgenden Ausführungen basieren im Wesentlichen auf seinen Analysen und Ergebnissen der Seiten 102-127. Zustimmung findet Dexinger auch bei ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ, 59-64; 59 und BÖHM, M.: Samaritai, 62-66; 62.

²⁸⁷ Die seit dem Jahr 1982 von Itzhak Magen geleiteten Grabungen auf dem Hauptgipfel des Garizim, dem Gebel el-Islamiye haben u.a. eine etwa 30ha große Stadt zutage gefördert, die um einen heiligen Bezirk herum angelegt war, in dem man auch Reste samaritanischer Kulttätigkeiten fand (Knochenreste von Pessachlämmern, kleine Feuerstätten etc.). Magens Grabungen deuten insgesamt darauf hin, dass es der Garizimgemeinde zunächst dank der Unterstützung durch persische Verwaltungsbeamte im 5./4. Jh. v.Chr. gelungen war, ein kleines Heiligtum zu errichten, welches man dann in der Folgezeit (4./3.Jh. v. Chr.) zu einer riesigen Kultanlage mit anliegender Stadt ausbaute. Zu den archäologischen Forschungsresultaten siehe MAGEN, I.: City; DERS.: Mount; DERS.: Gerizim; DERS.: Temple; DERS.: Samaria; DERS.: Synagogues; ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ, 62.315f; BÖHM, M.: Samaritai, 68-70; PUMMER, R.: Einführung, 56-63. Zusammen mit Hans G. Kippenberg ist noch ergänzend darauf hinzuweisen, dass archäologische Funde der fünfziger und sechziger Jahre (vgl. dazu WRIGHT, G.E.: Shechem, 170-184) zeigen konnten, dass das angrenzende Sichem zwischen 480 und 330 v.Chr. nicht besiedelt war, bevor es in der hellenistischen Epoche wiederhergestellt und neubesiedelt wurde. Dabei wurde es höchst wahrscheinlich u.a. zum Rückzugsgebiet für dissidente Jerusalemer Priester und Proto-Samaritaner, die sich inmitten des Hellenisierungsprozesses und der zunehmenden Kultmonopolisierung Jerusalems eine neue Heimat suchten. Es ist Kippenberg daher sicher auch Recht zu geben, wenn er die seiner Meinung nach ins letzte Drittel des 4.Jh. v.Chr. zu datierende Ansiedlung von Israeliten mit der Erneuerung Sichems und den Bautätigkeiten auf dem Garizim in Zusammenhang bringt und diese Vorgänge folglich als „ein *Geschehen*“ betrachtet, auch wenn m.E. der Bau des Heiligtums nicht die Folge der Ansiedlung von Jerusalemer Priesterkreisen war, sondern bereits einige Zeit zuvor erfolgt sein muss. (Siehe dazu KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 48-59; 57). Vgl. dazu aber auch BÖHM, M.: Zeit, 27; DEXINGER, F.: Ursprung, 127. Zur genaueren Erläuterung siehe auch die folgenden Ausführungen.

²⁸⁸ Vgl. DEXINGER, F.: Ursprung, 107f.

Charakter des Tempels war der eines hellenistisch-samarischen Gebäudes in proto-samaritanischer Kulttradition.²⁸⁹ Dass auch heidnische Samarier an diesem Kult partizipieren konnten, erklärt u.a. den in späterer Zeit aufkommenden Vorwurf des Synkretismus, auch wenn es realiter zu keiner Vermischung beider Gruppen und Kulte gekommen sein kann. Das belegt z.B. noch 2 Makk 6,1f, wo eindeutig von einer Verwandtschaft des Tempels in Jerusalem und dem Heiligtum am Garizim ausgegangen wird:

„Nicht lange darauf schickte der König einen alten Athener; der sollte die Juden zwingen, die Gesetze ihrer Väter aufzugeben und ihr Leben nicht mehr durch Gottes Gesetze lenken zu lassen. Auch sollte er den Tempel Jerusalems schänden und ihn Zeus, dem Herrscher des Olymp, weihen; ähnlich sollte er den Tempel auf dem Berg Garizim nach Zeus, dem Hüter des Gastrechtes, benennen, was der (gastfreundlichen) Art der Einwohner jenes Ortes entgegenkam.“ (2 Makk 6,1f EÜ)

Der eigentliche Schritt hin zur Formierung der SRG erfolgte jedoch erst im Rahmen der nahezu unmittelbar auf den Tempelbau folgenden ethnisch-religiösen Verbindung von Proto-Samaritanern und dissidenten Jerusalemer Priesterfamilien in und um Sichem.²⁹⁰ Nachdem Samaria, die alte Hauptstadt des ehemaligen Nordreiches im Zuge der Eroberungen Alexanders d.Gr. zunächst zerstört und danach hellenisiert worden war und somit keine Heimstätte mehr für die Israeliten des Nordens darstellte, war es ab 330 v.Chr. in und um Sichem zu einer regen und schnellen Wiederbesiedlung gekommen, die eine der wesentlichen Fundamente für die Entstehung der SRG darstellte. Die Wahl Sichems resultierte dabei sowohl aus seiner besonderen Stellung in der Geschichte Israels als auch aus seiner geographischen Nähe zum Berg Garizim. Die Stadt hatte schon in der Vätertradition eine wichtige Position als Kultort gespielt. Abraham, aber auch Jakob errichteten hier einen Altar für JHWH (vgl. Gen 12,6f; 33,18-20), Letzterer vermachte zudem den Landstrich Sichem vor seinem Tode dem Joseph (vgl. Gen 48,22). Joseph selbst wurde gemäß Jos 24,32 dort dann auch bestattet. Weil Jos 24,1-28 und 1 Kön 1,21 außerdem das alte Sichem als einen Versammlungsort der Stämme Israels sowie als politisch-religiöses Zentrum schildern, erscheint es insgesamt logisch, diesen Ort für eine Neukonstituierung zu erwählen.²⁹¹ Im letzten Drittel des 4.Jh. v.Chr. kam es daher dann auch zum Wiederaufbau der Stadt auf seinen alten Fundamenten sowie zur religiös-ethnischen Verbindung zwischen den bereits in der näheren Umgebung ansässigen Proto-

²⁸⁹ DEXINGER, F.: Ursprung, 110.

²⁹⁰ Im Bericht des Josephus werden Tempelbau und Auszug der Familien als unmittelbar verknüpfte Geschehnisse dargestellt. Das ist historisch gesehen jedoch nicht korrekt, da der Sanballat der Manasse-Tradition nicht identisch ist mit dem Sanballat der älteren Sanballat-Tradition, auch wenn man für ein Verständnis der zugrunde liegenden historischen Gesamtstrukturen den Tempelbau und die Ansiedlung von Israeliten im erneuerten Sichem als zusammenhängende Vorgänge betrachten kann. Vgl. dazu wiederum KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 56f; DEXINGER, F.: Ursprung, 105-124-127.

²⁹¹ So auch BÖHM, M.: Zeit, 28.

Samaritanern und den aus dem Südrreich stammenden, dissidenten Jerusalemer Priesterfamilien. Zur weiteren Siedlungsgeschichte ist zudem noch anzumerken, dass Sichem gemäß der Angaben bei Josephus zu einem beliebten Fluchort für Judäer wurde, die aufgrund von Verletzungen des Sabbats, der Speisegebote oder anderer Vergehen Jerusalem verlassen mussten (vgl. Jos Ant 11,346f).

Die Ursachen für den in Ant 11,306-312 geschilderten Auszug der Jerusalemer Priesterkreise sind vielfältiger Natur. Zum einen wird sich diese Gruppe, die sicherlich seit längerer Zeit gute Kontakte zu den Israeliten des Nordreiches pflegte und partiell wohl sogar eheliche Verbindungen zu diesen besaß, gegen die unter Nehemia vollzogene Neuordnung der Priesterschaft und Degradierung der Zadokiden gewehrt haben, aber auch den Ehe- bzw. Reinheitsvorschriften des nachexilischen Judentums aus besagten Gründen ablehnend gegenüber gestanden haben. Die aus Sicht der konservativeren Kreise der Jerusalemer Judenschaft existierenden Ehen zwischen Jerusalemer Priestern und samarischen sowie proto-samaritanischen Frauen führten zu vehementen Konflikten zwischen beiden Gruppen, in denen die *Hardliner* die Oberhand behielten und die Unterlegenen zum Auszug zwangen,²⁹² der aufgrund der Degradierung der Zadokiden freilich auch ohne das Problem der Mischehen notwendig geworden wäre.²⁹³ Zum atl. Hintergrund der dennoch bedeutsamen Mischehenproblematik äußert sich Hubert Frankemölle folgendermaßen: „Das Verbot der Mischehe ist bereits in der Tora belegt; in Dtn 7,3-4 wird die Ehe zwischen Israeliten und der kanaanitischen Bevölkerung in Palästina deswegen untersagt, weil der israelitische Partner verleitet wird, nicht mehr Jahwe nachzufolgen, sondern anderen Göttern zu dienen. Bei der Reform unter Esra und Nehemia wird das Verbot der Mischehe für die nachexilische Gemeinde im 5.Jh. v.Chr. auf alle nicht-israelitischen Völker erweitert (vgl. Esra 9,1-2; 10,10-11; Neh 10,31; 13,23-25). Größtenteils sah man in solchen Mischehen eine Gefahr, da nur die Endogamie die religiöse und politische Ordnung garantiere (...).“²⁹⁴

Die Tatsache, dass nicht alle Mitglieder der Jerusalemer Priesterschaft der konservativen Linie Nehemias folgten und nicht, wie viele andere, bereit waren, die Stadt zu verlassen, nach Sichem zu ziehen und dort u.a. zusammen mit der proto-samaritanischen Bevölkerung Samariens in Sichem und am heiligen Berg Garizim einen weiteren, in proto-samaritanischer Kulttradition stehenden JHWH-Kult zu etablieren, offenbart dabei eine für die Geschichte Israels, vor allem aber für die des sich herausbildenden Frühjudentums signifikante bzw. höchst um-

²⁹² Vgl. DEXINGER, F.: Ursprung, 126f; BÖHM, M.: Zeit, 28; KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 57-59.

²⁹³ So wohl zu Recht BÖHM, M.: Samaritai, 63 unter Bezugnahme auf DEXINGER, F.: Ursprung, 126f.

²⁹⁴ FRANKEMÖLLE, H.: Frühjudentum, 54.

strittene Problematik, nämlich die Beantwortung der Frage, wer aus der Sicht der heiligen Schriften Israels zum Volk Gottes gehört und wer nicht. Dass die Antwort darauf aufgrund des in den diversen Texten erkennbaren „spannungsvollen Nebeneinander(s) von Universalismus und Partikularismus“²⁹⁵ durchaus unterschiedlich ausfallen konnte, belegen nicht nur die gerade dargestellten Ereignisse des endenden 4. vorchristlichen Jahrhunderts, sondern z.B. auch die frühen nachexilischen Streitigkeiten über die religiösen Beziehungen zum ehemaligen Nordreich oder die ebenso umstrittene Frage nach der Einzigartigkeit Jerusalems und seiner Priesterschaft.²⁹⁶

Der Formierungsprozess hin zu einer eigenständigen religiösen Gruppierung gegen Ende des 4.Jh. v.Chr. darf jedoch nicht mit dem endgültigen Bruch der SRG mit dem Jerusalemer Judentum gleichgesetzt werden. Der Bau eines Tempels auf dem Garizim, aber auch die Wiederbesiedlung Sichems knüpften schließlich an bereits existente Glaubens- und Kulttraditionen der Tora an und stellten demnach kein völliges Novum dar. Der Tempelbau wird die bereits vorhandenen Spannungen zwischen Juda und Samarien zwar deutlich intensiviert haben, da der Jerusalemer Tempel aber für die SRG weiterhin ein relevantes Heiligtum darstellte und auch auf jüdischer Seite die SRG weiterhin als israelitische Gruppe wahrgenommen wurde, wird man die endgültige Trennung beider Gruppen später datieren müssen.²⁹⁷ Auf die Plausibilität dieser Annahme verweisen uns vor allem drei der insgesamt nur wenigen Quellen zum Verhältnis zwischen Juden und Proto-Samaritanern aus der Zeit vom 4.-2.Jh. v.Chr.:

„Zwei Völker verabscheue ich, und das dritte ist kein Volk; Die Bewohner von Seir und vom Philisterland und das törichte Volk, das in Sichem wohnt.“ (Sir 50,25f EÜ)

„Die Israeliten auf Delos, die Opfer darbringen zum heiligen Argarizin, bekränzen mit einem goldenen Kranz Serapion, Sohn des Jason, aus Knossos wegen der ihnen erwiesenen Wohltat.“ (Samaritanische Inschrift aus Delos I, zwischen 150 und 50 v.Chr., zit. n. ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΡΕΙΑ, 325)

„[Die] Israeliten [auf Delos], die Opfer darbringen zum heiligen, geweihten Argarizin, ehrten [vac.]. Menippos, Sohn des Artemidoros, aus Heraklion, ihn und seine Verwandten, der hergerichtet und geweiht hat aus eigenen Mitteln zur Anbetung Got[tes] den [...] [und bekränzt ihn] mit einem goldenen Kr[an]z und [...].“ (Samaritanische Inschrift aus Delos II, zwischen 250 und 175 v.Chr., zit. n. ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΡΕΙΑ, 325)

Die Mehrheit der Samaritanologen geht aufgrund des hebräischen Wortlautes von Sir 50,25f davon aus, dass der Verfasser mit dem „törichten Volk in Sichem“ die Samaritaner bzw. Proto-Samaritaner meint, die er deutlich von den anderen beiden genannten Völkern

²⁹⁵ FRANKEMÖLLE, H.: Sendung, 48.

²⁹⁶ Vgl. KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 47f; MOR, M.: Period, 2-4.

²⁹⁷ Vgl. DEXINGER, F.: Ursprung, 116.

(Edomiter und Philister), deren Status als *gojim* für ihn unstrittig ist, abgrenzt.²⁹⁸ Der trotz einiger Zweifel wohl aus dem Jahr 180 v.Chr. stammende Text verdeutlicht somit, dass auch noch mehr als 150 Jahre nach dem Tempelbau und der Besiedlung Sichems die SRG als israelitische Gruppe eingestuft werden konnte, und demnach kein abschließendes Schisma erfolgt war, auch wenn die negative Beurteilung der SRG in dieser Passage auf eine weitere Verschärfung des allmählichen Trennungsprozesses verweist: „Das negative Urteil Sirachs über die Leute von Sichem hat keine anderen Ursachen als die vielfältigen Spannungen, die das Verhältnis von Jerusalem und Sichem in der vormakkabäischen Zeit bestimmten. Sir 50,25-26 kann daher als ein Zeugnis für die Verhältnisse zu Beginn des 2.Jh.v.Chr. angesehen werden. Die hebräische Fassung von Sir 50,25-26 bestätigt, daß der endgültige Bruch aus der Sicht Jerusalems damals noch nicht vollzogen ist.“²⁹⁹ In diese Linie passen auch die beiden aus der samaritanischen Diaspora stammenden Inschriften, die sowohl den israelitischen Charakter des samaritanischen bzw. proto-samaritanischen Glaubens belegen als auch deren zunehmend eigenständiges, wenn auch nicht völlig von Jerusalem zu trennendes Selbstverständnis offenbaren.

Fassen wir zusammen. Der im Kontext der Divergenzen zwischen Juda und Samarien vollzogene Bau eines in proto-samaritanischer Kulttradition stehenden Tempels gegen Ende des 4.Jh. v.Chr. und die daran anschließende Ansiedlung von Proto-Samaritanern und dissidenten Jerusalemer Priestern in und um Sichem, also in unmittelbarer Nähe zum Garizim, bildeten den entscheidenden Impuls zu Herausbildung einer eigenständigen, aber noch nicht gänzlich von Jerusalem getrennten Samaritanischen Religionsgemeinschaft (SRG). Die von zakodischen Priestern geführte Gemeinschaft betrachtete den Jerusalemer Tempel weiterhin als relevanten Kultort, erregte aber durch ihre kultische Fokussierung auf den Garizim sowie durch ihre Beziehungen zu heidnischen Gruppen Samariens die Gemüter der Jerusalemer Priesterschaft, da diese Vorgänge vor allem den „Jerusalemer Bestrebungen nach Kultzentralisation diametral entgegengesetzt war(en)“³⁰⁰. Die dadurch vermehrten Spannungen zwischen den beiden israelitischen (!) Gruppen blieben jedoch noch in einem Rahmen, der ein Schisma und eine damit verbundene tendenziöse Klassifizierung des jeweiligen Gegners nicht zuließ. So ist es auch nicht verwunderlich, wenn die Bezeichnung *Samareitai* (Σαμαρείται), die dem hebräischen *kutim* (כוֹתִים) entspricht und daher wohl aus 2 Kön 17,24.30 LXX stammt, erst im 1.Jh. v.Chr. auftritt. Bis dahin heißen die Samaritaner „das törichte Volk, das in Sichem

²⁹⁸ Vgl. dazu bspw. MONTGOMERY, J.A.: Samaritans, 154; BOWMAN, J.: Probleme; DEXINGER, F.: Ursprung, 120 und PURVIS, J.D.: People, 89.

²⁹⁹ DEXINGER, F.: Ursprung, 121.

³⁰⁰ DEXINGER, F.: Ursprung, 116.

wohnt“ (Sir 50,26) oder „Volk am Garizim“ (2 Makk 5,22f), wobei allen voran die Passage aus Sir belegt, dass die SRG noch nicht als fremdstämmige Gruppe, sondern als Teil Israels wahrgenommen wurde.³⁰¹ Die Ursachen, die zur wirklichen Trennung der Samaritaner vom Jerusalemer Judentum führten, sind folglich woanders zu suchen. Den Spuren, die uns bei dieser Suche helfen, sei im Folgenden weiter nachgegangen. Sie führen uns in die Zeit der Makkabäer bzw. Hasmonäer, also in das 2./1.Jh. v.Chr.

3.1.5 Die endgültige Trennung der Samaritaner von Jerusalem und ihre Folgen

Die endgültige Trennung zwischen der SRG und den Jerusalemer Juden bewirkten dann die Ereignisse der Makkabäerzeit. Teile der samaritanischen Gemeinde hatten sich den Hellenisierungsmaßnahmen des seleukidischen Regenten Antiochus IV. Epiphanes (175-164 v.Chr.) geöffnet und der makkabäischen Erhebung gegen die seleukidische Religionspolitik ablehnend gegenüber gestanden.³⁰² Möglicherweise ist es sogar soweit gekommen, dass einige Samaritaner den Seleukiden auch militärisch zur Seite gestanden haben und dadurch den späteren Rachefeldzug des Johannes Hyrkanos I. (135-104 v.Chr.) heraufbeschworen. Die zunächst religiös bedingten Spannungen wären dann um eine politisch-militärische Komponente erweitert worden.³⁰³ Unterstützung erhält diese These auch durch die von Flavius Josephus behauptete opportunistische Haltung der Samaritaner, ihre israelitische Identität angesichts der seleukidischen Bedrohung zu leugnen und sich als Heiden auszugeben:

„Als nun die Samaritaner die Juden leiden sahen, gaben sie nicht mehr vor, daß sie deren Verwandte seien oder der Tempel auf dem Garizim dem höchsten Gott gehöre, und folgten darin ihrer Natur, die wir schon enthüllt haben. Sie sagen, sie seien Kolonisten der Meder und Perser, und sie sind ja auch deren Kolonisten.“ (Jos Ant 12,257)

Aus dieser Perspektive ist es nachvollziehbar, dass Johannes Hyrkanos I. bei seiner gewaltsamen Judaisierungspolitik nicht mehr zwischen Samariern und Samaritanern differenzierte und sowohl den Garizim-Tempel (111 v.Chr.) als auch die Stadt Sichem (108 v.Chr.) zerstören ließ.³⁰⁴ Durch diesen Akt, der sicherlich auch bei den Jerusalemer Priestern große

³⁰¹ Vgl. KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 33f.76; DEXINGER, F.: Ursprung, 119-122.

³⁰² Vgl. KIPPENBERG, H.G. / WEWERS, G.A.: Textbuch, 89; DEXINGER, F.: Samaritaner, 752. Zu den Zielen bzw. Linien der Religionspolitik des Antiochus, der im Judentum als Personifikation des Bösen schlechthin gilt (vgl. Dan 7,8.25; 11,21-45), gehörten u.a. die Beseitigung der Sonderstellung der Juden und der Privilegien Jerusalems, das Verbot der jüdischen Kultpraxis, die Weihe des Jerusalemer Tempels auf Zeus Olympios, die Darbringung heidnischer Opfer, die Umwandlung Jerusalems in eine Polis und Eingriffe in die legitime Erbfolge der Hohenpriester. Zu einer ausführlichen Darstellung des Konfliktes siehe FRANKEMÖLLE, H.: Frühjudentum, 88-108.

³⁰³ Vgl. DEXINGER, F.: Ursprung, der in 1 Makk 3,10 einen Hinweis auf einen militärischen Beitrag der Samaritaner zu erkennen glaubt.

³⁰⁴ Vgl. DEXINGER, F.: Samaritaner, 752.

Zustimmung fand,³⁰⁵ erhielten die Spannungen zwischen beiden Gruppen eine neue Dimension, weil nun unmissverständlich klar wurde, dass man in Judäa bereit war, den Monopolanspruch Jerusalems und seiner Priesterschaft auch gewaltsam durchzusetzen und weitere Provokationen der Samaritaner nicht länger zu dulden.

Die judäische Hoffnung auf ein Ende des Garizim-Kultes bzw. auf eine Anerkennung des Einzigartigkeitsanspruches Jerusalems sollte sich allerdings nicht erfüllen. Die Maßnahmen des Johannes Hyrkanos verursachten stattdessen „die Verfestigung der (samaritanischen) Position“³⁰⁶ sowie die „die Herausbildung einer eigenen Identität und die schrittweise Abgrenzung vom Jerusalemer Judentum.“³⁰⁷ So erklärten sie jetzt den Berg Garizim in exklusivistischer Manier zum einzigen legitimen Ort der JHWH-Verehrung (vgl. Ex 20,17 SP), während Jerusalem seine noch bis zur Makkabäerzeit feststellbare kultisch-religiöse Relevanz für die SRG endgültig verlor. Die Jerusalemer Seite erkannte daraufhin den Samaritanern ihre Zugehörigkeit zum israelitischen Volk ab bzw. erklärte sie „ethnisch zu Nicht-Israeliten und religiös zu halbbekehrten Synkretisten.“³⁰⁸ Zu einer Gleichsetzung der Samaritaner mit den in 2 Kön 17,24-41 erwähnten Heidenkolonisten kam es wie bereits erwähnt also erst ab dem 1.Jh. v.Chr. Beispiele für die historisch nicht haltbare Rezeption dieser Passage liefern neben Josephus auch eine ganze Reihe an Referenzen aus rabbinischer Literatur, wobei anzumerken ist, dass auch noch im 2.Jh. n.Chr. durchaus differenzierte Einschätzungen der SRG zu finden sind:³⁰⁹

„Rabbi Jischmael-ben-Rabbi-Jose (T. um 180) ist hinaufgestiegen, um in Jerusalem anzubeten. Er ist an einer Platane vorbeigekommen, und es hat ihn ein Samaritaner gesehen. Der hat zu ihm gesagt: wohin gehst du? Er hat zu ihm gesagt: ich steige hinauf, um in Jerusalem anzubeten. Er hat zu ihm gesagt: aber wäre es nicht besser für dich, auf diesem gesegneten Berg (=Garizim) und nicht auf jenem Trümmerhaufen anzubeten? Er hat zu ihm gesagt: ich will euch (Samaritanern) sagen, wem ihr gleicht! Einem Hund, der gierig nach Aas schnappt! Weil ihr wißt, daß ein Götzenbild unter dem (Berg Garisim) verborgen ist, darum schnappt ihr gierig danach! Sie haben gesagt: der will das (Götzenbild) nehmen! Aber er stand auf und floh in der Nacht.“ (Bereshit Rabba 81,3, 180 n.Chr., zit. n. KIPPENBERG, H.G. /WEWERS, G.A.: Textbuch, 105)

„Ein Samaritaner ist wie ein Heide – Worte von Rabbi (T. gest. um 217). Rabban Schimeon-ben-Gamliel (T. um 140) sagt: Ein Samaritaner ist wie ein Israelit.“ (Tosefta Therumoth IV 12, 2.Jh. n.Chr., zit. n. KIPPENBERG, H.G. / WEWERS, G.A.: Textbuch, 105)

Im Sinne eines weiteren kurzen Zwischenfazits kann demnach festgehalten werden, dass die gerade für die ntl. Zeit bedeutsamen Diffamierungen der SRG durch frühjüdische Kreise

³⁰⁵ Vgl. DEXINGER, F.: Ursprung, 135.

³⁰⁶ DEXINGER, F.: Ursprung, 135.

³⁰⁷ ZANGENBERG, J.: Samaritaner, 2.

³⁰⁸ DEXINGER, F.: Ursprung, 140.

³⁰⁹ Zu weiteren Beispielen neben den hier angeführten siehe KIPPENBERG, H.G. / WEWERS, G.A.: Textbuch, 104-106. Ausführlicher dazu noch ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ, 92-162.

erst nach den Ereignissen der Makkabäerzeit aufgekommen sind. Letztlich waren es die kriegerischen Geschehnisse des 2.Jh. v.Chr., die aus einem lange währenden, bis dato aber *innerjüdischen Konflikt* zwischen zwei israelitischen (!) Gruppen einen *tiefgehenden religiösen Bruch* entstehen ließen, dessen Folgen noch heute und somit weit über die ntl. Zeit hinaus zu spüren sind. Um die religionsgeschichtliche Einführung sinnvoll abzurunden, seien zunächst noch die für das Verständnis der ntl. Texte bedeutsamen Entwicklungen der samaritanischen Geschichte zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments näher beleuchtet.

3.1.6 Die Samaritaner zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments

Das verheerende Ausmaß der Zerstörungen Samarias, Sichems und des Garizim-Tempels hat der Forschung immer wieder aufs Neue Anlass gegeben, die weitere geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses zwischen Samaritanern und Jerusalemer Juden, aber auch zwischen den Regionen Samarien und Judäa als den übergeordneten politisch-religiösen Größen als Prozess der dauerhaften sowie stetig wachsenden Feindschaft darzustellen. Unter Bezugnahme auf Flavius Josephus und das Neue Testament, den beiden Hauptquellen für die Erforschung der Samaritanischen Religionsgemeinschaft für die Zeit vom 1.Jh. v. bis 1.Jh. n.Chr., spricht Bruce Hall beispielsweise davon, „that there were tensions and disputes between Jews and Samaritans during the period of Archelaus and the destruction of Jerusalem.“³¹⁰ Hans Gerd Kippenberg geht noch einen Schritt weiter und formuliert, dass sich die Konflikte zwischen beiden Gruppen „wie ein roter Faden“³¹¹ durch die Geschichte des 1.Jh. n.Chr. ziehen. Ähnlich äußert sich auch Martina Böhm, die zwar von einer latent existierenden Feindschaft beider Gruppen spricht, gleichzeitig aber unter Berufung auf Jos Ant 18,29f; 20,118-136; Bell 2,232-247 die These vertritt, dass diese Feindschaft im Verlauf des ersten nachchristlichen Jahrhunderts „zweimal schwer eskaliert zu sein (scheint).“³¹² Abgerundet wird dieses Bild durch Reinhard Achenbach, der für die Römerzeit sogar eine „offene Feindschaft zwischen Juden und Samaritanern“³¹³ auszumachen glaubt.

Diese auch in diversen anderen Publikationen zu findenden Charakterisierungen der für das Verständnis der ntl. Texte wichtigen Periode verdienen m.E. eine Korrektur bzw. Differenzierung, will man den konkreten Verhältnissen zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments wirklich gerecht werden. Schon die ntl. Schriften, allen voran Joh 4,1-42 und Lk 10,25-37,

³¹⁰ HALL, B.: John, 37.

³¹¹ KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 95.

³¹² BÖHM, M.: Zeit, 43f; 43.

³¹³ ACHENBACH, R.: Samaritaner, 817.

aber auch die noch im 2.Jh. feststellbaren, durchaus differenzierten Urteile über die SRG in rabbinischer Literatur deuten darauf hin, dass die geschilderten Positionen durchaus einseitig sind und daher einer kritischen Überprüfung unterzogen werden müssen. Martina Böhm hat dies an anderen Stellen ihrer Arbeiten ebenso wie auch schon Jürgen Zangenberg und einige andere an-, m.E. aber nicht konsequent zu Ende gedacht. So weisen zwar beide beispielsweise darauf hin, dass aufgrund der nachweisbaren Durchquerung Samariens durch galiläische Festpilger im 1.Jh. n.Chr. (vgl. dazu Jos Ant 20,118-136; Bell 2,232-247) „das Verhältnis nicht umfassend feindlich gewesen sein kann“³¹⁴ bzw. Samarien auch insgesamt „nach der Meinung der weitaus überwiegenden Mehrheit der Rabbinen als Teil Israels galt und somit kultisch rein war“³¹⁵, die Bedeutung dieser Beobachtungen für die Verhältnisbestimmung Frühjudentum – Samaritaner – Urchristentum wird dabei jedoch nicht deutlich genug auf den Punkt gebracht. Weil die Beziehungen bzw. gegenseitigen Wahrnehmungen der einzelnen Gruppierungen untereinander, vor allem aber auch die konkrete historische Situation der Samaritaner zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments m.E. den entscheiden Interpretationsrahmen für die Exegese der ntl. Samaritexte bieten, seien diese Aspekte im Folgenden näher vorgestellt.

Der Eindruck, die SRG und das Jerusalemer Judentum hätten nach den Ereignissen der Makkabäerzeit in ständiger Feindschaft miteinander gelebt, die vor allem im 1.Jh. n.Chr. sogar mehrfach eskaliert sein muss, stützt sich vor allem auf zwei Passagen bei Flavius Josephus:

„Während der Statthalterschaft des Coponius über Judäa, der (wie ich sagte) zusammen mit Quirinius abgeordnet war, ereignete sich folgende Begebenheit. Wenn das Fest der ungesäuerten Brote abgehalten wird, das sie Pascha nennen, ist es Sitte der Priester, mitten in der Nacht die Tore des Tempels zu öffnen. Diesmal nun, als das Öffnen der Tore zum ersten Mal geschah, begannen samarische Männer, die heimlich nach Jerusalem gekommen waren, menschliche Knochen in den Hallen und überall im Heiligtum zu verstreuen [Lücke im Text?]. Solche Sitten gab es früher nicht, jedoch war nun eine stärkere Bewachung des Heiligtums nötig.“ (Jos Ant 18,29f, zit. n. ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΡΕΙΑ, 81)

„Ein weiterer Zusammenstoß erfolgte zwischen Galiläern und Samarien. Bei dem Dorfe Gema nämlich, das in der großen Ebene Samariens liegt, wurde aus der großen Zahl der Juden, die zum Fest hinaufzogen, ein Galiläer ermordet. Daraufrotteten sich zahlreiche Galiläer zusammen, um gegen die Samarier Krieg zu führen. Die Angesehenen unter ihnen eilten jedoch zu Cumanus und baten ihn inständigst, er möchte, bevor ein nicht wieder gutzumachender Schaden entstehe, nach Galiläa hinüberkommen und die am Mord Schuldigen bestrafen. Denn so allein könne die Menge, ohne daß es zum Krieg komme, zerstreut werden. Cumanus stellte freilich ihre dringliche Bitten hinter die im Augenblick vorliegenden Geschäfte zurück und schickte die Bittsteller unverrichteter Dinge nach Hause.“ (Jos Bell 2,232-234, zit. n. ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΡΕΙΑ, 85)

³¹⁴ BÖHM, M.: Zeit, 45.

³¹⁵ ZANGENBERG, J.: Christentum, 17.

Die Relevanz der beiden Passagen für die Frage nach dem Verhältnis zwischen Samaritanern und Jerusalemer Juden steht und fällt mit der Entscheidung des Historikers, zu welcher Gruppierung Samariens sich Josephus überhaupt äußert. Für Martina Böhm und Hans Gerd Kippenberg beispielsweise, die zu wichtigen Vertretern der *Konflikt-These* gehören, steht trotz aller offenkundigen Bedenken, die die Quellen eigentlich auslösen müssten, fest, dass in beide Vorfälle „Mitglieder der Garizimgemeinde verwikkelt gewesen sind.“³¹⁶ Demgegenüber haben m.E. zu Recht bereits Rita Egger und Jürgen Zangenberg darauf hingewiesen, dass bei einer genaueren Prüfung der Quellen eher damit zu rechnen ist, dass Josephus bei den berichteten Ereignissen heidnische Samarier im Auge hatte. Insbesondere der Vorfall im Jerusalemer Tempel lässt sich wohl kaum mit der SRG in Verbindung bringen, besaßen die Bestimmungen der Tora zur Verunreinigung durch Leichenteile (vgl. Num 19,11.13.16) auch für sie Geltung.³¹⁷ Martina Böhm hält diesem Argument zwar entgegen, dass es mehr als unwahrscheinlich sei, „daß jeweils alle Mitglieder einer Gemeinschaft sich über einen längeren Zeitraum in der gleichen strikten Weise Geboten und Verboten unterordnen und nicht für ein bestimmtes Vorhaben auch Grenzverletzungen in Kauf nehmen – umso mehr, als diese letztlich durch das Ritualgesetz wieder ausgleichbar waren“³¹⁸, doch scheint die zweifelhafte Motivation für die symbolische Aktion – Rache für einen mehr als hundert (!) Jahre zurückliegenden Konflikt mit den Hasmonäern – neben dem Sachverhalt, dass die SRG eine der konservativsten israelitischen Parteien darstellte, der es an einer strikten Beachtung der Vorschriften der Tora bzw. des SP gelegen war, dieses Argument wiederum direkt zu entkräften. Darüber hinaus deutet eine Aussage bei Rabbi Elieser ben Hyrkanus (um 90 n.Chr.) darauf hin, dass Samaritaner sowie Juden Pessach und das Fest der Ungesäuerten Brote an demselben Datum gefeiert haben (vgl. dazu bQid 76aBar; bHul 4aBar; tosPes I,15 [156.17]; Hul 2,7)³¹⁹ und sich daher wohl kaum Samaritaner in Jerusalem aufgehalten haben dürften. Umstritten bleibt bis heute der Hintergrund der Aktion. Es ist aber durchaus denkbar, dass politische Konflikte zwischen Juden und heidnischen Samariern Letztere dazu veranlasst haben, die Jerusalemer Juden an einem für sie wichtigen Tag zu provozieren, indem man symbolisch versuchte, ihre Auferstehungshoffnung ins Lächerliche zu ziehen.³²⁰

Auch der zweite Vorfall, der im Ergebnis letztlich dazu führte, dass der von den Samariern bestochene Cumanus die Bestrafung der Schuldigen vernachlässigte, und die Juden daher zum

³¹⁶ BÖHM, M.: Samaritai, 127. Vgl. auch KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 95f.

³¹⁷ Zum Samaritanischen Pentateuch (SP) als heiliger Schrift der SRG s.u. Kap. 3.2.2.

³¹⁸ BÖHM, M.: Samaritai, 127.

³¹⁹ So schon EGGER, R.: Samaritaner, 244.

³²⁰ Vgl. ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΡΕΙΑ, 82, der an dieser Stelle darauf hinweist, dass Ez 37 während des Pesachfestes wahrscheinlich Haftara war.

Mittel der Selbstjustiz greifen ließ, was dann wiederum das Einschreiten des Cumanus verursachte und die Exekution der Rädelsführer zur Folge hatte (vgl. Jos Ant 20,118-136; Bell 2,232-247), wird wohl kaum Mitgliedern der Garizim-Gemeinde zuzuschreiben seien. Zwar hat Martina Böhm auch hier erneut auf die Ereignisse der Hasmonäerzeit als Interpretations-schlüssel hingewiesen,³²¹ doch fällt auf, dass eine religiöse Begründung des Konfliktes in beiden Passagen fehlt. Mit Jürgen Zangenberg wird man wohl eher davon ausgehen müssen, dass es sich bei dem Vorfall um einen Angriff der römerfreundlichen Bevölkerung Sebastes bzw. der näheren Umgebung handelt, was im Übrigen auch erklären würde, warum Cumanus nicht direkt nach dem Zwischenfall intervenierte: „Vielleicht griff der römische Statthalter Ventidius Cumanus [im Amt von 48-52 n.Chr.: M.F.] gerade deswegen nicht sofort in den Konflikt ein, weil ihm ein Übergriff seitens der den Römern besonders verbundenen Bewohner der hellenistischen Städte auf die Galiläer ohnehin sympathisch war, die ja nicht zuletzt unter dem Verdacht standen, den Zeloten nahezustehen.“³²²

Weil es m.E. ohnehin schon problematisch ist, aufgrund von lediglich zwei (!) dokumentierten Fällen den Anhängern der *Konflikt-These* zu folgen, die zudem – wie gerade dargelegt – auch gar nicht als Referenzen zur SRG verstanden werden wollen, empfiehlt es sich nach anderen Quellen zu suchen, die uns neben den ntl. Texten über die Stellung der SRG im 1.Jh. n.Chr. informieren. Meines Wissens nach kommen dafür lediglich noch folgende Texte in Frage: Jos Ant 18,85-89 und Bell 3,307-315.³²³ Diese seien zunächst in voller Länge vorgestellt, bevor im Anschluss daran eine Auswertung der in ihnen enthaltenen historischen Informationen erfolgt:

„Auch das Volk der Samaritaner war nicht frei von Aufruhr. Ein Mann sammelte sie nämlich zusammen, der sich aus Lügen nichts machte und alles unternahm, um die Gunst des Volkes zu erlangen, und befahl ihnen, sich auf dem Berg Garizim einzufinden, der ihnen als der heiligste Berg gilt. Er versprach, er werde ihnen in ihrer Anwesenheit die heiligen Geräte zeigen, die Moses vergraben hatte, wo er sie deponiert hatte. Sie aber hielten seine Geschichte für glaubwürdig, ergriffen die Waffen, lagerten sich in einem gewissen Dorf namens Tirathana und, da sie die Hinzukommenden freudig aufnahmen, schickten sich an, mit einer großen Menschenmenge auf den Berg zu steigen. Pilatus aber kam [ihnen] zuvor und vereitelte ihren Aufstieg mit einer Abteilung Kavallerie und schwerbewaffneter Infanterie, die, als sie mit denen, die sich schon im Dorf versammelt hatten, zusammentrafen, in offener Feldschlacht einige töteten, die anderen in die Flucht schlugen. Sie nahmen viele gefangen, von denen Pilatus die wichtigsten Anführer und die Einflußreichsten unter den Flüchtenden umbringen ließ. Als der Aufruhr niedergeschlagen wor-

³²¹ BÖHM, M.: Samaritai, 128: „Nach dem archäologischen Befund war es den Samaritanern nicht mehr gelungen, ihr Heiligtum und ihren Wallfahrtsort auf dem Garizim wiederherzustellen. Leicht vorstellbar ist, daß vorbeireisende Jerusalempilger diese Tatsache immer wieder schmerzlich in Erinnerung gerufen und den vor über 170 Jahren verursachten Haß auf Jerusalem wachgehalten haben.“

³²² ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΡΙΤΑΙ, 88.

³²³ So auch EGGER, R.: Samaritaner, 353f. Lediglich Jos Ant 17,342 par Bell 2,111 ließe sich unter Umständen noch auf die SRG beziehen. Da die Indizien dies aber tendenziell eher als unwahrscheinlich erscheinen lassen (vgl. ebd., 125-128; ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΡΙΤΑΙ, 80f), bleiben diese Quellen im Rahmen dieser Untersuchung unberücksichtigt.

den war, ging der Rat der Samaritaner zu Vitellius, einem Mann von konsularischem Rang und Statthalter von Syrien, und klagten Pilatus an wegen des Gemetzels an den Opfern. Schließlich wären sie nicht nach Tirathana zusammengekommen, um von den Römern abzufallen, sondern um sich vor dem Übermut des Pilatus in Sicherheit zu bringen. Da sandte Vitellius seinen Freund Marcellus, um die Verwaltung Judäas zu übernehmen, und beorderte Pilatus zurück nach Rom, um dem Imperator von den Anschuldigungen der Samaritaner Bericht zu erstatten. So mußte sich also Pilatus den Anordnungen des Vitellius fügen und machte sich, nachdem er zehn Jahre in Judäa verbracht hatte, nach Rom auf. Bevor er jedoch in Rom eintraf, war Tiberius schon verschieden.“ (Jos Ant 18,85-89, zit. n. ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ, 82f)

„Auch die Bewohner Samariens blieben nicht von Schicksalsschlägen verschont. Sie zogen sich auf dem ihnen heiligen Berg, den Garizim, zusammen; dort blieben sie zwar an Ort und Stelle, aber die Versammlung an sich und ihre Absichten hatten den Charakter einer Kriegsdrohung. Sie ließen sich nicht einmal durch die schlimmen Erfahrungen der Nachbarn zur Vernunft bringen, und ohne die römischen Erfolge ihrer eigenen Schwäche gegenüber richtig abzuwegen, wurden sie unruhig und warteten gespannt auf die Möglichkeit zum Aufruhr. Vespasian beschloß der Bewegung zuvorkommen und ihre Bestrebungen zu vereiteln. Denn über ganz Samarien waren zwar Besetzungen verteilt, aber die Masse der Zusammengeströmt und ihre Aufstellung waren bedrohlich. Er sandte darum Cerealius, den Führer der 5. Legion, mit 600 Reitern und 3000 Fußsoldaten ab. Diesem schien es nicht sicher, auf dem Berg hinaufzurücken und sich auf ein Gefecht einzulassen, weil so viele Gegner droben ihre Stellung bezogen hatten; darum schloß er mit seiner Streitmacht den ganzen Fuß des Berges ein und behielt den Feind den ganzen Tag hindurch im Auge. Zum Unglück für alle Samaritaner, denen es ohnehin an Wasser mangelte, brannte damals gerade auch noch eine furchtbare Hitze, denn es war Sommerzeit, und die Menge war mit den nötigsten Lebensmitteln nicht versehen. So starben noch am selben Tag die einen vor Durst, viele andere zogen die Sklaverei einem solchen Ende vor und flohen zu den Römern. Als Cerealius von ihnen erfahren hatte, daß auch die Zurückgebliebenen durch ihre Leiden ganz zermürbt waren, zog er den Berg hinauf und stellte sein Herr rings um die Feinde auf; er bot ihnen zunächst an, zu verhandeln und ermahnte sie, auf ihre Rettung bedacht zu sein, indem er versprach, sie zu schonen, falls sie die Waffen wegwürfen. Da er sie nicht überreden konnte, griff er sie an und tötete alle, insgesamt 11600 Mann. Das geschah am 27. des Monats Daesios. Solche Schicksalsschläge trafen die Samaritaner.“ (Jos Bell 3,307-315, zit. n. ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ, 89f)

Der ersten Referenz zufolge handelt es sich bei den erwähnten Personen eindeutig um Mitglieder der Garizim-Gemeinde. Dies verdeutlichen die Erwähnung des „heiligsten Berges“³²⁴ und der verborgenen „heiligen Geräte des Mose“³²⁵. Dem Vorfall, der sich um das Jahr 35/36 n.Chr. ereignet haben muss, ist dabei zu entnehmen, dass die SRG wie auch andere frühjüdische Gruppen zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments zumindest zu großen Teilen in endzeitlich-restaurativer bzw. messianischer Erwartungshaltung lebte, da gemäß samaritanischer Theologie „die Sammlung des Volkes und die Auffindung der heiligen Geräte die Zeit des Heils (einleiten).“³²⁶ Desweiteren müssen die nach den für sie katastrophalen Ereignissen der Hasmonäerzeit wohl stark dezimierten und daher wohl in erster Linie um Konsolidierung bemühten Samaritaner im 1.Jh. n.Chr. auch eine Art „Gremium“ (βουλή) besessen haben, das ihrer inneren Selbstverwaltung und Repräsentation nach außen hin diente, auch wenn dessen Bedeutung von Josephus an dieser Stelle wohl deutlich überschätzt wird. Wahrscheinlicher ist in diesem Kontext die Annahme, dass die von ihm geschilderte Klage sich in eine Reihe wei-

³²⁴ Zur Bedeutung des Garizim s.u. Kap. 3.2.3.

³²⁵ Zur Bedeutung des Mose für die SRG s.u. Kap. 3.2.4.

³²⁶ KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 114. So auch COLLINS, M.F.: Vessels, 110.113 mit erläuternden Ausführungen zur Bedeutung der heiligen Geräte. Vgl. dazu aber auch Gen 35,4; 2 Makk 2,4-7; Jub 31,1f; LibAnt 25,9f sowie das Kap. 3.2.5.

terer Klagen (von Juden und anderen Gruppen) gegen Pilatus einreichte und demnach erst in der Summe dessen Absetzung bewirken konnte.³²⁷

Wichtiger erscheint in diesem Zusammenhang aber die Beobachtung zu sein, dass das Verhältnis zwischen der SRG und römischer Besatzungsmacht insgesamt gestört gewesen sein muss und u.a. vielleicht auch deshalb der Zug auf den Garizimberg erfolgte. Die endzeitlich-restaurative Dimension des Ereignisses wäre dann u.a. auf eine politisch bedingte Unzufriedenheit zurückzuführen, auch wenn die apologetisch anmutende Äußerung, man habe „nicht von Rom abfallen wollen“, diese Unzufriedenheit vor allem mit der Prokuratur des Pilatus in Verbindung bringt. Wie dem auch sei, Fakt ist, dass auch die anderen, geschichtlich sowie politisch bedingten Negativ-Faktoren, die uns in den verschiedenen Quellen des 2.Jh. v.Chr. bis 1.Jh. n.Chr. begegnen (die Zerstörungen Sichems sowie des Garizim-Tempels, die daraus resultierende Dezimierung der Bevölkerung, die römische Fremdherrschaft und das gespannte, wenn auch nicht vollends konfliktbeladene Verhältnis zum Jerusalemer Judentum) es mehr als plausibel erscheinen lassen, dass es innerhalb der SRG, wie auch z.B. bei den Essenern oder Zeloten, deutliche Ressentiments gegenüber Rom, der Jerusalemer Tempelaristokratie und anderen Strukturen der Heteronomie gegeben haben wird, die sowohl in der samaritanischen Diaspora, vor allem aber auch in den für sie zentralen, dörflich (!) geprägten Siedlungen in der Nähe des Garizim sowie Sichems eine endzeitliche Erwartungshaltung und zunehmende Isolierung von anderen Gruppen bewirkt haben muss. Dies würde im Übrigen auch erklären, warum es keine Belege dafür gibt, dass auch im heidnischen Samaria-Sebaste Samaritaner gelebt haben (vgl. Jos Ant 15,296; Bell 1,403)³²⁸ und die SRG im Neuen Testament auch immer wieder ausschließlich mit Dörfern (κώμαι) in Verbindung gebracht wird.³²⁹ Dass der Garizim und das ehemalige Sichem hierbei eine besondere Rolle gespielt haben müssen, scheint zum einen durch die Referenzen bei Josephus (vgl. vor allem Jos Ant 18,86: Ein Dorf namens Tirathana am Fuße des Garizim) und zum anderen durch die auch im NT nachweisbare (vgl. Joh 4,20), besondere Fokussierung auf den Garizim seit dem 1.Jh. v.Chr. gesichert zu sein, auch wenn sich bislang zumindest keine archäologischen Beweise für eine direkte Wiederbesiedlung Sichems nach den makkabäischen Eroberungen des 2.Jh. v.Chr. finden lassen konnten. Die Erkenntnis jedoch, dass der insbesondere im 1.Jh. v.Chr. exklusiv gewordene Rang des Garizim (vgl. Ex 20,17 SP) auch durch den Vorfall aus dem Jahr 35/36 n.Chr. ein-

³²⁷ Vgl. EGGER, R.: Samaritaner, 134f, die sich allerdings nicht festlegen möchte, ob das Gremium ein rein samaritanisches war oder aus Samariern und Mitgliedern der SRG bestand. Vgl. ebd., 134.

³²⁸ So zu Recht auch EGGER, R.: Samaritaner, 136.

³²⁹ Auch wenn Sychar in Joh 4,5 als Polis bezeichnet wird, ist dies wohl aus historischer sowie archäologischer Sicht unzutreffend (vgl. ZANGENBERG, J.: Christentum, 102). Zur Begründung, warum in Apg 8 von der Polis Samaria-Sebaste die Rede ist und sich dieser Abschnitt nicht auf die SRG bezieht, s.u. Kap. 4.1.4.2.

mal mehr bestätigt wird, deutet m.E. darauf hin, dass schon allein aus Gründen der Kult- und Identitätserhaltung mehrere Dörfer in der Nähe des Garizim und in der Nähe des alten Siedlungszentrums Sichem existiert sowie zugleich als wichtigste Siedlungsorte der SRG im Palästina des 1.Jh. n.Chr. fungiert haben müssen. Daran ändert sich m.E. auch dann nichts, wenn man andererseits freilich davon ausgehen kann, dass die Samaritaner eventuell gar keinen wirklichen Zugang zum Berg hatten,³³⁰ und seit dem 2./1.Jh. v.Chr. auch die Diaspora für die SRG zunehmend an Bedeutung gewonnen hatte, weil erst nach den Ereignissen des 1.Jüdisch-Römischen Krieges (66-74 n.Chr.) von einer regelrechten Expansion der samaritanischen Diaspora sowie zunehmenden Konzentration auf die Synagogen gesprochen werden kann.³³¹ Insofern stellt das Jahr 67 n.Chr. eine weitere wichtige Zäsur in der Geschichte der SRG dar, eine Zäsur über deren konkrete Umstände uns die zweite Referenz bei Josephus näher informiert.

Jos Bell 3,307-315 berichtet davon, dass die Samaritaner im Jahr 67 n.Chr. auf dem Garizim einen antirömischen Aufstand geplant haben. Dies verstärkt noch einmal die Annahme, dass die SRG insgesamt eine permanent ablehnende Haltung gegenüber der Besatzungsmacht eingenommen hat und folglich ein deutliches Interesse daran hatte, in die jüdischen Erhebungsbewegungen gegen Rom eingebunden zu werden. Dass diese Aktion dabei wohl nur der Höhe- und zugleich Schlusspunkt einer breiter angelegten samaritanischen Opposition gegen die römische Fremdbestimmung gewesen sein muss, legen die Beobachtungen nahe, dass bereits im Vorfeld der Kriegshandlungen römische Truppen in ganz Samarien stationiert worden waren und Josephus durch den Kontext – der Zug auf den Garizim findet zwischen den Eroberungen des galiläischen Japha und der weiter nördlich gelegenen Ortschaft Jotapata statt (vgl. Jos 3,289-339) – verdeutlicht, dass die Eliminierung der samaritanischen Gegner Teil der insgesamt notwendigen, allumfassenden Säuberungen Nordpalästinas war.³³² Bezieht man bei der Betrachtung dieser Referenz erneut die bereits an anderen Stellen beobachtete außerordentliche Relevanz des Garizim im 1.Jh. n.Chr. mit ein, so wird man in Jos Bell 3,307-315 zudem auch noch einen weiteren Hinweis auf die endzeitlich-messianische Erwartungshaltung der Gruppe erkennen können, ist es doch mehr als wahrscheinlich, dass der Zug zu ihrem bedeutsamsten Kult- und Siedlungsplatz genau deshalb erfolgte, weil man seitens der Samaritaner

³³⁰ Vgl. BÖHM, M.: Zeit, 34. Die Frage lässt sich, wie Böhm zu Recht betont, anhand der vorliegenden Quellen nicht wirklich befriedigend beantworten. Weil Jos Ant 14,100 und Bell 3,309 jedoch implizit voraussetzen, dass nach den Eroberungen des Pompeius (63 v.Chr.) auf dem Garizim ein militärischer Standort der Römer errichtet wurde, darf damit gerechnet werden, dass schon allein aus Gründen der Erhaltung von Recht und Ordnung dieser Posten einen Aufstieg zum Garizim dauerhaft verhindert hat. Ähnlich auch EGGER, R.: Samaritaner, 139f Anm. 410.

³³¹ Vgl. KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 160.

³³² Vgl. ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ, 90.

hier auf eine göttliche Intervention hoffte und sich deswegen auch weigerte, die Waffen niederzulegen.³³³ Der Erfolg blieb bei dieser Aktion freilich aus und führte zu einer weiteren, folgenschweren Tragödie in der krisenbehafteten Geschichte der Samaritanischen Religionsgemeinschaft. 11600 Mann kamen ums Leben, viele andere wählten als Alternative den Weg in die Sklaverei.

Schon Rita Egger hat in diesem Kontext darauf hingewiesen, dass die erneute Dezimierung der SRG vielleicht zur Folge hatte, dass die Samaritaner diesmal mehr als nur geschwächt aus den Wirren des 1.Jüdisch-Römischen Krieges hervorgegangen sind. So stellt sie im Rahmen ihrer Suche nach einer Erklärung für die fehlende Differenzierung bei der Schilderung der unterschiedlichen Gruppen Samariens zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments die folgende, m.E. sehr wichtige Überlegung an: „Wie in Josephus‘Werk werden auch im NT offenbar alle Bewohner Samariens als Samar. bezeichnet, seien es Samaritaner oder Nichtsamaritaner. Liegt der Grund nur darin, dass erstere noch im 1. Jh.n. keinen eigenen Namen hatten? Oder ist er in der Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften (alle nach 70n.) zu suchen?: Im Jahre 67n. sind ja 11`600 Angehörige der Garizim-Gemeinschaft getötet worden (vgl. zu Bell 3,307.312). Die Samaritaner dürften nach diesem Ereignis auf eine kleine Gruppe zusammengeschmolzen sein, die – in jüdischen Augen – kaum mehr erwähnenswert gewesen ist. (...) Vielleicht ist hier der Hauptgrund zu suchen, weshalb von den Samaritanern in den ersten drei Jahrhunderten unserer Zeitrechnung keinerlei (sicher datierbare) schriftliche Quellen vorhanden sind. Dass eine – zahlenmäßig – dermassen zusammengeschrumpfte Gemeinschaft keinen politischen Einfluss hatte, ja wahrscheinlich um ihr nacktes Ueberleben kämpfen musste, liegt auf der Hand.“³³⁴ In Anbetracht der abermaligen Schwächung der Gruppe nach den bereits verheerenden Folgen der makkabäischen Feldzüge gegen Ende des 2.Jh. v.Chr. und fehlender Zahlen zur Demographie Samariens bzw. samaritanischer Siedlungsgebiete im 1.Jh. n.Chr.³³⁵ wird man Eggers Vermutung wohl als äußerst plausibel einzustufen haben, wenngleich ihre Schwächung nicht so immens gewesen sein kann wie bspw. bei den Sadduzäern oder Zeloten, gelang es Letzteren doch bekanntlich nicht, sich im Gegensatz zu Pharisäern, Christen und auch Samaritanern von den Katastrophen der Jahre 66-74 n.Chr. wieder zu erholen und unter

³³³ So auch ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ, 90.

³³⁴ EGGER, R.: Samaritaner, 210.335.

³³⁵ Lediglich CROWN, A.D.: Diaspora, 201, meint auf diese Frage eine Antwort bieten zu können, wenn er für die hellenistisch-römische Epoche mit einer halben Million Samaritanern in Palästina und anderthalb Millionen in der Diaspora rechnet. Allerdings beruht seine Rechnung lediglich auf einer Analogie, nämlich dem Verhältnis zwischen palästinischen Juden und Diasporajuden (2:6 Millionen), die so sicher nicht auf Samarien, geschweige denn auf die Mitglieder der SRG übertragen werden kann, da Crown weder die heterogene Bevölkerungsstruktur Samariens noch die Folgen vorheriger Dezimierungen (unter den Makkabäern) in seine Überlegungen miteinschließt. Letztlich bleibt die genaue Zahl hypothetischer Natur.

dem Einfluss stetiger Wandlungsprozesse bis in die Gegenwart hinein fortzuexistieren. Trotz allem werden die Kriegsfolgen die SRG in eine erneute, schwierige Phase der Konsolidierung geführt haben, mit der neben einer erst jetzt beginnenden, deutlichen Ausweitung der Diaspora andererseits auch ein weiteres Fortschreiten der Isolation von anderen Gruppen der damaligen Zeit einhergegangen sein muss. Konkret: Die bereits vor 67 n.Chr. feststellbare Distanz zu anderen Gruppen, die sich insbesondere in der religiösen sowie siedlungsgeschichtlichen Fokussierung auf den Garizim und das ehemalige Sichem dokumentierte, wird sich, wie Joh 4 zeigt, auch nach der Niederlage gegen die Römer erhalten bzw. gesteigert haben. Im Rahmen dieser Hypothese bleibt freilich noch zu klären, welche spezifischen Differenzen zwischen den weiterhin in Samarien, vor allem in der Nähe des Garizim verbliebenen Samaritanern und denen der Diaspora existierten, und welche Gründe im Einzelnen für und gegen einen Verbleib am einstigen Zentralort der SRG sprachen. Anhand der vorliegenden Quellen lässt sich diese Frage jedoch nicht beantworten, so dass wir auf weitere Funde literarischer und archäologischer Art verwiesen sind, um eine befriedigende Lösung zu finden.

Überblickt man die sicher überschaubaren, zugleich aber komplexen Quellen zur Geschichte der SRG vom Ende des 2.Jh. v.Chr. bis zum Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, so lässt sich im Sinne eines abschließenden Fazits zur religionsgeschichtlichen Hinführung zur Thematik formulieren, dass die Samaritaner als Nachfolger ehemaliger Nordreichisraeliten und treue Bewahrer der Tora JWHs ein Randphänomen des damaligen, vielgestaltigen Frühjudentums darstellen, zu dem sie aus ethnisch-religiöser Perspektive eher hinzuzurechnen als auszuklammern sind.³³⁶ Zwar haben die über Jahrhunderte hinweg gewachsenen Konflikte zwischen ihnen und den Jerusalemer Juden auch die Zeit nach den Zerstörungen Sichems und des Garizim-Tempels schwer belastet, von einer regelrechten Feindschaft zwischen beiden Gruppen zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments kann aber nicht die Rede sein. Zum einen sahen sich die Samaritaner nach den makkabäischen Erhebungen mit einer ganzen Reihe eigener Probleme konfrontiert (Zerstörung der Kult- und Siedlungsorte, Bevölkerungsdezimierung etc.), so dass sie sich in einer ersten Phase der Konsolidierung befunden

³³⁶ Es erscheint mir insgesamt mittlerweile mehr als problematisch zu sein, die Samaritaner wenn überhaupt als Randphänomen des damaligen Frühjudentums zu betrachten. Freilich sind sie als Nachfolger der Stämme Ephraim und Manasse bzw. des alten Nordreichs keine Juden, da diese sich ihrerseits auf eine Zugehörigkeit zu den Stämmen Benjamin und Juda, also auf das alte Südreich berufen. Insofern wäre es sinnvoller, von beiden Gruppen als unterschiedlichen Folgeerscheinungen des alten Königreichs Israel zu sprechen. Da sich aber der Begriff des vielgestaltigen Frühjudentums in der Forschung durchgesetzt hat, darunter aber auch dem palästinischen Judentum konträr gegenüber stehende Gruppen, wie z.B. die Essener subsumiert werden, wäre es sicher auch nicht komplett irreführend, die SRG als Teil des eben nun einmal vielgestaltigen (!) Frühjudentums zu definieren, um einem erneuten Rückfall in alte Deutungsmuster (Heiden, Synkretisten, Kutäer etc.) vorzubeugen. Ähnlich auch MEIER, J.P.: Samaritans, 202 Anm. 2.

haben müssen, die breit angelegte Feindschaften verhinderte, und zum anderen deuten die ntl. Texte, rabbinische Werke und diverse Angaben bei Josephus darauf hin, dass Samarien und seine Bevölkerung von den Juden Palästinas auch gar nicht grundsätzlich gemieden wurden. Pilgerreisen durch samarische Gebiete stellten diesen Quellen zufolge kein grundsätzliches Problem dar, Konflikte waren vornehmlich politischer Natur und wenn es religiöse Streitigkeiten zwischen der SRG und dem Jerusalemer Judentum gab, dann kreisten sich diese im Wesentlichen um die Frage nach dem wahren Ort der Anbetung JWHs (vgl. Joh 4,20), während sich auf den meisten anderen Feldern sehr deutliche Parallelen zwischen Samaritanern und Juden ergaben – Parallelen, die natürlich auf das gemeinsame religiöse Erbe der beiden Teilreiche des ehemaligen Königreiches Israel zurückzuführen sind.³³⁷ Ein bedeutsames verbindendes Element war hierbei auch die Ablehnung der römischen Fremdherrschaft und die daraus resultierende, endzeitlich-messianische Hoffnung einer Wiederherstellung Israels, die bei der SRG u.a. zu einer starken Konzentration auf das dörfliche Leben am Fuße des Gerizim und zu einer deutlichen, aber nicht durchweg feindlichen Distanz oder besser Voreingenommenheit gegenüber anderen Gruppen der damaligen Umwelt geführt haben muss, wenngleich es Kontakte zwischen samaritanischen und jüdischen Siedlern in Samarien, zwischen priesterlichen Kreisen beider Gruppen und wohl auch zwischen einzelnen Samaritanern und der Jesus-Bewegung gegeben haben wird.³³⁸ Natürlich lässt sich anhand dieser Erkenntnisse nicht bezweifeln, dass es durchaus auf beiden Seiten gewisse, geschichtlich bedingte sowie nicht zu verharmlosende Ressentiments gab, die u.a. auch erklären, warum man in einigen Referenzen immer wieder auf unhistorische bzw. tendenziöse Wahrnehmungen der gegnerischen Gruppe und ihrer religiösen Praxis stößt. Die Beispiele dafür sind bekanntlich Legion, doch sollten die gerade dargelegten Ausführungen deutlich gemacht haben, wie man deren Bedeutung im Kontext der anderen Quellen der damaligen Zeit angemessen bzw. differenziert zu bewerten hat.

³³⁷ Zu den genauen theologischen Vorstellungen der SRG und den Gemeinsamkeiten mit anderen frühjüdischen Theologien siehe das folgende Kapitel 3.2.

³³⁸ Siehe zu den ersten beiden Aspekten ZSENGELLÉR, J.: Gerizim, 169-175, der vor allem auf Berührungspunkte zwischen der SRG und den Sadduzäern (Frage nach der priesterlichen Legitimation, alleinige Geltung der Tora, fehlender Auferweckungsglaube etc.) sowie Essenern (Tempelkritik und ähnliche Textversion des Pentateuch) verweist; zur Frage nach den Kontakten zwischen Jesus von Nazareth und der SRG siehe die ausführliche Darstellung in Kapitel 5.

3.2 Die fünf zentralen Aspekte der samaritanischen Religion

Nachdem die wichtigsten religionsgeschichtlichen Entwicklungslinien der SRG vom 8.Jh. v. bis zum 1.Jh. n.Chr. aufgezeigt worden sind, sollen im nun folgenden Teil der Untersuchung die fünf zentralen Aspekte der samaritanischen Religion dargestellt werden. Dazu gehören (1) der Glaube an JHWH, den Einen, den Gott Israels, (2) die Konzentration auf die samaritanische Version des Pentateuchs (SP), (3) die herausragende Stellung des Berges Garizim, (4) die hohe Wertschätzung des Propheten Mose und (5) die besondere Form ihrer Eschatologie.³³⁹ Weil sich aus diesen Eckpfeilern des samaritanischen Glaubens zugleich das Selbstverständnis der Gruppe ableitet, das wahre Israel zu sein, ist auch dieser Punkt in die folgenden Ausführungen miteinzubeziehen.

3.2.1 Die Einzigartigkeit JHWHS und das exklusive Selbstverständnis der Samaritaner

Anhand der religionsgeschichtlichen Untersuchungen konnte aufgezeigt werden, dass die Samaritaner keineswegs Heiden, Synkretisten o.ä. sind, sondern ethnisch sowie kultisch-religiös auf Nordreich-Israeliten und dissidente Jerusalemer Priesterkreise zurückzuführen sind, deren reine Form der JHWH-Verehrung sie bis heute bewahrt haben. Interessant erscheint in diesem Kontext die von der bisherigen Forschung noch nicht vollends wahrgenommene, meiner Meinung nach aber mehr als wahrscheinliche Möglichkeit, dass den Vorläufern der SRG oder zumindest Teilen dieser Gruppierung sogar eine wichtige Katalysatorfunktion bei der Herausbildung und Etablierung von Monolatrie und Monotheismus im alten Israel zugekommen sein könnte. Sollte nämlich die These zutreffen, dass es infolge der assyrischen Eroberungen des 8. vorchristlichen Jahrhunderts zu keinen groß angelegten Deportationen gekommen ist, und sich zudem die Versuche der Assyrer, heidnische Gottheiten in den eroberten Gebieten zu etablieren, vorwiegend auf die städtischen Zentren des ehemaligen Nordreichs konzentrierten bzw. lediglich dort einen Effekt erzielen konnten,³⁴⁰ dann stellt sich freilich einerseits die Fra-

³³⁹ Vgl. ZANGENBERG, J.: Samaritaner, 3; DEXINGER, F.: Samaritaner, 751 und HIEKE, T.: Samaritaner, 430.

³⁴⁰ Vgl. BÖHM, M.: Samaritai, 111; MONTGOMERY, J.: Kings, 466f; BECKING, B.: Fall, 95-114 und SCHUR, N.: History, 20. Auch KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 35-37 folgert aus Referenzen, wie z.B. 2 Kön 15,19f; Ez 37,16ff; Jes 11,12f oder auch den Annalen Sargons, in denen die Zahl der Deportierten auf 27290 beziffert wird (vgl. dazu GRESSMANN, H.: Texte, 349), dass nur ein geringer Anteil der Bevölkerung des Nordreiches deportiert worden und den Kolonisten wohl zahlenmäßig überlegen geblieben ist, wenngleich er andererseits zu der eher unwahrscheinlichen Tendenz neigt, „(d)aß diese Kolonisten in der autochthonen Israel-Bevölkerung aufgingen“. (Ebd., 37). Abgesehen davon, dass dies schon aufgrund dessen nicht stimmig klingt, weil eine Vermischung zwischen den heidnischen Oberschichten und der israelitischen Landbevölkerung wenn überhaupt nur sehr langsam erfolgt wäre (So zu Recht BÖHM, M.: Samaritai, 113), müssten dann auch in der SRG synkretistische Elemente erhalten worden sein, was aber, wie wir in Kapitel 3.1 gesehen haben, nicht zutrifft.

ge, wie und mit welchem Erfolg sich vor allem die in ländlichen Gebieten siedelnde Restbevölkerung mit den politischen und religiösen Fremdeinflüssen unter Salmanassar V. (727-722 v.Chr.), Sargon II. (722-705 v.Chr.) etc. auseinandersetzt hat, unter denen der noch übriggebliebene Reststaat bekanntlich zur assyrischen Provinz Sāmerīna umgestaltet wurde (vgl. 2 Kön 17,1-6), und ob andererseits eine mögliche Fokussierung dieser Gruppe auf eine alleinige Verehrung JHWHS die weitere Religionsgeschichte Israels beeinflusst hat. Bei der Beantwortung dieser Frage hilft uns eine Beschäftigung mit dem wohl um 750 v.Chr. im Nordreich wirkenden Propheten Hosea weiter, der zusammen mit dem Propheten Elija und dem König Hiskija als wichtiger Wegbereiter der Institutionalisierung einer Alleinverehrung JHWHS betrachtet werden kann.

Die Herausbildung von Monotheismus, d.h. dem exklusiven Glauben an eine einzige Gottheit, und Monolatrie, d.h. der exklusiven Verehrung eines Gottes bei jedoch gleichzeitiger Akzeptanz anderer Gottheiten, wird in der alttestamentlichen Wissenschaft trotz einzelner umstrittener Aspekte³⁴¹ als eine „späte Entwicklung innerhalb der hebräischen Religion“³⁴² eingestuft, wobei laut Bernhard Lang dem Nordreich Israel hierbei eine besondere Bedeutung zukommt. Entgegen der biblischen Überlieferung, die versucht, den exklusiven Glauben an JHWH auf die Zeit Abrahams und Mose zurückzuführen, sei sich die religionsgeschichtliche Forschung sicher, dass es erst im 8.Jh. v.Chr. zu einer allmählichen Forcierung der Monolatrie in Israel gekommen sei, worauf u.a. das Buch Hosea verweise. Dort heißt es u.a.: „Ich aber, ich bin Jahwe, dein Gott, seit der Zeit in Ägypten; du sollst keinen anderen Gott kennen als mich. Es gibt keinen Retter außer mir.“ (Hos 13,4). Dieser wohl früheste Verweis auf eine Forderung nach einer Alleinverehrung JHWHS ist für unsere Fragestellung deswegen so wichtig, weil er zeigt, dass zum einen der Gedanke an eine Monolatrie in Israel zunächst ein nord-israelitisches Phänomen ist – schon der Nordreichprophet Elija bereitet diese Entwicklung im 9.Jh. durch seine Polemik gegen die Konkurrenz durch die verschiedenartigen Baal-Kulte des Landes vor³⁴³ – und zum anderen dieses Phänomen JHWH, den Nationalgott Israels, in seiner

³⁴¹ Zum Forschungsschwerpunkt „Monolatrie und Monotheismus im alten Israel“ siehe u.a. die Beiträge von WACKER, M.T.: Kategorie, 50-67; KNAUF, E.A.: Monotheismus, 107-115; LANG, B.: Jahwe, 228-232; DERS.: Bewegung, 47-83 mit weiterführenden Literaturangaben.

³⁴² LANG, B.: Jahwe, 228.

³⁴³ Dazu ausführlicher LANG, B.: Bewegung, 58-63. Interessant sind in diesem Zusammenhang auch die Erkenntnisse, die sich aus der Analyse der sog. Mescha-Stele, einer im Jahre 1868 entdeckten moabitischen Inschrift aus der zweiten Hälfte des 9.Jh. v.Chr., ergeben. (Zum Text u.a. KAISER, O. / BLUMENTHAL, E.: Texte, 646-650; GRAETZ, H.: Geschichte, 387-392). So zeigt die Stele eindrucksvoll auf, dass im Nordreich, dessen Territorium aus Sicht der Moabiter mit dem Staat Israel gleichzusetzen ist, unter den Omriden bereits mit einer fest verankerten JHWH-Verehrung zu rechnen ist, was die These stützt, dass trotz aller polytheistischer Parallelentwicklungen JHWH bereits im 9.Jh. v.Chr. die Stellung eines National- bzw. Landesgottes zukommt. Siehe dazu u.a. auch MOLKE, C.: Stele, 56f. Hinzukommt die Beobachtung, dass bis auf einige Aus-

Funktion als Kriegsgottheit besonders hervorhebt. Ein solcher Rekurs erklärt sich laut Lang aus einem alten, aus dem Nordreich stammenden rituellen Kriegsbrauch, über dessen Funktion man in Ri 10,16 informiert werde. Dort ist zu lesen: „Sie entfernten die fremden Götter aus ihrer Mitte und dienten Jahwe. Da konnte er das Elend Israels nicht länger ertragen.“ Die Passage lässt erahnen, dass in Kriegszeiten der ansonsten praktizierte Polytheismus des Landes zugunsten einer auch in der religiösen Umwelt Israels bekannten „zeitlich begrenzten Monolatrie“³⁴⁴ vernachlässigt wurde, um durch die volle Fokussierung auf den jeweiligen Kriegs- bzw. Nationalgott einen positiven Ausgang der kriegerischen Handlungen zu erwirken. Danach kam es in der Regel wieder zu einer Rückkehr zur Verehrung auch anderer Gottheiten, deren Rolle und Bedeutung das jeweilige Pantheon markierte.

Nun lässt diese Erklärung freilich offen, warum es zur Zeit Hoseas auf einmal Kreise gab, die einer solchen Rückkehr zum Polytheismus, der bis in die frühe Königszeit hinein in Israel ja gängige Praxis war, kritisch gegenüberstanden. Den Schlüssel zum Verständnis dieser Ereignisse liefert uns die politisch-religiöse Situation zur Zeit der assyrischen Expansion, die Bernhard Lang folgendermaßen charakterisiert: „Als Maßnahme einer Krisensituation im 8. und 7. Jahrhundert v.Chr. macht die ausschließliche Verehrung Jahwes Sinn, wuchs doch damals der Druck des assyrischen Oberherrn auf Palästina und bestimmte zunehmend das politische Leben. Die Krise erwies sich jedoch als Dauerzustand, so daß eine ausschließliche und dauernde Bindung an den einen, Rettung verheißenden Gott geboten schien. In diesem Sinne läßt sich der beginnende Monotheismus als rituelle Antwort auf eine schwere politische Krise verstehen.“³⁴⁵ Im Lichte dieser Deutung lässt sich dann auch besser nachvollziehen, warum Hosea, einer der Väter der sog. „Jahwe-Allein-Bewegung“³⁴⁶, mit solch einer Intensität gegen die assyrische Fremdherrschaft polemisiert, mit der er letztlich – wie auch Hos 14,9 verdeutlicht – auf eine „*religionsinterne Abgrenzung, die als Grenzziehung nach außen interpretiert wird*“³⁴⁷, abzielt. Die Schuld für die momentane Situation gibt der Prophet dabei dem Volk Israel, das sich durch seine Akzeptanz fremder Glaubens- und Kultpraktiken an JHWH, dem Gott des Exodus versündigt habe. Nur eine endgültige Abkehr von diesen Elementen und eine gleichzeitige Konzentration auf den Nationalgott Israels, die dann in späterer Zeit auch durch

nahmen die Herrscher des Nordreichs im 9.Jh. allesamt theophore Namen tragen, die auf die besondere Position JWHs verweisen: Ahasja, Joram, Jehu, Joahas, Joasch, Jerobeam, Secharja, wobei zuzugeben ist, dass dies freilich keinen Beleg für eine ähnlich starke Akzeptanz Jahwes auch in anderen Gesellschaftsschichten darstellt.

³⁴⁴ LANG, B.: *Jahwe*, 229.

³⁴⁵ LANG, B.: *Jahwe*, 230.

³⁴⁶ Der Begriff wurde geprägt von Morton Smith. Zur genaueren Erläuterung seines Ansatzes siehe u.a. DERS.: Parteien, 9-46.

³⁴⁷ WEIPPERT, M.: Monotheismus, 22.

Hisikja und vor allem Joschija gefordert sowie gefördert wird und letztlich zur religiös-politischen Etablierung sowie breiten Rezeption der Gedanken dieser Bewegung zur Zeit des Zweiten Tempels führt,³⁴⁸ könne JHWH wieder gnädig stimmen und ihn dazu bewegen, wieder hinter seinem Volk Israel zu stehen (vgl. Hos 14,2f.5).

Zwar ist es, wie bereits angedeutet, von hieraus noch ein weiter und keineswegs geradlinig verlaufender Weg bis zur endgültigen staatlichen und gesellschaftlichen Akzeptanz der Ideen und Forderungen Hoseas (= JHWH hat gerettet) und anderer Propheten, doch lässt sich diese Entwicklung ohne diese dann auch bei Amos u.a. zu findenden, wichtigen Wurzeln nicht angemessen begreifen. Konkret bedeutet dies, dass es ohne eine gewisse Rezeption des JHWH-Allein-Gedankens im alten Nordreich nicht zur späteren Ausbreitung dieses Ideals auch im Südrreich Juda gekommen wäre, wo vor allem die Reformen unter Hisikja und Joschija den allmählichen Weg Israels zu einem exklusiven Monotheismus ebneten. Bernhard Lang weist in diesem Zusammenhang zu Recht darauf hin, dass man sich diesen Vorgang vor allem dadurch erklären kann, dass nach dem Fall des Nordreiches im Jahre 722 v.Chr. entweder „(...) Anhänger der Jahwe-Allein-Bewegung ins Südrreich (kamen), oder (aber) eine dort schon bestehende Bewegung (...) politischen Auftrieb (erhielt).“³⁴⁹ Bei seiner Deutung vernachlässigt er aber die Frage, ob bzw. wie das vormalige Zentrum der Bewegung, das von den Assyriern okkupierte Nordreich, also die ethnisch-religiöse Heimstätte der späteren Proto-Samaritaner und Samaritaner, die Idee einer Alleinverehrung JHWHS vorantrieb. Diese Frage ist m.E. umso virulenter, wenn man, wie Ferdinand Dexinger u.a. es tun, davon ausgeht, dass die spätere SRG samt seiner Vorläufer auf den „im Land verbliebenen Rest autochthoner Jahwe-Verehrer zurück(geht), die das ihnen u. den Judäern z. Makkabäerzeit noch gemeinsame rel. Erbe konserviert und selbständig weiterentwickelt haben.“³⁵⁰ In welcher Beziehung steht also die im Nordreich forcierte Entwicklung einer Allein-Verehrung JHWHS, wie sie allen voran im Hoseabuch dokumentiert ist, zu den dort auch nach dem Fall des Nordreiches noch ansässigen Israeliten, die ja in Teilen als Vorläufergruppierung der späteren SRG einzuordnen sind? Oder anders formuliert: Wie kann man die auch im gefallenen Nordreich festzustellende Bewahrung der JHWH-Verehrung inklusive der Entwicklung hin zu einem exklusiven Monotheismus erklären?

In Bezug auf diese Fragestellung muss zunächst ganz nüchtern festgestellt werden, dass die vorliegenden Quellen sich zu dieser Problematik nur in Form von Randbemerkungen äu-

³⁴⁸ Ausführlicher dazu LANG, B.: *Bewegung*, 70-78.

³⁴⁹ LANG, B.: *Bewegung*, 69.

³⁵⁰ DEXINGER, F.: *Samaritaner*, 1511; Vgl. auch DERS.: *Ursprung*, 89f.

ßern. Während man für das Südrreich vor allem davon ausgehen kann, dass die Kultreform des Joschija (622 v.Chr.) und dann vor allem auch die Erfahrungen des babylonischen Exils den endgültigen Schritt hin zu Monolatrie und exklusivem Monotheismus bewirkt haben,³⁵¹ hat sich die exegetische und religionshistorische Forschung mit der Sonderentwicklung im ehemaligen Nordreich nur am Rande beschäftigt.³⁵² Berücksichtigt man noch einmal den Sachverhalt, dass sich im Rahmen der Analysen von 2 Kön, Esr, Neh und 2 Chr zeigen lassen konnte, dass es erst im 2. bzw. 1. Jh. v. Chr. zum Synkretismus- und Heidenvorwurf seitens der samaritanischen Gegnerschaft gekommen ist, d.h. vorher keine Zweifel an der reinen JHWH-Verehrung der dort lebenden israelitischen (!) Gruppierung bestanden haben, müsste jedoch gerade dieses Phänomen ein besonderes Interesse auslösen, wo doch gerade die für das Südrreich besonderen Faktoren, die zu einer Beschleunigung von Monolatrie und Monotheismus geführt haben (Hiskijanische und joschijanische Reformen, Herausbildung einer neuen, exklusiven Identität im Exil etc.) im Nordreich fehlten bzw. nur eine mittelbare Wirkung entfalten konnten.

In der als Meilenstein der Samaritanologie geltenden Untersuchung von James A. Montgomery aus dem Jahre 1907 findet sich zu der angesprochenen Problematik die These, dass der entscheidende Einfluss auf die Erhaltung des religiösen Status der nordisraelitischen Vorfäder der SRG dem Südrreich Juda zuzurechnen ist: „But the key to the problem of the continuance in the North of a remnant of Israel true to Yahwism and able to resist the temptations offered by aliens, must be found in the support offered to those weak brethren by the more persistent community of Juda.“³⁵³ Montgomery führt zur Stützung dieser These u.a. Hos 8,4; 2 Chr 35,15-19 und Jer 41,4f an, in denen er insgesamt die Tendenz erkennt, dass es nach dem Fall des Nordreiches zu einer Ausrichtung der dort verbliebenen JHWH-gläubigen Israeliten auf das Königreich Juda kam, das seinerseits von den assyrischen Expansionsbestrebungen verschont geblieben war und nun mittels der Initiativen der Könige Hiskija und Joschija darum bemüht war, seinen Einflussbereich auf die Stammesgebiete des alten Nordreiches auszudehnen sowie deren um Anschluss bemühte JHWH-treue Restbevölkerung in das Königreich Juda zu inkorporieren.³⁵⁴ Zwar ist Montgomery Recht zu geben, wenn er u.a. aufgrund der in 2 Chr 35,15-19 geschilderten Einladung der autochthonen Nordreichisraeliten zum gemeinsamen Pessach, oder auch wegen anderer Indizien, die auf die Bemühungen Joschijas

³⁵¹ So u.a. LANG, B.: Bewegung, 78; STOLZ, F.: Monotheismus, 184. Anders NIEHR, H.: Aspects, 228-244, der davon ausgeht, dass bis in die späte Perserzeit hinein mit polytheistischen Kultpraktiken als Parallelentwicklung zu rechnen ist.

³⁵² Für einen Überblick siehe DEXINGER, F.: Ursprung, 67-82.

³⁵³ MONTGOMERY, J.A.: Samaritans, 54.

³⁵⁴ Vgl. MONTGOMERY, J.A.: Samaritans, 54-57.

hinweisen, ein auch das alte Nordreich umfassendes Königreich Juda unter der Führung Jerusalems zu etablieren, dazu neigen, dem Südreich eine wichtige Rolle bei der Erhaltung des JHWH-Kultes im ehemaligen Nordreich zuzuweisen. Andererseits wird man jedoch auch den Sachverhalt nicht aus den Augen verlieren dürfen, dass nicht alle Nordreichisraeliten infolge der Ereignisse gegen Ende des 8.Jh. v.Chr. in den Süden geflohen waren, geschweige denn dies ein grundsätzlich gebotener Vorgang war, den die assyrischen Eroberungen mit sich brachten. Schließlich zeigen die wenigen Quellen aus dieser Zeit ja, dass Deportationen nur in geringem Maße stattgefunden haben und somit die Restbevölkerung des Nordreiches den angesiedelten Kolonisten und Eroberern wohl zahlenmäßig überlegen geblieben ist. Darüber hinaus wird man auch damit rechnen müssen, dass es einer großen Zahl der weiterhin dort ansässigen Landbevölkerung gelungen sein muss, trotz der assyrischen Eroberungen ihren ethnischen Status, aber auch ihren bisher praktizierten JHWH-Kult, der sicherlich nicht weniger synkretistisch war als der in Jerusalem, auch ohne fremde Hilfe von außen zu bewahren bzw. diesen sogar ins Südreich hinauszutragen. Folgt man beispielsweise der Argumentation Bernhard Langs, wird man es nämlich als mehr als wahrscheinlich zu bezeichnen haben, dass die aus dem Nordreich stammenden Vertreter der Jahwe-Allein-Bewegung nach dem Untergang im Jahre 722 v.Chr. partiell den Weg ins Südreich eingeschlagen und damit wichtige Impulse für die Reformen Hiskijas und Joschijas gegeben haben. Demnach wäre der Prozess der Beeinflussung nicht als einseitig, sondern als interdependent zu beschreiben. Gibt es außer den bisherigen Indizien weitere Argumente für diese Vermutung?

Man muss freilich zugeben, dass die Quellen, die uns über die sog. Jahwe-Allein-Bewegung informieren, sehr überschaubar und keineswegs immer verlässlich sind. Insofern bleiben die Erkenntnisse zu dieser Gruppierung in einem äußerst hypothetischen Rahmen.³⁵⁵ Als gesichert darf jedoch gelten, dass diese religiöse Bewegung an der Peripherie der Gesellschaft entstanden sein dürfte, trotz der Führung durch Intellektuelle eine schichtenübergreifende Anhängerschaft besaß und mittel- bis langfristig auf eine Institutionalisierung ihrer Ideen drängte.³⁵⁶ Als wahrscheinlich hat m.E. zu gelten, dass diese Bewegung aufgrund der bisherigen Vorüberlegungen auch zu Teilen aus Vorläufern der späteren SRG bestanden haben dürfte, da es sich bei dieser Gruppierung ja um autochthone Israeliten handelt, die ihre reine Form der JHWH-Verehrung konserviert hatte und damit den Ausgangspunkt für die spätere Formierung der SRG aus Proto-Samaritanern und dissidenten Jerusalemer Priester-

³⁵⁵ Vgl. LANG, B.: Bewegung, 63, der als wichtigste Quelle das Hoseabuch anführt. Zu weiteren Quellen und deren Auswertung (z.B. die Königsbücher und die Bücher der Chronik) siehe auch SMITH, M.: Parteien, 9-46.

³⁵⁶ Vgl. LANG, B.: Erwägungen, 108.

kreisen bildete. Vielleicht ist diese Tradition einer Forderung nach Etablierung und Bewahrung einer alleinigen Verehrung JWHs auch in der Selbstbezeichnung der Samaritanischen Religionsgemeinschaft erhalten geblieben, die sich ja selbst als *Hüter/Bewahrer (des Bundes bzw. der Wahrheit [šomērīm]) und wahres Israel* bezeichnen.³⁵⁷ Mit dieser Möglichkeit – eine offensivere Formulierung verbietet sich anhand des spärlichen Quellenmaterials bzw. der späten Bezeugung der Bezeichnungen – muss man im jedem Falle rechnen, wenn man sich noch einmal vor Augen führt, dass die vonseiten der Jerusalemer Juden verwendeten Bezeichnungen schomronim, kutim usw. erst späte Produkte des 1.Jh. v.Chr. sind und man zuvor durchaus von dem Status der SRG als Israeliten weiß, wie die Bezeichnungen am ha'aretz, Volk zu Sichem oder Volk am Garizim in älteren Zeugnissen verdeutlichen.³⁵⁸

Man wird freilich kritisch einwenden können, dass die spätere Selbstbezeichnung der SRG als šomērīm erst sehr spät begegnet und auch in Selbstzeugnissen früherer Zeit, wie z.B. den bereits zitierten Inschriften von Delos³⁵⁹ ein solcher Verweis fehlt bzw. sich dort „nur“ die Bezeichnung Israeliten finden lässt. Erst im Panarion des Epiphanius von Salamis (verfasst 375 n.Chr.) finden sich Aussagen zur gewählten Selbstbezeichnung inklusive unterschiedlicher Versuche, selbige zu erklären. Der Passus lautet wie folgt:

„Das ganze Volk nennt man nun Samaritaner. [Das Wort] Samaritaner heißt übersetzt ‚Hüter‘, entweder weil sie nach der Ordnung der Wächter im Lande aufgestellt sind, oder weil sie die Hüter der Satzung gemäß des Gesetzes des Mose sind. [Eine weitere Erklärung mag sein:] Das Gebirge nämlich auf dem sie wohnen, heißt Somoron, gleichzeitig auch Somer, nach einem gewissen alten Somoron, Sohn des Semer, so hieß der Mann. Dieser Somoron war nun der Mann eines Sohnes aus dem Volk der Peresaier und Gergesaier, die denselben Landstrich bewohnten. Diese wiederum waren der Abstammung nach Kinder Kanaans, der dieses Land, das nun Juda oder Samaria heißt, raubte, das den Söhnen Sems gehörte, gehörte aber ihnen [= den Kindern Kanaans] nicht, weil derselbe Kanaan ein Sohn Hams war, des Onkels Sems. Somit ist das Wort Samaritaner aus den eben vorgetragenen Gründen abgeleitet von Somer, von Somoron, vom Hüten des Landes [und] vom Hüten des Gesetzes.“ (Epiphanius von Salamis, Panarion, 9,1; zit. n. ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ, 268)

Die Deutung, dass der Name der SRG nicht in Verbindung mit den tendenziösen Terminen Shomronim oder Kutim (vgl. 2 Kön 17,24-41), sondern mit der hebr. Wurzel שָׁמֵן steht – eine Deutung, die übrigens u.a. auch schon bei Origenes (185-254 n.Chr.) und Eusebius von Caesarea (260-340 n.Chr.) begegnet, dort allerdings noch ohne Bezug zum „Gesetz des Mose“ – dürfte jedoch trotz ihrer freilich erst späten Bezeugung ältere Wurzeln besitzen als bislang angenommen.³⁶⁰ Im ältesten Zeugnis der SRG, dem Samaritanischen Pentateuch, aber auch in

³⁵⁷ Vgl. ZANGENBERG, J.: Samaritaner, 3. Zu den Quellen, die diese Selbstbezeichnung grundlegen siehe DERS.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ, 203f.215. Zur Problematik bzw. Verwertbarkeit der Angaben in der samaritanischen „Chronik II“ siehe Ders.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ, 195 und PUMMER, R.: Einführung, 23-27.

³⁵⁸ Siehe dazu die ausführlichen Erläuterungen in Kapitel 3.1.4.

³⁵⁹ Siehe dazu ebenfalls Kapitel 3.1.4.

³⁶⁰ Zu Text und Kommentar siehe PUMMER, R.: Authors, 7f.40-103.

anderen Quellen zur Geschichte des Nordreichs im 8./7.Jh. v.Chr. finden sich Hinweise, die diese Vermutung stützen könnten und die uns eventuell zurückführen zu den Anfängen bzw. den Zielen der sich formierenden Jahwe-Allein-Bewegung, die man am besten mit den Begriffen Akkulturation und Nativismus umschreiben kann. Zu dieser m.E. möglichen Deutungsvariante führt Bernhard Lang folgende Erläuterung an: „Wenn sich die Kultur einer Minderheit an die der fremden, überlegenen Mehrheit angleicht, so spricht die heutige Ethnologie von ‚Akkulturation‘. In Asien, Lateinamerika und Afrika weisen heute praktisch alle eingeborenen Völker einen hohen Grad von Akkulturation auf und sind zum Bedauern der Ethnologen im Begriff, die eigene Kultur zu verlieren. Offenbar waren bestimmte Kreise in Israel der Meinung, die dominante assyrische Kultur überfremde die eigene, traditionelle Denkweise. Offenbar versuchte Joschija, die Entwicklung umzukehren, denn er wollte alle fremden Elemente entfernen, die sich in den traditionellen, angestammten Kult des alten Juda eingeschlichen hatten. Die moderne Ethnologie bezeichnet Bewegungen, welche die traditionelle Kultur eines Volkes fördern und gegen (...) Überfremdung verteidigen, als ‚nativistisch‘.“³⁶¹

Nimmt man dieses auch heute noch vielfältig zu beobachtende Phänomen ernst (z.B. bei Minoritäten wie den Kurden, Kopten, Sudetendeutschen etc.) und blickt auf die besondere Situation der Nordreichisraeliten nach dem Fall Samarias im Jahre 722 v.Chr. zurück, so lässt sich erahnen, dass die Entwicklungen, die später das Südrreich Juda und seine Könige Hiskija und Joschija beeinflussen sollten, womöglich (auch) vom alten Nordreich aus ihren Anfang genommen haben. Denn auch wenn der angesprochene Faktor der Überfremdung in erster Linie die städtischen Zentren betroffen haben dürfte, so wird auch die restliche, vor allem in ländlichen Gebieten ansässige, JHWH-gläubige Bevölkerung unter dem durchaus immensen (Ein-)Druck der militärischen Niederlage gestanden haben und um die stets möglichen Assimilationsversuche seitens der Assyrer gewusst haben. Der wohl auch oder gerade von Vertretern der Jahwe-Allein-Bewegung getragene Versuch, diesen Gefahren entgegenzuwirken und die bis dato praktizierten Glaubenstraditionen zu bewahren, dürfte dabei – so vermute ich zumindest – einen Nachhall in dem für Theologie und Liturgie des Judentums so wichtigen hebräischen Wort נָשׁ gefunden haben,³⁶² das ja als Bezugspunkt für die später auch schriftlich dokumentierte Selbstbezeichnung der SRG fungiert. Zwar ist die Formierung dieser Gruppe, wie wir gesehen haben, ein Vorgang, der in erster Linie im 4.Jh. v.Chr. zu verorten ist, der durch die Verbindung mit der Jerusalemer Priesterschaft eine Erweiterung seiner nörd-

³⁶¹ LANG, B.: Erwägungen, 110.

³⁶² Vgl. LOPEZ, G.: נָשׁ, 284.

lichen um südliche Traditionen erfährt,³⁶³ und der noch keineswegs mit der Brisanz verbunden war, die die Ereignisse der Makkabäerzeit mit sich brachten, doch wird man gerade aufgrund der starken Fokussierung der Samaritaner auf alte Traditionen des Nordreichs (Besondere Stellung des Garizim, des Propheten Mose, der Figur Josua etc.) damit rechnen müssen, dass es eine, wenn auch indirekte Verbindung zu ihren Vorläufern gibt, die möglicherweise nach dem Fall des Nordreichs als eine Art שִׁמְרִים (Wächter, Hüter) des Landes und der in ihm praktizierten Glaubenstraditionen fungiert haben. Dass sich dieser Prozess tatsächlich so gestaltet haben könnte, davon zeugen vielleicht Hosea und auch das 2. Buch der Chronik. Während Hosea in der zweiten Hälfte des 8.Jh. auf die allgemeine Gefahr eines Abfalls von Jahwe hinweist und dazu auffordert, diesen Prozess umzukehren (vgl. Hos 4,10, wo der Prophet den Abfall des Volkes mit den Worten וְלَا יִפְרַצֵּי קִרְאָתִיחָוָה עֲזֹבוּ לְשָׁמֶר beschreibt), findet sich in 2 Chr 13,11 der Vorwurf der jüdischen Gegner, sich eben genau nicht um die Bewahrung bzw. Verteidigung des JHWH-Glaubens bemüht zu haben:

וּמִקְטָרִים לְיהָהָעַלוֹת בְּבָקָר־בָּבָקָר וּבְעַרְבָּבְעַרְבָּ
וּקְטָרָת־סְמִים וּמִעֲרָכָת לְחַם עַל־הַשְּׁלֹחַן הַפְּהָר וּמִנּוֹרָה
הַזָּהָב וּנְרִתִּיחָה לְבָעֵר בְּעַרְבָּבְעַרְבָּ בְּרִשְׁמָרִים אַנְחָנוּ
אַתְּמִשְׁמָרָת יְהָהָעַלְהָוָנוּ וְאַתָּם עֹזְבָתָם אַתָּה:

Unabhängig davon, ob der Vorwurf des Chronisten berechtigt war oder nicht – m.E. erscheint Letzteres aufgrund der bisherigen Erkenntnisse als wahrscheinlicher –, so zeigt die hier verwendete Terminologie (شمְרָת, משְׁמָרָת) an, dass der Vorgang der Abgrenzung von Fremdeinflüssen bei gleichzeitiger Bewahrung der eigenen Traditionen tatsächlich mit dem Begriff bezeichnet werden konnte, den die SRG später (auch explizit) in den Dienst ihrer Identitätsprofilierung stellte.³⁶⁴ Dass die Rezeption des Begriffes erst so spät dokumentiert ist und sich die Mitglieder SRG zuvor ausschließlich als Israeliten bezeichneten, dürfte wohl u.a. damit zu erklären sein, dass erst die Radikalisierung der Rivalität zwischen ihnen und der Jerusalemer Priesterschaft in der Zeit der Makkabäer zu einer Ausweitung der gegenseitigen Polemik führte, in deren Kontext dann auch der tendenziöse Terminus shomronim aus 2 Kön

³⁶³ Dieser Faktor ist bei der Rekonstruktion der Trennung und Identitätsfindung der SRG sicher nicht zu unterschätzen, wie auch Jürgen Zangenberg kürzlich wieder betont hat. Vgl. dazu ZANGENBERG, J.: Garizim, 297f. Allerdings ist es angesichts der doch offenkundigen Rezeption und Bewahrung alter Traditionen des ehemaligen Nordreiches (Dazu ausführlich ZSENGELLÉR, J.: Gerizim; zu einem kurzen Überblick siehe das Fazit 177-182) genauso problematisch den Einfluss des Südens überzubewerten (vgl. ZANGENBERG, J.: Garizim, 297), so dass man m.E. vielmehr von einer Synthese zwischen südlichen und nördlichen Elementen sprechen sollte, die als Basis für die Formierung der SRG im 4.Jh. v.Chr. gedient hat.

³⁶⁴ Ansatzweise, aber bei Weitem nicht als zu Ende gedachte These findet sich diese Deutung der Etymologie der Selbstbezeichnung auch schon bei MONTGOMERY, J.: Samaritans, 317-319; 318. Vom hohen Alter des Terminus ist auch PUMMER, R.: Authors, 7f überzeugt.

17,24-41 zunehmend Verwendung fand. Dies scheint dann wiederum die Mitglieder der SRG zu einer Klarstellung animiert zu haben, bei der deutlich werden sollte, dass sie als das wahre Israel zugleich auch schon immer dessen Bewahrer (*shomerim*) waren, während das Jerusalemer Judentum aufgrund seiner fehlenden Bereitschaft zur Kooperation bei der Wiederaufrichtung des Tempels sowie anderer Formen der Abgrenzung vom ehemaligen Nordreich (Kultzentralisierung in Jerusalem, Exklusivitätsanspruch seiner Priesterschaft etc.) zunehmend als Sinnbild des Abfalls vom ehemaligen Königreich Israel und seinen fundamentalen Glaubentraditionen verstanden wurde. Es ist demnach also durchaus denkbar, dass hier mit Hilfe eines Wortspiels die geschichtlich bedingte sowie zunehmend virulenter gewordene Frage der Legitimität bzw. Höherwertigkeit des jeweiligen Volkes sowie Kultes thematisiert wurde, wobei die insgesamt jedoch seltene Verwendung des Wortes *shomronim* in frühjüdischer sowie rabbinischer Literatur darauf schließen lässt,³⁶⁵ dass den Gegnern der SRG durchaus die Nähe ihrer polemischen Bezeichnung zur Grundbedeutung Hüter bzw. Bewahrer des Bundes bewusst war und man vielleicht auch deswegen schärfere Beleidigungen, wie z.B. den Terminus *Kutim* aufgriff, um den Status der Samaritaner als Israeliten anzuzweifeln. Freilich handelt es sich bei diesen Überlegungen aber wie bereits erwähnt nur um begründete Vermutungen, die keinesfalls an der Problematik vorübergehen wollen, dass die Verwendung in 2 Chr und Hos eine solche Deutung zwar ermöglicht, zugleich aber weitere Quellenbelege zur Stützung dieser These hilfreich wären.³⁶⁶

Sieht man einmal davon ab, wie der Weg der SRG zur Herausbildung von Monolatrie und Monotheismus genau ausgesehen hat, und welche Faktoren dabei eine Rolle spielten, so kann an der Tatsache selbst, dass die Gruppierung zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments eine JHWH-gläubige Religionsgemeinschaft ohne synkretistische Züge und mit Bezug auf wesentliche Traditionen Israels war, aufgrund der vorliegenden Quellen und der Forschungsresultate der letzten 30 Jahre kaum mehr gezweifelt werden. Wie in den bisherigen Ausführungen aufgezeigt werden konnte, sind auch die Rivalitäten zwischen der SRG und anderen frühjüdischen Gruppen zwar ein feststellbarer, bei Weitem aber nicht zu überschätzender Aspekt bei der Betrachtung der Samaritaner,³⁶⁷ so dass man insgesamt dazu neigen muss, die Nähe zu

³⁶⁵ Vgl. MONTGOMERY, J.A.: *Samaritans*, 318f.

³⁶⁶ Siehe zu diesem Einwand u.a. BRINDLE, W.A.: *History*, 56 und COGGINS, R.J.: *Origins*, 10-12. Vor allem Brindle (ebd.) vertritt die Ansicht, dass die Selbstbezeichnung eher eine „reaction against the pejorative use of the name ‚Samaritan‘ by the Jews in Rabbinic or later times“ sei, was aber m.E. keinesfalls ausschließen muss, dass diese Reaktion nicht an bereits existierende Identifikationsmuster anknüpfen konnte. Konkret: Die Bezugnahme auf den Terminus *shomerim* muss keineswegs erst eine Schöpfung des 2./1.Jh. v.Chr. sein, sondern kann durchaus als erneut aufkommende Rezeption einer bereits existierenden Selbstbezeichnung früherer Zeiten verstanden werden.

³⁶⁷ Siehe dazu unten vor allem Kapitel 3.1.6.

bzw. Eingebundenheit in das vielfältige Spektrum des damaligen Frühjudentums stärker zu gewichten als die religionssoziologisch bedingten Trennungslinien. Die strikte Orientierung an der samaritanischen Version des Pentateuchs und der vor allem darin dokumentierte Glaube an die Einzigartigkeit JHWHS, des Gottes Israels, lassen sich in diversen Zeugnissen der SRG nachweisen. Für einen Beleg seien abschließend zu diesem Kapitel exemplarisch einige Texte aus dem Samaritanischen Pentateuch (SP) und späterer samaritanischer Literatur angeführt:

„(1) Dann sprach Gott all diese Worte: (2) Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus herausgeführt hat. (3) Du sollst keine anderen Götter an meiner Statt haben.“ (Ex 20,1-3 SP, Endredaktion im 2./1.Jh. v.Chr., zit. n. ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΡΕΙΑ, 183)

„(4) Wenn ihr über den Jordan zieht, sollt ihr diese Steine, die zu errichten ich euch befehle, auf dem Berg Garizim aufrichten. Mit Kalk sollst du sie bestreichen. (5) Dort sollst du Jahwe, deinem Gott, einen Altar bauen, einen Altar aus Steinen. Du darfst nicht mit Eisenwerkzeug daran arbeiten.“ (Dtn 27,4f SP, Endredaktion im 2./1.Jh. v.Chr., zit. n. ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΡΕΙΑ, 183)

„(...) Und es ist unsere Pflicht, dein Königum zu preisen: Barmherziger, dir gehört die Größe, deinem großen und siegreichen Namen der Lobpreis. Es gibt keinen Gott außer einem.“ (Durrān 14, in Auszügen – Hymnus aus dem Synagogengottesdienst – 2.Jh. n.Chr., zit. n. KIPPENBERG, H.G. / WEWERS, G.A.: Textbuch, 95f.)

„Dann sangen Mose und die Israeliten Jahwe dieses Lied (Ex 15,1a SP). (...) Mose stand am Meer und sein Gesicht war Garizim, Bêt’ēl zugewandt. Hinter ihm standen alle Ältesten Israels und hinter den Ältesten alle Israeliten. Und Mose der Prophet sang das Lied Stück um Stück. Wenn er mit einem jeden Stück fertig war, schwieg er und alle Ältesten antworteten mit dem Vers: ‚Singet Jahwe, denn das Volk ist erhaben, Roß und Reiter warf er ins Meer‘ (...).“ (Memar Marqa II 37,29-38,6, in Auszügen – Liturgischer Text – 4.Jh. n.Chr., zit. n. KIPPENBERG, H.G. / WEWERS, G.A.: Textbuch, 95)

Die angeführten Referenzen verdeutlichen nicht nur die strikte JHWH-Orientierung der Samaritaner, sondern dienen abschließend als weiterer eindrucksvoller Beleg für das angesprochene Selbstverständnis der Gruppe, das wahre Israel zu sein und in der Tradition der durch Mose offenbarten Tora des Herrn zu stehen. Das wichtigste Dokument, das auf den exklusiven Monotheismus der SRG und ihr exklusives Selbstverständnis hinweist, ist dabei natürlich der Samaritanische Pentateuch, dessen Entwicklung sowie Stellung im Folgenden näher thematisiert werden soll.

3.2.2 Der samaritanische Pentateuch (SP)

Das älteste schriftliche Zeugnis der SRG ist der samaritanische Pentateuch (SP). Bei ihm handelt es sich um eine aller Wahrscheinlichkeit nach im 2./1.Jh. v. Chr. entstandene „Rezension des jüdischen Pentateuch“³⁶⁸, die sich an ungefähr 6000 Stellen vom MT unterscheidet. Wichtig für das Verständnis der samaritanischen Religion und Identität sind dabei nicht so sehr die

³⁶⁸ ZANGENBERG, J.: Samaritaner, 3.

orthographischen oder grammatischen Differenzen, sondern vor allem die zu beobachtenden Interpolationen und Zusätze.³⁶⁹ So bildet z.B. die im SP vorgenommene Erweiterung von Ex 20,14 um Verse aus dem Deuteronomium (insbesondere Dtn 5,11; 18,27) die Legitimation für die samaritanische Hochschätzung des in ihren Augen heiligsten Berges Garizim³⁷⁰ sowie für die herausgehobene Stellung des Propheten Mose.³⁷¹ Jerusalem hingegen wird aufgrund der gegenseitigen Entfremdung zwischen SRG und Jerusalemer Judentum an keiner einzigen Stelle des SP erwähnt. Darüber hinaus reflektiert der SP eine stark priesterlich ausgerichtete Theologie und fällt durch seine besondere Betonung des Monotheismus und die Modernisierung von rechtlichen Vorschriften auf.³⁷²

Im Gegensatz zu Juden und Christen, die neben der Tora auch andere heilige Schriften in ihren Kanon aufgenommen haben, ist der SP die einzige heilige Schrift der samaritanischen Religionsgemeinschaft. Da somit ähnlich wie bei den Sadduzäern Aktualisierungen der Tora, wie sie z.B. in den Nebiim oder Ketubim der heiligen Schriften Israels vorkommen, fehlen bzw. abgelehnt werden, erfüllen die Samaritaner bis in die Gegenwart hinein die Weisungen des Pentateuchs in ihrer ursprünglichen bzw. strenger Form.³⁷³ Lange Zeit hat man angenommen, dass die Ereignisse der Makkabäerzeit der Auslöser für die theologische Entscheidung gewesen sind, die Propheten sowie alle Schriften mit Bezug auf Jerusalem zurückzuweisen. Da aber analog zum Jerusalemer Judentum und Christentum auch der Kanonisierungsprozess als „allmählicher Vorgang“³⁷⁴ zu verstehen ist und u.a. in den samaritanischen Chroniken auch andere biblische Traditionen (z.B. Josua) rezipiert werden,³⁷⁵ ist davon auszugehen, dass Nebiim und Ketubim sicherlich für eine gewisse Zeit auch von den Samaritanern akzeptiert wurden, ihnen dabei jedoch nie dieselbe Autorität beigemessen wurde wie der samaritanischen Version des Pentateuchs,³⁷⁶ wobei jedoch im Hinblick auf die anderen frühjü-

³⁶⁹ Vgl. DEXINGER, F.: Pentateuch, 23.

³⁷⁰ Siehe dazu unten Kapitel 3.2.3.

³⁷¹ Siehe dazu unten Kapitel 3.2.4.

³⁷² Vgl. KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 73; ZANGENBERG, J.: Samaritaner, 3.

³⁷³ Vgl. DEXINGER, F.: Samaritaner, 752.

³⁷⁴ PUMMER, R.: Einführung, 17.

³⁷⁵ Auch die Rezeption der Josua-Tradition könnte auf die besondere Bedeutung des in Kapitel 3.2.1 analysierten Terminus **רָמֶשׁ** für die Geschichte und Identitätsbildung der Samaritaner verweisen. In Dtn 31-34, wo die letzten Weisungen Mose und sein Tod erzählt werden, tritt Josua als Nachfolger des Mose, militärischer Oberbefehlshaber und Anführer des Volkes auf und betont in 31,9-13, dass zur Vermittlung des Gesetzes der geschriebene Gesetzestext und ein Lied zur Ermahnung des Gesetzes bleiben. Dem Wort **רָמֶשׁ** kommt in diesem Kontext die Bedeutung zu, die Sammlung des Volkes zu bewirken, „damit sie zuhören und auswendig lernen und den Herrn, euren Gott, fürchten und darauf achten, dass sie alle Bestimmungen dieser Weisung halten (**רָמֶשׁ**).“ (Dtn 31,12). Ähnlich auch Dtn 17,18; 32,45f. Ausführlicher zu diesen Passagen LOPEZ, G.: **רָמֶשׁ**, 294, der auf den in diesen Passagen festzustellenden, besonderen Zusammenhang zwischen der Erfüllung des Gesetzes und dem Bund hinweist: „Von der Erfüllung des Gesetzes hängt das Leben des Volkes ab; seine Übertretung bringt den Tod mit sich.“ (Ebd.).

³⁷⁶ Vgl. PUMMER, R.: Einführung, 18. Anders KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 312.

dischen Gruppierungen der damaligen Zeit ergänzend anzumerken ist, dass auch ihnen im engeren Sinne nur der Pentateuch „als direkte und schriftliche Offenbarung (gilt)“³⁷⁷ und die Vernachlässigung der anderen Schriften durch die Samaritaner folglich „eine Spielart der generellen Vorordnung der Mosetradition“³⁷⁸ darstellt.

Hinsichtlich der Bedeutung des SP für den Exklusivitätsanspruch der Gruppe ist mit Jürgen Zangenberg zu formulieren, dass der Samaritanische Pentateuch bis heute „die unangefochtene Grundlage des geistigen und religiösen Selbstverständnisses der Samaritaner als Bewahrer des Bundes und auserwähltes Gottesvolk“³⁷⁹ ist.

3.2.3 Die Verehrung JHWHS auf dem Berg Garizim

Die Ausführungen zur Entstehung der SRG im 4.Jh. v.Chr. haben gezeigt, dass die samaritanische Hochschätzung des zehn Kilometer südwestlich von Sichem und 30 Kilometer nördlich von Jerusalem liegenden Bergs eine lange Vorgeschichte hat, die bis weit in das 8.Jh. zurückreicht. Der Garizim hatte bereits in der sog. proto-samaritanischen Periode als eines der in 2 Kön 23,19 erwähnten Höhenheiligtümer fungiert, bevor es dort ca. 400 Jahre später in bewusster Anknüpfung an diese Tradition zum Bau des Garizim-Heiligtums kam.³⁸⁰ Dass der Berg darüber hinaus in der Zeit vor der samaritanisch-jüdischen Entfremdung keineswegs nur für (Proto-)Samaritaner, sondern durchaus auch für ganz Israel eine hohe Bedeutung hatte, wird durch die positive Darstellung des Garizim in den Büchern Deuteronomium, Josua und Richter bezeugt. So berichten z.B. Dtn 11,29 und 27,12 davon, wie Moses eine Segensverkündigung über Israel auf dem Garizim anordnet, die dann in Jos 8,30-35 vollzogen wird.³⁸¹ Aus dieser Erzählung leitet sich dann im Übrigen auch der Name „Berg der Segnung – tura barika“³⁸² ab, wobei er für die SRG freilich vielmehr ist, nämlich „der Berg des Heils und der Gnade, der Nabel der Welt.“³⁸³ Wie kam es zu dieser religionsgeschichtlich bedingten Sonderstellung und zunehmenden Konkurrenz zum Jerusalemer Heiligtum?

Der entscheidende Wendepunkt in der Geschichte der Verehrung JHWHS auf dem Garizim ist, wie bereits ausführlich dargestellt wurde, in den Entwicklungen des 2. und 1. vorchristlichen Jahrhunderts zu erkennen. Nachdem der Bau des Heiligtums im 4.Jh. v.Chr., der Auszug der dissidenten Jerusalemer Priesterfamilien und deren Verbindung mit ehemaligen proto-

³⁷⁷ MAIER, J.: Geschichte, 15f.

³⁷⁸ ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ, 181.

³⁷⁹ ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ, 181.

³⁸⁰ Vgl. DEXINGER, F.: Ursprung, 87.

³⁸¹ Siehe dazu KIPPENBERG, H.G. / WEWERS, G.A.: Textbuch, 92.

³⁸² TALMON, S.: Samaritaner, 386.

³⁸³ ZANGENBERG, J.: Garizim, 293.

samaritanischen Kreisen in und um Sichem überhaupt erst die Herausbildung einer eigenständigen Samaritanischen Religionsgemeinschaft zur Folge hatten,³⁸⁴ führte dann allen voran die zunehmende Entfremdung zwischen den Samaritanern und den Jerusalemer Juden zur endgültigen Abwendung der Gruppe vom Jerusalemer Kult sowie zur gleichzeitigen Fixierung auf den Garizim, der fortan als einziger legitimer Ort der Gottesverehrung betrachtet wurde. Um diese Kultzentralisierung zu begründen, bedurfte es einerseits der o.g. Interpolationen sowie Zusätze im SP und andererseits auch der Bildung samaritanischer Kultlegenden.

Jürgen Zangenberg betont zu Recht, dass die geschichtlich-theologische Bedeutung dieses für die SRG so wichtigen Ortes jedoch nur oberflächlich verständlich bleibt, wenn man sich nicht auch mit den topographischen und geographischen Parametern, die mit dem Garizim verbunden sind, beschäftigt. Zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments ist der Berg umgeben von den sowohl geschichtlich als auch religiös wichtigen und zugleich in ethnisch-religiöser Hinsicht stark divergierenden Orten Sichem, Samaria-Sebaste und Flavia Neapolis. Auch Jerusalem ist nur ca. einen Tagesmarsch entfernt und darüber hinaus treffen hier zwei wichtige Verkehrsverbindungen aufeinander, die Samarien insgesamt mit seiner Umgebung stark vernetzen. Hierbei handelt es sich um eine Straße, die vom Mittelmeer kommt, den Jordan kreuzt und weiter ins Bergland Transjordaniens führt und um eine weitere Straße, die auf dem Kamm des Berglandes laufend den Süden mit dem Norden verbindet.³⁸⁵ Ähnlich bedeutsam ist auch die Siedlungsgeschichte des Berges, die dank der archäologischen Erkundungen der letzten Jahre endlich fester umrissen werden kann. Die bereits zuvor angesprochenen Grabungen unter der Leitung Yitzhak Magens konnten hierbei zeigen, dass für die Rekonstruktion des samaritanischen Lebens eigentlich nur der Hauptgipfel des Berges, der Gebel el-Islamiye, relevant ist, während der Nebengipfel, der Tell er-Ras zwar im Vergleich zum ebenfalls noch existierenden und weithin unbedeutenden Westhügel eine kultisch-religiöse Bedeutung besaß, zur Erforschung der SRG jedoch nur wenig bis gar nichts hergibt. Wie Magens Grabungen zeigen konnten, spielte sich das Leben der SRG im Wesentlichen auf dem Hauptgipfel ab, hier befand sich das vom paganen Heiligtum auf dem Tell er-Ras zu unterscheidende Heiligtum der Samaritaner, das Teil einer groß angelegten heiligen Stadt auf dem Gebel el-Islamiye war.³⁸⁶ Insgesamt zeigt der also auch von geographischen und topographischen Parametern her zu bestimmende Berg Garizim mit seiner bewegten Geschichte, die von vielfältigen Wandlungs- und Entwicklungsprozessen gekennzeichnet ist, insgesamt äußerst eindrucksvoll

³⁸⁴ Siehe dazu oben Kapitel 3.1.4.

³⁸⁵ Vgl. ZANGENBERG, J.: Garizim, 291.

³⁸⁶ Vgl. ZANGENBERG, J.: Garizim, 292.300.

auf, „auf welch kleinem Raum sich in Palästina Kult und Kultur, Geschichte und Geschichten, Krieg und Frieden oft abspielten.“³⁸⁷ Welche Assoziationen rief nun dieses für die SRG wichtigste Erkennungszeichen bei den Samaritanern selbst sowie den anderen Bewohnern Palästinas im 1. Jh. v.Chr. hervor? Auf welche Deutungsmuster konnte der Evangelist Johannes bei seiner Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4,1-42) zurückgreifen?

In der Tradition der Samaritaner wird der Garizim mit Bet-El identifiziert, dem Ort, an dem zum einen Abraham sein Zelt aufgeschlagen, einen Altar errichtet und den Namen des Herrn angerufen hat (Gen 12,8) und an dem zum anderen Jakob, der Stammvater Israels, im Traum Gott wahrgenommen, seinen Segen empfangen und ihm zu Ehren auf einem eigens dafür errichteten Altar ein Opfer dargebracht hat (Gen 28,10-22). Durch die Gleichsetzung des Garizim mit Bet-El bzw. durch die Rezeption der damit verbundenen Traditionen wird aus samaritanischer Sicht der Garizim zum Ort der göttlichen Offenbarung und vor allem zum „Ort der Einsetzung kultischer Gottesverehrung.“³⁸⁸ Zudem wird der Garizim als der Ort eingestuft, an dem Josua die Steine errichtete, auf denen er das Gesetz aufschrieb (Dtn 27,4 SP) und wo er einen Altar erbaute (Dtn 27,5).

Nach samaritanischer Auffassung ist der Garizim darüber hinaus nicht von der Sintflut überschwemmt worden, da er der höchste aller Berge sei. Dadurch wird zum Ausdruck gebracht, dass es sich bei ihm um den einzigen sündenfreien Teil der Erde, d.h. um *den* erwählten Ort Gottes handelt. Eschatologische Bedeutung erhält der Ort durch die im Memar Marqa, einer späteren samaritanischen Schrift, berichtete Legende (Memar Marqa V 120,1f), dass auf dem Garizim einst das Stiftszelt des Mose gestanden hat und dort auch in der Endzeit wieder stehen wird.

Ebenfalls im Memar Marqa (II, 10) finden sich dann auch die sog. 13 Ehrennamen, mit denen die Relevanz des Garizim besonders verdeutlicht werden soll und die auf verschiedene Ortsangaben der Tora rekurrieren. In dieser Schrift gilt der Garizim folglich als der legendäre „Berg des Ostens“ (Gen 10,30) und als „Bet-El“ (Gen 12,8; 35,5). Er wird als „Haus Gottes“ sowie als „Tor des Himmels“ (Gen 28,17) bezeichnet. Außerdem heißt er „Luza“ (Gen 28,19 SP), „Heiligtum und Berg des Erbes“ (Ex 15,17), „Haus des Herrn“ (Ex 23,19; 34,26), „guter Berg“ (Dtn 3,25), „erwählter Ort“ (Dtn 12,11), „unvergänglicher Hügel“ (Dtn 33,15 SP), „einer der Berge“ (Gen 22,2), und „der Herr wird sehen“ (Gen 22,14). Es fällt auf, dass bei diesem Versuch, alle wichtigen Ereignisse der Heilsgeschichte Israels auf den Garizim zu bezie-

³⁸⁷ ZANGENBERG, J.: Garizim, 292.

³⁸⁸ ZANGENBERG, J.: Christentum, 144.

hen, wie bereits eingangs erwähnt, die Abrahams- und Jakobstraditionen eine besonders wichtige Stellung einnehmen, was auch erklärt, warum diese beiden Figuren als „Prototypen“ für die von den Samaritanern praktizierte Form der Gottesverehrung stilisiert wurden.³⁸⁹ Die Verehrung JHWs auf dem Garizim wird damit insgesamt ganz bewusst in unmittelbare Nähe zur Geschichte der Patriarchen gerückt, eine Beobachtung, die uns im Kontext von Joh 4 noch einmal intensiver beschäftigen wird.³⁹⁰

Bei dieser kurzen Zusammenschau wichtiger samaritanischer Garizim-Vorstellungen wird deutlich, dass der Berg nach der endgültigen Trennung der SRG von Jerusalem nicht nur die Rolle des einzigen legitimen Kultzentrums der Gruppe eingenommen hat, sondern darüber hinaus zu dem Ort hochstilisiert wurde, an dem alle wichtigen Ereignisse der Heilsgeschichte Israels stattgefunden haben.³⁹¹ Das Ziel, das man damit verfolgte, war natürlich in erster Linie die Konsolidierung der eigenen religiösen Identität. Der Garizim hat dann auch im Verlauf der Geschichte nichts von seiner herausragenden Bedeutung eingebüßt. Bis heute existiert dort zum einen immer noch eine samaritanische Synagoge und zum anderen wird auf dem Berg bis zum heutigen Tage die traditionelle Schlachtung der Pessachlämmer vorgenommen.³⁹²

3.2.4 Die herausragende Stellung des Propheten Mose

Während Judentum und Christentum eine Prophetie nach Mose anerkennen und deshalb auch die sog. prophetischen Bücher (Nebiim) in den Kanon ihrer heiligen Schriften aufgenommen haben, lehnt die samaritanische Religion jegliche Form der Aktualisierung der Tora bzw. des SP ab und vertritt stattdessen den Glauben an die Einzigartigkeit des Propheten Mose.³⁹³ Seine Sonderstellung wird dabei u.a. durch eine Fülle von Ehrentiteln dokumentiert, die ihm die SRG verliehen hat. So bezeichnet sie ihn z.B. als den „Retter Israels“, „den Gesetzgeber“ oder

³⁸⁹ ZANGENBERG, J.: Christentum, 144. Zu den Ehrennamen siehe auch PUMMER, R.: Samaritans, 8ff. Hinsichtlich der architektonischen Gestaltung des Heiligtums weist Zangenberg unter Anknüpfung an die archäologischen Ergebnisse Magens darauf hin, dass dieses wohl streng nach den Vorschriften des Pentateuch konzipiert wurde und sich auch durch den Zuzug der Jerusalemer Priesterkreise im 4.Jh. v.Chr. nichts daran änderte. Letztere hätten theoretisch ja auch eine Kopie des Jerusalemer Tempelareals vorschlagen können. Vgl. ZANGENBERG, J.: Garizim, 304.

³⁹⁰ Siehe dazu unten Kapitel 4.2.1.

³⁹¹ Vgl. PUMMER, R.: Samaritans, 10.

³⁹² Vgl. TALMON, S.: Samaritaner, 387.

³⁹³ Vgl. MACDONALD, J.: Discovery, 372f; KIPPENBERG, H.G. / WEWERS, G.A.: Textbuch, 98. Zu den Gründen Kapitel 3.2.2.

auch als den „Heiligsten aller Heiligen“, wobei sich alle Bezeichnungen auf Erzählungen des SP zurückführen lassen.³⁹⁴

Für ein adäquates Verständnis der Bedeutung Mose für die samaritanische Theologie sind jedoch nicht so sehr diese Ehrentitel, sondern vielmehr die äußerst zahlreichen theologischen Funktionen wichtig, die ihm im SP sowie in den späteren literarischen Werken der Samaritaner zugewiesen worden sind und die sich meiner Meinung nach den folgenden drei Oberkategorien zuweisen lassen.³⁹⁵

Die kosmische Kategorie: Aus der Perspektive der Samaritaner ist Mose nicht nur der erste Mensch, den Gott geschaffen hat, er ist auch der Logos bzw. das Wort Gottes in der Welt, die um seinetwillen sowie unter seiner aktiven Beteiligung kreiert worden ist. So heißt es beispielsweise im zwölften Kapitel der Molad Moshe, der sog. Geburtsgeschichte des Mose, einem aller Wahrscheinlichkeit nach im 13./14.Jh. n.Chr. zusammengestellten, ursprünglich haggadischem Sammelwerk, das jedoch, wie bereits angedeutet, wohl sehr alte samaritanische Traditionen verarbeitet.³⁹⁶

„(12,11) Ich möchte sagen, daß wäre es nicht für diesen Boten gewesen, so erhöht, so hochgeachtet als Urbild, so geehrt, der die Wahrheit als seine Hilfe hat, (13) möge der Friede Gottes auf ihm sein, die Welt wäre nicht geschaffen worden, ja, alle (14) drei Elemente der Schöpfung, das Tier, das Mineral und die Pflanze, (15) wurden nur um seiner Willen geschaffen, und abgesehen von ihm, möge der Frieden Gottes (16) auf ihm sein, damit sein Herr seine [scil. Moses'] Hoheit unter allen Völkern zeige (17) und daß sie es sicher wissen, daß, wäre es nicht für ihn, hätte Er die Schöpfung nicht vollendet. [...] (13,4) So ist es also deutlich, daß, wäre es nicht für ihn, möge der Friede Gottes auf ihm sein, (5) weder Schöpfung noch Gottes Gaben vollendet wären. So wurde er also vor allen (6) Geschöpfen geschaffen und vor allen Dingen.“ (Molad Moshe 12,11-17 des arabischen Manuskripts; Übersetzung nach der MILLERS, S.J.; zit. n. ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ , 227).

Weiterhin wird in der Molad Moshe ausgeführt, dass Mose von seiner Geburt an Träger des göttlichen Urlichtes ist, das ihm Einsicht in all die verborgenen und offenbaren Dinge ermöglicht (vgl. 13,9-18,15). In dieser Rolle wird er zudem von den Engeln Gottes bewacht, die damals gemeinsam „mit den übrigen Elementen in kosmischem Jubel ausbrachen (28,14-

³⁹⁴ Vgl. MACDONALD, J.: Discovery, 373. Der Aufsatz bietet eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse seiner ausführlichen Studien aus dem Jahre 1964. Dazu DERS.: Theology, 147-222.

³⁹⁵ Zu den folgenden Ausführungen siehe MACDONALD, J.: Discovery, 372-375. Zu den in Klammern angegebenen Textbeispielen siehe ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ, 227f und KIPPENBERG, H.G. / WEWERS, G.A.: Textbuch, 99f. Das teilweise hohe Alter der Quellen führt sicherlich zu der Frage, ob hier Vorstellungen vorliegen, die auch für das ntl. Zeitalter bereits vorauszusetzen sind. Einzelne Elemente sind zweifelsohne erst durch spätere Beeinflussungen christlicher oder paganer Provenienz entstanden. Vgl. dazu u.a. ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ, 226. Jedoch wird man aufgrund der auch im SP feststellbaren Sonderstellung Mose sowie der auch schon in Joh 4,18f spürbaren Fokussierung der SRG auf einen Propheten (wie Mose) zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments nicht an der grundsätzlichen Bedeutung dieser Figur für die samaritanische Religion zweifeln dürfen, so dass spätere theologisch akzentuierte Ausgestaltungen seiner Person durchaus als Bekräftigung einer langen Traditionslinie zu bewerten sind.

³⁹⁶ Vgl. ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ, 225f.

30,2; vgl. ApkJoh-Hymnen!) und ihn als den preisen, der die vier Vorhänge vor der Schechina (Feuer, Dunkelheit, Wolke, Nebel) durchschreiten wird und Zugang zu Gott selbst hat“³⁹⁷. Erneut sind die Parallelen zu hellenistischem und johanneischem Denken in den angeführten Textpassagen deutlich zu erkennen.

Die *prophetische Kategorie*: Gott hat Mose auf dem Sinai das Gesetz offenbart und somit einzig und allein ihn dazu auserwählt, der Menschheit den göttlichen Willen zu verkünden. Er ist das personifizierte Wort Gottes und das Licht der Welt (vgl. Ex 20,21b SP; Molad Moshe 44,3-11). Auch in der Memar Marqa kommt diese besondere Stellung des Propheten zum Ausdruck. Dort spricht Gott zu ihm folgende Worte:

„Aus deinem Mund sollen sie hören, und durch dich sollen sie glauben. Wäre es nicht für dein Prophetentum, so hätte ich mich nicht geoffenbart, und meine Stimme wäre nicht gehört worden, solange nicht, wie die Dauer des Wortes anhalten soll.“ (Memar Marqa I, 9 übers. n. MACDONALD, J.: Marqah).

An die Deutung Mose als der Prophet bzw. präexistentes Wort Gottes knüpft dann freilich auch die Vorstellung an, dass er der Geber des Gesetzes ist. Da er bereits vor Anbeginn aller Zeit mit dem Wort Gottes identisch ist, kennt er den göttlichen Willen und seine Weisungen in seiner reinen, ursprünglichen Form.³⁹⁸

Die *eschatologische Kategorie*: Alle Israeliten, die der Offenbarung des göttlichen Willens durch Mose keinen Glauben schenken, werden in der Endzeit zur Rechenschaft gezogen werden. Dann wird Mose selbst wiederkehren und die Gottesfürchtigen retten. Die Sünder und Feinde Gottes hingegen wird er zerstören, wie es u.a. in der Memar Marqa (IV 89,2) festgehalten ist:

„Der große Prophet Mose errichtete die Wohnung. Alle, die Jahwe suchen, werden bei ihr versammelt werden. Daher wird am Rachetag der große Prophet Mose die, die (Gott) lieben, retten und alle Feinde vernichten.“ (Memar Marqa IV, 89,2, zit. n. KIPPENBERG, H.G. / WEWERS, G.A.: Textbuch, 99)

Die unterschiedlichen theologischen Funktionen bzw. Kategorien, die Mose zugeordnet werden, verdeutlichen, dass ihm aus samaritanischer Sicht weit mehr als nur die Rolle des einzigen Propheten zukommt. Aus dem geschilderten Zusammenspiel zwischen ihm und Gott in den Bereichen Schöpfung, Prophetie, Heil und Eschatologie bzw. aus der besonderen Einbeziehung seiner Person in den Willen und das Wirken Gottes resultiert eine derart enge Beziehung zwischen beiden, die nicht nur auffällige Parallelen zur hohen Christologie des Johannesevangelium bzw. zum dort entfalteten Verhältnis zwischen Vater und Sohn aufweist

³⁹⁷ ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΡΕΙΑ, 227.

³⁹⁸ Vgl. MACDONALD, J.: Discovery, 374.

(vgl. Joh 1,1-18; 8,12; 9,5; 14,6), sondern darüber hinaus aus Mose die zentrale Schlüsselfigur der samaritanischen Theologie macht.³⁹⁹

3.2.5 Die Erwartung eines Propheten wie Mose

Die strikte Konzentration auf den Samaritanischen Pentateuch und Mose hat bei den Samaritanern zu einer besonderen Form der Eschatologie geführt, deren Entwicklung sich laut Ferdinand Dexinger in zwei großen Phasen vollzogen hat: „Samaritan eschatology evolved in two great phases. On the one hand we may speak of a limited, earthly eschatology, in which the coming of the prophet and the reestablishment of the cult are in the central content and, on the other hand, of a cosmological transcendent eschatology to which the concepts of the Day of Vengeance and Resurrection belong.“⁴⁰⁰ Da in diesem Falle mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit davon auszugehen ist, dass die zweite Phase frühestens im 4.Jh. n.Chr. eingesetzt hat und somit für die Fragestellungen der vorliegenden Untersuchung nur beiläufige Relevanz besitzt,⁴⁰¹ genügt es an dieser Stelle, sich näher mit der ersten bzw. älteren Phase, der sog. irdischen Eschatologie zu befassen. Elementares Kennzeichen dieser Stufe ist dabei die Lehre von der Abwendung Gottes von Israel bzw. Israels von Gott und die diesseitsorientierte Hoffnung auf die Wiederherstellung des harmonischen Urzustandes durch einen zweiten Mose. Was kennzeichnet diese Lehre genau?

Den Ausgangspunkt dieses Konzeptes bildet die Ansicht der Samaritaner, dass es einst eine Zeit gegeben haben soll, in der alle Israeliten das mosaische Heiligtum auf dem Garizim, den miškān (die Wohnung Gottes – gemeint ist freilich das Stiftszelt des Mose, das sog. Heilige Zelt), verehrten. Auf diese Zeit sei jedoch der Abfall Israels vom miškān und somit auch das Ende der wahren Gottesverehrung gefolgt. Gott habe darauf hin den miškān verborgen und sich von Israel abgewandt.⁴⁰² Aus diesem Glauben heraus entstand dann die samaritanische Hoffnung auf eine Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Gott und Israel durch den in Dtn 18,15.18 angekündigten Propheten wie Mose, der den Willen

³⁹⁹ John MacDonald gelangt aufgrund dieser Beobachtungen sogar zu der durchaus schlüssigen Behauptung, dass es im Grunde genommen keine theologische Konzeption der Samaritaner gibt, die nicht von dieser elementaren Interdependenz beeinflusst ist: „Every theological concept, every tenet, is dependent on that relationship (...).“ Dazu DERS.: *Discovery*, 372.

⁴⁰⁰ DEXINGER, F.: *Eschatology*, 283.

⁴⁰¹ Vgl. DEXINGER, F.: *Eschatology*, 283. Demnach ist der samaritanische Glaube an ein Jüngstes Gericht und an eine Auferstehung der Toten ein relativ spätes Phänomen. Zur Zeit Jesu hat die SRG wohl ähnlich wie die Sadduzäer diese beiden Glaubensinhalte abgelehnt.

⁴⁰² Vgl. KIPPENBERG, H.G.: *Garizim*, 234-254. Dieser Glaube ist als Reaktion der SRG auf die unter 3.1.4 und 3.1.5 beschriebenen Entfremdungsprozesse zwischen Samaritanern und Juden während des 4.-1.Jh. v.Chr. zu verstehen.

Gottes unverfälscht verkündet und vorlebt, die Treue zum Gesetz wiederherstellt und dadurch die Basis dafür schafft, ganz Israel wieder auf den Weg des Gesetzes zurückzuholen, um Gott und Israel letztlich wieder zu versöhnen. Die besondere eschatologische Stellung des erwarteten Propheten lässt sich dabei primär in der samaritanischen Erweiterung von Ex 20,21a nachweisen. Da es sich bei dieser Figur insgesamt um ein wichtiges Deutungsmodell handelt, das zudem auch für das Verständnis der johanneischen Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4,1-42) unverzichtbar ist, sei die samaritanische Texterweiterung einmal ausführlich zitiert:

„Und Jahwe sprach zu Mose: ‚Ich habe auf die Worte dieses Volkes gehört, die sie zu dir gesprochen haben. Es ist alles gut, was sie gesagt haben. Möchte jemand geben, daß sie solch ein Herz haben, mich zu fürchten und zu halten meine Gebote das Leben lang, damit es ihnen und ihren Kindern ewig gut geht (Dtn 5,25b.26)! Einen Propheten wie dich will ich ihnen aus ihren Brüdern erwecken und meine Worte in seinen Mund geben. Und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm befehlen werde. Und wer auf seine Worte nicht hören wird, die er in meinem Namen sprechen wird, von dem will ich Rechenschaft fordern. Jedoch der Prophet, der sich vermesssen wird, in meinem Namen zu sprechen, was ich ihm nicht zu sprechen befohlen habe, und der im Namen fremder Götter sprechen wird, jener Prophet soll sterben. Und wenn du in deinem Herzen sprichst: Wie erkennt man das Wort, das Jahwe nicht gesprochen hat? (so wisse): Welches (Wort) der Prophet im Namen Jahwes sprechen wird: nicht wird das Wort geschehen, und nicht wird jenes Wort eintreffen, wenn (eig. Was) Jahwe es nicht gesprochen hat. In Vermessenheit sprach es der Prophet. Du brauchst dich nicht davor zu fürchten (Dtn 18,18-22). Auf! sage ihnen: Kehret um in eure Zelte. Du aber, stehe bei mir, daß ich dir alle Gebote, Satzungen und Rechte sage, die du sie lehren sollst, daß sie darnach tun in dem Lande, das ich ihnen zum Besitz geben werde‘ (Dtn 5,27.28).“ (Ex 20,21b SP, zit. n. KIPPENBERG, H.G. / WEWERS, G.A.: Textbuch, 100)

Streng von diesem endzeitlichen Offenbarer zu unterscheiden ist die den Samaritanern ebenfalls bekannte Taheb-Vorstellung, die leider oftmals unreflektiert auf die ntl. Zeit bzw. auf die Texte des Johannesevangeliums übertragen wird.⁴⁰³ Demgegenüber ist festzuhalten, dass die Erwartung eines Taheb erst eine späte samaritanische Vorstellung ist, sich zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments nicht nachweisen lässt und folglich eine Anwendung dieser Vorstellung auf Texte vor dem 2.Jh. n.Chr. anachronistisch ist. Zum Hintergrund dieser Einschätzung äußert sich Hans G. Kippenberg: „Die Taheb-Erwartung hat anfänglich mit der Erwartung eines Propheten wie Mose Dtn. 18,15.18 nichts zu tun. (...) Erst im 14.Jh. n.Chr. ist in der samaritanischen Literatur die messianische Vorstellung eines Propheten wie Mose mit dem Taheb identifiziert worden. Die Anfänge dieser zweiten Messiaslehre liegen im Dunkeln. Am ehesten vermag man sie noch aus dem Sinn des Begriffs Taheb abzulesen: als ein Partizip Aktiv von twb bedeutet Taheb umkehrend, zurückkehrend. Diese Umkehr ist das Gegenstück zur Abkehr Israels von Jahwe. Entsprechend dieser zweifachen Bedeutung von

⁴⁰³ So beispielsweise LINDEMANN, A.: Samaritaner, 71-75, der in dem Ausspruch der samaritanischen Frau in Joh 4,25 (οὗταί ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος χριστός) eine Anspielung auf die samaritanische Taheb-Erwartung zu erkennen meint.

pnwth ist auch der Taheb einerseits der Prototyp der zu Jahwe umkehrenden Israeliten sowie zum anderen der Inbegriff für Jahwes Zuwendung zu Israel. Aus dieser Ambivalenz hat sich die Erwartung eines Taheb, die erstmals im 2.Jh. n.Chr. im Durrān bezeugt ist, schrittweise gelöst, und ist im Laufe der samaritanischen Religionsgeschichte an die Vorstellung eines messianischen Erlösers angenähert worden.“⁴⁰⁴

Die Erwartung eines Propheten wie Mose ist also im Gegensatz zum Taheb-Gedanken eine sehr alte Vorstellung, die, wie der samaritanische Zusatz zu Ex 20 im SP zeigt, von den Samaritanern schon früh in ihren Kanon integriert wurde. Das hohe Alter dieser Tradition zeigt sich andererseits aber auch daran, dass auch die essenische Gemeinde in Qumran sie kennt bzw. voraussetzt (vgl. 4Q test 1-8, die den Text Ex 20,21b SP zitiert).⁴⁰⁵

3.3 Die Samaritaner als Phänomen neutestamentlicher Zeitgeschichte:

Zehn Thesen

Nachdem in komprimierter Form die zentralen Aspekte der samaritanischen Geschichte und Religion dargestellt worden sind, empfiehlt es sich im Hinblick auf die noch folgenden Untersuchungen der Samaritanertexte des Neuen Testaments, auf den ersten größeren Themenkomplex zurückzublicken und die wichtigsten Resultate der religionswissenschaftlichen Grundlegung des Themas thesenartig zusammenzufassen:

1. Aus geschichtswissenschaftlicher sowie religionssoziologischer Perspektive sind die Samaritaner weder Heiden noch Synkretisten, sondern Nachfahren der nordisraelitischen Restbevölkerung und dissidenter Jerusalemer Priesterkreise. Das ihnen und den Juden gemeinsame religiöse Erbe haben sie selbständig weiterentwickelt, ohne dabei jemals den jahwistischen und israelitischen Charakter ihrer Religion aufgegeben zu haben. Davon zeugen sowohl die biblischen als auch außerbiblischen Quellen, die trotz aller Tendenziösität die wesentlichen Grundzüge der Geschichte und das theologische Profil der Samaranischen Religionsgemeinschaft erahnen lassen.
2. Die „Absonderung“ der SRG, die sich selbst als „Hüter bzw. Bewahrer des Bundes“ betrachtet – eine meiner Meinung nach berechtigte Selbstbezeichnung, die eventuell

⁴⁰⁴ KIPPENBERG, H.G. / WEWERS, G.A.: Textbuch, 90.100. Zustimmung findet dieser auch bei DEXINGER, F.: Eschatology, 275.

⁴⁰⁵ Vgl. KIPPENBERG, H.G. / WEWERS, G.A.: Textbuch, 99.

als Nachhall der unmittelbaren Reaktion der Nordreichisraeliten gegen die assyrische Expansion zu bewerten ist (vgl. dazu 2 Chr 13,11; Hos 4,10) – hat sich in mehreren Phasen vollzogen und ist wohl auch eher als innerjüdischer Akt der Entfremdung denn als Schisma zu bezeichnen. Den aus dem Nordreich stammenden Vorläuferpart der SRG bildeten in der Frühphase (8.-6. Jh. v.Chr.) genuin JHWH-gläubige Israeliten, die von der Zeit Esras an (5.Jh.) dann auch als Proto-Samaritaner bezeichnet werden können, weil diese trotz ihrer bereits fest institutionalisierten Kultfokussierung auf den Garizim den Jerusalemer Kult weiterhin akzeptierten, ohne Letzteren dabei jedoch als normativ zu betrachten.

3. Weder die politischen und religiösen Spannungen zwischen Juda und Samarien im 6./5.Jh. v.Chr. noch die Gründung der SRG im 4.Jh. v.Chr. haben diesen Entfremdungsprozess zum Abschluss gebracht. Die im Hintergrund dieser Ereignisse stehenden Konflikte (Frage nach der Stellung Judas zum ehemaligen Nordreich, Mischenproblematik etc.) haben diesen Prozess zwar strukturell vorbereitet und die Beziehungen zwischen beiden Gruppen verschlechtert, eine endgültige gegenseitige Abgrenzung oder gar offene Feindschaft haben sie aber nicht verursachen können.
4. Erst die Ergebnisse der Makkabäerzeit und deren Folgen (Zerstörung Sichems und des Garizim-Heiligtums) haben zur unwiderruflichen Distanzierung der SRG vom Jerusalemer Judentum sowie zur Herausbildung einer eigenen religiösen und kulturellen Identität geführt. Die im vielgestaltigen Frühjudentum des 1.Jh. n.Chr. und in rabbinischer Literatur zu großen Teilen feststellbare Diskreditierung der SRG in Form von polemischen Interpretationen ihrer Herkunft und Identität (antisamaritanische Rezeption von 2 Kön 17,24-41) lässt sich daher auch erst ab dem 2./1.Jh. v.Chr. nachweisen.
5. Nicht alle frühjüdischen Gruppierungen und Repräsentanten des späteren rabbinischen Judentums jedoch haben die ab dem ersten vorchristlichen Jahrhundert kursierende Meinung geteilt, die Samaritaner seien Heiden oder (halbbekehrte) Synkretisten. Das bezeugen nicht nur die Texte des Neuen Testaments (s.u. Kapitel 4), sondern auch die partiell noch sehr differenzierten Beschreibungen der SRG in früher rabbinischer Literatur. Aus dieser Beobachtung lässt sich folglich schließen, dass es zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments noch keine einheitliche Einschätzung der Gruppe, sondern nur eine allgemeine Tendenz gab.

6. Von einer offenen Feindschaft zwischen SRG und anderen frühjüdischen Gruppen kann insgesamt auch nicht die Rede sein. Einerseits befanden sich die Samaritaner nach der Zerstörung Sichems und des Garizim-Heiligtums zunächst in einer ersten Phase der Konsolidierung, die breit angelegte Formen der Rivalität verhinderte, und zum anderen zeigen die ntl. Texte, rabbinische Werke und diverse Referenzen bei Flavius Josephus eindeutig auf, dass Samarien und seine Bevölkerung nicht grundsätzlich gemieden wurden. Hinzukommt eine dann auch aufgrund der Ereignisse des Ersten Jüdisch-Römischen Krieges noch wesentlich verstärkte, weitgehende Isolation der SRG von anderen Gruppen der damaligen Umwelt, die sich vor allem in der Konzentration auf das dörfliche Leben am Fuße des Garizim dokumentierte, und die man unter Berücksichtigung der weiteren Konfliktfelder des 1.Jh. n.Chr. mit den Terminen „Voreingenommenheit“ und „begründetes Misstrauen“ umschreiben sollte.
7. Konflikte mit Jerusalem und der römischen Besatzungsmacht waren vornehmlich politischer Natur. Religiöse Streitigkeiten hingegen drehten sich im Wesentlichen um die Frage nach dem wahren Ort der Anbetung JWHs (vgl. Joh 4,20), während sich auf den meisten anderen Feldern sehr deutliche Parallelen zwischen Samaritanern und Juden ergaben (z.B. die Ablehnung der römischen Fremdherrschaft, die Vorrangstellung der Tora, endzeitlich-messianische Hoffnungen oder auch die Bedeutung der jeweiligen Priesterschaft).
8. Die entscheidenden Gründe für eine mögliche Öffnung frühjüdischer Gruppen gegenüber den Samaritanern in neutestamentlicher Zeit sind meines Erachtens das teilweise existente Wissen um ihre israelitischen Wurzeln und ihre jahwistische Form der Religion sowie die in den heiligen Schriften Israels vorgegebene Deutung JWHs als Gott Israels *und* der Völker.⁴⁰⁶
9. Neben der frühjüdischen Universalismus-Partikularismus-Debatte ist für ein angemessenes Verständnis der Samaritaner und ihrer Beurteilung durch die neutestamentlichen Autoren vor allem die Kenntnis ihrer Theologie und ihres exklusiven Selbstverständnisses wichtig. Herausragende Relevanz besitzen hierbei die strikte Konzentration der Gruppe auf den Garizim und den Samaritanischen Pentateuch, aber auch die besonde-

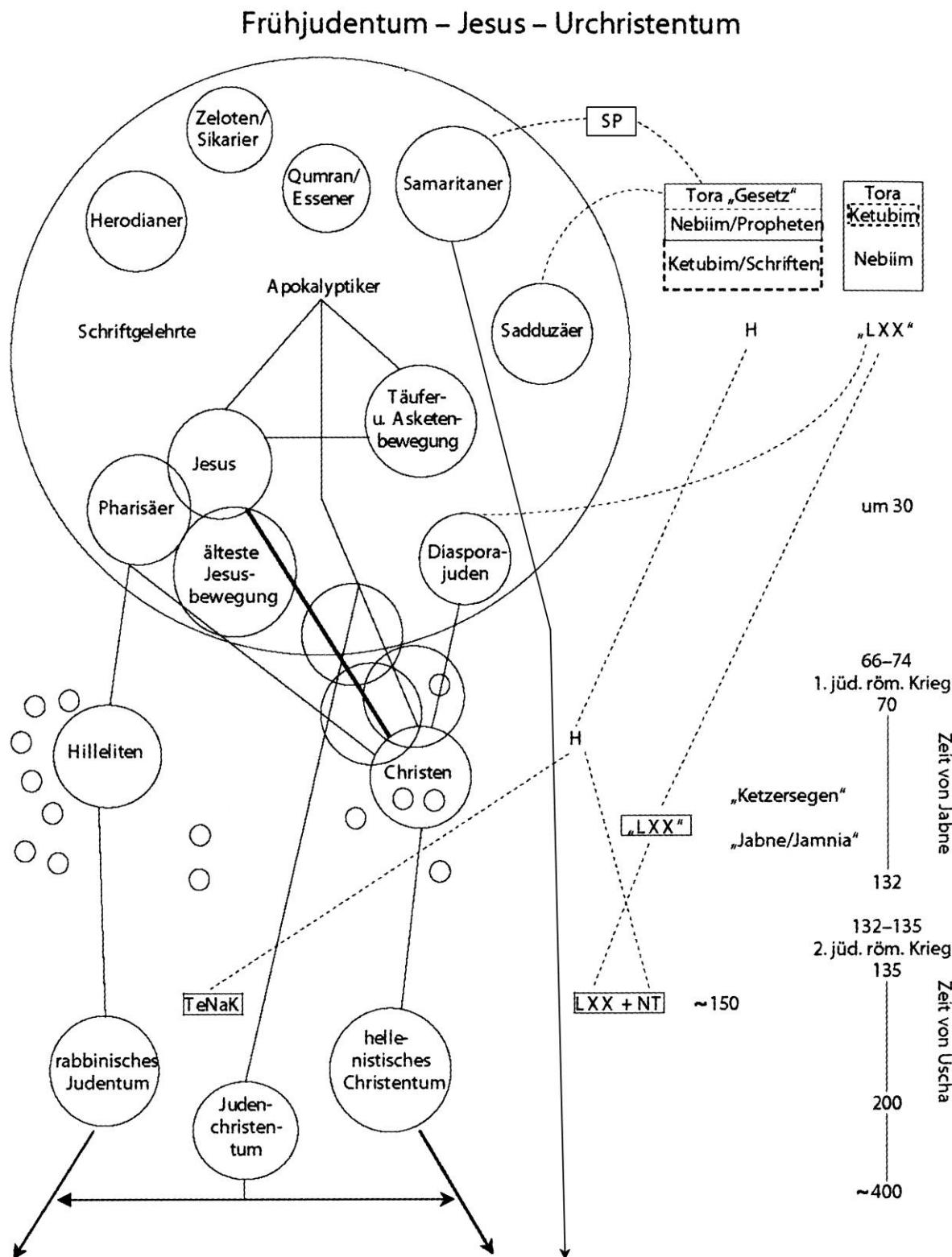
⁴⁰⁶ Vgl. FRANKEMÖLLE, H.: Sendung, 48. Letzteres bezieht sich natürlich auf die Personenkreise, die nicht um den Status der SRG als Israeliten, wohl aber um ihre Beachtung der Gebote der Tora wussten.

re Stellung des Propheten Mose, der auch für die irdische Eschatologie der SRG sehr wichtig ist.

10. Aufgrund der Einbindung der SRG in das vielfältige Frühjudentum zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments, die sich aus den offenkundig israelitischen Wurzeln der Gruppe und den Parallelen zu anderen frühjüdischen Gruppen ergibt, und der gleichzeitigen Hoffnung der Jesusbewegung auf eine Wiederherstellung oder Sammlung des gesamten Israels – symbolisiert durch die Zwölferzahl des engeren Jüngerkreises um Jesus von Nazareth – bzw. seiner Öffnung hin zu den Verlorenen und Deklassierten Palästinas wird man mit Kontakten zwischen der Jesusbewegung und einzelnen Vertretern der SRG mehr als nur rechnen müssen. Davon zeugen vor allem die Evangelien nach Johannes und Lukas, aber auch die durchaus um Neutralität bemühten Angaben des Flavius Josephus.

Abschließend seien zwei Abbildungen vorgestellt, die die bisherigen Ausführungen zur Geschichte und Religion der Samaritaner – insbesondere ihre Verortung im Frühjudentum des 1.Jh. n.Chr. – auch in visueller Form zusammenfassen sollen. Sie dienen zugleich einem sinnvollen Übergang bzw. leichteren Verständnis der sich anschließenden Einzeltextanalysen.

Abb. 5: Die Samaritaner als Teil des vielgestaltigen Frühjudentums im 1.Jh. n.Chr.



Geringfügig modifizierte Version des sog. *Hosenmodells* von Hubert Frankemölle (entnommen aus: DERS.: Welt, 119). Die Einbindung der auf den Samaritanischen Pentateuch konzentrierten SRG in das damalige Frühjudentum ist hierbei genauso ergänzt wie die Linie, die ihre Fortexistenz bis in die Gegenwart signalisiert.

Abb. 6: Hauptphasen der Entstehung und Entwicklung der Samaritanischen Religionsgemeinschaft

PHASE	ZEITRAUM	PERSONENKREISE	EINFLÜSSE /EREIGNISSE
Nativistische Phase	8./7.Jh. v.Chr.	Nordreichisraeliten	Nach Niederlage des Nordreiches im Jahre 722 v.Chr.: Strikte Bewahrung der eigenen Glaubens- und Kulttraditionen (z.B. Höhenheiligtümer, Jahwismus) gegenüber assyrischen Fremdeinflüssen
Interdependenzphase	7.-5.Jh. v.Chr.	Nordreichisraeliten	Kontakte zum Süden, eventuell wichtige Impulse für Forcierung von Monolatrie und Monotheismus in Israel, u.a. gemeinsame Pessachfeste unter König Joschija
Spannungsphase	Ende 5.Jh. v.Chr.	Proto-Samaritaner	Distanzierung vom Süden aufgrund der Politik Esras und Nehemias, Anerkennung des Jerusalemer Kultes, aber zunehmende Fokussierung auf den Garizim
Formierungsphase	Mitte 4.Jh. v.Chr.	SRG / Samaritaner: Proto-Samaritaner + dissidente Priesterkreise aus Jerusalem	Gründung des Garizimkultes in und um Sichem, Auszug der Jerusalemer Dissidenten aufgrund von Mischehen- und Machtstreitigkeiten, zunehmende Distanzierung von Jerusalem und seinem Kultpersonal
Konfliktphase	2./1.Jh. v.Chr.	Samaritaner	Zerstörungen des Garizimheiligtums und Sichems unter Johannes Hyrkanus, gegenseitige Distanzierung und Abwertung, spürbar in den Interpolationen und Zusätzen des SP sowie der Erzählung in 2 Kön 17,24-41
Konsolidierungsphase I	Zeit Jesu	Samaritaner	Strikte Observanz des SP, Partielle Kontakte zu anderen frühjüdischen Gruppen, generell aber Tendenz zur Isolation von anderen Gruppen, Leben in Nähe des Garizim, intensive endzeitlich-restaurative Hoffnungen
Konsolidierungsphase II	Nach 70 n.Chr. / 2.Jh. n.Chr.	Samaritaner	Starke Dezimierung, Ausbau der Diaspora

4. „Hüter des Bundes“ und „Diener des Herrn“ – Samaritaner und Samaritanerinnen im Neuen Testament

Das Neue Testament enthält insgesamt nur sehr wenige Aussagen zu Samaritanern und Samaritanerinnen. Besonderes Interesse an ihnen zeigen eigentlich nur das lukanische Doppelwerk (Lk 9,51-56; 10,25-37; 17,11-19; Apg 8,25) und das Johannesevangelium (Joh 4,1-42; 8,48). Darüber hinaus liefert uns die Apostelgeschichte noch Informationen zu Samarien als politisch-geographischer Größe sowie zu seinem heidnischen Bevölkerungsanteil (Apg 1,8; 8,4-24; 9,31; 15,3), wobei es dem Verfasser in den angeführten Referenzen in erster Linie darum geht, die Bedeutung dieser Parameter für die göttliche Heilsgeschichte und die urchristliche Mission zu bestimmen.

Diesen teilweise sehr lebhaft geschilderten und von starkem Interesse an Samarien und der SRG geprägten Erzählungen steht der spärliche bzw. negative Befund in den restlichen Texten des Neuen Testaments entgegen. Während Matthäus sich zumindest am Rande zur Rolle der heidnischen Samarier äußert (Mt 10,5), wissen das Markusevangelium, die Logienquelle Q und auch die ntl. Briefliteratur überhaupt nichts über die Region oder Bevölkerung Samariens zu berichten. Zwar hat in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts der amerikanische Bibelforscher William D. Zorn behauptet, Hinweise auf eine Bezugnahme auch des Markusevangeliums auf die Samaritaner gefunden zu haben,⁴⁰⁷ seine Argumentation hat die Fachwelt zu Recht aber nicht überzeugen können. Da Ähnliches auch für vermeintliche Referenzen des Hebräerbrieves gilt,⁴⁰⁸ lässt sich insgesamt eine verwunderliche Diskrepanz zwischen den partiell sehr ausführlichen Referenzen im lukanischen Doppelwerk sowie dem Johannesevangelium auf der einen Seite und dem Fehlen weiterer Angaben in den übrigen ntl. Texten auf der anderen Seite konstatieren. Wie lässt sich dieser Befund erklären?

Ohne auf konkrete Ergebnisse der folgenden Textanalysen vorwegreifen zu wollen, kann man an dieser Stelle bereits problemlos auf die textlich noch weiter zu erhärtende These ver-

⁴⁰⁷ ZORN, W.D.: Mark. Zu den einzelnen Argumenten, die ihn insgesamt sogar dazu veranlassen, in Anknüpfung an ALBRIGHT, W.F. einen „Samaritan background“ des MkEv erkennen zu können (ebd., 248), siehe vor allem ebd., 204-248. Zu den von der Forschung längst entkräfteten Einzelvermutungen gehören u.a.: Die Verortung der Täuferbewegung in Samarien, die Mk bekannt war und dann an wichtiger Position seines Evangeliums Verwendung findet, Anknüpfungen an das moralische Tora-Verständnis der SRG, die besondere Bedeutung des Glaubens als typisch samaritanischer Zug, die Verwendung der Mose-Gestalt in der Verklärungserzählung (Mk 9,2-13) etc. Abgesehen davon, dass Zorns Thesen nicht überzeugen könnten, wäre eine Beschäftigung mit dem MkEv im Rahmen dieser Untersuchung ohnehin unmöglich, da sich diese primär auf Texte bezieht, in denen Mitglieder der SRG explizit genannt werden und als Erzählfiguren in Erscheinung treten.

⁴⁰⁸ Zur Problematik möglicher Referenzen insgesamt siehe SCOBIE, C.H.H.: Origins, 391 und den Überblick von PUMMER, R.: Einführung, 46-50.

weisen, dass die breiten und zumeist positiven Darstellungen bzw. Charakterisierungen bei Lukas und Johannes sich konkreten Kontakten der Verfasser mit Mitgliedern der SRG bzw. mit zum Christentum bekehrten Samaritanern und Samaritanerinnen verdanken. Trotz aller (missions-)theologischen Deutung dieser Kontakte verraten uns die lk und joh Texte zudem etwas über Begegnungen des historischen Jesus mit Vertretern der SRG – Begegnungen, die nicht zufällig erfolgten, sondern die der Nazarener aufgrund seiner Überzeugung, ganz Israel die frohe Botschaft vom anbrechenden Reich Gottes verkündigen zu wollen, durchaus bewusst suchte, wenngleich der Erfolg seiner Aktivitäten sich ähnlich überschaubar gestaltete wie der der frühchristlichen Missionare. Zwar gab es, wie z.B. im einstigen Sychar, vereinzelte, aus ehemaligen Samaritanern und Samaritanerinnen bestehende christliche Gemeinden (vgl. Joh 4,1-42), eine flächendeckende Missionierung ganz Samariens, wie sie vor allem Lukas idealisierend beschreibt (Apg 8,14; 9,31) hat es jedoch sicher nicht gegeben. Vielmehr wird die auch schon vor 70 n.Chr. um Konsolidierung und tendenzielle Isolation bemühte Gruppe der Jesusbewegung und den ersten Christen kritisch, sicher aber nicht durchweg feindlich gegenübergestanden haben, wie insbesondere Lk 9,51-56 bezeugt. Dies bedeutet zwar nicht, dass nicht auch einzelne Samaritaner mit Jesus von Nazareth sympathisiert haben oder sogar in die Jesusnachfolge oder in die sich später formierenden christlichen Gemeinden eingetreten sein könnten, allerdings wird man diese sicherlich anzunehmenden und m.E. auch in den Quellen (vor allem Lk 9,51-56; 10,25-37; 17,11-19; Joh 4,1-42) zu erkennenden Prozesse nicht überbewerten dürfen. Insofern überrascht es auch nicht, dass keine Briefe an Gemeinden in Samarien existieren oder die Problematik nicht von allen vier Evangelisten gleichzeitig aufgegriffen wird.⁴⁰⁹ Hauptgrund für diese lediglich partiellen Erfolge Jesu und der ersten Christen wird dabei jedoch wohl nicht die Entfernung von Palästina bei gleichzeitiger Konzentration auf die zunehmende Heidenmission gewesen sein, da es noch weit bis ins 2./3.Jh. n.Chr. hinein gegenseitige Beeinflussungen und Kontakte mit anderen frühjüdischen Gruppen gegeben hat. Vielmehr wird man mit Jürgen Zangenberg damit rechnen müssen,

⁴⁰⁹ Zur partiellen Bezugnahme des Matthäusevangeliums und dessen Hintergründen siehe das exkursartige Kapitel 4.1.4.2. Dass der Verfasser des Markusevangeliums nicht auf Samarien und seine Bevölkerung eingeht, hängt wohl sicherlich vor allem damit zusammen, dass er m.E. sehr wahrscheinlich ein an eine vorwiegend aus Heidenchristen bestehende Gemeinde schreibender Heidenchrist Roms war, der nur sehr schlecht mit der Geographie, den Bräuchen und politisch-sozialen Bedingungen Palästinas im 1.Jh. n.Chr. vertraut war und wohl auch über keine Traditionen verfügte, in denen das Randphänomen SRG eine Rolle spielte. Zur Problematik der Fragen von Ort, Zeit, Adressaten und Verfasserschaft des MkEv siehe allen voran die überzeugenden Einleitungsbemerkungen von EBNER, M.: Markusevangelium, 169-180, aber auch die anderen Einführungen ins Neue Testament. Auch die Trägerkreise von Q werden wohl die Bedeutung der SRG für die Verkündigung Jesu entweder nicht gekannt oder aber bewusst verdrängt haben, weil der geringe Erfolg einer Berufung in die Nachfolge Jesu sowie die späteren Fehlversuche einer Mission in Samarien die Gruppe nicht als besonders wertvoll erscheinen ließen. Ausführlicher zur historischen Rückfrage jedoch s.u. Kapitel 5.

dass genau „(...) umgekehrt die Verhaftung des frühen Christentums in jüdischen, und das heißt zugleich immer auch jerusalemorientierten Denkkategorien einer intensiven Beschäftigung mit samaritanischer Theologie und Selbstverständnis im Wege (gestanden haben wird).“⁴¹⁰

Trotz der weitgehenden Erfolglosigkeit einer Mission in Samarien einerseits gab es aber, wie bereits erwähnt, andererseits einzelne, dokumentierte Kontakte der Jesusbewegung und erster frühchristlicher Kreise mit Samaritanern sowie anderen Bewohnern des ehemaligen Nordreichs Samaria, die uns eine ganze Menge über das Profil der Gruppe um Jesus von Nazareth, das Selbstverständnis der ersten Christen und natürlich die Stellung der SRG und Samariens im Ersten Jahrhundert nach Christus verraten. Diesen Aspekten soll im Folgenden genauer nachgegangen werden, wobei es unter der in Kapitel 2.1 ausführlich begründeten Hinzunahme narrativer Analyseverfahren gilt, insbesondere die literarische Gestaltung bzw. Deutung historischer Kontakte mit der SRG sowie deren Bild in den ntl. Schriften nachzuzeichnen. Im Vordergrund stehen dabei die Texte, in denen aus Sicht des Verfassers unzweideutig von Samaritanern und Samaritanerinnen die Rede ist. Dabei handelt es sich um Lk 9,51-56; 10,25-37; 17,11-19; Joh 4,1-42; 8,48; Apg 8,25. Diese Texte werden folglich in aller Ausführlichkeit behandelt, während es in Bezug auf die Referenzen zu Samarien und Samarierinnen (Mt 10,5; Apg 1,8; 8,4-24; 9,31; 15,3) reichen soll, die Argumente anzuführen, die zeigen, warum hier nicht auf Mitglieder der SRG Bezug genommen wird. Zudem wird jedoch bei den Texten der Apostelgeschichte zu klären sein, in welcher Beziehung sie zu den Texten des Lukasevangeliums stehen, um den größeren Gesamtzusammenhang des Themas Samarien im lukanischen Doppelwerk nachvollziehen zu können. Letzteres gebietet sich schon allein deshalb, weil in Kapitel 8 der Apg die beiden großen Gruppen der Region in einen durchaus nicht sofort einsichtigen Erzähl- und Deutungszusammenhang gebracht werden.

4.1 Samaritaner und Samaritanerinnen im Lukasevangelium

Die Samaritaner werden im Lukasevangelium an insgesamt drei Stellen erwähnt, die alle Teil des sog. Reiseberichtes (Lk 9,51-19,27) sind und aus traditionsgeschichtlicher Sicht zum lukanischen Sondergut gehören. Es handelt sich dabei im Einzelnen um die Erzählungen Lk 9,51-56 (*Ablehnung und Aufnahme Jesu*), Lk 10,25-37 (*Die Parabel vom barmherzigen Sa-*

⁴¹⁰ ZANGENBERG, J.: Christentum, 232, der allerdings nicht wirklich mit der Möglichkeit zu rechnen scheint, dass die Kontakte frühchristlicher Missionare mit der SRG eine Basis in der bereits von Jesus von Nazareth verkündeten und symbolisch praktizierten Sammlung ganz Israels haben könnten.

maritaner) und Lk 17,11-19 (*Der dankbare Samaritaner*), die im Folgenden genauer analysiert werden sollen. Dabei ist freilich immer wieder auf die ausführlich vorgestellten religiösgeschichtlichen Grundlagen sowie forschungsgeschichtlichen Tendenzen und Kontroversen einzugehen.

4.1.1 Lk 9,51-56: Ablehnung und Aufnahme Jesu

Die erste Erwähnung von Samaritanern im Lukasevangelium findet sich direkt zu Beginn des Reiseberichtes in Lk 9,51-56. Ob die von den Herausgebern der Einheitsübersetzung gewählte Überschrift für diese Perikope (*Die ungastlichen Samariter*) Inhalt und Intention der Erzählung trifft, ist im Folgenden kritisch zu prüfen. Zunächst seien jedoch der Text und eine eigene Übersetzung vorgestellt.

4.1.1.1 Text und Übersetzung⁴¹¹

(51) Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ. (52) καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ. καὶ πορευθέντες εἰσῆλθον εἰς κώμην Σαμαριτῶν ὡς ἐτοιμάσαι αὐτῷ. (53) καὶ οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν, ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ. (54) ιδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης εἶπαν· κύριε, θέλεις εἴπωμεν πῦρ καταβῆναι ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀναλῶσαι αὐτούς; (55) στραφεὶς δὲ ἐπειμησεν αὐτοῖς. (56) καὶ ἐπορεύθησαν εἰς ἔτεραν κώμην.

(51) Es geschah aber, als die Tage seiner Hinaufnahme zum Abschluss kamen, dass er das Gesicht darauf richtete, nach Jerusalem zu gehen. (52) Und er schickte Boten vor seinem Angesicht (her). Und sie gingen und kamen in ein Dorf der Samaritaner, um ihm (eine Herberge) zu bereiten. (53) Sie aber nahmen ihn nicht auf, weil sein Gesicht auf Jerusalem hin gerichtet war. (54) Als das aber die Schüler Jakobus und Johannes sahen, sprachen sie: Herr, willst du, dass wir sagen, dass Feuer vom Himmel herabsteigt und sie verzehrt? (55) Er aber wandte sich um und fuhr sie an. (56) Und sie gingen in ein anderes Dorf.

4.1.1.2 Kontext und Literarkritik

Da mit Lk 9,51 (Ἐγένετο δὲ … τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ) der zweite große Hauptteil des Lukasevangeliums, der sog. lukanische Reisebericht (9,51-19,28) beginnt, steht die Perikope an einer wichtigen Stelle des Evangeliums.⁴¹² Innerhalb dieses größeren Abschnittes

⁴¹¹ Zur Bedeutung textkritischer Varianten, die m.E. aber allesamt nicht dem oben präferierten Urtext (siehe dazu auch NA 27) näher kommen, siehe BÖHM, M.: Samaritai, 206, die jedoch ebenfalls die angeführten Varianten als spätere Zusätze oder Umdeutungen einstuft.

⁴¹² Der Beginn des zweiten Hauptteils in Lk 9,51 ist unstrittig. Zur Problematik des Abschlusses siehe Anm. 70. Die grundsätzliche Existenz eines Reiseberichtes ist zuletzt wieder von BENDEMANN, R. VON: Doxa kritisiert worden. Zu einem kurzen Überblick über Vor- und Nachteile seiner Argumentation siehe die Einleitungsmerkmale von RUSAM, D.: Lukasevangelium, 185f. Letzterer weist m.E. zu Recht darauf hin, dass Bende-mann zwar in dem Aspekt zugestimmt werden kann, „dass dem ‚Reisebericht‘ im LkEv kein wie immer gear-teter ‚Sonderstatus‘ zukommt; gleichwohl (aber) kaum zu bestreiten ist, dass die ab 9,51 erzählten Geschich-ten *nicht* auf einer weitschweifigen Wanderschaft geschehen sind, sondern Jesus seinem Ziel Jerusalem und

gehört sie zu einer kleineren Sinneinheit, die alle Erzählungen von Lk 9,51-10,24 umfasst, weil ein Personen- und Themenwechsel erst wieder mit dem Auftreten des νομικός in Lk 10,25 und der damit verbundenen Parabel Lk 10,30-35 einsetzt. Während die erste kleinere Sinneinheit nämlich um die Themen wahre Jüngerschaft und Nachfolge (auch angesichts drohender Ablehnung) kreist, setzt mit der Frage des Schriftgelehrten nach den Zugangsvoraussetzungen zum ewigen Leben ein neuer thematischer Block ein, in dem es um das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe geht.⁴¹³

Nichtsdestotrotz verfügt die Erzählung über diverse Bezüge nach vorne und nach hinten. So erinnert die anfängliche Ablehnung der samaritanischen Dorfbewohner, Jesus eine Herberge zu bereiten (V53) sowohl an die Ablehnung Jesu bei seiner ersten Verkündigung in Nazareth (Lk 4,16-29) als auch an die fehlende Herberge bei seiner Geburt in Jerusalem (Lk 2,7), während die Wendung in V51 (τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ) proleptisch auf Auferstehung und Himmelfahrt Jesu in Lk 22,1-24,53 verweist.⁴¹⁴ Zugleich rufen die besondere Rolle von Johannes und Jakobus, vor allem aber der Terminus ἀναλήμψεως, der schon in der LXX in Form des Verbes ἀναλαμβάνω die Himmelfahrt des Propheten Elija kennzeichnet (2 Kön 2,9-11; 1 Makk 2,58; Sir 48,9) die Verklärungserzählung in Lk 9,28-36 in Erinnerung, die ihrerseits ebenfalls das Ende Jesu in Jerusalem implizit angekündigt hatte (V31). So überrascht es auch nicht, dass zuletzt noch die Frage der Jünger in V54, ob Jesus will (θέλεις), dass sie wie einst Elija Feuer vom Himmel fallen lassen (vgl. 2 Kön 1,10.12 LXX), um die ungastlichen Samaritaner zu verzehren, Assoziationen mit der Versuchungserzählung in Lk 4,1-13 bewirkt, da Jesus in beiden Passagen die verführerische Offerte ablehnt, sich den Möglichkeiten weltlicher Macht und Gewalt zu bedienen und sich dadurch voll und ganz dem konkret an seine Person gebundenen göttlichen Heilsplan unterwirft.⁴¹⁵

Trotz der Einbindung in eine kleinere Sinneinheit und der thematischen Bezüge nach vorne und nach hinten kann an der grundsätzlichen Eigenständigkeit der Perikope allerdings nicht gezweifelt werden. Abgesehen von dem klaren Neuanfang, den V51 markiert, ist zwischen Lk 9,51-56 und 9,57-62 auch ein Wechsel des Ortes, der Personen und des Themas erkennbar, so dass man feststellen kann, dass die Erzählung die Eingangsperikope des lukanischen Reiseberichtes darstellt und durch sie die zentralen Themen des anschließenden Teils des Evangeliums

damit der Passion näher bringen.“ (Ebd., 185). Folglich verwundert es auch nicht, dass die Mehrheit der Exegeten weiterhin am Terminus Reisebericht oder auch Reiseerzählung festhält.

⁴¹³ Vgl. dazu MIYOSHI, M.: Anfang, 1. Zur Parabel vom barmherzigen Samaritaner siehe unten Kapitel 4.1.2.

⁴¹⁴ Vgl. BÖHM, M.: Samaritai, 214; MIYOSHI, M.: Anfang, 19.

⁴¹⁵ So auch BOVON, F.: Lukas II, 28. Das Verbot der Rache, das Jesus in seiner Antwort implizit ausspricht, ist dabei eng verbunden mit Lk 9,5; 10,10f.

ums (Reise nach Jerusalem, Ablehnung, Tod und Erhöhung, wahre Nachfolge, Wille bzw. Heilsplan Gottes) eingeführt werden. Lukas leitet somit die ersten beiden Hauptteile seines Evangeliums (4,14-9,50; 9,51-19,28) mit einer Ablehnungserzählung ein, wobei zu ergänzen ist, dass Jesus zum einen weder in Galiläa noch in Samarien und Jerusalem gänzlich abgelehnt (werden) wird und sich zum anderen Lk 9,51-56 auch unter Berücksichtigung von Lk 2,34 sowie der Erzählstruktur des Evangeliums (Galiläa – Samarien – Jerusalem) in die heils geschichtliche Linie einordnet, dass Jesus zunächst *ganz* Israel das messianische Heil eröffnen will, dies in der konkreten Praxis jedoch „zu Fall und Auferstehung vieler in Israel und zu einem Zeichen (führen wird), dem widersprochen wird.“ (Lk 2,34). Da Samarien bzw. Wohnorte der Samaritaner im LkEv als Bindeglied zwischen dem Wirken Jesu in Galiläa und Jerusalem fungieren und sich auch hier die heilsgeschichtliche Weissagung des Simeon erfüllt, lässt sich ein erstes Indiz dafür anführen, dass die Samaritaner in lk Perspektive zu Israel gehören.⁴¹⁶

Die Spannungen, Brüche sowie Wiederholungen, die in Lk 9,51-56 konstatiert werden können, verdeutlichen, dass die Perikope in ihrer jetzigen Gestalt kaum ursprünglich ist. Der Beginn der Erzählung mit Ἐγένετο δέ, die Infinitivkonstruktion ἐν τῷ συμπληροῦσθαι und der Verweis auf Jesu Erhöhung in V51 gehen mit großer Wahrscheinlichkeit auf lukanische Redaktion zurück.⁴¹⁷ Gleiches gilt für die mit V51b korrespondierende Begründung der Ablehnung in V53b, das κύριε in V54 und die vierfache Nennung des Verbs πορεύομαι.⁴¹⁸ Deshalb ist es sehr wahrscheinlich, dass in den VV52.53a.54-56 die ursprüngliche, aus vorlukanischer Tradition stammende Erzählung von der Ablehnung und Aufnahme Jesu durch die samaritanische Dorfbevölkerung erblickt werden kann,⁴¹⁹ die vom Evangelisten überarbeitet und in den Kontext der Reise des zum Leiden, Sterben und zur Erhöhung bestimmten Messias Jesus nach Jerusalem gestellt worden ist.

⁴¹⁶ Ob sie wirklich „einen besonderen Teil ‚Israels‘ darstellen“, wie BÖHM, M.: Samaritai, 215 in ihren Bemerkungen zu Lk 9,51-56 behauptet, kann anhand der bisherigen Textanalyse noch nicht abschließend beantwortet werden. Zur einleitenden Funktion der Ablehnungserzählungen siehe auch FITZMYER, J.A.: Luke I, 827.

⁴¹⁷ So auch BOVON, F.: Lukas II, 28; MIYOSHI, M.: Anfang, 10; BÖHM, M.: Samaritai, 207 und ERNST, J.: Lukas, 318.

⁴¹⁸ Vgl. BOVON, F.: Lukas II, 24.

⁴¹⁹ Vgl. BOVON, F.: Lukas II, 25. Ähnlich auch MIYOSHI, M.: Anfang, 15, der allerdings auch V56 als redaktionell einstuft. Das ist m.E. aber eher unwahrscheinlich, weil die Erzählung sonst kein wirkliches Ende besessen hätte. Es ist demnach wohl eher davon auszugehen, dass V56 zur ursprünglichen Erzählung dazugehörte und von Lukas nur sprachlich überarbeitet wurde.

4.1.1.3 Form und Struktur der Erzählung

Die redaktionelle Endgestalt des Textes besteht aus einem dramatisch geprägten Erzählgerüst, das nach dem dreigliedrigen Muster „Handlung-Krisis-Lösung“⁴²⁰ aufgebaut ist. Der dramatische Aufriss der Erzählung wird dabei insbesondere durch die *Dreizahl der Figuren* (Jesus – Jünger – Samaritaner), die *irreversible Szenenfolge* und die *dialogisch bestimmte Schlussepi-episode* (V54f) verdeutlicht. Außerdem ist das Prinzip der „szenischen Zweiheit“⁴²¹, nach dem immer nur zwei Figuren gleichzeitig auftreten, zu erkennen. So treten bei der Aussendungsepisode (VV51.52a) nur Jesus und die Boten bzw. die Jünger auf, bei der Ablehnungsepisode (VV 52b.53) nur die Jünger und die Samaritaner und bei der abschließenden Sequenz (VV 54-56) wiederum nur die Jünger und Jesus. Die besondere Hervorhebung der sog. „Donnersöhne“ (Mk 3,17) Jakobus und Johannes soll m.E. hierbei jedoch nicht implizieren, dass das Gespräch mit den samaritanischen Dorfbewohnern am Rande des Geschehens bzw. unter Ausschluss der anderen Jünger stattfindet. Die explizite Nennung ihrer Namen verdankt sich wohl eher der besonderen Bedeutung von Eigennamen für das lk Sondergut,⁴²² so dass ihr Vergeltungsangebot durchaus auch repräsentativ für die Meinung der anderen Jünger stehen kann, wenngleich ihr besonderer Eifer, der schon in Lk 9,49 in der Antwort des Johannes zum Ausdruck kommt, durchaus auch als kreative lk Rezeption des in Mk 3,17 begegnenden Titels eingestuft werden könnte.

Das zentrale Strukturelement der Erzählung ist die Opposition zwischen dem Vorhaben Jesu und dem Vergeltungsangebot der Jünger, das für die Reise Jesu nach Jerusalem weitaus bedrohlicher ist als das Faktum seiner Ablehnung durch die Bewohner des samaritanischen Dorfes. Die Wendung τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ in V51 und das Wissen um die Ereignisse in Lk 2,7; 4,29 haben den Leser bereits auf weitere Ablehnungen vorbereitet, so dass der Vorgang in V53 nicht unbedingt überraschend ist und mit Blick auf die Bemerkung in Lk 4,30 (αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο) auch kein wirkliches Hindernis darstellt.

Anders verhält es sich mit der Reaktion der μαθηταὶ, die verdeutlicht, dass sie die Lehre und die wahre Bestimmung Jesu (Lk 6,27; 9,5.21f.43-45) noch nicht verstanden haben und stattdessen versuchen, den Heilsplan Gottes mit Gewalt zu realisieren.⁴²³ Erzählerisch kommt dies durch den adversativen Partikel δὲ in V54a (ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ) zum Ausdruck, der

⁴²⁰ HARNISCH, W.: Gleichniserzählungen, 28. Bereits an dieser Stelle zeigt sich, dass sich seine narratologischen Modelle nicht nur auf Gleichnisse oder Wundererzählungen anwenden lassen.

⁴²¹ HARNISCH, W.: Gleichniserzählungen, 25.

⁴²² Vgl. BOVON, F.: Lukas II, 28.

⁴²³ Vgl. MIYOSHI, M.: Anfang, 16; BOVON, F.: Lukas II, 27.

allerdings durch die harsche Kritik Jesu in V55 (στραφεὶς δὲ ἐπετίμησεν αὐτοῖς) eine unmittelbare Korrektur erfährt.⁴²⁴ Dass die Reaktion Jesu zur Überwindung der Opposition führt und die Jünger sich letztlich wieder der eigentlichen Zielsetzung widmen, zeigt V56. Der Gebrauch des Plurals ἐπορεύθησαν weist darauf hin, dass Jesus und seine Jünger die Reise nach Jerusalem gemeinsam fortsetzen und somit wieder an die in den VV51b.52b.53b erkennbare Absicht des Nazareners angeknüpft wird.⁴²⁵ Der in diesen Einzelbeobachtungen bereits anklingende chiastische Aufbau der Erzählung lässt sich schematisch wie folgt darstellen:⁴²⁶

V51: Absichtserklärung Jesu (**Handlung I**)

V52a: Aussendung der Boten durch Jesus (**Handlung II**)

V52b: Ausführungsversuch der Jünger (**Handlung III**)

V53: Ablehnung Jesu durch die *Bewohner eines samaritanischen Dorfes* (**Krisis**)

V54: Racheplan der Jünger Jakobus und Johannes (**Lösung I**)

V55: Racheverbot Jesu (**Lösung II**)

V56: Beginn der Realisierung der Absichtserklärung Jesu (**Lösung III**)

4.1.1.4 Linguistische Analyse

Die Ausrichtung des lukanischen Jesus auf Jerusalem mit dem Ziel der dortigen ἀνάλημψις lässt sich auch anhand der linguistischen Analyse der Perikope als einer der Schwerpunkte des Textes ausmachen.⁴²⁷ So wird die Erzählung maßgeblich durch eine hohe Anzahl an Verben der Bewegung (sieben), an Präpositionen des Ortes (sechs) und Ortsangaben (fünf) bestimmt. Zudem erfolgt durch den Gebrauch von insgesamt acht Personalpronomina, von denen sich sechs auf Jesus beziehen, sowie durch diverse christologische Anspielungen (ἀνάλημψις, κύριε, πρόσωπον etc.) eine weitere Fokussierung auf die Bestimmung des lukanischen Jesus,⁴²⁸ die von Beginn an von den Terminen Leiden, Tod und Erhöhung her definiert wird (vgl.

⁴²⁴ Vgl. MIYOSHI, M.: Anfang, 16; BOVON, F.: Lukas II, 27; SCHWEIZER, E.: Lukas, 111.

⁴²⁵ Vgl. BOVON, F.: Lukas II 28. Ähnlich auch FITZMYER, J.A.: Luke I, 830. Nach MIYOSHI, M.: Anfang, 31 erfüllen insbesondere die VV52f.56 eine proleptische Funktion, indem sie andeuten, dass die Jünger an der Bestimmung Jesu partizipieren werden: „Die luk Darstellungsweise der Leidengeschichte bestätigt den luk Gedanken der Teilnahme der Boten am Schicksal Jesu: Jesu Aufforderung zum Gebet am Ölberg, die Schonung der Jünger durch Streichung der Flucht und die abgemilderte Darstellung der Verleumdung des Petrus etc. werden in dieser Richtung verstanden.“ (Ebd.).

⁴²⁶ So auch BOVON, F.: Lukas II, 25.

⁴²⁷ Die linguistische Analyse beschränkt sich jeweils auf die Untersuchung der wesentlichsten sprachlich-syntaktischen sowie semantischen Besonderheiten der Texte, da die narrativen und pragmatischen Aspekte aufgrund der gewählten methodischen Ausrichtung separat behandelt werden sollen.

⁴²⁸ Nach David Flusser stammt der griechische Begriff πρόσωπον, der in Lk 9,51-56 dreimal in Bezug auf Jesus verwendet wird, aus einer hebräischen Vorlage, die den Begriff aus Ex 33,14f (תְּבוּנָה) entnommen habe, wo er für die Herrlichkeit Gottes bzw. als dessen Hypostase fungiert. Diese Bedeutung sei bei der Übersetzung der Vorlage dann bewusst beibehalten worden. Vgl. dazu FLUSSER, D.: Fragment, 171.175f. Anders u.a. EVANS,

dazu auch die δὲ-Passagen in Lk 2,49; 4,43; 9,22; 13,33; 17,25; 19,5; 22,37 und 24,7.44). Die sprachliche Gestaltung der oben beschriebenen Opposition, die durch die Dominanz der anderen Wortarten und dabei vor allem durch das Leitwort πορεύομαι letztlich überwunden wird, geschieht zum einen durch den Partikel δὲ und zum anderen durch den Gebrauch der Wendungen οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν (V53) und πῦρ καταβῆναι ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀναλῶσαι αὐτούς (V54). Es fällt dabei auf, dass der erzählerische Kontrast zur dynamischen Bewegung und Zielrichtung des Textes nicht mittels statischer Formulierungen hergestellt wird, sondern genauso wie das Vorhaben Jesu als dynamischer Vorgang geschildert wird. Besonders bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang vor allem die zweiseitige Konnotation des Begriffs οὐρανός. Denn während die Reise Jesu auf die ἀνάλημψις und somit auch auf die *Himmelfahrt* abzielt, bieten Jakobus und Johannes ihrem Meister an, Feuer vom *Himmel* fallen zu lassen, um die samaritanischen Dorfbewohner zu vernichten. Diese erzähltechnische Gegenbewegung wird zuerst durch die Warnung Jesu, dann aber vor allem auch noch durch das abschließende ἐπορεύθησαν in V56 aufgelöst.

4.1.1.5 Narratologische Analyse

Die narratologische Analyse des Textes erfolgt unter Berücksichtigung der Aspekte Stimme, Modus, Zeit und Charakterzeichnung.⁴²⁹ Weil die vorliegende Untersuchung jedoch vor allem die Darstellung und Funktion der samaritanischen Erzählfiguren in den Blick nimmt, liegt der besondere Fokus dieser Analysesektionen auf der Beschäftigung mit der Charakterzeichnung, wenngleich zu zeigen sein wird, dass insbesondere die Verwendung von Analepsen und Prolepsen für ein angemessenes Verständnis der neutestamentlichen Texte sehr wichtig ist. Daher sollen auch in allen Einzeltextanalysen die Aspekte Stimme und Modus sowie die Aspekte Zeit und Charakterzeichnung in Form zusammenhängender Unterkapitel vorgestellt werden.

4.1.1.5.1 Stimme und Modus

Der Verfasser des lukanischen Doppelwerkes lässt sich aus narratologischer Perspektive insgesamt zunächst als vorgestellter Erzähler bestimmen, da er in beiden Einzelwerken jeweils

C.A.: Face, 80-84, der die Wendung insbesondere von Ez 20,45-21,7 her als Hinweis auf die Intention des LkEv versteht, Jesus als Bringer des Gerichts über Jerusalem zu stilisieren. Letzteres erklärt aber nicht, warum die Bewohner des ersten samaritanischen Dorfes Jesus dann ablehnen sollten. Vielleicht bezeichnet er aber auch nur den festen Willen, auch in Zeiten von Angst und Bedrohung ein Vorhaben zu realisieren. Diese Sichtweise vertritt bspw. PLUMMER, A.: Luke, 263.

⁴²⁹ Zur ausführlichen theoretischen Grundlegung siehe oben Kapitel 2.

zu Beginn in Form von kurzen Vorworten (Lk 1,1-4; Apg 1,1-3) den Leser über Ziel, Vorgehensweise, verwendete Quellen etc. informiert, bevor mit den jeweils nachfolgenden Passagen seine Rolle wechselt und er das eigentliche Erzählgeschehen aus Sicht des Er-Erzählers mit auktorialer Perspektive vorträgt. In dieser Rolle zeigt er sich als Erzähler, „der in der Regel situationsüberlegen und im Vergleich mit Lk 1,1-4 eher verdeckt auftritt.“⁴³⁰ Diese veränderte Rolle lässt sich auch in Lk 9,51-56 beobachten, wo der Evangelist außerdem versucht, sich so weit wie möglich zugunsten der erzählten Geschichte zurückzunehmen, was bedeutet, dass wir es mit einer transparenten Narration zu tun haben. D.h. der Leser hat den Eindruck, sich auf der gleichen Ebene zu befinden wie die ausgesagten Ereignisse. Beziiglich der Stellung des Erzählers kann konstatiert werden, dass er selbst in der Geschichte nicht vorkommt und somit die Verwendung der dritten Person dominiert. Es handelt sich also um eine heterodiegetische Position des Erzählers, die kombiniert wird mit einer extradiegetischen Erzählebene. Lukas ist nicht Teil der Erzählung und der Erzählvorgang als solcher spielt sich außerhalb der Erzählung ab bzw. geht ihr voraus. Es liegt also in der Summe eine extradiegetische-heterodiegetische Position des Erzählers vor.

4.1.1.5.2 Zeit und Charakterzeichnung

Auch wenn Lukas in der vorliegenden Erzählung weitgehend der Reihe nach erzählt, verweist er andererseits bereits in V51 in Form einer internen Prolepse auf den noch folgenden Tod und die daran anschließende Erhöhung Jesu (vgl. Lk 23,46; 24,51 und Apg 1,2,8), so dass sich eine erste Durchbrechung der erzählerischen Ordnung (Anachronie) erkennen lässt. Die Hinaufnahme des lk Jesus ist dabei allerdings interessanterweise sprachlich so definiert, dass sie ein Geschehen anzeigt, dass zwar summarisch Tod und Erhöhung Jesu vorwegnimmt, zugleich aber ein bereits erzähltes Geschehen in diesen Vorgang integriert. Wie Reinhard von Bendemann m.E. zu Recht anmerkt, wird man τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας nicht derart zu verstehen haben, dass hier (nur) auf eine noch ausstehende Zukunft verwiesen wird.⁴³¹ Eher fungiert der Passus aufgrund seiner an die Elija-Tradition erinnernden Terminologie und aufgrund des engeren Kontexts als (gleichzeitiger) Rückgriff auf die Verklärung Jesu auf dem Berg (Lk 9,28),⁴³² d.h. Lukas gibt an dieser Stelle zu erkennen, dass er „mit dem ad hoc nur

⁴³⁰ MÜLLER, C.G.: Prophet, 13.

⁴³¹ Hierfür führt er als Beispiele diverse Übersetzungen anderer Kommentatoren an, wie z.B. die von Heinz Schürmann. Letzterer übersetzt Lk 9,51 wie folgt: „(...) als die Tage seiner Aufnahme im Begriff waren, zur Erfüllung zu kommen (...)“ (SCHÜRMANN, H.: Lukasevangelium II, 24). Auch die Einheitsübersetzung folgt dieser Linie: „Als die Zeit herankam, in der er (in den Himmel) aufgenommen werden sollte, (...).“

⁴³² Ausführlicher dazu BENDEMANN, R. VON: Doxa, 132-138.

hier gebrauchten Begriff ἀνάλημψις (...) das von ihm zuvor erzählte Geschehen auf dem Berg der Verklärung (bezeichnet). Er gibt mit dem terminus zu erkennen, daß er *dieses* als Vorgriff auf die Entrückung/Himmelfahrt Jesu zu deuten vermag.“⁴³³ Lk 9,51 besitzt demnach also sowohl eine kataphorische als auch anaphorische Dimension.

Eine weitere Prolepsis interner, zugleich aber impliziter Art liegt m.E. in Lk 9,56 vor. Wenn Lukas am Ende der Erzählung konstatiert, dass Jesus und seine Jünger in ein ἐτέρων κώμην gehen, bleibt zunächst offen, wo dieses Dorf genau liegt. Schon François Bovon hat die These vertreten, dass „das andere Dorf zweifellos auch in Samarien liegt“⁴³⁴, was allein schon deshalb naheliegt, weil Lukas ansonsten einen expliziten Ortswechsel beschrieben hätte.⁴³⁵ Da er dies jedoch bewusst unterlässt und man zudem annehmen darf, dass Jesus und seine Jünger in dem anderen, wohl ebenfalls samaritanischen Dorf Aufnahme finden, wird man unter Berücksichtigung der positiven Schilderungen von Samaritanern in Lk 10,25-37 und 17,11-19 ein erstes Mal begründet die These vertreten dürfen, dass der letztlich doch positive Ausgang der Exposition des Reiseberichtes proleptisch auf die beiden samaritanischen Vorbildfiguren, die im weiteren Erzählverlauf auftreten werden, vorausweist. Genauer begründen lässt sich dies allerdings erst, wenn man die weiteren Beobachtungen zur Profilierung der Dorfbewohner in den Blick nimmt, sodass am Ende dieses Unterkapitels noch einmal auf diese kontrovers diskutierte Einzelfrage eingegangen werden soll, zumal sich in diesem Kontext freilich auch die Frage stellt, warum Lukas das andere Dorf nicht mit dem möglichen Zusatz Σαμαριτῶν näher qualifiziert, wenn er doch Samaritaner als Bewohner dieses Dorfes voraussetzt. Zuvor jedoch sollen die Analysen zum Aspekt Zeit der Erzählung zum Abschluss gebracht werden.

Hinsichtlich des Erzähltempo ist festzustellen, dass der Evangelist im einleitenden Vers, wie bereits oben in anderem Zusammenhang verdeutlicht wurde, zunächst summarisch auf den anstehenden Leidensweg und die daran anschließende Erhöhung Jesu verweist. Lk 9,51 fungiert demnach wohl auch eher als Einleitung der weiteren Erzählsektion und nur sekundär als Einleitung der Einzelerzählung Lk 9,51-56. Da auch das Aussenden der Boten, die seine Reise nach Jerusalem ankündigen und vorbereiten sollen, summarisch erzählt wird, d.h. die

⁴³³ BENDEMANN, R. VON: Doxa, 137. Allerdings bewertet von Bendemann m.E. die Dimension des Rückverweises über, wenn er Lk 9,51 eine kataphorische Bedeutung fast gänzlich abspricht, da bereits aus theologischer Sicht, aber auch aufgrund sprachlicher Überlegungen – Ἐγένετο markiert deutlich einen neuen Erzählanfang, der auf Kommendes vorbereitet – Entrückung, Passion und Erhöhung untrennbar zusammengehören. Freilich dient seine Beurteilung zur Stützung seiner anvisierten Widerlegung der Existenz des sog. Reiseberichtes und ist daher in diesem Kontext auch nicht verwunderlich.

⁴³⁴ BOVON, F.: Lukas II, 24. So auch PETZKE, G.: Sondergut, 105.

⁴³⁵ Zu den Angaben des lukanischen Reiseberichtes siehe auch BÖHM, M.: Samaritai, 218-221. Explizite Ortsangaben finden sich demnach nur in Lk 9,51f; 13,31; 17,11; 19,1.28.

konkreten Weisungen Jesu sowie die Reiseerfahrungen der Boten ausgespart, und ihr Auftrag und ihr Wirken zusammenfassend dargestellt werden, kann man Lk 9,51f m.E. insgesamt eine beschleunigende Wirkung zugestehen. Dies ändert sich erst ab V53, von dem an die Erzählung szenischen Charakter erhält. Zwar werden auch der Kontakt zwischen Jesusboten und Dorfbewohnern sowie die konkrete Argumentation der Ablehnung nicht ausführlich dargestellt, durch die stärkere Fokussierung auf den Ort und die handelnden Personen samt ihrer Interaktionen, vor allem aber durch den mit Vers 54 einsetzenden Gebrauch der direkten Rede bekommt der Leser doch den Eindruck, direkt am Geschehen beteiligt zu sein.

Blickt man auf die Charakterisierung der samaritanischen Dorfbewohner ist zunächst zu zeigen, dass es sich bei diesem Dorf tatsächlich um ein samaritanisches κώμη handelt. Dass der Terminus Samaritai zunächst einmal geographisch konnotiert ist und damit potentiell alle in Samarien lebenden Gruppen angesprochen werden konnten, ist natürlich nicht in Vergessenheit geraten. Wenn bisher immer von einem samaritanischen Dorf und seinen samaritanischen Bewohnern die Rede war, dann geschah dies durchaus immer begründet. Die folgenden Überlegungen werden diese Einschätzung verifizieren.

Zwar hat beispielsweise Rita Egger unter Berücksichtigung von Jos Ant 12,156; 18,30 darauf hingewiesen, dass auch heidnische Samarier gute, d.h. vor allem natürlich politische Argumente besessen haben könnten, Juden, die nach Jerusalem reisen wollten, abzuweisen – auch Jos Bell 2,232-234 hatte auf diese durchaus denkbare Option verwiesen –,⁴³⁶ bei ihrer Analyse übersieht sie allerdings die klaren Textsignale, die auch gemäß der Mehrheit der Exegeten den samaritanischen Status der Bewohner verdeutlichen.⁴³⁷ So ist zunächst festzuhalten, dass aufgrund archäologischer Funde und der Angaben bei Josephus und den ntl. Autoren festgestellt worden war, dass das Dorf die wichtigste bzw. einzige Siedlungsform der SRG im 1.Jh. n.Chr. war, während das heidnische Bevölkerungselement, das Lukas natürlich auch bekannt war (vgl. Apg 8,4-24), primär in der polis Samaria-Sebaste zu verorten war. Diese Konstellation ergab sich wie bereits erwähnt aufgrund der starken Dezimierungen in Folge der kriegerischen Ereignisse in der Zeit vom 2.Jh. v. bis zum 1.Jh. n.Chr., die in der Folge zu schwerwiegenden Konsolidierungsprozessen innerhalb der Garizim-Gemeinschaft geführt hatten. Wichtige Facetten dieses Prozesses waren dabei die Siedlungskonzentration in Dörfern der näheren Umgebung ihres heiligen Berges sowie eine starke Tendenz zur Isolation und die Herausbildung eines endzeitlich-restaurativen bzw. messianischen Denkens. Zudem

⁴³⁶ Siehe oben Kapitel 3.1.6.

⁴³⁷ So u.a. BÖHM, M.: Samaritai, 236-238; LINDEMANN, A.: Samaritaner, 57f; ZANGENBERG, J.: Christentum, 228f; BOVON, F.: Lukas II, 27; SAMKUTTY, V.J.: Mission, 104.

ist auch die zweifache Nennung des aus samaritanischer Sicht negativ konnotierten bzw. kultisch bedeutungslosen Jerusalems, des Ziels der reisenden (!) Gruppe, ein Hinweis darauf, dass Lukas und seine Adressaten in den Bewohnern des Dorfes Vertreter einer religiösen Gruppe Israels erkennen mussten, „die eine durch Gewalt gekennzeichnete Geschichte mit Jerusalem bzw. mit dem dortigen Tempelkult verband, die kein Heiligtum mehr hatten, keinen Wallfahrtsort und keine Möglichkeit zur Unterkunft und Herberge auf dem Garizim – und die Jerusalem als kultisch-religiösen Mittelpunkt bis in die Gegenwart weiter ablehnte.“⁴³⁸ In diese Linie passt auch die insgesamt dreifache Hervorhebung, dass Jesus sein Angesicht ($\tauὸ\piρόσωπον\ αὐτοῦ$) auf Jerusalem hin ausrichtet (vgl. VV51-53), weil der an atl. Textpassagen erinnernde Begriff somit im Kontext des bisher Gesagten nicht nur aus traditionsgeschichtlicher Sicht⁴³⁹ die kultische bzw. theologische Dimension der Ablehnungsbegründung offenbart. Abgerundet wird die Einstufung der in Lk 9,51-56 begegnenden Bewohner als Samaritaner durch die Beobachtungen zu V54, der als Anspielung auf 2 Kön 1,10.12 LXX zu bewerten ist. Anstatt auf die zur Zeitenwende mögliche bzw. gängige Deutung der SRG als Synkretisten zurückzugreifen, wie sie unter Bezug auf 2 Kön 17,24-41 immer wieder begegnet, knüpft Lukas in dieser Erzählung an ein Motiv an, das eindeutig auf „(Nordreich?-) Israeliten“⁴⁴⁰ rekurriert. Die implizite Gleichsetzung der Bewohner mit den Gesandten des Königs Ahasja sowie die generelle Rezeption der Elia-Elisa Tradition durch Lukas verdeutlichen dies, wenngleich zu überlegen ist, ob Lk 9,54 als Kritik an synkretistischen Tendenzen ehemaliger Nordreichisraeliten zu werten ist, oder aber, was sowohl Martina Böhm als auch mir wahrscheinlicher erscheint, an eine konkrete Aktualisierung des atl. Passus auf die Gegenwart hin gedacht ist, d.h. der Abfall vom Jerusalemer Tempelkult in den Blick kommt, wie die VV51-53 es vermuten lassen. Aufgrund der denkbaren Anspielung von Lk 9,51 auf Ez 21,7b LXX, zu dessen grundsätzlicher Perspektive immer auch die Hoffnung auf die Wiederherstellung der beiden Teilreiche Israels gehört, und aufgrund des gleichzeitigen Verzichts auf eine Rezeption von 2 Kön 17,24-41 wird man resümierend behaupten dürfen, dass die Samaritai in der vorliegenden Erzählung Samaritaner sind und sich zumindest an dieser Stelle weitere Indizien für die These finden lassen, dass Letztgenannte für Lukas ein Teil Israels sind.⁴⁴¹

Die aufgrund der spärlichen bzw. indirekten Angaben nicht gänzlich unproblematische Klärung der Herkunft der Dorfbewohner wird ergänzt durch die ebenfalls schwierige Bewertung der Charakterzeichnung der samaritanischen Erzählfiguren in Lk 9,51-56, die, ganz ty-

⁴³⁸ BÖHM, M.: Samaritai, 236f.

⁴³⁹ Siehe dazu Anm. 428.

⁴⁴⁰ BÖHM, M.: Samaritai, 212.

⁴⁴¹ Mit BÖHM, M.: Samaritai, 237f.

pisch für biblische Schriften im Allgemeinen und das Lukasevangelium im Speziellen, (fast) ausschließlich über indirekte Zuweisungen erfolgt. Die einzige Ausnahme bildet das zur Kennzeichnung des zweiten samaritanischen Dorfes verwendete Adjektiv ἑτέρων, das aber laut Joachim Jeremias von Lukas nicht qualifizierend im Sinne von „andersartig o.ä.“, sondern additiv bzw. neutral im Sinne von „weiteres/zusätzliches“ verwendet wird,⁴⁴² so dass zur Einschätzung der Rolle der Bewohner dieses zusätzlichen Dorfes weitere Beobachtungen zu sammeln sind. Beginnen wir, um der Erzählstruktur gerecht zu werden, zunächst jedoch mit der Profilierung der Bewohner des ersten Dorfes.

Die bisherigen Untersuchungen deuten darauf hin, dass das primäre Interesse von Lk 9,51-56 der Reise Jesu nach Jerusalem und dem Konflikt mit seinen unverständigen Jüngern gilt, während die samaritanischen Dorfbewohner scheinbar nur als Randfiguren der Erzählung in Erscheinung treten. Sieht man jedoch von der Quantität des Auftretens ab und widmet sich der Gestaltung und erzählstrategischen Funktion der hier agierenden Samaritaner, so ändert sich die Perspektive, d.h. die Dorfbewohner haben durchaus eine fundamentale Bedeutung für die erste Erzählung des lukanischen Reiseberichtes, aber auch für das weitere Erzählgeschehen. Anhand welcher Textsignale lässt sich dies verifizieren?

Neben Jesus und seinen Jüngern sind die samaritanischen Dorfbewohner die einzigen Erzählfiguren, die an dieser wichtigen Stelle des Evangeliums genannt werden bzw. aktiv in Erscheinung treten. Sie gehören somit zum erzählerischen Repertoire der Eingangsepisode des lukanischen Reiseberichtes. Darüber hinaus bilden die trotz aller samaritanischen Isolationstendenzen stets möglichen Kontakte sowie Rivalitäten zwischen Juden und SRG im 1.Jh. n.Chr. für Lukas die Basis, den Beginn des zweiten Hauptteils seines Evangeliums mit einer Ablehnungsgeschichte mit offenem Ende einzuleiten. So bietet sich die Wahl eines κώμη mit dem Zusatz Σαμαριτῶν (V52b) als mögliches (Nacht-)quartier nicht nur angesichts der geographischen Ausgangssituation an – in der Nähe des durch Samarien führenden Weges von Galiläa nach Jerusalem befanden sich samaritanische Dörfer –,⁴⁴³ sondern auch wegen der dadurch herstellbaren Hörererwartungen, die in V53 zunächst auch erst einmal bestätigt werden. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Lukas auf eine Erklärung der Herkunft und Identität der Gruppe gänzlich verzichtet, was die gerade angeführte Beobachtung zusätzlich stützt. Während er an anderen Stellen beispielsweise Erklärungen zur Geographie Palästinas anführt (vgl. Lk 4,31; 9,10; 21,37; 23,51; 24,13), scheinen er und seine Adressaten in Bezug auf die Samaritaner (Herkunft, Identität, Ansiedlung, Verkehrsanbindungen etc.) über

⁴⁴² Vgl. JEREMIAS, J.: Sprache, 110f. Siehe dazu auch Lk 8,5-8; 14,18-20; 16,5.7; 19,16-20.

⁴⁴³ Zu den Details der topographischen Verhaftung der Erzählung siehe BÖHM, M.: Samaritai, 215-235.

einen gewissen Kenntnisstand zu verfügen. Ob man deshalb auch im Kontext anderer Stellen des lk Doppelwerkes zu der Einschätzung gelangen muss, dass die lk Gemeinde vielleicht „im Herrschaftsgebiet Herodes Agrippa II. zu Hause (war)“⁴⁴⁴, oder Lukas eher aufgrund fehlender Rückfrageoptionen aus der Tradition stammendes Material einfach unverändert übernommen hat, lässt sich anhand dieser Erzählung noch nicht bestimmen und soll deshalb an anderer Stelle noch einmal thematisiert werden, wenngleich bereits hier anzumerken ist, dass die Option, den Verfasser des Lukasevangeliums in weiterer Entfernung von Palästina zu verorten, m.E. doch sehr unwahrscheinlich klingt.⁴⁴⁵ Kehren wir also zunächst zur Frage der Charakterzeichnung und Funktion der Dorfbewohner in Lk 9,51-56 wieder zurück.

Wenn gerade von den Rivalitäten, die Lukas als Ausgangspunkt für seine erste Ablehnungserzählung nimmt, die Rede war, dann ist im Sinne einer differenzierten Wahrnehmung und Beurteilung der Samaritaner im lukanischen Doppelwerk zugleich auf den positiven, historisch greifbaren Aspekt dieser Erzählung zu verweisen. Zwar erfüllen die Bewohner des ersten samaritanischen Dorfes mit ihrem abweisenden Verhalten die aufseiten der Adressaten durch Lk 2,7; 4,29 und 9,51 vorbereiteten Ablehnungserwartungen zunächst, doch belässt der Evangelist es nicht bei einer Verwendung stereotypischer Vorstellungen seiner Zeit. Wenn die Bewohner des ersten Dorfes Jesus ablehnen, dann ist dies zunächst einmal der kontrastierenden Funktion geschuldet, die Erzählfiguren zukommt, die in Ablehnungserzählungen agieren. Diese Funktion darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass einerseits die Ablehnung Jesu kein typisch samaritanisches Verhaltensmuster ist, sondern auch in Galiläa und Jerusalem begegnet war bzw. noch begegnen wird, und dass andererseits der Grund der Ablehnung nicht die Person oder die Botschaft Jesu, sondern sein Reiseziel Jerusalem ist, was nun einmal aufgrund der historischen Genese des Konfliktes zwischen SRG und Jerusalemer Judentum keineswegs überraschen sollte. Viel wichtiger als diese beiden Relativierungen der vermeintlich negativen Stellung der Samaritaner in Lk 9,51-56 ist aber die Tatsache, dass Lukas die Einwohner des samaritanischen Dorfes durchaus als würdig betrachtet, Jesus eine Herberge zu bereiten und der lukanische Jesus selbst keinerlei negative Reaktion auf die Abweisung durch die Dorfbewohner zeigt, und stattdessen sogar die Jünger Jakobus und Johannes für ihren „Übereifer für YHWH“⁴⁴⁶ tadeln. Lukas initiiert also schon hier und nicht erst mit der Parabel vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,25-37) den Versuch, die wohl überwiegend negative Haltung von Juden und Christen unterschiedlicher Provenienz gegenüber dieser israelitischen

⁴⁴⁴ BÖHM, M.: Samaritai, 237.

⁴⁴⁵ Zur Einführung in den derzeitigen Diskussionsstand siehe RUSAM, D.: Lukasevangelium, 199 und SCHNELLE, U.: Einleitung, 286f.

⁴⁴⁶ BOVON, F.: Lukas II, 27.

Partei zu überwinden. Die allen drei Gruppen gemeinsamen, israelitischen Wurzeln und Traditionen, vor allem aber der Wille des Nazareners zur Sammlung der Verlorenen und Ausgegrenzten (vgl. dazu nur Lk 5,32; 15,11-32 und 18,9-14) bilden dabei die unumstößliche Basis für die erste Episode der lukanischen Begegnung mit Samaritanern.

Dass der Gesamtentwurf des Lukasevangeliums tatsächlich darauf abzielt, die Samaritaner als Teil Israels zu begreifen, der trotz aller Unterschiede zu den sonstigen frühjüdischen Gruppen als würdig betrachtet wird, das in der Person Jesu von Nazareth anbrechende, messianische Heil verkündigt bzw. angeboten zu bekommen (vgl. Lk 2,34; 9,52.55), kulminiert aus erzählstrategischer Sicht im abschließenden Vers der Perikope. Die auf die Ermahnung der Jünger folgende Aussage καὶ ἐπορεύθησαν εἰς ἑτέραν κώμην ist m.E. nämlich nicht so zu verstehen, dass Jesus und seine Jünger Samarien wieder verlassen,⁴⁴⁷ sondern vielmehr als spannungserzeugende, auf implizitem Wege geschilderte Aufnahme der Reisenden durch ein anderes, aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls samaritanisches Dorf. Für diese Deutung spricht zunächst, dass für ein Verlassen Samariens jeglicher Beleg am Text fehlt und eine solche Wende innerhalb der Erzählung auch die ausführlich dargelegte Erzählstrategie/Intention der Passage ad absurdum führen würde. Weiterhin wird in V56 nochmal explizit der Terminus κώμη verwendet, wodurch eine klare sprachliche Korrespondenz mit V52 (κώμη Σαμαριτῶν) hergestellt wird, die aufgrund der archäologischen und geschichtswissenschaftlichen Erkenntnisse zur Siedlungsgeschichte der SRG einerseits sowie des vorauszusetzenden Kenntnisstandes der Erstadressaten andererseits darauf verweist, dass der Evangelist trotz des Fehlens einer näheren Bestimmung des zweiten Dorfes versucht seine Leser dahingehend zu lenken bzw. diese vermuten zu lassen, dass es nicht nur in Galiläa und Jerusalem, sondern auch unter den Samaritanern neben der Ablehnung Jesu immer auch das Pendant gibt. Dies erklärt m.E. auch, warum bei der Erwähnung des κώμη Σαμαριτῶν kein bestimmter Artikel verwendet wird und auch keine Spuren einer Rezeption von 2 Kön 17,24-41 zu finden sind. Die abschließende Leerstelle der Erzählung zeigt in Kombination mit den weiteren Textsignalen ein erstes Mal, dass es *die* Samaritaner nicht gibt und Letztere in der Perspektive des Lukas auch keine Heiden, Synkretisten o.ä. sind, sondern ein Teil Israels, vom dem JHWH sich nicht abgewandt hat, auch wenn es natürlich Samaritaner geben mag, die der Botschaft bzw. Zielsetzung Jesu ablehnend gegenüber stehen. Dies bestätigt zu guter Letzt auch nochmal ein

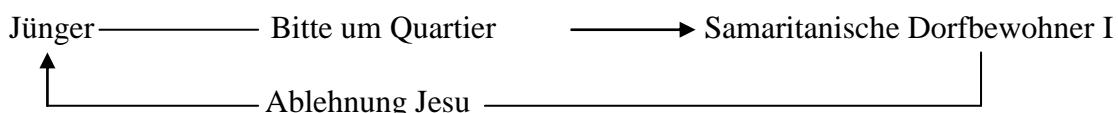
⁴⁴⁷ So jedoch u.a. CONZELMANN, H.: Mitte, 58; LINDEMANN, A.: Samaritaner, 58 und EGGER, R.: Samaritaner, 195. Mit der Alternative rechnen, ohne die nötigen Konsequenzen daraus zu ziehen, u.a. BOVON, F.: Lukas II, 24 und PETZKE, G.: Sondergut, 105. Unentschieden sind in dieser Frage bspw. BÖHM, M.: Samaritai, 236 (Anm. 168) und WIEFEL, W.: Lukas, 191.

Blick auf die in Lk 9,54 anzutreffende Einspielung der Elia-Tradition aus 1 Kön 1,10.12 bzw. auf die darauf folgende Kritik Jesu in Lk 9,55. Wenn der lukanische Jesus die wahrscheinlich auf das Nordreich und dessen Abfall zielende Tradition zurückweist, dann ist das aus erzählstrategischer Sicht ein wichtiges Signal bzw. eine mögliche Überleitung zu Erzählungen, die diese Haltung noch näher begründen werden (Lk 10,25-37; 17,11-19). Insofern wird man m.E. die eingangs erwähnte These erneut aufgreifen bzw. als bestätigt ansehen dürfen, dass Lk 9,55f als interne sowie implizite Prolepsis zu klassifizieren ist.

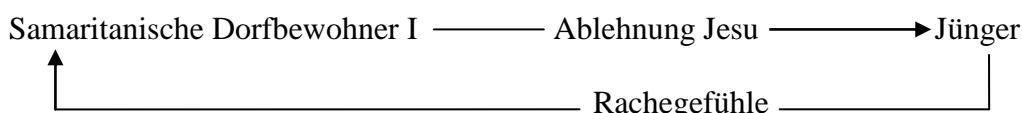
4.1.1.5.3 Das Gegenüber Samaritaner – Jünger – Jesus

Für ein noch deutlicheres Verständnis der gerade dargestellten Intention der Erzählung bietet es sich an, die der Erzählstrategie zugrundeliegenden Beziehungen zwischen den Protagonisten der Erzählung auch schematisch darzustellen. Weil es in Lk 9,51-56 vor allem um die gegenseitigen Beeinflussungen der Akteure geht, empfiehlt sich die Anwendung eines einfachen Kommunikations- und Interaktionsmodells.⁴⁴⁸ Dabei sind in Bezug auf die lukanische Sicht der Samaritaner folgende vier Aktionsmuster bedeutsam:

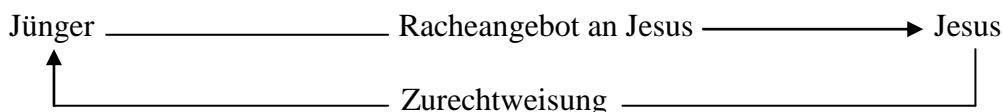
a) Das Gegenüber Jünger / Jesus – ungastliche Samaritaner (V52b):



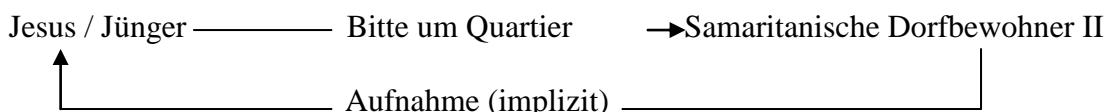
b) Das Gegenüber ungastliche Samaritaner – Jünger (VV53.54a):



c) Das Gegenüber Jünger – Jesus (V54f):



d) Das Gegenüber Jünger / Jesus – gastliche Samaritaner (V56):



⁴⁴⁸ Vgl. dazu EGGER, W.: Methodenlehre, 125f sowie Kapitel 2 der vorliegenden Untersuchung.

Bewertung: Die direkte erzählerische Verknüpfung zwischen den einzelnen Beziehungssituationen, die einer „Kette von Reaktionen“⁴⁴⁹ gleicht, zeigt, wie der lukanische Jesus die Bewohner des ersten samaritanischen Dorfes vor den Racheabsichten seiner Jünger Jakobus und Johannes in Schutz nimmt und damit den in Lk 9,52b-54a aufkommenden Konflikt, der dem Geschehen Spannung verleiht, auflöst (Lk 9,55). Dadurch wird die Einheit der Gruppe wieder hergestellt und die Aufnahme durch die Bewohner des zweiten samaritanischen Dorfes vorbereitet (Lk 9,56), womit spätestens an dieser Stelle deutlich wird, dass die Überschrift der EÜ die Intention der Erzählung nur partiell erfasst.

4.1.1.6 Zwischenfazit

Das von Andreas Lindemann zu Lk 9,51-56 formulierte Fazit, „(d)ie erste Begegnung zwischen Jesus und Samaritanern verl(aufe) negativ“⁴⁵⁰, ist aufgrund der gesammelten Textbeobachtungen zu korrigieren. Lukas, der sehr gut über die Geschichte und den sozial-religiösen Status der Samaritaner Bescheid zu wissen scheint, zeichnet in der Eingangsepisode seines Reiseberichtes ein sehr differenziertes und an den realen Gegebenheiten seiner Zeit orientiertes Bild dieser religiösen Gruppe des Frühjudentums. Trotz der historisch gewachsenen Konflikte und Differenzen mit dem Jerusalemer Judentum, die in der anfänglichen Ablehnung Jesu anklingen, werden die Samaritaner zunächst einmal als heimzuholender Teil Israels verstanden, der würdig ist, Jesus eine Herberge zu bereiten, und der trotz der (auch andernorts feststellbaren) Ablehnungstendenzen zugleich auch Vertreter vorzuweisen hat, die sich dafür öffnen, das Angebot des messianischen Heils in der Person Jesu von Nazareth (Lk 2,34) anzunehmen. Für diese differenzierte Sichtweise der SRG versucht der lk Jesus die Adressaten des Evangeliums bereits an dieser Stelle zu sensibilisieren, wenngleich die konkrete Entfaltung des durch die implizite Annahme Jesu durch ein anderes samaritanisches Dorf (Lk 9,56) veranschaulichten Gedankens, dass die Samaritaner „are worthy of sparing from judgement, and are legitimate candidates for the reception of salvation“⁴⁵¹, noch folgen soll.

⁴⁴⁹ BOVON, F.: Lukas II, 25.

⁴⁵⁰ LINDEMANN, A.: Samaritaner, 58.

⁴⁵¹ SAMKUTTY, V.J.: Mission, 104.

4.1.2 Lk 10,25-37: Die Parabel vom barmherzigen Samaritaner

Bereits im nächsten Kapitel des Lukasevangeliums findet sich die zweite und zugleich bekannteste aller ntl. Erzählungen über Mitglieder der Garizim-Gemeinde. Es handelt sich hierbei um die immer wieder kontrovers diskutierte Parabel vom barmherzigen Samaritaner in Lk 10,25-37. Wenn die Übersetzer der EÜ dieser Passage die Überschrift „Das Beispiel vom barmherzigen Samariter“ geben, dann ist dies insofern undifferenziert bzw. unangemessen, da einerseits ein Sonderstatus der Gattung Beispielerzählung m.E. nicht länger postuliert werden kann und andererseits der Terminus Samariter, der als transkribierte Form des griechischen Begriff Samarites deutungsbedürftig bleibt, nicht auf der Linie der religionswissenschaftlich gebotenen, strikten Unterscheidung von Samaritanern und Samariern liegt.⁴⁵² Die folgenden Analysen sollen unter besonderer Berücksichtigung dieser beiden Aspekte erfolgen, weil hier m.E. die beiden Hauptquellen für eine fehlerhafte bzw. oberflächliche Exegese dieser so wichtigen Erzählung liegen.

4.1.2.1 Text und Übersetzung

(25) Καὶ ἴδοὺ νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτὸν λέγων· διδάσκαλε, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; (26) ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτὸν· ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις; (27) ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης [τῆς] καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ισχύΐ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. (28) εἶπεν δὲ αὐτῷ· ὄρθوذος ἀπεκρίθης· τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ. (29) ὁ δὲ θέλων δικαιῶσαι ἔαυτὸν εἶπεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν· καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον;

(30) Ὑπολαβὼν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἄνθρωπός τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἱεριχὼ καὶ λησταῖς περιέπεσεν, οἵ καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπῆλθον ἀφέντες ἡμιθανῆ. (31) κατὰ συγκυρίαν δὲ ἱερεὺς τις κατέβαινεν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ καὶ ἴδων αὐτὸν ἀντιπαρῆλθεν. (32) ὁμοίως δὲ καὶ Λευίτης [γενόμενος] κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν καὶ ἴδων ἀντιπαρῆλθεν. (33) Σαμαρίτης δέ τις ὁδεύων ἦλθεν κατ' αὐτὸν καὶ ἴδων ἐσπλαγχνίσθη, (34) καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ. (35) καὶ ἐπὶ τὴν αὐριόν ἐκβαλὼν ἔδωκεν δύο δηνάρια τῷ πανδοχεῖ καὶ εἶπεν· ἐπιμελήθητι αὐτοῦ, καὶ ὅ τι ἀν προσδαπανήσῃς ἐγώ ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαι με ἀποδώσω σοι.

(36) τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς ληστάς; (37) ὁ δὲ εἶπεν· ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως.

(25) Und siehe, ein Gesetzeskundiger stand auf, und um ihn zu versuchen, sagte er: Lehrer, was soll ich tun, um ewiges Leben zu erben? (26) Er aber sprach zu ihm: Was steht im Gesetz geschrieben? Wie liest du (es)? (27) Er aber antwortete und sprach: Du sollst lieben (den) Herrn, deinen Gott, aus deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft und mit deiner ganzen Einsicht, und deinen Nächsten wie dich selbst. (28) Er aber sprach zu ihm: Richtig antwortest du, tue dies und du wirst leben. (29) Er aber wollte sich rechtfertigen und sprach zu Jesus: Und wer ist mein Nächster?

(30) Diese Frage aufnehmend sprach Jesus: Ein Mensch stieg hinab von Jerusalem nach Jericho und fiel unter Räuber. Die zogen ihn aus und versetzten ihm Schläge, dann gingen sie weg und ließen ihn halbtot liegen. (31) Durch Zufall aber stieg ein Priester auf jenem Weg hinab, und als er ihn sah, ging er gegenüber (von ihm) vorbei. (32) Ebenso kam aber auch ein Levit an der Stelle vorbei, und als er ihn sah, ging er gegenüber (von ihm) vorbei. (33) Ein Samaritaner aber, der sich auf der Reise befand, kam zu ihm, und als er ihn sah, erbarmte er sich, (34) und kam heran, verband seine Wunden, goß Öl und Wein darauf,

⁴⁵² Ausführlicher dazu Kapitel 1.2 und 1.3 der vorliegenden Untersuchung.

setzte ihn auf das eigene Maultier, führte ihn in eine Herberge und sorgte für ihn. (35) Und am Tag darauf nahm er zwei Denare, gab sie dem Wirt und sprach: Sorge für ihn, und was auch immer du zusätzlich ausgibst, werde ich dir bei meiner Rückkehr zurückgeben.

(36) Wer von diesen dreien, scheint dir, ist der Nächste für den geworden, der unter die Räuber gefallen war? (37) Der aber sprach: Der, der Erbarmen mit ihm hatte. Jesus aber sprach zu ihm: Dann geh und handle genauso!

4.1.2.2 Kontext und Literarkritik

Mit dem Auftreten des *νομικός* in Lk 10,25 endet die erste kleinere Sinneinheit des lukanischen *Reiseberichts*. Handelte der erste Part des zweiten Hauptteils zunächst von den Themen Jüngerschaft und wahre Nachfolge, so erfolgt durch die Frage des Gesetzeskundigen nach den Zugangsvoraussetzungen zum *ζωὴν αἰώνιον* (V25b) ein Wechsel des Themas und der beteiligten Personen.⁴⁵³ Zwar darf vorausgesetzt werden, dass die Jünger weiterhin Teilnehmer des Geschehens sind,⁴⁵⁴ die Erzählung selbst konzentriert sich jedoch ab V25 voll und ganz auf den Dialog zwischen dem Gesetzeskundigen und Jesus. Eng verbunden mit Lk 10,25-37 ist die anschließende Erzählung von Maria und Marta (Lk 10,38-42), weil sich beide Perikopen inhaltlich auf das in Lk 10,27 zitierte Doppelgebot der Liebe (Dtn 6,5; Lev 19,18b) beziehen. Während Lk 10,25-37 dabei den Schwerpunkt auf das *Tun* des göttlichen Willens legt, geht es in Lk 10,38-42 vor allem um das *Hören* der Weisungen JHWHS.⁴⁵⁵ Weil beide Texte zudem sehr stark von dem erzählerischen Kontrast ihrer Protagonisten leben, erscheint es sinnvoll, im Abschnitt Lk 10,25-42 die zweite kleinere Sinneinheit des Reiseberichtes zu erkennen, die erst durch den erzählerischen Neuanfang in Lk 11,1a (*Καὶ ἐγένετο ἐν ...*) einen Abschluss findet.

Überdies verfügt Lk 10,25-37 ähnlich wie auch Lk 9,51-56 über Bezüge nach vorne und nach hinten. Besondere Bedeutung kommt dabei der internen sowie impliziten Prolepsis in Lk 9,56 zu, durch die das positive Beispiel des Samaritaners (Lk 10,30-35) vorbereitet wird.⁴⁵⁶ Wichtig ist aber auch das Vorkommen der für Lukas so zentralen Wendung *ἐσπλαγχνίσθη* (V33), die dem Leser bereits in Lk 7,13 begegnet ist und die nochmal in der Erzählung vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) eine wichtige Rolle spielen wird. Abschließend sei noch auf die Frage des Gesetzeskundigen in V25 (*τί ποιήσας*) hingewiesen, die schon in Lk 3,14 aufgetaucht ist und mit der die Leser in Lk 18,18 erneut konfrontiert werden. Da es im LkEv

⁴⁵³ So auch BOVON, F.: Lukas II, 85; MIYOSHI, M.: Anfang, 1.

⁴⁵⁴ Da sie in Lk 10,23 noch explizit als Adressaten der Rede Jesu genannt werden und in Lk 10,25 kein Hinweis darauf zu finden ist, dass sie dem Gespräch Jesu mit dem Gesetzeskundigen nicht beiwohnen, ist davon auszugehen, dass sie die Szenerie nicht verlassen haben. Dafür spricht auch, dass sie in 10,38 wieder als Begleiter Jesu in Erscheinung treten.

⁴⁵⁵ Ähnlich auch WIEFEL, W.: Lukas, 207; BOVON, F.: Lukas II, 82.98.

⁴⁵⁶ Siehe dazu oben Kapitel 4.1.1.5.2.

immer wieder um das *richtige Tun* geht (vgl. nur Lk 3,14; 6,49; 10,25.28.37; 11,40; 12,47; 18,18; 20,13), kann man ausgehend von einem handlungsorientierten Ansatz zu der Überzeugung gelangen, dass die Frage des νομικός zur *Grundfrage der Leser des LkEv* wird.⁴⁵⁷

Innerhalb dieses Abschnittes Lk 10,25-42 bildet die Erzählung vom barmherzigen Samaritaner einen eigenständigen Block. Das Lehrgespräch⁴⁵⁸ zwischen Jesus und dem Gesetzeskundigen setzt unvermittelt mit dessen Auftreten in V25 (Καὶ ἵδοὺ) ein und endet mit der Weisung Jesu in V37. Mit V38 (Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς) und dem Auftreten der Schwestern Maria und Marta wechseln die Szenerie sowie der Kreis der beteiligten Protagonisten.

Die literarische Einheitlichkeit der Perikope Lk 10,25-37 hängt vor allem von der Beurteilung der Frage ab, ob Lukas in den VV25-28 der Markusvorlage (Mk 12,28-32) folgt und diese mittels der rahmenden VV29.36f mit der aus seinem Sondergut stammenden Parabel (VV30-35) verknüpft⁴⁵⁹, oder ob die Verknüpfung des Gesprächs mit der Parabel schon im lukanischen Sondergut vorlag und vom Evangelisten nur überarbeitet wurde.⁴⁶⁰ Gegen die an erster Stelle angeführte Option sprechen laut François Bovon die Unterschiede, die zwischen Lk 10,25-28 und Mk 12,28-32 bestehen. Bei Markus beziehe sich die Frage des γραμματεύς (V28) auf das erste Gebot und nicht auf das ewige Leben (Lk 10,25), eine Gegenfrage Jesu wie in Lk 10,26, die den Schriftgelehrten zur selbständigen Beantwortung der Frage animieren will, fehle. Außerdem ließen sich in Bezug auf den Wortlaut und die Form des Schriftzitates (Dtn 6,5; Lev 19,18b) Differenzen feststellen, wobei insbesondere das Fehlen des נָשָׁר (Mk 12,29) auffalle. Interessant sei in diesem Kontext auch die Feststellung, dass Mt 22,34-40 ebenfalls stark von der Markusvorlage abweiche sowie Parallelen zu Lk 10,25-28 aufweise (Die Anrede Jesu mit dem Vokativ διδάσκαλε, die Verwendung der Begriffe νομικός sowie νόμος und Ähnlichkeiten in der Formulierung des Schriftzitates),⁴⁶¹ was Bovon jedoch nicht zu der Vermutung veranlasst, dass Matthäus und Lukas aus einer anderen, vielleicht Q zugehörigen Tradition geschöpft haben.⁴⁶² Vielmehr macht er im selben Atemzug auf die Ei-

⁴⁵⁷ Vgl. dazu auch HEININGER, B.: Metaphorik, 227.

⁴⁵⁸ Weil Jesus dem νομικός mit Hilfe eines mäeutischen Verfahrens hilft, seine Eingangsfrage eigenständig zu beantworten, handelt es sich nicht um ein klassisches Streitgespräch. Gegen BOVON, F.: Lukas II, 82.

⁴⁵⁹ So z.B. WIEFEL, W.: Lukas, 207.

⁴⁶⁰ So z.B. BOVON, F.: Lukas II, 84. Ähnlich aber auch SAMKUTTY, V.J.: Mission, 108. BÖHM, M.: Samaritai, 249f, vermag sich aufgrund der komplizierten Ausgangssituation nicht abschließend zu entscheiden und weist vielmehr darauf hin „(...) daß der Versuch einer Trennung von Tradition und Redaktion kaum zu befriedigenden Ereignissen führt.“ (Ebd.). Ausführlicher zu dieser für die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung eher sekundären Thematik siehe ECKEY, W.: Lukasevangelium, 483-485.

⁴⁶¹ Vgl. dazu BOVON, F.: Lukas II, 84.

⁴⁶² Diese These vertritt beispielsweise BURCHHARD, C.: Liebesgebot, 43.

gentümlichkeit der lukanischen Fassung aufmerksam (Frage nach dem ewigen Leben, Gegenfrage des Schriftgelehrten, inhaltliche Verbindungen mit Lk 10,30-35) und kommt dadurch letztlich zu dem Schluss, dass das Gespräch und die Parabel bereits in der Sondergutquelle des Evangelisten zu einer Einheit geformt worden sein müssen und Lukas nur noch geringfügige Überarbeitungen vorgenommen hat.⁴⁶³

Gegen das Urteil Bovons lässt sich jedoch zunächst anführen, dass der Bezug zum Doppelgebot der Liebe (V27) an die markinische Fassung erinnert und auch die vier dafür relevanten Aspekte (Herz, Seele, Kraft und Einsicht) genannt werden, wenngleich der dritte und vierte Aspekt von Lukas getauscht werden.⁴⁶⁴ Des Weiteren ist auch die vergleichbare Grundstruktur beider Erzählungen (Auftreten eines Schriftkundigen bzw. Gesetzeskundigen, Verwendung eines Mischzitates, Sanktionierung der Erzählung durch Jesus) ein Indiz für eine erst vom Redaktor vorgenommene Verknüpfung von Markusstoff und Sondergut. Für diese Einschätzung sprechen abschließend auch der harte Übergang zwischen V28 und V29 und das Faktum, dass die wohl auf den historischen Jesus zurückführbare Parabel (VV30-35)⁴⁶⁵ auch ohne Eingangsdialog und Rahmenhandlung verständlich ist. So wird man m.E. dazu tendieren müssen, dass Lukas mit Hilfe der Rahmenverse und weiterer kleinerer Eingriffe aus zwei ursprünglich eigenständigen Traditionen (Mk 10,17; 12,28-32 und Sondergut) eine Einheit geschaffen hat.⁴⁶⁶ Die Intention, die er damit verfolgt, ist m.E. insbesondere darin zu erkennen, eine Verbindung zwischen den beiden für ihn so wichtigen Aspekten des *Hören* und *Tuns* des göttlichen Willens herzustellen. Die Parabel vom barmherzigen Samaritaner bot ihm dabei die Möglichkeit einer praktischen Explikation der eher theoretischen Diskussion in Mk 12,28-32. Im Sinne einer sprachlich und inhaltlich gelungenen Vernetzung der beiden Einzeltraditionen war es dabei notwendig, die mk Vorlage zu überarbeiten. Die bei Markus fehlende Gegenfrage Jesu bereitet in der lk Konzeption den mäeutischen Prozess vor, durch den der Gesetzeskundige zur selbständigen Beantwortung der Ausgangsfrage in Lk 10,25 angeleitet wird. Die Verbindung des ποιέιν mit dem ζωὴν αἰώνιον zeigt an, dass die Ausführung der Weisungen JHWHS für Lukas heilsrelevanten Charakter besitzt.⁴⁶⁷

⁴⁶³ Vgl. BOVON, F.: Lukas II, 84, der ähnlich wie PETZKE, G.: Sondergut, 13 von einer schriftlichen Version des lukanischen Sondergutes ausgeht.

⁴⁶⁴ Vgl. ECKEY, W.: Lukasevangelium, 484.

⁴⁶⁵ In Übereinstimmung mit HARNISCH, W.: Gleichniserzählungen, 286 und SCHWEIZER, E.: Lukas, 121. Zur genaueren Begründung siehe unten Kapitel 5. Im Rahmen dieses Kapitels spielt dieser Aspekt zunächst keine wichtige Rolle, für die Suche nach möglichen Kontakten zwischen Jesusbewegung und Mitgliedern der SRG hingegen stellt sich der Sachverhalt freilich anders dar.

⁴⁶⁶ So auch WIEFEL, W.: Lukas, 207 und HARNISCH, W.: Gleichniserzählungen, 272.

⁴⁶⁷ Vgl. dazu auch Lk 18,18 und BÖHM, M.: Samaritai, 241.

4.1.2.3 Form und Struktur der Erzählung

Die literarkritische Analyse hat gezeigt, dass der Perikope Lk 10,25-37 vermutlich zwei genuin eigenständige sowie in sich kohärente Einzeltraditionen zugrundeliegen, aus denen Lukas mit Hilfe der Rahmenverse 29.37 sowie der Stichworte ποιέιν und πλησίον eine Einheit geformt hat. Die kanonische Endgestalt der Erzählung besteht dabei aus „zwei parallel angeordnete(n) Dialogsequenzen mit jeweils vier Gliedern.“⁴⁶⁸ Während die erste Sequenz die VV25-28 umfasst und als theoretische Diskussion über das höchste Gebot bezeichnet werden kann, beginnt mit der zweiten Frage des Gesetzeskundigen (V29) die zweite Sequenz (VV29-37), in der Jesus diesmal mit der Erzählung vom barmherzigen Samaritaner ein praktisches Beispiel für die Ausgangsfrage des νομικός gibt. Der Aufbau der Erzählung stellt sich daher schematisch wie folgt dar:

Abb. 7: Sequenzschema zu Lk 10,25-37

Dialogsequenz I:	Dialogsequenz II:
Frage des Gesetzeskundigen (V25)	Frage des Gesetzeskundigen (V29)
Gegenfrage Jesu (V26)	Parabel mit Schlussfrage (VV30-36)
Antwort des Gesetzeskundigen (V27)	Antwort des Gesetzeskundigen (V37a)
Schlussaufforderung Jesu (V28)	Schlussaufforderung Jesu (V37b)

Im Sinne einer primär synchron ausgerichteten Betrachtung der Erzählung sollte die parallele Anordnung der Sequenzen jedoch nicht dazu veranlassen, die Erzählstruktur beider Teile getrennt voneinander zu analysieren,⁴⁶⁹ weil mit der redaktionellen Verknüpfung der Einzeltraditionen auch eine in sich stimmige Vernetzung der jeweiligen Erzählstrukturen bzw. die Herausbildung einer neuen, übergeordneten Erzählstruktur verbunden war.⁴⁷⁰ Für einen Beleg dieser These bietet sich eine weitere schematische Darstellung an:

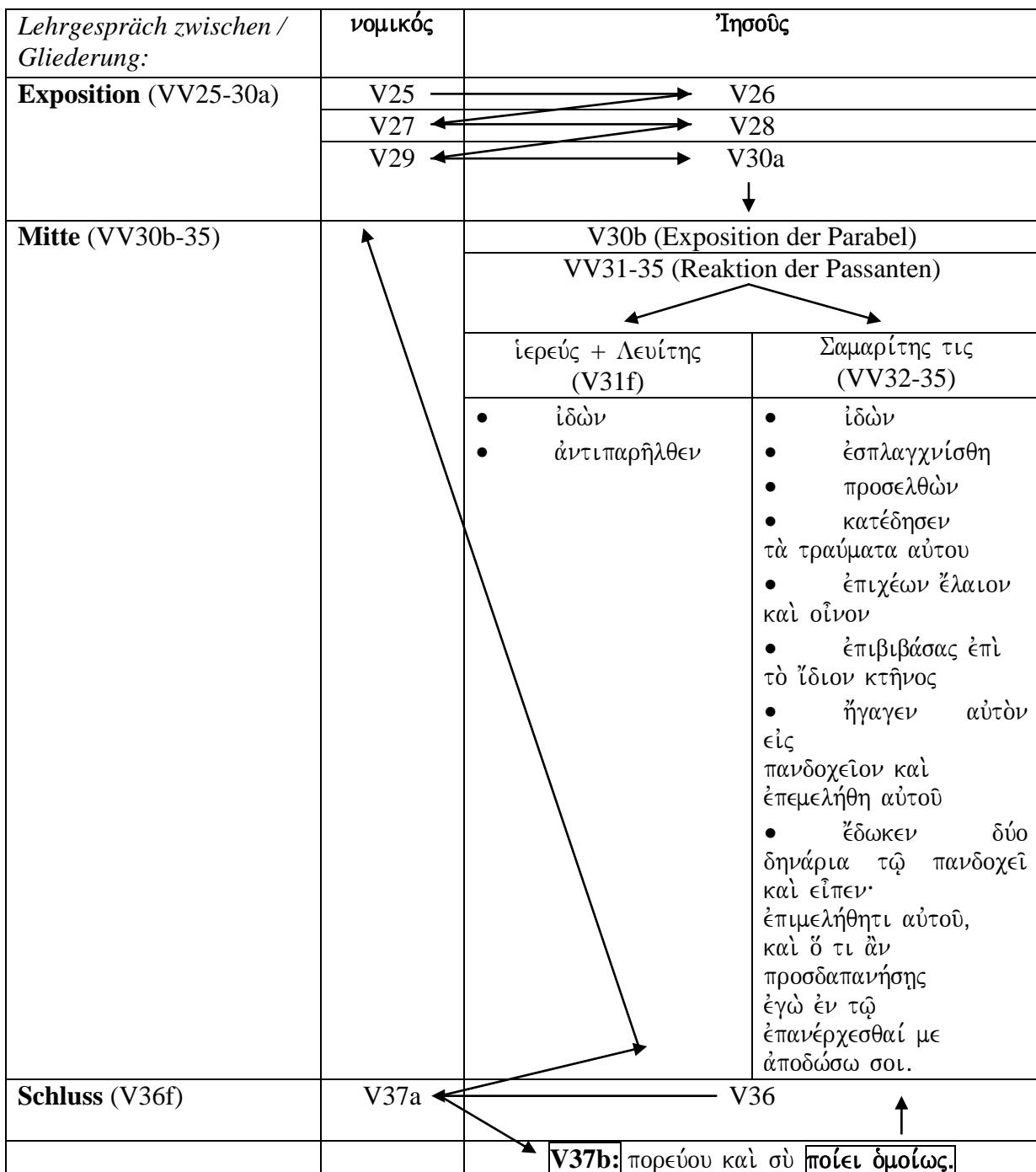
⁴⁶⁸ HARNISCH, W.: Gleichnerzählungen, 287. So auch BOVON, F.: Lukas II, 83 und SELLIN, G.: Samariter II, 20.

⁴⁶⁹ So z.B. HARNISCH, W.: Gleichnerzählungen, 272-286, der zwar aufgrund der traditionsgeschichtlichen Analyse von Lk 10,25-37 zu Recht die erzählerische Eigenständigkeit der Parabel (VV30-35) betont, dadurch jedoch ihrer Funktion innerhalb des narrativen Gesamtentwurfes des Evangelisten zu wenig Beachtung schenkt. Eine Konzentration auf die Parabel Jesu scheint m.E. eher bei der didaktischen Vermittlung der Erzählung in der Sekundarstufe I angebracht zu sein, da vor allem der Perspektivenwechsel zwischen V29 und V36 aus entwicklungspsychologischer Sicht erst ab dem 16. Lebensjahr erfasst werden kann. Vgl. dazu MÜLLER, P.: Gleichnisse, 182f.

⁴⁷⁰ Gegen HARNISCH, W.: Gleichnerzählungen, 292, der die Meinung vertritt, dass die Verbindung beider Traditionen aus der Parabel ein „ethisches Paradigma“ mache sowie ein Verblassen „der Extravaganz der Figurenkonstellation“ verursache. (Ebd.). Zur ausführlichen Gegenargumentation siehe die folgenden Ausführungen.

„Hüter des Bundes“ und „Diener des Herrn“ –
Samaritaner und Samaritanerinnen im Neuen Testament

Abb. 8: Erzählstruktur von Lk 10,25-37



Durch die redaktionelle Verknüpfung beider Traditionen wird die Parabel vom barmherzigen Samaritaner aus ihrem ursprünglichen Kommunikationszusammenhang herausgelöst und von Lukas in den Kontext eines Lehrgespräches zwischen einem Gesetzeskundigen und Jesus gestellt. In der *Exposition* dieses Gespräches, das nach dem mäeutischen Prinzip Frage – Gegenfrage – Selbstbeantwortung – Handlungsanweisung verläuft, gelingt es Jesus zunächst, den Schriftgelehrten auf die Gebote der Tora aufmerksam zu machen und ihn damit sukzessive

zur eigenständigen Beantwortung seiner in V25 gestellten Ausgangsfrage anzuleiten. Während dabei das Gebot der Gottesliebe für ihn anscheinend problemlos in die Praxis umgesetzt werden kann, besteht in Bezug auf das Gebot der Nächstenliebe weiterer Klärungsbedarf. Die ergänzende Frage des Gesetzeskundigen in V29 zeigt an, dass innerhalb des Frühjudentums verschiedene Auslegungen des Gebotes der Nächstenliebe existiert haben müssen,⁴⁷¹ was auf der Ebene der Erzählung den lukanischen Jesus zu einer detaillierten Explikation des Schriftwortes Lev 19,18b animiert (V30a).

Mit der Parabel vom barmherzigen Samaritaner beginnt der *Mittelteil* des Gespräches, bei der sich im Sinne einer Binnengliederung noch einmal eine *Exposition* (V30b), ein *mittlerer Teil* (V31f) und ein *Schlusspart* (VV33-35) unterscheiden lassen.⁴⁷² Die erzählerische Dramatik der pragmatisch orientierten Antwort Jesu auf V29 wird dabei durch die *Opposition der Akteure* und durch die *Hörererwartungen* konstituiert. Die Erzählung setzt unvermittelt ein und verzichtet auf eine breit angelegte Exposition. Der Hörer wird direkt mit der furchtbaren Lage des Überfallenen konfrontiert, wobei ihm durch die Situierung des Geschehens in der Nähe von Jerusalem sofort klar sein muss, dass es sich bei dem Opfer aller Voraussicht nach um einen *Juden* handeln wird.⁴⁷³ Mit dem zufälligen Auftreten (κατὰ συγκυρίαν) zweier *Kleriker*, die sich „wohl auf dem Heimweg vom Tempeldienst“⁴⁷⁴ befinden, scheint sich die missliche Lage nach Meinung der Hörer glücklicherweise aufzulösen. Allerdings wird diese Hörererwartung von den vermeintlich toratreuen Juden enttäuscht. In beiden Fällen heißt es nämlich kurz und knapp, dass sie ihn zwar sahen (ἰδών), aber gegenüber von ihm vorbeigingen (ἀντιπαρῆλθεν). Doch dabei bleibt die Erzählung Jesu keinesfalls stehen. Durch die Einführung der Oppositiionsfigur (Σαμαρίτης δέ τις) und die Schilderung seines barmherzigen Verhaltens werden die Hörer, in deren Augen bis auf wenige Ausnahmen der dritte Passant als Retterfigur eigentlich ausscheidet,⁴⁷⁵ ein weiteres Mal in Erstaunen gesetzt. Wichtig sind

⁴⁷¹ Zum Hintergrund dieses Aspektes schreibt Martina Böhm: „Für die Motivation der Frage ist es wichtig zu wissen, daß sich die Definition des Nächsten im hebräischen Bibeltext auf die Angehörigen des Volkes Israel und des JHWBundes bezieht. Erst die griechische Übersetzung πλησίον schuf die Möglichkeit, den Begriff des Nächsten universalischer zu verstehen. Abgesehen davon, daß Lev 19 aber auch in der hebräischen Fassung Anlaß zu Definitionsstreitigkeiten bieten konnte, mußte vor allem jedoch die griechische Bezeichnung Kontroversen produzieren.“ (BÖHM, M.: Samaritai, 250). Dass diese Diskussion auch im Lukasevangelium geführt wird bzw. der lukanische Jesus ein Exempel für ein angemessenes Verständnis von Lev 19,18b geben muss, deutet darauf hin, dass das Gebot auch in der lukanischen Gemeinde für Unklarheiten gesorgt haben muss, so dass Lk 10,25-37 vor allem als Antwort des Evangelisten auf die Probleme seiner Erstadressaten ge-deutet werden kann. Zur konkreten Bedeutung des Aspektes für Charakterzeichnung und Funktion des Samaritaners in der vorliegenden Erzählung siehe aber auch die folgenden Ausführungen.

⁴⁷² So auch HARNISCH, W.: Gleichnerzählungen, 273.

⁴⁷³ Mit HARNISCH, W.: Gleichnerzählungen, 274 gegen SELLIN, G.: Samariter II, 38.

⁴⁷⁴ WIEFEL, W.: Lukas, 210.

⁴⁷⁵ Dazu genauer Kapitel 4.1.2.5.

in diesem Zusammenhang vor allem die sprachlichen sowie inhaltlichen Unterschiede zum Verhalten des Ἰερεύς und des Λευίτης. Zwar heißt es auch von ihm, dass er vorbeikam und sah (ἰδὼν), doch im Gegensatz zu den *Klerikern* nimmt er das Wesentliche der Weisungen JHWHS in der Tora ernst und geht nicht einfach vorbei, sondern hat *Erbarmen* mit dem Opfer (ἐσπλαγχνίσθη). Seine Hilfe wird dabei außerordentlich breit und ausführlich dargestellt und hebt sich dadurch von der kurzen *Klerikerszene* deutlich ab,⁴⁷⁶ so dass es völlig zutreffend ist, in dieser Schlussszene des Mittelteils auch die *erzählerische Extravaganz* und das *Achtergewicht der Parabel* zu erkennen.

Der Schlussteil des *Lehrgesprächs* orientiert sich an der formalen Gestaltung der Exposition und beginnt daher logischerweise mit einer weiteren Frage. Mit V36 knüpft Jesus dabei unmittelbar an die gerade geschilderte Erzählung an und fordert den Gesetzeskundigen sowie den Hörer bzw. Leser zu einer Stellungnahme auf. Interessant ist dabei die Veränderung der Perspektive. Lautete die Ausgangsfrage in V29 noch καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον, so fragt der lukanische Jesus den Gesetzeskundigen in V36 danach, wer sich dem Überfallenen als Nächster erwiesen hat (τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς ληστάς). Eine Zielsetzung dieses Perspektivenwechsels und der Aufforderung zur persönlichen Stellungnahme besteht m.E. darin, sich mit dem Verhalten des barmherzigen Samaritaners zu identifizieren und einzusehen, dass man nicht auf Basis sozialer oder religiöser Abgrenzungskriterien entscheiden kann, *wer mein Nächster ist*, sondern dass man seinen Mitmenschen *in konkreten Beziehungssituationen zum Nächsten wird*. Mit seiner Antwort auf die Frage Jesu (V37a) demonstriert der Gesetzeskundige ein solches Verständnis der Parabel, da er sich durch die Wahl seiner Formulierung (ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ) auf das Verhalten des Samaritaners bezieht und sich damit zugleich auch seine eigenen, im Eingangsdialog gestellten Fragen (VV25.29) beantwortet. Jesus wiederum bestätigt in V37b die Richtigkeit seiner Antwort und fordert ihn darüber hinaus dazu auf, das in der Erzählung geschilderte Verhalten auch in die Praxis umzusetzen (πορεύοντας καὶ σὺ ποίει ὅμοιώς), wodurch ein weiterer, für die Erzählstruktur signifikanter Rückverweis auf die Identifikationsfigur der Parabel vorgenommen wird.

⁴⁷⁶ So auch BAUDLER, G.: Jesus, 193. Was LINDEMANN, A.: Samaritaner, 58 zu der These veranlasst, die Tatssache, dass es sich bei der dritten Figur um einen Samaritaner handle, „spiel(e) für die Erzählung im Grunde keine Rolle“ (ebd.), erschließt sich mir nicht.

4.1.2.4 Linguistische Analyse

Der unmittelbare Zusammenhang zwischen Tora und Lebenspraxis lässt sich auch anhand der Resultate der linguistischen Analyse des Textes aufzeigen.⁴⁷⁷ Dass die Gebote der Tora keineswegs nur mechanistisch zu befolgende Weisungen darstellen, sondern den ganzen Menschen in Anspruch nehmen, lässt sich anhand der besonderen Betonung anthropologisch konnotierter Termini (Seele, Kraft, Herz, Verstand, Nächster, Mensch etc.) und der vierfachen Nennung des Adjektivs „ganz“ erkennen. Indem Lukas den beiden eigentlich eigenständigen Zitaten aus der Tora eine gemeinsame Einleitung (V27: ἀγαπήσεις) voranstellt, zeigt er zudem auf, dass die ganze bzw. ungeteilte Liebe des Menschen zu Gott nicht ohne den Einbezug des Mitmenschen bzw. Nächsten gedacht werden kann. Gelingendes Leben in der Gegenwart sowie in der Zukunft – man beachte den weiteren Perspektivenwechsel zwischen der Frage des Gesetzeskundigen in V25 und der zweiten Antwort Jesu in V28 – ist nur möglich in der liebenden Zuwendung zu Gott und den Mitmenschen, die ihrerseits als Geschöpfe Gottes wiederum mit Gott als Quelle allen Daseins untrennbar verbunden sind (vgl. Gen 1-3).

In der eigentlichen Parabel wird dieser zunächst theoretisch entfaltete Zusammenhang dann anhand eines konkreten, aber auf die Allgemeinheit übertragbaren (vgl. die dreifache Charakterisierung der Erzählfiguren mit τις) Vorfalls näher ausgeführt. Entscheidend ist hierbei der implizite Verweis auf die durchaus spaltende Kraft der Gebote der Tora JHWHS (vgl. Dtn 30,15f), die bei Einhaltung bzw. *Wahrnehmung* (רָאֵה נֶתֶן לְפָנֶיךָ : „Siehe, vor dein *Gesicht* habe ich dir gelegt...“) zu Tod oder Leben des Menschen führen können. Die Opposition zwischen Einhalten (=Leben) und Missachten der Tora (=Sterben) wird dann vor allem anhand der Handlungen der einzelnen Charaktere veranschaulicht, wobei der häufige Gebrauch des adversativen Partikels δέ jeweils einleitend die unterschiedliche Qualität sowie Quantität der Reaktionen von Priester, Levit und Samaritaner verstärkt. In diesen Abschnitt fällt dann auch die besondere Betonung kultisch-religiöser Begrifflichkeiten (Levit, Priester, Jericho, Jerusalem, Öl und Wein) sowie die starke Fokussierung auf die Perspektive des Opfers ins Auge (elf der 15 Pronomina in den VV30-35 beziehen sich auf ihn). Die Weisungen der Tora begegnen einem nach Auffassung des Erzählers folglich nicht einfach nur in Form eines geschriebenen Textes, sondern als implizite Handlungsaufforderung in Situationen des alltäglichen Lebens. Die Parabel weist dabei ganz deutlich auf die Dringlichkeit dieses Sachverhaltes hin. Durch

⁴⁷⁷ Die linguistische Analyse beschränkt sich auf die Untersuchung der wesentlichsten sprachlich-syntaktischen sowie semantischen Besonderheiten der Texte, da die narrativen und pragmatischen Aspekte aufgrund der gewählten methodischen Ausrichtung separat behandelt werden sollen.

die starke Konzentration auf die positiv konnotierten Handlungs- und Wahrnehmungsverben (15) – ποιεῖν ist freilich das Leitwort der gesamten Erzählung – und die gerade genannte Fokussierung auf das „halbtote“ Opfer zeigt das LkEv an, dass wahres Leben (in den Augen JHWHS und seiner Tora) nur dann gelingt, wenn man die zu Beginn der Erzählung anklingende, egozentrische Fragehaltung des νομικός (ich, mein etc.) verlässt, und sich voll und ganz von der Liebe zu sich selbst, zu JHWH und zu seinem Nächsten berühren lässt (V33). Besonderen Nachdruck verleihen dieser Intention die drei Imperative in den VV28.35.37 (ποίει – ἐπιμελήθητι – ποίει), wobei durch die Übertragung des Begriffs „sorgen“ auf den Wirt deutlich wird, dass „nicht die jeweils helfende Person oder Institution (entscheidend ist), sondern allein das Wohl des Verletzten.“⁴⁷⁸

4.1.2.5 Narratologische Analyse

Die narratologische Analyse des Textes erfolgt unter Berücksichtigung der Aspekte Stimme, Modus, Zeit und Charakterzeichnung.⁴⁷⁹ Weil die vorliegende Untersuchung jedoch vor allem die Darstellung und Funktion der samaritanischen Erzählfiguren in den Blick nimmt, liegt der besondere Fokus dieser Analysesektionen auf der Beschäftigung mit der Charakterzeichnung, wenngleich zu zeigen sein wird, dass insbesondere die Verwendung von Analepsen und Prolepsen für ein angemessenes Verständnis der neutestamentlichen Texte sehr wichtig ist. Daher sollen auch in allen Einzeltextanalysen die Aspekte Stimme und Modus sowie die Aspekte Zeit und Charakterzeichnung in Form zusammenhängender Unterkapitel vorgestellt werden.

4.1.2.5.1 Stimme und Modus

Der Verfasser des lukanischen Doppelwerkes ließ sich aus narratologischer Sicht bereits als vorgestellter Erzähler bestimmen, weil er in beiden Einzelwerken jeweils zu Beginn in Form von kurzen Vorworten (Lk 1,1-4; Apg 1,1-3) den Leser über Ziel, Vorgehensweise, verwendete Quellen etc. informiert, bevor mit den jeweils nachfolgenden Passagen seine Rolle wechselt und er das eigentliche Erzählgeschehen aus Sicht des Er-Erzählers mit auktorialer Perspektive vorträgt. In dieser Rolle zeigt er sich als Erzähler, „der in der Regel situationsüberlegen und im Vergleich mit Lk 1,1-4 eher verdeckt auftritt.“⁴⁸⁰ Diese veränderte Rolle lässt sich auch in Lk 10,25-37 beobachten, wo der Evangelist außerdem versucht, sich so weit wie mög-

⁴⁷⁸ ZIMMERMANN, R.: Liebe, 539.

⁴⁷⁹ Zur ausführlichen theoretischen Grundlegung siehe oben Kapitel 2.

⁴⁸⁰ MÜLLER, C.G.: Prophet, 13.

lich zugunsten der erzählten Geschichte zurückzunehmen, was bedeutet, dass wir es mit einer transparenten Narration zu tun haben. D.h. der Leser hat den Eindruck, sich auf der gleichen Ebene zu befinden wie die ausgesagten Ereignisse. Bezuglich der Stellung des Erzählers kann konstatiert werden, dass er selbst in dem Teil der Geschichte, den er vorträgt (VV25-29.36f), nicht vorkommt, und in diesen Versen folglich die Verwendung der dritten Person dominiert. Es handelt sich hier zunächst also um eine heterodiegetische Position des Erzählers, die kombiniert wird mit einer extradiegetischen Erzählebene. Lukas ist nicht Teil der Erzählung und der Erzählvorgang als solcher spielt sich außerhalb der Erzählung ab bzw. geht ihr voraus. Es liegt also in der Summe eine extradiegetisch-heterodiegetische Position des Erzählers vor. Ein Wechsel der Position lässt sich jedoch in den VV30-35 erkennen, weil die Erzählung der Parabel durch den lk Jesus vorgetragen wird. Wir begegnen hier einem Erzähler zweiter Ordnung, der eine Geschichte erzählt, in der er selbst nicht auftritt. Diese intradiegetisch-heterodiegetische Erzählposition lässt sich in den Evangelien ausschließlich bei den Parabeln Jesu erkennen.

4.1.2.5.2 Zeit und Charakterzeichnung

Auch die beiden vorliegenden Erzählungen (Rahmenerzählung und Parabel) werden weitestgehend der Reihe nach erzählt. Durch den hohen Anteil der Figurenrede, der sog. berichteten Rede, haben beide Passagen deutlich szenischen Charakter, zeitraffendes oder aussparendes Erzählen lässt sich in Lk 10,25-37 also nicht feststellen. Dennoch lassen sich m.E. an zwei Stellen Durchbrechungen der erzählerischen Ordnung (Anachronien) ausmachen, wenngleich es sich hierbei eher um implizite Analepsen handelt, von denen eine sogar zusätzlich indirekten Charakter besitzt. Zum einen erinnert die Einführung des Σαμαρίτης τις an die erste Begegnung Jesu mit Vertretern der Garizim-Gemeinde (Lk 9,51-56),⁴⁸¹ vor allem natürlich an die wahrscheinliche Aufnahme Jesu in einem samaritanischen Dorf (Lk 9,56), die zeigen sollte, dass es auch unter den Samaritanern neben Ablehnungstendenzen auch eine Akzeptanz des Nazareners gibt, die sich in erster Linie aus ihrem Status (= toratreue Israeliten) ergibt und der nun einer genaueren Erläuterung unterzogen wird. So soll das Beispiel vom barmherzigen Samaritaner hier u.a. zeigen, dass die bereits in Lk 9,51-56 anklingende Zugehörigkeit der SRG zu Israel und ihre Treue zur Tora JHWHS keineswegs lk Erfindungen darstellen, d.h. historisch haltbar sind, und das Ziel Jesu, sie als verlorenen Teil Israels wiederzugewinnen, demnach mehr als legitim ist. Eine weitere implizite und zugleich externe Analepse ergibt

⁴⁸¹ Siehe dazu oben Kapitel 4.1.1.5.2.

sich ebenfalls aus der Betrachtung der Handlungen des Samaritaners. So könnte die breit geschilderte Versorgung des Opfers durchaus als Widerhall eines der Ereignisse der Geschichte Israels des 8.Jh. v.Chr. zu verstehen sein, das uns in 2 Chr 28,1-15 überliefert ist.⁴⁸² Die Passage schildert die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen König Pekach von Samarien und König Ahas von Juda (734/733 v.Chr.). Abgesehen davon, dass im Rahmen dieser Schilderung Nord- und Südrreich sowie Jericho und Jerusalem begegnen, ist vor allem der Schluss des Passus interessant, der davon berichtet, wie nach erfolgreicher Unterwerfung und Deporation vieler Judäer der samarische Prophet Oded die Krieger um den siegreichen König Pekach mit Erfolg dazu auffordert, die Gefangenen, die er „Brüder/Stammesgenossen“ (V11: אֶחָדִים) nennt, frei zu lassen und in ihre Heimat zurückzuschicken (vgl. VV9-11). Die Befolgung der prophetischen Weisungen stellt 2 Chr 28,12-15 wie folgt dar, wobei für die vorliegende Erzählung vor allem V15 von besonderer Relevanz ist:

„(12) Darauf traten einige von den Häuptern der Efraimiter, nämlich Asarja, der Sohn Johanans, Berechja, der Sohn Meschillemots, Jehiskija, der Sohn Schallums, und Amasa, der Sohn Hadlais, zu den Heimkehrern vom Feldzug hin, (13) redeten mit ihnen und sagten: Bringt die Gefangenen nicht hierher! Schon liegt eine Schuld vor dem Herrn auf uns, und ihr wollt unsere Sünde und Schuld noch vermehren. Ist doch unsere Schuld schon groß genug, und der glühende Zorn des Herrn lastet auf Israel. (14) Daraufhin gaben die bewaffneten Krieger in Gegenwart der Obersten und der ganzen Versammlung die Gefangenen und die Beute frei. (15) Männer, die namentlich dazu bestimmt waren, gingen hin und nahmen sich der Gefangenen an. Sie bekleideten alle, die nackt waren, aus der Beute und versahen sie mit Gewändern und Schuhen. Sie gaben ihnen zu essen und zu trinken, salbten die Schwachen unter ihnen und setzten sie auf Esel. So brachten sie die Gefangenen in die Palmenstadt Jericho in die Nähe ihrer Stammesbrüder. Sie selbst kehrten nach Samaria zurück.“ (2 Chr 28,12-15 EÜ).

Die Parallelen zwischen dem Schlussteil der Episode und den Handlungen des Samaritaners in Lk 10,33ff liegen auf der Hand, sollen aber in der nun folgenden Analyse der Charakterzeichnung noch weiter erläutert werden, um die Legitimität der gerade geschilderten Ausführungen noch deutlicher in Erscheinung treten zu lassen. D.h. die konkrete Funktion dieser beiden impliziten Analepsen soll gegen Ende dieses Unterkapitels noch einmal thematisiert werden.

Wenn bislang immer vom barmherzigen Samaritaner die Rede war, dann geschah dies natürlich genauso wie bei Lk 9,51-56 immer begründet. Zwar haben Rita Egger und auch Martina Böhm mögliche Argumente diskutiert, die es zumindest als fragwürdig gelten lassen könnten, ob hier tatsächlich ein Mitglied der Garizimgemeinde im Blick ist,⁴⁸³ die Mehrheit der Forschung tendiert jedoch wohl zu Recht dazu, dies nicht wirklich in Frage zu stellen. Interessant und zugleich bestärkend wirkt bei der Klärung dieser Problemstellung die These

⁴⁸² Vgl. dazu auch WILINSON, F.H.: Oded, 94 und FURNESS, J.M.: Light, 182.

⁴⁸³ Vgl. EGGER, R.: Samaritaner, 195f.209-211; BÖHM, M.: Samaritai, 258-260.

Shemarjahu Talmons, dass die Figurenkonstellation entscheidende Hinweise gibt, dass die Retterfigur in der Parabel tatsächlich ein Israelit ist. So erklärt Talmon, dass der Autor des LkEv die Figuren in Orientierung an einer literarischen Konvention der Hebräischen Bibel konzipierte, die mit dem Begriff *Trialität* umschrieben werden kann: „Der Priester und der Levit sind zwei Komponenten einer Dreheit, die der Retter vervollständigt. Das traditionelle und am meisten zu erwartende Komplement zu Priester und Levit, *kohen* und *levi*, ist selbstverständlich *israel*, die weit verbreitete Bezeichnung eines Israeliten, der keinerlei Position in der kultischen Hierarchie einnimmt. Die allgemeine Unterteilung der alt-israelitischen Gesellschaft in *kohen*, *levi* und *israel*, mit der die zeitgenössische christliche Hörerschaft mit Sicherheit sehr gut vertraut war, durchzieht die gesamte biblische Literatur.“⁴⁸⁴ Wenngleich der Verweis auf dieses Modell berechtigt und hilfreich für Lk 10,30-35 ist, so zieht Talmon in den folgenden Ausführungen m.E. den falschen Schluss aus diesen ersten Beobachtungen, wenn er u.a. aufgrund der fehlenden Identitätszuweisungen in V37, der Auslassung von Bezügen zum Gebot der Feindesliebe und der vermeintlichen Unmöglichkeit, als Samaritaner durch jüdisches Gebiet zu reisen,⁴⁸⁵ den Schluss zieht, dass in der Parabel Jesu die Retterfigur ursprünglich als Israelit bezeichnet wurde und erst Lukas, vielleicht aufgrund einer falschen Übersetzung, den Begriff Σαμαρίτης in die Parabel eingefügt hat. Talmans Resümee lautet daher wie folgt: „Eine genaue Analyse der Parabel des Evangeliums nach Lukas 10,30-37 legt nahe, dass der lobenswerte Held der Geschichte nicht ein ‚barmherziger Samariter‘ war, sondern ein ‚barmherziger Israelit‘.“⁴⁸⁶ Genau diese Substitution jedoch verdankt sich sicherlich nicht der lk Redaktion, sondern ist wohl eher als bewusst gewähltes Stilmittel des historischen Jesus einzuschätzen, das dazu diente seine frühjüdischen Hörer zu provozieren bzw. aufzurütteln. Nachdem der Priester und der Levit als Retterfiguren ausgeschieden waren, mussten die Hörer aufgrund der bekannten Konstellation aus der Hebräischen Bibel mit einem Israeliten als Helfer rechnen. Indem Jesus diese ohnehin schon provozierende Darstellung der bekannten Triade – aus Sicht der Hörer wird nicht das Kultpersonal, sondern das einfache Volk nun wahrscheinlich zum Beispiel wahrer Toratreue erhoben – dahingehend erweitert, dass dieser Israelit ein Samaritaner ist, ergreift er Partei für die Mitglieder der Garizimgemeinde und verdeutlicht ihre aus seiner Sicht haltbare Stellung als Teil Israels. Dieses Abzielen auf eine „Umkehrung der Werte“⁴⁸⁷, in diesem Fall auf eine veränderte Wahrnehmung der SRG bzw.

⁴⁸⁴ TALMON, S.: Israelit, 152. Zu biblischen Referenzen siehe u.a. Dtn 18,1; 27,9; Jos 3,3; Esr 2,1-19; Neh 7,7-71; 1 Kön 8,4f; 2 Kön 30,27.

⁴⁸⁵ Vgl. TALMON, S.: Israelit, 154-156.

⁴⁸⁶ TALMON, S.: Israelit, 157.

⁴⁸⁷ AURELIO, T.: Disclosures, 157.

eine inklusivistische Haltung seitens seiner jüdischen Hörerschaft, zeichnet die Botschaft Jesu vom Reich Gottes grundsätzlich aus. Diese Botschaft steht in Spannung zur realen Welt, zeigt sich im Gleichnis als nahe und lädt dadurch den Hörer zu einem neuen Existenzverständnis ein.⁴⁸⁸ Was spricht neben diesem gleichnistheoretischen Argument und neben der bereits angeführten, in Lk 10,25-37 erkennbaren Charakterisierung des Samaritaners mittels einer externen Analogie, wie sie in 2 Chr 28 anklingt (Der barmherzige Samaritaner als ehemaliger, auf Versöhnung mit den Brüdern Judas sinnender Nordreichisraelit), noch für die bislang vertretene Deutung, dass der Σαμαρίτης tatsächlich ein Samaritaner ist? Blicken wir zur endgültigen Klärung dieser Frage auf die Erzählung selbst, d.h. auf die Ausgangslage, die Charakterisierung des Samaritaners und die Figurenkonstellation.

Mit der Schilderung des Raubüberfalls auf einen Juden und der unterlassenen Hilfeleistung zweier Vertreter des jüdischen Tempelkults führt der Erzähler seinen Adressaten die Ausgangslage der Parabel vor Augen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang vor allem die detaillierte Schilderung der bedrohlichen Lage des Opfers.⁴⁸⁹ V30 berichtet davon, dass die Räuber den Überfallenen nicht bloß ausplündern, sondern, dass sie ihn zudem noch schlagen, ausziehen und am Ende sogar halbtot (ἡμιθανῆ) liegen lassen, wodurch sie ihn letztlich seinem „traurigen Schicksal (überlassen).“⁴⁹⁰ In erzählerischer Hinsicht handelt es sich hierbei um einen non-verbalen Hilferuf des Opfers, dessen Nichtbeachtung durch die vermeintlich toratreuen Tempelbediensteten zu einer Verschärfung seiner Situation führt.⁴⁹¹ Da sich der zunächst scheinbar glückliche Zufall des Auftretens von Priester und Levit (κατὰ συγκυρίαν) als herbe Enttäuschung der hoffnungsvollen Erwartungen der Zuhörer entpuppt, stellt sich für den Betrachter nun die Frage, wer dem Opfer, in dessen Lage auch er sich theoretisch befinden könnte,⁴⁹² jetzt überhaupt noch helfen kann. Gemäß der den Hörern bekannten Triade *kohen – levi – israel* ist es allerdings mehr als wahrscheinlich, dass eigentlich nur ein Israelit diese Funktion übernehmen kann.

Während genau diese Erwartungshaltung bei den Hörern der Parabel durch das Auftreten eines Vertreters der SRG, deren Status im Frühjudentum zur Zeit des 1.Jh. n.Chr. ja zumindest umstritten und dessen Verhältnis zum Jerusalemer Judentum angespannt, wenngleich

⁴⁸⁸ Vgl. WEDER, H.: Gleichnisse, 63-69.

⁴⁸⁹ Vgl. HARNISCH, W.: Gleichnerzählungen, 273.

⁴⁹⁰ BOVON, F.: Lukas II, 89.

⁴⁹¹ Wolfgang Harnisch weist wohl zu Recht darauf hin, dass „der Verweis auf die kultische Reinheitsvorschrift, die einen der Sphäre des Todes Anheimgefallenen zu meiden gebietet“ nicht als entschuldigende Erklärung für das Verhalten von Priester und Levit angeführt werden darf, da aus erzählstrategischer Sicht der Akt der unterlassenen Hilfeleistung „ja gerade als unerwartbar und skandalös erscheinen (soll).“ (HARNISCH, W.: Gleichnerzählungen, 275).

⁴⁹² Vgl. FUNK, R.W.: Metaphor, 77f.

nicht komplett feindlich war, enttäuscht oder zumindest in Frage gestellt worden sein muss, ist bei den Lesern des LkEv bereits mit einer differenzierten Wahrnehmung der Figur, die auch hier durchweg auf indirektem Wege charakterisiert wird, zu rechnen. Begründen lässt sich diese These durch den Rückblick auf die Leserlenkungen der Erzählung Lk 9,51-56, die auf Seiten der Adressaten im Optimalfall zu der Einsicht geführt haben dürften, dass der lukanische Jesus die Vorurteile seiner Zeit nicht teilt und zu einer toleranten Haltung gegenüber den israelitischen Brüdern auffordert. Aufgrund des positiven Ausgangs der Erzählung in Lk 9,56 (Aufnahme Jesu in einem anderen samaritanischen Dorf) ist daher aus der Perspektive des Lesers zumindest nicht mehr kategorisch auszuschließen, dass sich der in Lk 10,33 eingeführte Samaritaner als Retterfigur erweisen wird. Was zeichnet diese Erzählfigur konkret aus? Der Erzähler liefert mit der einführenden Aussage, dass es sich bei dem Σαμαρίτης um einen (Handels-)reisenden handelt (οδεύων) zunächst einmal eine Begründung für seine Präsenz am Ort des Geschehens.⁴⁹³ Wichtiger ist jedoch seine Wahrnehmung des Opfers, durch die er sich fundamental von Priester und Levit unterscheidet. Der Anblick (ἰδὼν) des Überfallenen verursacht bei ihm nämlich Mitleid (ἔσπλαγχνίσθη), er wird wörtlich „in den Eingeweiden angezerrt“, d.h. Herz und Seele des Samaritaners werden angesichts der Situation aktiv. Hierdurch wird dem Leser signalisiert, dass es doch noch zu einer Rettung des Halbtoten kommen wird. Interessant ist in diesem Zusammenhang insbesondere das Verb, mit dem der Evangelist die Rettung durch den Samaritaner einleitet. ἔσπλαγχνίσθη taucht im LkEv noch in zwei weiteren Perikopen auf, zum einen in der Erzählung von der Auferweckung eines jungen Mannes in Naïn (Lk 7,11-17) und zum anderen im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32). Dabei lässt sich nicht nur feststellen, dass Lukas das Wort auch in diesen Erzählungen gebraucht, um Reaktionen zu beschreiben (Lk 7,13: Jesu Reaktion auf die trauernde Mutter des jungen Mannes; Lk 15,20: Die Gefühlsregung des Vaters beim Anblick seines zurückkehrenden Sohnes), sondern dass diese Reaktionen zudem auch immer auf den Akt des Sehens seines Gegenübers erfolgen (Lk 7,13: ιδὼν, Lk 15,20: εἶδεν). Berücksichtigt man darüber hinaus, dass Jesus in Lk 7,13 als ὁ κύριος bezeichnet wird, die „Vaterfigur (in Lk 15,11-32) durchsichtige Metapher für Gott ist“⁴⁹⁴ und das Verb σπλαγχνίζομαι in den synoptischen Evangelien sonst nur auf Jesus angewendet wird, um zum Ausdruck zu bringen, dass in ihm „die Barmherzig-

⁴⁹³ Hermann Hendrickx meint in der Wahl des Begriffs οδεύων, der übrigens im Neuen Testament nur an dieser Stelle auftaucht, eine Anspielung auf das für das LkEv so wichtige Motiv der Reise erkennen zu können. (Vgl. HENDRICKX, H.: Parables, 87). Auch wenn das eigentliche Leitverb bei der Reise Jesu und seiner Jünger πορεύομαι ist, muss diese Deutung nicht völlig abwegig sein, gehört doch gerade die vom Samaritaner praktizierte Nächstenliebe gleichzeitig zu den zentralen Anforderungen der Nachfolge Jesu, die in Lk 9,51-10,24 ausführlich thematisiert wurden.

⁴⁹⁴ HEININGER, B.: Metaphorik, 164.

keit Gottes gegenwärtig ist“⁴⁹⁵, so findet sich ein erstes Argument dafür, dass Lk 10,25-37 nicht nur als Beispielgeschichte verstanden werden darf, die zu einem Handeln gemäß der auch für den Samaritaner verbindlichen Gebote der Tora auffordern will,⁴⁹⁶ sondern dass in ihr zudem auch metaphorische Züge erkennbar sind, die auf eine äußere Referenz des Gleichnisses verweisen, die in der Person und vor allem in den Handlungen des Σαμαριτης erfahren werden kann. Der Samaritaner verkörpert sozusagen den in den Geboten der Tora offenbarten Liebeszusammenhang zwischen Selbst-, Gottes- und Nächstenliebe, der aus christlicher Sicht in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus kulminiert. Der enge Bezug zur Tora und die deutliche Kontrastierung zwischen Samaritaner und Jerusalemer Tempelkult, die in der Parabel wichtige Elemente darstellen, zeigen dabei zudem ein weiteres Mal auf, dass hier tatsächlich von einem Mitglied der Garizimgemeinde und nicht von einem heidnischen Samarier die Rede ist: „Diese Funktion in der Geschichte konnte nur jemand, der im Kontrast mit dem Klerus Streitigkeiten um Gebote und die Auslegung der Tora assoziativ abrief, sich ansonsten aber an die rituellen Bestimmungen genauso wie Priester und Levit hielt, erfüllen.“⁴⁹⁷

In den folgenden beiden Versen wird das Profil des Samaritaners mit Hilfe der ausführlichen Schilderung seines barmherzigen Verhaltens weiter geschärft und gleichzeitig der Kontrast zu Priester und Levit vergrößert. Durch die Versorgung des Opfers mit ἔλαιον und οἶνον, die implizit der kultischen Ausschüttung von Öl und Wein bei Brandopfern im Tempel gegenübergestellt wird,⁴⁹⁸ demonstriert der Samaritaner, was Gott gemäß Hos 6,6 vom Menschen eigentlich erwartet: „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer.“ Der Akt der Nächstenliebe setzt sich mit dem Abtransport des Opfers fort und findet auch mit seiner Unterbringung in einem πανδοχεῖον noch längst kein Ende, was Lukas mit der Formulierung καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ besonders stark hervorhebt. Der unproblematische Kontakt zwischen dem Samaritaner und dem Wirt zeigt dabei m.E. an, dass im 1.Jh. n.Chr. tatsächlich mit (handels-)reisenden Mitgliedern der Garizimgemeinde zwischen Jericho und Jerusalem, aber sicherlich auch andernorts gerechnet werden muss, wie es bereits die archäologischen Funde und sonstigen Erkenntnisse zur Geographie und Bevölkerung Samariens zu dieser Zeit hatten vermuten lassen.

⁴⁹⁵ HEININGER, B.: Metaphorik, 164 (Anm. 74). Zu Belegen siehe u.a. Mk 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; Mt 9,36; 14,14; 15,32; 18,27; 20,34; Lk 1,78.

⁴⁹⁶ Gegen BOVON, F.: Lukas II, 90, der die These vertritt, dass das Wort in Lk 10,33 eine andere Bedeutung besitzt als in Lk 7,13 und 15,20: „(...) hier bezeichnet es eine evangelische Verhaltensweise (VV33-35), die nachzuahmen der Gesetzeslehrer aufgerufen wird (V36).“ (Ebd.). WIEFEL, W.: Lukas; SCHWEIZER, E.: Lukas und ERNST, J.: Lukas gehen überhaupt nicht näher auf die Bedeutung des Wortes ein, was m.E. angesichts der gerade dargestellten innertextlichen Zusammenhänge des LkEv und seiner Leserlenkungen unangemessen ist.

⁴⁹⁷ BÖHM, M.: Samaritai, 256f.

⁴⁹⁸ Vgl. HENDRICKX, H.: Parables, 88 in Anlehnung an Offb 6,6.

Der weitere Verlauf der Erzählung veranschaulicht dann in beeindruckender Weise die Beziehung, die zwischen dem Samaritaner und dem Überfallenen entstanden ist. In V35 bringt der Evangelist mit der wiederum durch ein καὶ eingeleiteten Wendung ἐπὶ τὴν αὔριον zum Ausdruck, dass es der Samaritaner nicht dabei belässt, dem Opfer des Überfalls zu helfen und es in Sicherheit zu bringen, sondern dass ihm zudem daran gelegen ist, ihm in dieser Situation auch mental zur Seite zu stehen. Deshalb bleibt er auch zunächst in seiner Nähe und setzt erst am nächsten Tag seine Reise fort, wobei er durch die Zahlung von zwei Denaren an den Herbergswirt⁴⁹⁹, was immerhin „zwei durchschnittliche(n) Tagesverdienste(n) eines Tagelöhners“⁵⁰⁰ entspricht, den Fortbestand der Pflege des Opfers sicherstellt. Der Höhepunkt dieser scheinbar grenzenlosen Aneinanderreichung von Zeichen wahrer Nächstenliebe wird dann am Ende von V35 erreicht, wobei durch den Imperativ ἐπιμελήθητι αὐτοῦ und durch die Zusicherung, bei seiner Rückkehr alle weiteren bis dahin angefallenen Kosten der Versorgung des Opfers zu übernehmen, spätestens jetzt deutlich wird, dass die Schilderung des Verhaltens des Samaritaners hyperbolische und metaphorische Züge aufweist, überschreitet seine Barmherzigkeit doch bei Weitem das zu erwartende Maß menschlicher Fürsorge.⁵⁰¹ Daher ist es auch mehr als wahrscheinlich, in dem Verhalten des Samaritaners nicht nur ein Vorbild für universale Nächstenliebe, sondern auch einen Verweis auf die grenzenlose Liebe Gottes zu erkennen. Das Ziel dieser Charakterisierung qua interner Analogie (Der Samaritaner handelt ähnlich wie JHWH und Christus) bzw. dieses Verweises besteht darin, eine Opposition zum scheinbar so unmenschlichen Verhalten der Kleriker, das „in Wahrheit (jedoch) das allermenschlichste (ist)“⁵⁰², zu bilden und die Adressaten dadurch zu einem neuen Daseinsverständnis zu führen, das sie dazu bewegen soll, sich vollständig von der unendlichen Dimension der Liebe Gottes einnehmen zu lassen und damit den Mangel der Liebe in ihrem Leben zu überwinden.⁵⁰³ Kurz: Um dem Beispiel des barmherzigen Samaritaners wirklich folgen zu können, muss man sich zunächst voll und ganz auf die Liebe JHWs, wie sie in seiner Offenbarung erfahrbar wird, einlassen.

Folgt man den bisherigen Ergebnissen, so dient der Perspektivenwechsel in der Frage Jesu (V36) keinesfalls nur dazu, das Verhalten des Samaritaners nachzuahmen und sich seinen Mitmenschen in konkreten Beziehungssituationen als Nächster zu erweisen. Die Fragestel-

⁴⁹⁹ Zur Rolle des Herbergswirtes siehe ZIMMERMANN, R.: Liebe, 551-553 und LONGENECKER, B.W.: Story.

⁵⁰⁰ WIEFEL, W.: Lukas, 211.

⁵⁰¹ Vgl. HARNISCH, W.: Gleichniserzählungen, 284. Dafür spricht im Übrigen auch die Beobachtung, dass sich der Herbergswirt die weitere Pflege bezahlen lässt, während die Hilfe des Samaritaners vor allem von Herzen kommt.

⁵⁰² BISER, E.: Gleichnisse, 98.

⁵⁰³ Vgl. HARNISCH, W.: Gleichniserzählungen, 286.

lung trägt vielmehr der inneren Struktur der Erzählung Rechnung, die ja „vom Standort des Überfallenen erzählt wird“⁵⁰⁴ und den Hörer dazu einlädt, das Liebesangebot des Samaritaners, der in der Parabel Jesu zum Sinnbild der unendlichen Liebe Gottes wird, anzunehmen. Was Jesus damit sagen will, ist, dass im Reich Gottes die von Menschen gesetzten Grenzen, wen man lieben soll und von wem man geliebt werden will, nicht existieren. Wenn man sich wirklich von dem in der Tora dokumentierten Willen Gottes ansprechen lässt, dann ist die Liebe zum Nächsten keine Frage von Definitionen mehr, sondern einzig und allein ein Akt des Herzens.⁵⁰⁵ Dass beide Richtungen sich dabei gegenseitig bedingen, zeigt die erzählerische Verbindung zwischen V36 und V37. Erst nachdem der νομικός mit seiner Antwort gezeigt hat, dass er sich in die Rolle des „victim in the ditch“⁵⁰⁶ hineinversetzen und auf die Liebe des Samaritaners, den er bislang nur als Feind bzw. Rivalen wahrgenommen hat,⁵⁰⁷ einlassen kann, gibt Jesus die Anweisung, sich dem Ereignis der malkût JHWH ganz zu öffnen und dem Beispiel des Samaritaners zu folgen (ποίει ὁμοίως). Die in der wahren Gottes-, Nächsten- und Feindesliebe bereits wirksame Herrschaft Gottes ist daher auch letztlich die eigentliche Antwort auf die Ausgangsfrage des Gesetzeskundigen in V25, die nicht nur zu ewigem Leben, sondern zum Leben an sich führt, wie die präsentierte Formulierung Jesu in V28 unmissverständlich klar macht.

4.1.2.5.3 Das Gegenüber Opfer –Tempelpersonal – Samaritaner

In Bezug auf die Figurenkonstellation der Parabel legen es die Ergebnisse der bisherigen Analyse nahe, in dem Überfallenen den Handlungssouverän (HS) und in dem Samaritaner die dramatische Hauptfigur der Erzählung (dHF) zu erkennen.⁵⁰⁸ Während der Überfallene die Handlung initiiert, die Basis für die Kontrastierung von dHF und dNF bildet und bis zum En-

⁵⁰⁴ FRANKEMÖLLE, H.: Gott, 97.

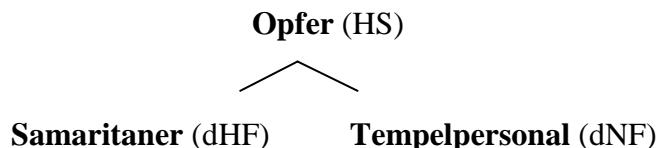
⁵⁰⁵ Aufgrund der eindeutig feststellbaren Metaphorik in Lk 10,25-37, die zweifelsohne auf die Herrschaft des grenzenlos liebenden Gottes verweist, ist die Reduzierung der Erzählung auf eine Beispielgeschichte zurückzuweisen, da in dieser Gattung per definitionem „die Bezugsgrößen (...) nicht das Himmelreich oder Aspekte desselben sind, sondern das ganz konkrete Verhaltensmuster.“ (ERLEMANN, K.: Gleichnisauslegung, 82). Insgesamt halte ich den Begriff Beispielgeschichte, der üblicherweise auf die Erzählungen Lk 10,25-37; 12,16-21; 16,19-31 und 18,9-14 angewandt wird (vgl. THEIBEN, G. / MERZ, A.: Jesus, 295 und ERLEMANN, K.: Gleichnisauslegung, 81f), für höchst problematisch, da auch in den anderen drei Erzählungen ein Bezug zum Reich Gottes erkennbar ist. Daran ändert auch die Schwerpunktsetzung auf ein ethisches Verhalten nichts, geht es doch immer um ein „Tun des Menschen angesichts der Gottesherrschaft“ (FRANKEMÖLLE, H.: Gott, 37).

⁵⁰⁶ FUNK, R.W.: Metaphor, 79.

⁵⁰⁷ Der Wechsel in seiner Wahrnehmung bzw. die Überwindung der religiösen und sozialen Grenzen zwischen Juden und Samaritanern, die hier vor allem auf eine Wiederherstellung bzw. Sammlung ganz Israels abzielt, wird dabei durch den bewussten Verzicht auf die Nennung der Volkszugehörigkeit des Mannes in V37a verdeutlicht: ὁ ποιήσας τὸ χέλεος μετ' αὐτοῦ. Gegen EGGER, R.: Samaritaner, 195 und TALMON, S.: Israelit, 153.

⁵⁰⁸ Vgl. HARNISCH, W.: Gleichniserzählungen, 80.

de präsent bleibt, tritt der Samaritaner, der durch seine Handlungen zum Sinnbild göttlicher Liebe und wahrer Nächstenliebe wird, erst im Schlussteil der Erzählung (V33) auf. Da der Priester und der Levit durch die Wortverknüpfung ἵδων – ἀντιπαρηλθεν erzählstrategisch miteinander verbunden werden und sich unter dem Titel Tempelpersonal zusammenfassen lassen, bilden sie zusammen die dramatische Nebenfigur (dNF). Die Anordnung der verschiedenen Erzählfürsorge stellt sich dabei schematisch wie folgt dar:



Im Hinblick auf die Kontrastierung von dHF und dNF ist ergänzend darauf hinzuweisen, dass Lukas die Opposition zwischen dem Samaritaner und dem Tempelpersonal nicht nur mit Hilfe der oben beschriebenen semantischen Oppositionslinien, sondern auch durch den Rückgriff auf das in der Antike bekannte Stilmittel der Synkrisis herstellt, das „dem Vergleich von zwei Größen dient“⁵⁰⁹. Wie sieht die Anwendung dieses Stilmittels in der Erzählung Lk 10,25-37 konkret aus?

Im Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner wird durch den Vergleich der Opponenten „ein Abwägen der verglichenen Größen und (...) somit eine Vorordnung bzw. Höherordnung“⁵¹⁰ erreicht. Die Vergleichung in Lk 10,30-35 erfolgt dabei mit Hilfe des „hermeneutische(n) Schema(s) *Entsprechung – Andersartigkeit – Überbietung*“⁵¹¹. Die Protagonisten entsprechen einander in Bezug auf das Sehen des Opfers sowie in Bezug auf ihren jeweiligen JHWH-Kult. Letzteres stellt ein weiteres wichtiges Indiz dar, um den israelitischen Status des Samaritaners aufzuzeigen, bildete die Frage nach dem wahren Ort der Anbetung JHWs doch das wichtigste Unterscheidungsmerkmal zwischen Jerusalemer Juden und Samaritanern. Ihre Andersartigkeit wird durch die verschiedenen Reaktionen auf die Notlage des Opfers sowie anhand ihrer religiösen und sozialen Zugehörigkeit dokumentiert, wenngleich die Opponenten durch die ihnen gemeinsame ethnisch-religiöse bzw. textliche Basis, die Weisungen der Tora Israels, potentiell gleich handeln könnten, dies aber aufgrund einer unterschiedlichen Prioritätensetzung nicht vollziehen. Die daraus resultierende Überbietung des Tempelpersonals durch den Samaritaner erfolgt dabei abschließend durch die Bestätigung der Antwort des Gesetzeskundigen und die damit verbundene Handlungsanweisung in V37.

⁵⁰⁹ MÜLLER, C.G.: Prophet, 49. Zur Verwendung der Synkrisis in der antiken Literatur und seinem spezifischen Einsatz bei Lukas vgl. ebd., 49-71.

⁵¹⁰ MÜLLER, C.G.: Prophet, 50.

⁵¹¹ MÜLLER, C.G.: Prophet, 60.

4.1.2.6 Zwischenfazit

Die Auslegung der Parabel vom barmherzigen Samaritaner zeigt, dass die Erzählung mehrere komplexe Züge besitzt, die es zu beachten gilt, wenn man ihre Tiefenstruktur verstehen möchte. Vielen Lesern sind diese Züge nicht bewusst bzw. sie neigen dazu, sie zu übersehen, was sicherlich auch auf irreführende bzw. undifferenzierte Definitionen der Gleichnisforschung zurückzuführen ist, wenn sie Lk 10,25-37 u.a. deshalb als Beispielerzählung definiert, da ihr eine für Gleichnisse im engeren Sinn und Parabeln „charakteristische Spannung zwischen Bild- und Sachhälften“⁵¹² fehle. Im Gegensatz zu anderen Gleichnissen des NT, wie z.B. dem Gleichnis vom ungerechten Verwalter (Lk 16,1-8) oder dem Gleichnis vom Sämann (Mk 4,1-9), entbehre die vorliegende Erzählung zudem jeglicher geheimnisvoller Einkleidung der Aussage in bildhafte Worte und Wendungen. Vielmehr versuche sie, die ihr innenwöhnende Intention an einem konkreten Einzelfall zu verdeutlichen und die Adressaten dadurch direkt zu einem neuen Daseinsverständnis und zu einer Lebenspraxis zu führen.⁵¹³ In genau dieser vermeintlichen Simplizität der Erzählung liegt allerdings die nicht zu unterschätzende Gefahr einer vorschnellen und oberflächlichen Wahrnehmung der Parabel, die dem Text nicht gerecht wird. Die Auswirkungen einer solchen Textwahrnehmung wären fatal, geht es doch in Lk 10,25-37 um zu wichtige Themen für Theologie, Kirche und Gesellschaft, die im Schlussteil der Untersuchung noch einmal behandelt werden sollen. An dieser Stelle sollte es genügen, noch einmal die wesentlichen historisch-kritischen Resultate zusammenzufassen, um den oben beschriebenen Tendenzen der Forschung entgegenzuwirken.

Die Parabel vom barmherzigen Samaritaner ist nicht als Instruktion für eine gelungene Erste-Hilfe-Leistung zu verstehen. Dies wäre banal und würde auch die Frage aufkommen lassen, worin die besondere Bedeutung dieser Erzählung für den Religionsunterricht⁵¹⁴ und die kirchliche Glaubensvermittlung im Zeitalter von Säkularisation und Globalisierung besteht. Eine wirkliche Korrelation zu den Problemen und Anfragen der heutigen Adressaten erschließt sich nur über einen Blick auf die ursprüngliche Kommunikationssituation der Parabel. Die Explikation dieser Situation zeigt dabei, dass die Personenkonstellation bewusst gewählt ist und die konkreten Probleme und Abgrenzungsmechanismen, die im Frühjudentum des 1.Jh. n. Chr. von Bedeutung waren, aufgezeigt werden sollen. Während es dem historischen Jesus wohl vor allem darum ging, anhand der Parabel seine positive Stellung zur SRG

⁵¹² THEIBEN, G. / MERZ, A.: Jesus, 295.

⁵¹³ Vgl. THEIBEN, G. / MERZ, A.: Jesus, 295.

⁵¹⁴ Zu Möglichkeiten des Einsatzes der Parabel im Religionsunterricht siehe u.a. ZIMMERMANN, H.O.: Gleichnisse, 364-376.

zu legitimieren, da die Samaritaner als Repräsentanten der beiden Stämme Ephraim und Manasse auch zu Israel gehörten und ihnen daher die Botschaft vom anbrechenden Reich Gottes ebenso galt wie auch Sadduzäern, Pharisäern, Zeloten usw., war Lukas neben dieser Dimension vor allem darauf bedacht, dass Handeln des Samaritaners nicht nur als Exempel für das in Jesus Christus spürbare Handeln Gottes am Menschen zu verstehen, sondern auch eine konkrete Regel für den Umgang seiner Gemeinde mit vermeintlichen Außenstehenden zu formulieren. Da seine Gemeindemitglieder aufgrund ihres christlichen Status wohl selbst oft als Außenstehende behandelt wurden, bot die Parabel ihm einen hervorragenden Anknüpfungspunkt, um die Problematik der Thematik Exklusivismus – Inklusivismus aufzuzeigen. Dabei wird in besonderer Weise deutlich, wie stark die Orthopraxie gegenüber der Orthodoxie gewichtet wird. Denn während Priester und Levit als Vertreter einer orthodoxen sowie institutionalisierten jüdischen Religion der Zeitenwende es versäumen, die eigentliche Botschaft der Tora JHWHS zu verstehen und in die Praxis umzusetzen, d.h. im buchstäblichen Sinne am Heil vorbeigehen, wird der religiös und sozial deklassierte Samaritaner, ein Vertreter eines verloren gegangenen Teils Israels aufgrund seiner genauen Befolgung der Gebote, die letztlich dem menschlichen Fühlen entspringen und die der heilige Text eigentlich nur noch dokumentiert, zum Sinnbild für die sich allmählich durchsetzende malkût JHWH. Auf Ausschluss darf man nicht mit Ausschluss reagieren, nur die Überwindung der eigenen menschlichen Grenzsetzungen macht Humanität und gelingendes Zusammenleben im Sinne Gottes möglich. Das zeigt vor allem die Änderung der Perspektive zwischen der Ausgangsfrage des Gesetzeskundigen in V29 und der Gegenfrage Jesu in V36: „Die Frage ‚wer ist mein Nächster‘ läuft am Eigentlichen bereits vorbei. Sie allein ist schon Auftakt zur Institutionalisierung und eine Absage an den inneren Sinn der Tora, der in Freiheit und Verantwortung je neu erfaßt werden muss. Wer so fragt, hat Angst etwas falsch zu machen und traut dem Glauben und seiner kreativen Kraft weniger zu als sekundären Bestimmungen und Interpretationen.“⁵¹⁵ Auch wenn erst Lukas mit seinen Rahmenversen der Parabel den gerade beschriebenen Deutungskontext verliehen hat, so ist doch auch für die Sprechsituation des historischen Jesus ein ähnlicher Hintergrund zu vermuten. So ist es m.E. als wahrscheinlich einzustufen, dass Jesus von Nazareth, der als „Fresser und Weinsäufer, als Freund von Zöllnern und Sündern“ (Lk 7,34) galt, aufgrund des Zwölfstämme-Ideals innerhalb seiner Konzeption vom anbrechenden Reich Gottes auch auf Mitglieder der Garizim-Gemeinde zugegangen ist und vielleicht auch unter ihnen Anhänger oder zumindest Sympathisanten fand (vgl. Lk 9,56; 17,11-19). Bei sei-

⁵¹⁵ BÖHM, M.: Samaritai, 257.

nen Reisen nach Jerusalem, die, wie die Ergebnisse der biblischen Archäologie eindrucksvoll belegen, zwangsläufig auch durch samaritanisches Gebiet führten, hat er vielleicht Samaritaner und deren israelitisches Profil kennengelernt. Sein positives Interesse an der SRG und sein Bemühen, auch diesem Teil Israels die Botschaft vom Reich Gottes zu vermitteln, könnte wie viele andere Handlungen des Nazareners auch bei seinen Anhängern, vor allem aber seinen Kritikern auf Unverständnis gestoßen sein. Mit der Parabel gab er eine Antwort auf seine Kritiker, die zeigte, dass hier ein Repräsentant eines Teils Israels zum Sinnbild göttlicher Liebe wird, der zwar äußerlich in Konkurrenz zum herrschenden Tempelkult und zur eigenen Tradition steht, von seinen tiefsten ethnisch-religiösen Wurzeln her gesehen aber ein Stammesbruder ist, der sehr wohl um den Willen JHWHS, des einen Gottes ganz Israels weiß.

4.1.3 Lk 17,11-19: Der dankbare Samaritaner

Die letzte samaritanische Erzählfigur des Lukasevangeliums begegnet dem Leser gegen Ende des Reiseberichtes in der sog. Erzählung vom dankbaren Samaritaner (Lk 17,11-19).⁵¹⁶ Die folgenden Untersuchungen sollen zeigen, dass Lukas mit dieser Erzählung die Samaritanererzählungen seines Evangeliums zu einem sinnvollen Abschluss bringt und gleichzeitig die Missionserzählung in der im 1.Jh. n.Chr. stark heidnisch geprägten Region Samarien (Apg 8,4-25) vorbereitet.

4.1.3.1 Text und Übersetzung⁵¹⁷

(11) Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας. (12) Καὶ εἰσερχομένου αὐτοῦ εἰς τινα κώμην ἀπήντησαν [αὐτῷ] δέκα λεπροὶ ἄνδρες, οἱ ἔστησαν πόρρωθεν (13) καὶ αὐτοὶ ἡραν φωνὴν λέγοντες· Ἰησοῦς ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς. (14) καὶ ιδὼν εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἐπιδιέξατε ἑαυτοὺς τοῖς ιερεῦσιν. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν. (15) εἰς δὲ ἐξ αὐτῶν, ιδὼν ὅτι ιάθη, ὑπέστρεψεν μετὰ φωνῆς μεγάλης δοξάζων τὸν θεόν, (16) καὶ ἐπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ εὐχαριστῶν αὐτῷ· καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρίτης. (17) ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· οὐχὶ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν; οἱ δὲ ἐννέα ποῦ; (18) οὐχ εὑρέθησαν ὑποστρέψαντες δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος; (19) καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀναστὰς πορεύου· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.

(11) Und es geschah, während er nach Jerusalem wanderte, dass er mitten durch Samarien und Galiläa zog. (12) Und als er hineinkam in ein Dorf, kamen [ihm] zehn Aussätzige entgegen, die in der Ferne stehen blieben (13) und laut riefen: Jesus, Meister, erbarme dich unser! (14) Und als er sie sah, sprach er zu ihnen: Geht und zeigt euch den Priestern! Und es geschah, als sie fortgingen, dass sie rein wurden. (15) Einer aber von ihnen, als er sah, dass er geheilt wurde, kehrte zurück, verherrlichte Gott mit lauter Stim-

⁵¹⁶ So die Überschriften in der EÜ und bei BOVON, F.: Lukas III, 144. Den Aspekt der Wunderheilung betonen u.a. BRUNERS, W.: Reinigung, 10 und BÖHM, M.: Samaritai, 260. Von einer Gleichwertigkeit der beiden thematischen Schwerpunkte gehen WIEFEL, W.: Lukas, 305 und ERNST, J.: Lukas, 482 aus.

⁵¹⁷ Zur Bedeutung textkritischer Varianten siehe BÖHM, M.: Samaritai, 260f, die wohl zu Recht darauf aufmerksam macht, dass die in A, W, Θ, Ψ und Μ überlieferte Variante zu V11 διήρχετο διὰ μέσου statt διήρχετο διὰ μέσον wohl ursprünglicher ist.

me, (16) und fiel nieder vor seine Füße und dankte ihm. Und er war ein Samaritaner. (17) Jesus aber antwortete und sprach: Wurden nicht die Zehn rein? Wo aber sind die Neun? (18) Ließen sich außer diesem „Fremdstämmigen“ keine Zurückkehrenden finden, um Gott Ehre zu erweisen? (19) Und er sprach zu ihm: Steh auf, dein Glaube hat dich gerettet.

4.1.3.2 Kontext und Literarkritik

Obwohl mit dem erzählerischen Neuanfang in Lk 17,11, der Einführung der zehn Aussätzigen (V12) sowie der Darstellung eines Wunders ein Orts-, Personen- und Gattungswechsel erfolgt, der erst mit dem Auftreten von Pharisäern in Lk 17,20 und ihrer Frage nach dem Kommen des Reichs Gottes einen Einschnitt erfährt, verfügt die an sich eigenständige Perikope ähnlich wie auch Lk 9,51-56 und Lk 10,25-37 über starke thematische Bezüge nach vorne und hinten.⁵¹⁸ Während die Erzählung mit Lk 17,5-10 durch das Stichwort πίστις verbunden ist,⁵¹⁹ steht die Antwort auf die Frage der Pharisäer in Lk 17,21 in Beziehung zur Rettung des Samaritaners in Lk 17,19 (ἢ πίστις σου σέσωκέν σε), weil Lukas seinen Lesern damit signalisiert, dass für den Vertreter der Garizim-Gemeinde, „der im Glauben in Jesus das Reich Gottes als gegenwärtig erkennt und deshalb bei ihm Gott lobt, (...) die Heilszeit (schon) angefangen hat“⁵²⁰. Die Pharisäer hingegen sind den neun anderen Aussätzigen gleichgestellt, die das Heilungswunder nicht als Zeichen der anbrechenden Herrschaft Gottes begreifen und dadurch das Heil nicht erlangen.⁵²¹ Über den unmittelbaren Kontext hinaus weckt Lk 17,11-19 Assoziationen an die Erzählungen vom Zöllner Zachäus (Lk 19,1-10) und von der Frau mit dem Salböll (Lk 7,36-50), da alle drei Erzählfiguren versuchen, sich Jesus zu nähern und dadurch in den Mittelpunkt des erzählerischen Interesses gerückt werden.⁵²²

Auch die vorliegende Erzählung ist in ihrer jetzigen Gestalt wohl kaum ursprünglich. Das verdeutlichen insbesondere die VV11.19, die eindeutig auf das Konto des Evangelisten gehen. Während die Formulierung in V11 fast vollständig an Lk 9,51 erinnert, weist die inhaltliche Verknüpfung von Glaube und Heil in V19 klare Parallelen zu Lk 7,50; 8,48 und 18,42 auf.⁵²³ Typisch lukanisch ist zudem auch die Anrede Jesu mit dem Hoheitstitel ἐπιστάτα (V13), der Gebrauch des Verbs ὑποστρέφω (V15; vgl. Lk 1,56; 2,20.39; 4,14; 7,10; 8,37; 23,48.56 und 24,52f) sowie die Wendung παρὰ τοὺς πόδας in V16, die auch in Lk 7,38 und 8,35.41 begeg-

⁵¹⁸ Vgl. dazu BRUNERS, W.: Reinigung, 307-336; 333ff und BÖHM, M.: Samaritai, 270f.

⁵¹⁹ In Lk 17,5 bitten die Apostel Jesus um eine Stärkung ihres Glaubens, worauf Jesus mit zwei Gleichnissen reagiert (Lk 17,6; 17,7-10). Während das Gleichnis vom Senfkorn die Kraft des Glaubens expliziert, wendet sich das Gleichnis vom unnützen Knecht gegen „Glaubengerechtigkeit und Lohnerwartungen“ (BÖHM, M.: Samaritai, 271). Mit Lk 17,11-19 folgt dann eine Erzählung, in der es um die Bedeutung des Glaubens für Heilung und Erlösung geht.

⁵²⁰ BRUNERS, W.: Reinigung, 335.

⁵²¹ Vgl. BRUNERS, W.: Reinigung, 335.

⁵²² Vgl. BOVON, F.: Lukas III, 146.

⁵²³ Vgl. BÖHM, M.: Samaritai, 269.

net. Wilhelm Bruners vertritt die These, dass Sprache und Stil der ganzen Perikope lukanisch geprägt seien und somit in der Summe einiges dafür spreche, dass „Lk 17,11-19 eine lukanische Bildung ist.“⁵²⁴ Allerdings ist der Gebrauch von ἀπαντάω und πόρρωθεν sowie der adjektivische Gebrauch des Begriffs λεπτός singulär. Zudem ist aus stilistischer Sicht auf die parataktische Satzstruktur der VV11-14 hinzuweisen, die in den VV15-19 nicht festzustellen ist,⁵²⁵ so dass man insgesamt eher davon ausgehen sollte, dass der Evangelist das Grundgerüst der Erzählung vom dankbaren Samaritaner (VV15-19) in seinem Sondergut vorgefunden hat.⁵²⁶

4.1.3.3 Form, Motivinventar und Struktur der Erzählung

Die redaktionelle Endgestalt des Textes gliedert sich in drei Teile, den Erzählrahmen (V11), die Wundererzählung (VV12-14) und die Begegnung Jesu mit dem wiederkehrenden Samaritaner (VV15-19). Im Detail stellt sich der Aufbau der Erzählung wie folgt dar:⁵²⁷

Abb. 9: Aufbau der Erzählung Lk 17,11-19

V11:	Zusammenfassung und Ortsangabe (Rahmen)
<hr/>	
V12f:	Bitte der Aussätzigen um Hilfe (Wundererzählung I)
V14a:	Antwort Jesu (Wundererzählung II)
V14b:	Heilung der zehn Aussätzigen (Wundererzählung III)
<hr/>	
V15f:	Reaktion des geheilten Samaritaners (Samaritanererzählung I)
V17f:	Drei rhetorische Fragen Jesu (Samaritanererzählung II)
V19:	Schlussaufforderung Jesu (Samaritanererzählung III)

In Bezug auf das Motivgerüst⁵²⁸ der Wundererzählung lässt sich feststellen, dass insgesamt nur 13 der möglichen 33 Motive auftreten, wobei vor allem den finalen Motiven (Demonstration, Entlassung, Akklamation, Ablehnende Reaktion) eine besondere Bedeutung zukommt.⁵²⁹ Weil außerdem das eigentlich expositionelle Motiv des Niederfallens im Schlussteil zu finden ist und somit der erzählerische Schwerpunkt auf der Begegnung Jesu mit dem dankbaren Sa-

⁵²⁴ BRUNERS, W.: Reinigung, 297. Ähnlich auch BÖHM, M.: Samaritai, 269.

⁵²⁵ Vgl. GLÖCKNER, R.: Wundergeschichten, 128ff.

⁵²⁶ So m.E. zu Recht GLÖCKNER, R.: Wundergeschichten, 131 und BOVON, F.: Lukas III, 148.

⁵²⁷ Vgl. dazu BOVON, F.: Lukas III, 146.

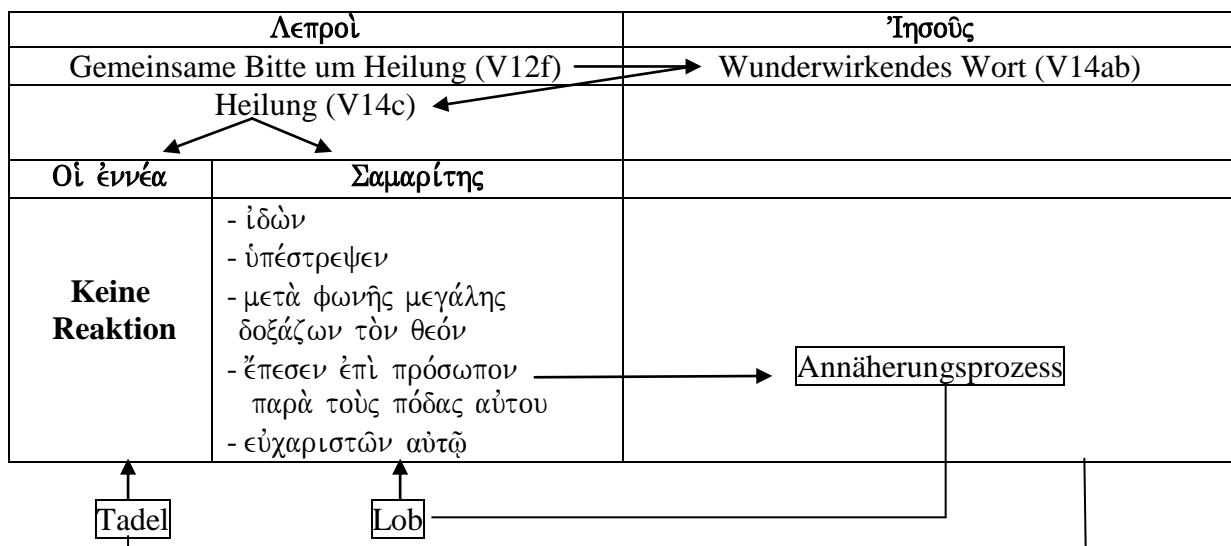
⁵²⁸ Zum Motivinventar neutestamentlicher Wundererzählungen vgl. THEIBEN, G.: Wundergeschichten, 57.83.

⁵²⁹ Hinzukommen folgende Motive: Kommen des Wundertäters, Auftreten des Hilfsbedürftigen, Charakterisierung der Not, Erschwerung der Annäherung, Bitten und Vertrauensäußerung, Wunderwirkendes Wort, Konsolidierung des Wunders, Niederfallen und Zuspruch.

maritaner und nicht auf der Wundertätigkeit liegt, ist es aus formkritischer Sicht äußerst fragwürdig, ob es sich bei Lk 17,11-19 um eine typische Wundererzählung handelt.⁵³⁰

Das zentrale Strukturelement der Erzählung ist die Opposition zwischen dem geheilten Samaritaner und den anderen neun Geheilten. Während die Aussätzigen zunächst als Einheit auftreten, Jesus gemeinsam um ihre Heilung bitten und dann auch gleichzeitig geheilt werden (VV12-14), teilt sich die Gruppe in V15 in eine positive Beispielfigur, die sich Jesus sukzessive nähert und neun eher negativ gezeichnete Kontrastfiguren. Der geheilte Samaritaner, bei dem „das erkennende Sehen des Wunderzeichens zur dankbaren Antwort des Glaubens führt“⁵³¹, wird dabei in besonderer Form gelobt und den übrigen neun Geheilten, die den tieferen Sinn des an ihnen geschehenen Wunders nicht erkennen, diametral gegenübergestellt, wobei das Zahlenverhältnis von 1:9 wie eine „bittere Anklage“⁵³² klingt. Das folgende Modell soll behilflich sein, die gerade dargestellten Strukturen besser nachzuvollziehen:

Abb. 10: Erzählstruktur von Lk 17,11-19



4.1.3.4 Linguistische Analyse

Die Fokussierung der Erzählung auf den Kontrast bzw. auf die unterschiedlichen Kommunikations- und Interaktionsmuster zwischen den einzelnen Protagonisten lässt sich auch durch

⁵³⁰ Ähnlich auch WIEFEL, W.: Lukas, 305.

⁵³¹ GLÖCKNER, R.: Wundergeschichten, 148.

⁵³² ERNST, J.: Lukas, 484. Das Zahlenverhältnis erinnert in Kombination mit dem Umkehrmotiv an das Doppelgleichnis vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme (Lk 15,1-10).

die Ergebnisse der linguistischen Analyse stützen.⁵³³ Der Text wird maßgeblich durch eine hohe Anzahl an Verben der Bewegung (10) und der Kommunikation (7) bestimmt, die „die Handlung vorwärtstreiben“⁵³⁴ und ihr Spannung verleihen, während sich nur fünf Verben auf den Akt der Heilung beziehen. Zudem fällt der zweifache Gebrauch von τὸν θεόν (VV15.18) auf, der in Verbindung mit den drei Verben der Verehrung und der christologischen Anrede Ἰησοῦ ἐπιστάτα (V13) die erzählerische Schwerpunktsetzung auf die Beziehung des Menschen zu Gott, der sich in Jesus von Nazareth offenbart, sichtbar werden lässt. Abschließend wird durch die zahlreiche Verwendung von Personalpronomina (13) und durch die ans Publikum gerichteten rhetorischen Fragen Jesu eine Übertragbarkeit der Erzählintention auf alle Rezipienten ermöglicht.

4.1.3.5 Narratologische Analyse

Die narratologische Analyse des Textes erfolgt unter Berücksichtigung der Aspekte Stimme, Modus, Zeit und Charakterzeichnung.⁵³⁵ Weil die vorliegende Untersuchung jedoch vor allem die Darstellung und Funktion der samaritanischen Erzählfiguren in den Blick nimmt, liegt der besondere Fokus dieser Analysesektionen auf der Beschäftigung mit der Charakterzeichnung, wenngleich zu zeigen sein wird, dass insbesondere die Verwendung von Analepsen und Prolepsen für ein angemessenes Verständnis der neutestamentlichen Texte sehr wichtig ist. Daher sollen auch in allen Einzeltextanalysen die Aspekte Stimme und Modus sowie die Aspekte Zeit und Charakterzeichnung in Form zusammenhängender Unterkapitel vorgestellt werden.

4.1.3.5.1 Stimme und Modus

Der Verfasser des lukanischen Doppelwerkes ließ sich aus narratologischer Sicht bereits als vorgestellter Erzähler bestimmen, weil er in beiden Einzelwerken jeweils zu Beginn in Form von kurzen Vorworten (Lk 1,1-4; Apg 1,1-3) den Leser über Ziel, Vorgehensweise, verwendete Quellen etc. informiert, bevor mit den jeweils nachfolgenden Passagen seine Rolle wechselt und er das eigentliche Erzählgeschehen aus Sicht des Er-Erzählers mit auktorialer Perspektive vorträgt. In dieser Rolle zeigt er sich als Erzähler, „der in der Regel situationsüberle-

⁵³³ Die linguistische Analyse beschränkt sich auf die Untersuchung der wesentlichsten sprachlich-syntaktischen sowie semantischen Besonderheiten der Texte, da die narrativen und pragmatischen Aspekte aufgrund der gewählten methodischen Ausrichtung separat behandelt werden sollen.

⁵³⁴ BRUNERS, W.: Reinigung, 74.

⁵³⁵ Zur ausführlichen theoretischen Grundlegung siehe oben Kapitel 2.

gen und im Vergleich mit Lk 1,1-4 eher verdeckt auftritt.⁵³⁶ Diese veränderte Rolle lässt sich auch in Lk 17,11-19 beobachten, in der der Evangelist außerdem versucht, sich so weit wie möglich zugunsten der erzählten Geschichte zurückzunehmen, was bedeutet, dass wir es mit einer transparenten Narration zu tun haben. D.h. der Leser hat den Eindruck, sich auf der gleichen Ebene zu befinden wie die ausgesagten Ereignisse. Bezuglich der Stellung des Erzählers kann konstatiert werden, dass er selbst in der Geschichte, die er vorträgt, nicht vorkommt, und folglich die Verwendung der dritten Person dominiert. Es handelt sich hier zunächst also um eine heterodiegetische Position des Erzählers, die kombiniert wird mit einer extradiegetischen Erzählebene. Lukas ist nicht Teil der Erzählung und der Erzählvorgang als solcher spielt sich außerhalb der Erzählung ab bzw. geht ihr voraus. Es liegt also in der Summe eine extradiegetisch-heterodiegetische Position des Erzählers vor. Aufgrund der mehrfachen Verwendung direkter bzw. berichteter Rede ist zudem zu konstatieren, dass in Lk 17,11-19 die Kommunikationsfunktion des Erzählers sehr deutlich in den Vordergrund gestellt wird. Dies verdeutlichen insbesondere die rhetorischen Fragen Jesu am Ende der Episode, die ans Publikum bzw. an die Adressaten des LkEv gerichtet sind und zu einer Stellungnahme auffordern.

4.1.3.5.2 Zeit und Charakterzeichnung

Auch die vorliegende Erzählung wird weitestgehend der Reihe nach erzählt. Durch den hohen Anteil der Figurenrede, der sog. berichteten Rede, besitzt sie deutlich szenischen Charakter, zeitraffendes oder aussparendes Erzählen lässt sich in Lk 17,11-19 im Wesentlichen also nicht feststellen, wenngleich die Zeit der Wanderschaft Jesu in V11 und die Dauer bis zum Eintritt der Heilung in V14 unbestimmt bleiben, d.h. eine leichte Erhöhung der Erzählgeschwindigkeit festgestellt werden kann. Anisochronien liegen m.E. in der letzten Samaritanerzählung des LkEv nicht vor, wenngleich die Nennung Samariens und eines Dorfes die Erinnerungen der Leserschaft an die ihnen bereits bekannten Begegnungen des lukanischen Jesus mit Vertretern der SRG zurückgerufen haben dürfte. Des Weiteren ist auf die erneute Nennung Jerusalems als Ziel der Hinaufnahme und Erfüllung Jesu hinzuweisen. In allen drei Erzählungen des LkEv, in denen Samaritaner auftreten, begegnet der für das Judentum zentrale Ort, wobei Lukas zweimal die Bedeutung des dort tätigen, jüdischen Kultpersonals relativiert, was m.E. eine wichtige Beobachtung darstellt, um die jeweils samaritanische und eben nicht samaratische Identität seiner Erzählfürger belegen zu können, stellten doch die Frage nach dem legitimen Ort der JHWH-Verehrung sowie die Konflikte zwischen den jeweiligen Priesterschaften die

⁵³⁶ MÜLLER, C.G.: Prophet, 13.

entscheidenden religionssoziologischen Differenzen zwischen den Samaritanern und den Jerusalemer Juden dar.

Trotz dieses ersten wichtigen Argumentes zur Stützung der These, dass auch in Lk 17,11–19 tatsächlich von Mitgliedern der Garizimgemeinde die Rede ist, existierten in der Forschung immer wieder auch kritische Stimmen, die diese Identitätszuweisung anzweifelten bzw. die Frage nicht abschließend zu beantworten vermochten. Als Beispiel dient hier erneut Rita Egger, die in ihren Analysen zwar das religiöse Verhalten des Wiederkehrers erkannt hat, aufgrund der Verwendung des Terminus ἀλλογενῆς aber, der selbst von Josephus nicht als Bezeichnung für die Samaritaner verwendet werde, nur das Fazit ziehen kann, dass ähnlich wie bei Mt die lk Figur hier wohl als „gottesfürchtiger Nichtjude“⁵³⁷ gedacht sei. Die Mehrheit der Forschung hat Eggers Einwänden jedoch schon u.a. aufgrund des oben skizzierten Interpretationsrahmens (Jerusalem vs. Garizim sowie Kultstreitigkeiten zwischen den jeweiligen Priesterschaften) zu Recht widersprochen. Egger übersieht außerdem, dass Lukas mit der Nennung eines Dorfes im Übergangsgebiet zwischen Galiläa und Samarien, also einem Ort, der in Distanz zum heidnisch geprägten Samaria-Sebaste gedacht werden muss, mit der Anlehnung an Reinheitsbestimmungen der Tora (vgl. Lev 13 und 14), vielleicht aber sogar auch mit der symbolisch gemeinten Zehnerzahl (als Symbol für die Zehn Stämme Israels?) deutliche Hinweise darauf gibt, dass hier eine Szenerie gestaltet wird, in der Juden auf Samaritaner treffen sollen.⁵³⁸ Der nun folgende Blick auf die Details der Erzählung soll diese These bestätigen.

Der Samaritaner gehört zu den δέκα λεπροὶ ἄνδρες, denen der lk Jesus in einem nicht näher definierten κώμη begegnet. Die Schilderung seiner physischen Eigenschaft ist dabei die erste direkte Charakterisierung einer samaritanischen Erzählfürfigur, nachdem die Charakterzeich-

⁵³⁷ EGGER, R.: Samaritaner, 197. Auch bei BRUNERS, W.: Reinigung, 396.402f begegnet eine m.E. unangemessene Identitätszuweisung, wenn er unter Missachtung der religionsgeschichtlichen Erkenntnisse seiner Zeit den Samaritaner als Heiden klassifiziert: „Zugleich steht der Samariter, weil in den Augen der Juden einem Heiden gleichzusetzen, stellvertretend für die Völker, die sich zum Herrn bekehren, in seinen Lobpreis einstimmen und vor ihm niederfallen“. (Ebd.).

⁵³⁸ Mit der einleitenden Ortsangabe beginnt Lukas die Erzählung, wobei er durch die deutlich vorangestellte Nennung Samariens die Leser darauf vorbereitet, dass nach Lk 9,51–56 und 10,25–37 ein weiteres Mal Samaritaner die Szenerie betreten. So in Übereinstimmung mit SCHWEIZER, E.: Lukas, 177, der die mit der Ortsangabe verbundenen „topographischen Schwierigkeiten“ (WIEFEL, W.: Lukas, 305) nicht mit Hilfe komplizierter sowie äußerst hypothetischer Überlegungen zu den Geographiekenntnissen des Lukas zu lösen versucht, sondern den durch die Erzählung vorgegebenen Kontext (Gemeinsames Auftreten von Juden und Samaritanern) als Erklärung für die Wendung in V11 begreift. Dass Lukas nicht an einer genaueren Lokalisierung der Handlung interessiert ist, sondern das „Exemplarische der Erzählung“ (BRUNERS, W.: Reinigung, 386) betonen möchte, zeigt auch die Verortung des Geschehens in irgendeinem Dorf (εἰς τινα κώμην). Ähnlich auch BOVON, F.: Lukas III, 149. Zu den alternativen Lösungen, die m.E. jedoch wenig für die Intention der Erzählung hergeben, siehe CONZELMANN, H.: Mitte, 60–66; BÖHM, M.: Samaritai, 271–274 und WIEFEL, W.: Lukas, 305.

nung in den ersten beiden Episoden ausschließlich auf indirektem Weg erfolgte. Auffällig und zugleich interessant ist, dass der Samaritaner zusammen mit den anderen neun Aussätzigen, die aufgrund der Einleitungsformel wohl galiläische Juden sind, auftritt bzw. mit diesen zunächst eine Einheit bildet, die freilich im weiteren Erzählverlauf aufgelöst werden soll. Ob die Zehnerzahl an dieser Stelle als Symbol für die zehn Stämme Israels gelten soll, wurde weiter oben bereits angedacht, kann aber m.E. nicht eindeutig beantwortet werden.⁵³⁹ Dagegen sprechen zunächst vor allem der neutrale Gebrauch von δέκα in Lk 15,8 und 19,13 sowie die in Lk 22,30 zu konstatierte Verwendung von δώδεκα für die Stämme Israels. In Verbindung mit der Überlegung, dass die Samaritaner sich selbst als Nachfolger der beiden Stämme Ephraim und Manasse betrachten, hätte man also eher ein Verhältnis von 2:10 erwarten dürfen. Folglich ist zunächst Martina Böhm u.a. Recht zu geben, wenn sie erklären, „die Zehnzahl (diene) in neutraler Weise zur Beschreibung eines abgerundeten Ganzen“.⁵⁴⁰ Allerdings gilt es diese These kritisch auf ihre Vollständigkeit hin zu überprüfen, und zwar dergestalt, worin denn „das Ganze“ dieser Gruppe von δέκα λεπτοὶ, von aussätzigen Juden und Samaritanern genau besteht. Konkret: Was verbindet diese zehn bzw. warum treten sie zunächst als zusammengefasste Aktanten auf, um letztlich doch wieder voneinander getrennt zu werden?

Diese Frage gewinnt umso mehr an Bedeutung, wenn man bedenkt, dass Lukas an anderen Stellen deutlich vorsichtiger bzw. zurückhaltender mit der Verwendung von Zahlen umgeht (vgl. z.B. Lk 8,8.15 mit den Seitenreferenten), teilweise sogar ganz darauf verzichtet (vgl. z.B. Lk 5,18 mit den Seitenreferenten), so dass hier wohl eine bewusste Wahl der Zahl Zehn bzw. Eins und Neun (VV15.17) vorliegt.⁵⁴¹ In Kombination mit der Feststellung, dass durch die redaktionelle Schaffung des geographischen Rahmens eine auffällige Verknüpfung zwischen samaritanischem und jüdischem Territorium hergestellt wurde, und der erneuten Anspielungen auf die beide Gruppen trennenden Kriterien (Kultort und Kultpersonal) nimmt der Erzähler hier m.E. erneut das Thema Zerrissenheit bzw. Spaltung Israels in den Blick, dessen belastende Kraft in den klagevollen rhetorischen Fragen des lk Jesus im Schlussteil besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Unterstützung erhält diese Lesart auch durch die Beobachtung, dass es bei der priesterlichen Begutachtung der im AT bzw. in der LXX mit שָׁׁמְרָא bzw. λέπρᾳ titulierten Krankheit, die alle denkbaren Hautkrankheiten (Schuppenflechte, Geschwü-

⁵³⁹ Die Möglichkeit wird auch bei EGGER, R.: Samaritaner, 197f angedacht, direkt aber wieder verworfen, während Christfried Böttrich bspw. diese Option ernsthaft in Erwägung zieht bzw. der lk Verwendung der Zehnzahl zumindest zutraut, „Assoziationen zu den Stämmen des Nordreichs zu wecken.“ (BÖTTRICH, C.: Sammlung, 58). Zur ausführlichen Entfaltung des Gedankens siehe ebd., 54-58.

⁵⁴⁰ BÖHM, M.: Samaritai, 264. So auch KÄHLER, C.: Gleichnisse, 112 Anm. 245 und in vergleichbarer Form auch BOVON, F.: Lukas III, 150.

⁵⁴¹ Vgl. BRUNERS, W.: Reinigung, 172.

re, Krätze, Warzen etc.) bezeichnete,⁵⁴² vor allem um die Frage der Kult- und Sozialfähigkeit des Patienten und weniger um eine medizinische Diagnose ging (vgl. Lev 13,45; 2 Kön 7,3). Diese Konnotation ist deshalb so interessant, weil ja gerade die Kult- und Sozialfähigkeit der Garizimgemeinde gemäß der Mehrheitsmeinung der anderen frühjüdischen Gruppen angezweifelt bzw. negativ beurteilt wurde. Insofern ist es m.E. zumindest denkbar, dass die Wahl des Krankheitsbildes in Kombination mit den anderen Erzählelementen und der zweifelsohne vorauszusetzenden Detailkenntnis der lk Gemeinde über die SRG den Leser zu einer symbolischen Interpretation des Erzählten animieren sollte. Konkret: Die scheinbare Kult- und Sozialunfähigkeit des Samaritaners wird durch die Heilung Jesu als unangemessenes Vorurteil verworfen, sein Status als Israelit durch seinen vorbildlichen Dank und seine Treue gegenüber der Tora untermauert. Die eigentlich „Unfähigen“ sind die neun anderen, die ähnlich wie das Kultpersonal in Lk 10,25-37 die Tempel- und Kultobservanz über den Bund JWHs mit seinem ganzen (!) Volk Israel stellen und dessen Erneuerung in der Person Jesu von Nazareth nicht zu erkennen vermögen. Israel, das, wie die traditionsgeschichtliche Analyse der Bedeutung der Zahl Zehn zeigt, eigentlich abgerundet bzw. vollkommen sein sollte,⁵⁴³ ist gespalten bzw. in sich zerrissen. Von genau dieser Zerrissenheit hofft Lukas Israel durch seine Darstellung der Verkündigung und Praxis Jesu, die ja vor allem den Verlorenen, den Ausgegrenzten gilt, zu befreien. In und durch Jesus Christus soll das Volk Israel wieder ganz werden, die Israeliten zu ihrer Einheit zurückfinden,⁵⁴⁴ wenngleich dies ein Wunsch ist, der in der konkreten Geschichte immer wieder unerfüllt blieb und auch zur Zeit der Abfassung des lukanischen Doppelwerkes eher ein Ideal als ein realistisches Ziel darstellte. Kehren wir nun aber wieder zur konkreten Betrachtung der Charakterzüge des Samaritaners zurück, um von dort aus den gerade vermuteten, größeren Interpretationsrahmen mit weiteren Argumenten zu stützen.

Dass die Begegnung zwischen Jesus und den Aussätzigen in einem Dorf stattfindet, ist nicht verwunderlich, da Aussätzige sich nur in Dörfern aufhalten durften, „während ihnen die zehn mauernumwehrten Städte und Jerusalem verboten waren.“⁵⁴⁵ Interessanter ist die Beobachtung, dass der samaritanische Aussätzige zusammen mit seinen jüdischen Leidensgenossen das in Lev 13,45f zu findende Reinheitsgebot einhält und daher Jesus zunächst nicht direkt begegnet, sondern Distanz zu ihm hält. Die zuvor getroffene Aussage ἀπήντησαν αὐτῷ ist sicherlich christologisch zu verstehen, weil das Substantiv ἀπήντησις zur Abfassungszeit

⁵⁴² Vgl. SEIDL, T.: Aussatz, 218.

⁵⁴³ Vgl. BRONGERS, H.A.: Zehnzahl, 30-36.40.

⁵⁴⁴ Ähnlich auch BÖTTRICH, C.: Sammlung, 55f und KÄHLER, C.: Gleichnisse, 109-117; 114.

⁵⁴⁵ WIEFEL, W.: Lukas, 305f.

des LkEv „die Begegnung mit dem auferstandenen Christus im Moment der Parusie (meint).“⁵⁴⁶ Die erzählerische Funktion dieser Wendung besteht darin, den Leser darauf vorzubereiten, „daß die Begegnung segensreich sein wird.“⁵⁴⁷ Die Aussätzigen versuchen dann in V13 durch lautes Rufen, die Distanz zu Jesus zu überwinden und auf ihr Schicksal aufmerksam zu machen. Mit der christologischen Anrede und der aus den Psalmen bekannten Bitte ἐλέησον ἡμᾶς dokumentieren sie ihrerseits ihren Glauben an ein heilendes Wirken Gottes in und durch Jesus von Nazareth.

Da in Lev 14,2ff nur die Rede davon ist, die Heilung des Aussatzes durch *einen* Priester diagnostizieren zu lassen,⁵⁴⁸ signalisiert der lk Jesus in V14 mit seiner pluralisch formulierten Anordnung, dass die Gruppe der Aussätzigen nicht nur aus Juden besteht und bereitet somit die Identitätsklärung in V16 erzählstrategisch vor.⁵⁴⁹ Aus V14 lässt sich zudem schließen, dass der Evangelist um die Existenz einer samaritanischen Priesterschaft weiß und dieser auch nicht ablehnend gegenübersteht, weil er Jesus keine verurteilenden Worte in den Mund legt. Wichtiger ist jedoch die Tatsache, dass der Samaritaner nicht darauf insistiert, an Ort und Stelle geheilt zu werden, sondern der Weisung Jesu folgt und sich mit den anderen auf den Weg zum jeweils zuständigen Priester begibt, weil er dadurch seinen tiefen Glauben an die Worte Jesu demonstriert. Die unmittelbar auf den Weggang der Notleidenden folgende Heilung (ἐκαθαρίσθησαν) bestätigt die Qualität des Glaubens des Samaritaners. Dabei löst ähnlich wie in Lk 10,25-37 der Akt des Sehens (ἰδὼν) bei den Geheilten zwei verschiedene Reaktionen aus. Der Samaritaner entscheidet sich dabei als *Einzelner*, die Reise zum Priester sofort zu beenden und stattdessen umzukehren und Gott mit lauter Stimme für das an ihm geschehene Wunder zu danken. Für den Leser ist dieser Sachverhalt zunächst irritierend, widersetzt sich der Samaritaner damit doch der eigentlichen Anordnung des lk Jesus und auch den Bestimmungen der Tora, die er kurz zuvor noch als legitim betrachtet hatte.

Erst nachdem der Samaritaner Gott für das Wunder gedankt hat, was verdeutlicht, dass er Gott bzw. den Gott Israels schon kennt, geht er zum Dank an Jesus über. Obwohl er Jesus dabei durch das ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ seine besondere Verehrung zeigt und damit seinen Glauben an das Wirken JHWHS in Jesus von Nazareth präsentiert, ist von Proskynese nicht die Rede, da der Terminus προσκυνέω von Lukas in Verbindung mit

⁵⁴⁶ BOVON, F.: Lukas III, 150 mit Verweis auf 1 Thess 4,17 und Mt 25,16.

⁵⁴⁷ BOVON, F.: Lukas III, 150.

⁵⁴⁸ Das gilt analog auch für die Feststellung der Krankheit. Vgl. Lev 13,49.

⁵⁴⁹ Ähnlich auch BÖHM, M.: Samaritai, 266, die zu Recht darauf hinweist, dass trotz des zerstörten Tempels auf dem Garizim in neutestamentlicher Zeit „mit der Existenz samaritanischer Priester (...) grundsätzlich gerechnet werden muß“. (Ebd.). So auch KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 178-180.

Jesus nur in 24,52, also nach der Auferstehung, begegnet.⁵⁵⁰ Folglich bleibt die theozentrische Grundstruktur der Erzählung erhalten. Der Zusatz, dass es sich bei dem zurückgekehrten Geheilten um einen Samaritaner handelt, ruft bei den Lesern die positiven Erinnerungen an Lk 9,56 und 10,25-37 zurück ins Gedächtnis und bereitet sie darauf vor, dass sein Verhalten wohl auch diesmal Zustimmung erhalten wird, auch wenn „die Reaktion Jesu (bis jetzt immer) noch aus(steht).“⁵⁵¹

Die ans Publikum gerichteten rhetorischen Fragen Jesu bestätigen die Vermutung, dass der Samaritaner in den Augen Jesu richtig gehandelt hat. Die Freude über das an ihm geschehene Wunder und sein Dankeswille waren stärker als sein Pflichtbewusstsein. Indem er die Bedeutung des Kultpersonals relativiert und sich voll und ganz auf das Ereignis der anbrechenden Gottesherrschaft einlässt, zeigt er, worauf es beim Glauben wirklich ankommt und wird dafür zu Recht von Jesus gelobt. Die Spannung, die der Evangelist mit dem Verhalten Jesu am Ende der Erzählung auslöst, ist dabei keinesfalls als Widerspruch zu werten, sondern verweist „auf die pragmatische Intention des Autors, der mit Brüchen den Hörer/Leser (...) hellhörig machen will.“⁵⁵² Lukas möchte in diesem Fall mit der Verkehrung zwischen V14 und V17f all die Leser *zurückholen*, die ähnlich wie die anderen Neun blind den Weisungen der Tora und des Kultpersonals folgen und dadurch keinen Raum mehr lassen für die überraschende und allumfassende Dimension der Herrschaft Gottes. Genauso wie er in Lk 10,25-37 ein *Vor-beigehen* (ἀντιπαρῆλθεν) an der malkût JHWH verhindern will, möchte er in Lk 17,11-19 ein *Von-Ihr-Fortgehen* (ὑπάγω) unterbinden. Besondere Brisanz erhält diese Botschaft durch die Charakterisierung der Vorbildfigur als ἀλλογενής. Die Bedeutung des Begriffs lässt sich traditionsgeschichtlich nicht eindeutig bestimmen bzw. muss vom jeweiligen Kontext her definiert werden, wenngleich insgesamt festzuhalten ist, dass der Begriff grundsätzlich für jemanden verwendet wird, der außerhalb der eigenen Gruppe steht.⁵⁵³ Da Lukas jedoch in allen drei Erzählungen deutlich den israelitischen Status der SRG herausgestellt hat, muss man m.E. mit einer verzerrenden Verwendung des Terminus in Lk 17,18 und nicht mit einem plötzlichen und zugleich völlig unverständlichen Perspektivenwechsel des LkEv rechnen. Berücksichtigt man, dass die Frage Jesu sich gar nicht an den Samaritaner, sondern an das Publikum richtet, wird man auch unter Hinzunahme des Kontextwissens aus Lk 9,51-56; 10,25-37 die blanke Ironie erkennen können, die in der Frage Jesu enthalten ist. Was Lukas mit dem Einsatz dieses

⁵⁵⁰ So auch BOVON, F.: Lukas III, 153 und ERNST, J.: Lukas, 484.

⁵⁵¹ BÖHM, M.: Samaritai, 275.

⁵⁵² FRANKEMÖLLE, H.: Handlungsanweisungen, 26.

⁵⁵³ Vgl. BÖHM, M.: Samaritai, 276.

Stilmittels widerspiegeln und zugleich überwinden möchte, sind die frühjüdischen Vorurteile gegenüber den Samaritanern, die eventuell auch von einigen seiner Gemeindemitglieder geteilt werden. Deshalb gibt er nach Lk 9,51-56 und 10,25-37 ein weiteres Beispiel für das JHWH-fürchtige und toratreue Verhalten der SRG, mit dessen Hilfe er bei seinen Lesern den Prozess des Umdenkens vorantreiben möchte.⁵⁵⁴ Wollte man die Frage des lk Jesus in die Gegenwart übersetzen, so müsste sie wohl wie folgt lauten: *Wie kann es sein, dass ausgegerechnet der in euren Augen Fremdstämmige/Ausländer/Nichtjude der Einzige ist, der JHWHS Gebote wahrhaft kennt und ihm für sein Wirken in Jesus Christus dankt?*

Die abschließende Bestärkung des Samaritaners durch Jesus bestätigt die Analysen zu V17f. Sein Glaube hat ihn nicht nur gereinigt, sondern auch gerettet (σέσωκέν). Lukas zeigt seinen Lesern dadurch, dass der Glaube des Samaritaners ein „vollgültiger Glaube“⁵⁵⁵ ist. Ob sein Glaube ihn jedoch deswegen rettet, weil er auf Jesus ausgerichtet ist,⁵⁵⁶ erscheint mir fraglich, da dieser Sichtweise die theozentrische Grundausrichtung der Erzählung gegenübersteht, die trotz aller nachweislichen christologischen Elemente nicht verloren geht. Schließlich gilt der Dank zunächst *Gott* und auch Jesus bemängelt in seinen Fragen ausschließlich, dass sich außer dem Samaritaner keiner finden lässt, um *Gott* Dank und Ehre zu erweisen (δοῦναι δόξαν τῷ Θεῷ). Berücksichtigt man zudem noch, dass der Samaritaner Jesus auch nicht nachfolgt, geschweige denn dazu aufgefordert wird, so kann es sich bei Lk 17,11-19 wohl kaum um eine Bekehrungserzählung handeln. Vielmehr versucht Lukas mit dieser Geschichte die *Annäherung* seiner Leser an die Samaritaner zum Abschluss zu bringen und damit eine Basis für die Ausweitung der Botschaft nach ganz Samarien (Apg 8,1.4-25) zu schaffen.⁵⁵⁷

4.1.3.5.3 Die Konstellation der Figuren

Der gleichnishaftre Charakter, die Struktur sowie die Intention der Erzählung ermöglichen es, das Modell des dramatischen Dreiecks auch auf Lk 17,11-19 anzuwenden. Jesus fungiert dabei als Handlungssouverän (HS) der Erzählung, weil er die Episode eröffnet, sanktioniert und beschließt. Der Samaritaner und die anderen Neun bilden das antithetische Zwillingspaar,

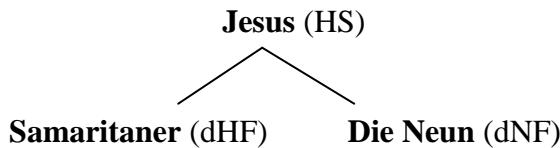
⁵⁵⁴ In Übereinstimmung mit BÖHM, M.: Samaritai, 276 gegen EGGER, R.: Samaritaner, 197, BRUNERS, W.: Reinigung, 398 und LINDEMANN, A.: Samaritaner, 60, die zu wenig den literarischen Charakter des Evangeliums beachten und daher den Begriff ἀλλογενῆς als Indiz dafür werten, dass die Samaritaner in den Augen des Lukas kein Teil Israels sind. Gegen diese These sprechen der ironische Charakter von Lk 17,18 und das Faktum, dass der Begriff gar nicht so einseitig negativ konnotiert ist, wie die drei Autoren meinen, sondern seine Bedeutung eben erst durch den Kontext erhält. Ausführlicher zur Bedeutungsvielfalt des Begriffes ἀλλογενῆς in hellenistisch-jüdischer Literatur BÖHM, M.: Samaritai, 194-203.

⁵⁵⁵ BÖHM, M.: Samaritai, 276.

⁵⁵⁶ So z.B. BRUNERS, W.: Reinigung, 402.

⁵⁵⁷ Zur genauen Funktion dieser Basis und der Mission in Samarien selbst siehe unten Kapitel 4.1.4 und 5.5.

wobei dem Samaritaner als der positiven Beispielfigur der Erzählung eindeutig der Part der dramatischen Hauptfigur (dHF) zukommt, während seine Opponenten die Rolle der dramatischen Nebenfigur (dNF) einnehmen. Das Ganze stellt sich schematisch wie folgt dar:



4.1.3.6 Zwischenfazit

Die dritte Erzählung des LkEv, in der ein Mitglied der SRG als Erzählfürfigur auftritt, ist keine typische Wundererzählung, sondern eher eine gleichnishaft Erzählung, die am Beispiel des religiös deklassierten Samaritaners die Zerrissenheit bzw. Spaltung Israels sowie deren mögliche Überwindung durch das wahre Verhältnis des Menschen zu Gott angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft in Jesus Christus explizieren möchte. Das eigentliche Wunder, das sie schildert, ist nicht die Heilung vom Aussatz, sondern die durch die Kraft des wahren Glaubens ermöglichte Heilung vom blinden Gehorsam gegenüber den Weisungen der Tora und des Kultpersonals, der Israel den Blick für das Wesentliche der Gebote, für JHWH und dessen Handeln in Jesus Christus versperrt. Diese Heilung ist es dann auch, die es ermöglicht, die Kult- und Sozialfähigkeit, d.h. die Legitimität des israelitischen Selbstverständnisses und Glaubens der Samaritaner, die bereits in Lk 9,51-56 sowie 10,25-37 angezeigt wurde und nun sinnvoll ergänzt wird, zu akzeptieren und sich von den zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments möglichen Vorurteilen gegenüber dieser frühjüdischen Gruppe zu lösen. Folglich ist auch jeglicher Verweis darauf, dass Lk 17,11-19 sowohl formal als auch inhaltlich stark an die Heilung des Aramäerkönigs Naaman (2 Kön 5,1-15) erinnere, unschlüssig, weil der Samaritaner eben nicht als Ausländer o.ä. charakterisiert wird, der JHWH noch kennenlernen muss, sondern aufgrund seiner israelitischen Wurzeln bereits um das Wesen, das Wirken und den Willen des einen Gottes Israels weiß.⁵⁵⁸

⁵⁵⁸ Gegen BRUNERS, W.: Reinigung, 106-111.113.116f und SCHÖPFLIN, K.: Naaman, 45, wenngleich einige strukturelle Parallelen nicht von der Hand zu weisen sind. Allerdings überwiegen auch hier die Differenzen, so dass an eine bewusste Rezeption der Erzählung in Lk 17,11-19 nicht zu denken ist.

4.1.4 Die Ausbreitung des Evangeliums in „ganz“ Samarien (Apg 8,4-25): Zur Beziehung zwischen den Samariantexten des LkEv und denen der Apg

Dass das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte sehr wahrscheinlich von ein und demselben Verfasser geschrieben worden sind, darüber herrscht in der neutestamentlichen Exege se ein ansonsten eher unüblicher, breiter Konsens.⁵⁵⁹ Aufgrund der dafür angeführten Argumente ist diese These auch m.E. unstrittig und wird daher im Rahmen der folgenden Untersuchungen als nicht weiter zu prüfende Prämisse vorausgesetzt.⁵⁶⁰ Für die vorliegende Fragestellung ist diese grundlegende Beobachtung deshalb wichtig, weil Lukas nicht nur in seinem Evangelium, sondern eben auch in seinem zweiten Werk, der Apostelgeschichte, ein breites Interesse an der Region Samarien und seiner Bevölkerung zeigt (Apg 1,8; 8,4-25; 9,31; 15,3), so dass sich die Anschlussfragen stellen, ob auch hier von Samaritanern die Rede ist und in welcher Beziehung die Texte zu denen des ersten lukanischen Werkes stehen. Da Ersteres m.E. ausgeschlossen werden kann bzw. die Samaritaner hier nicht im Fokus des lukanischen Erzählinteresses stehen, sondern wenn überhaupt am Rande als *ein* Bevölkerungsteil Samariens in den Blick kommen, wird dabei methodisch so zu verfahren sein, dass die bislang wichtigen narratologischen Untersuchungen ausbleiben und stattdessen die Argumente genannt werden sollen, die dafür sprechen, dass Lukas im Unterschied zu seinem Evangelium hier an der Region Samarien als geographischem Parameter (Apg 1,8; 9,31; 15,3) interessiert ist und in Apg 8,4-24 eine idealtypische Ausbreitung des Evangeliums unter den heidnischen sowie gottesfürchtigen Bewohnern der heidnischen Polis Samaria-Sebaste schildert, die aber auch die Randgebiete Samariens erreicht (Apg 8,25). Folglich ist nach einer Präsentation des Textes inklusive Übersetzung (1) darzustellen, dass Lukas mit der πόλις τῆς Σαμαρέιας (Apg 8,5,9) tatsächlich das damalige Zentrum Samariens, Samaria-Sebaste meint, (2) Simon Magus kein Vertreter der Garizim-Gemeinde ist und sich seine Botschaft genauso wenig wie die des Hellenisten Philippus an Samaritaner richtet, was bedeutet, dass hier also primär die Missionierung unter den Heiden und Gottesfürchtigen der Region Samarien in den Blick genommen wird, (3) ein Versuch der Evangelisierung der SRG (durch Johannes und Petrus) wenn überhaupt nur notizenhaft geschildert wird und (4) die Beziehung zwischen den Texten des LkEv und denen der Apostelgeschichte aufgrund der gerade skizzierten Einsichten mithilfe eines Phasenmodells besser verstanden werden kann als mithilfe der von Vanmelitharayil J. Samkutty vertretenen Konzeption eines Anticipations-Legitimatisierungs-Schemas, zumal Letzte-

⁵⁵⁹ Vgl. dazu die Einführung von RUSAM, D.: Apostelgeschichte, 235.

⁵⁶⁰ Ausführlicher dazu RUSAM, D.: Apostelgeschichte, 235 mit weiterführender Spezialliteratur.

res vor allem deshalb nicht auf das lk Doppelwerk angewandt werden kann, weil Samkutty eben von der nicht haltbaren Grundvoraussetzung ausgeht, dass nicht nur im LkEv, sondern auch in der Apg zweifelsfrei von Mitgliedern der Garizimgemeinde die Rede ist.⁵⁶¹

4.1.4.1 Text und Übersetzung

(4) Οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον. (5) Φίλιππος δὲ κατελθὼν εἰς [τὴν] πόλιν τῆς Σαμαρείας ἐκήρυξεν αὐτοῖς τὸν Χριστόν. (6) προσεῖχον δὲ οἱ ὄχλοι τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τοῦ Φίλιππου ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἀκούειν αὐτοὺς καὶ βλέπειν τὰ σημεῖα ἢ ἐποίει. (7) πολλοὶ γὰρ τῶν ἔχοντων πνεύματα ἀκάθαρτα βοῶντα φωνῇ μεγάλῃ ἐξήρχοντο, πολλοὶ δὲ παραλελυμένοι καὶ χωλοὶ ἐθεραπεύθησαν· (8) ἐγένετο δὲ πολλὴ χαρὰ ἐν τῇ πόλει ἑκείνῃ.

(9) Ἀνήρ δέ τις ὀνόματι Σίμων προσῆπήρχεν ἐν τῇ πόλει μαγεύων καὶ ἔξιστάνων τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας, λέγων εἶναι τινα ἑαυτὸν μέγαν, (10) φέροντα πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου λέγοντες· οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη. (11) προσεῖχον δὲ αὐτῷ διὰ τὸ ἰκανῷ χρόνῳ ταῖς μαγείαις ἔξεστακέναι αὐτούς. (12) ὅτε δὲ ἐπίστευσαν τῷ Φίλιππῳ εὐαγγελιζομένῳ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐβαπτίζοντο ὄνδρες τε καὶ γυναῖκες. (13) ὃ δὲ Σίμων καὶ αὐτὸς ἐπίστευσεν καὶ βαπτισθεὶς ἦν προσκαρτερῶν τῷ Φίλιππῳ, θεωρῶν τε σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας γινομένας ἔξιστατο.

(14) Ἀκούσαντες δὲ οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις ἀπόστολοι ὅτι δέδεκται ἡ Σαμάρεια τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀπέστειλαν πρὸς αὐτοὺς Πέτρον καὶ Ἰωάννην, (15) οἵτινες καταβάντες προστῆξαντο περὶ αὐτῶν ὅπως λάβωσιν πνεῦμα ἄγιον· (16) οὐδέπω γὰρ ἦν ἐπ’ οὐδὲνι αὐτῶν ἐπιπεπτωκός, μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. (17) τότε ἐπετίθεσαν τὰς χεῖρας ἐπ’ αὐτοὺς καὶ ἐλάμβανον πνεῦμα ἄγιον.

(18) ιδών δὲ ὁ Σίμων ὅτι διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων δίδοται τὸ πνεῦμα, προσήνεγκεν αὐτοῖς χρήματα (19) λέγων· δότε κάμοι τὴν ἔξουσίαν ταύτην ἵνα φέρετε ἐπιθῶ τὰς χεῖρας λαμβάνη πνεῦμα ἄγιον. (20) Πέτρος δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν· τὸ ἀργύριον σου σὺν σοὶ εἴη εἰς ἀπώλειαν ὅτι τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ ἐνόμισας διὰ χρημάτων κτᾶσθαι· (21) οὐκ ἐστιν σοὶ μερὶς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ, ἡ γὰρ καρδία σου οὐκ ἐστιν εὐθεῖα ἔναντι τοῦ θεοῦ. (22) μετανόησον οὖν ἀπὸ τῆς κακίας σου ταύτης καὶ δεήθητι τοῦ κυρίου, εἰ ἄρα ἀφεθήσεται σοὶ ἡ ἐπίνοια τῆς καρδίας σου, (23) εἰς γὰρ χολὴν πικρίας καὶ σύνδεσμον ἀδικίας ὄρῳ σε ὄντα. (24) ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Σίμων εἶπεν· δεήθητε ὑμεῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν κύριον ὅπως μηδὲν ἐπέλθῃ ἐπ’ ἐμὲ ὡς εἰρήκατε.

(25) Οἱ μὲν οὖν διαμαρτυράμενοι καὶ λαλήσαντες τὸν λόγον τοῦ κυρίου ὑπέστρεφον εἰς Ἱεροσόλυμα, πολλάς τε κώμας τῶν Σαμαριτῶν εὐηγγελίζοντο.

(4) Die Zerstreuten aber zogen nun umher und verkündeten das Wort (als Evangelium). (5) Philippus aber kam hinab in eine [die] Stadt Samariens und verkündigte ihnen den Christus. (6) Die Volksmengen aber achtfanden einmütig auf die Worte des Philippus, indem sie darauf hörten und die Zeichen sahen, die er tat. (7) Denn viele von denen, die unreine Geister hatten, wurden geheilt – mit lauter Stimme schreiend fuhren sie aus; aber auch viele Gelähmte und Lahme wurden geheilt. (8) Es entstand aber viel Freude in jener Stadt.

(9) Ein Mann aber namens Simon hatte vorher in der Stadt Magie getrieben und das Volk Samariens damit verwirrt, dass er sagte, er selbst sei ein Großer. (10) Auf ihn aber achteten alle von klein bis groß und sagten: Dieser ist die Kraft Gottes, die „Große“ genannt wird. (11) Sie aber achteten auf ihn, weil er sie (schon) geraume Zeit mit magischen Künsten außer sich gebracht hatte. (12) Als sie aber Philippus, der das Evangelium vom Reich Gottes und den Namen Jesu Christi verkündigte, Glauben schenkten, ließen sich Männer und Frauen taufen. (13) Simon aber glaubte selbst auch, und als er getauft war, hing er Philippus treu an. Und als er große Zeichen und Machttaten sah, geriet er außer sich.

(14) Als aber die Apostel in Jerusalem hörten, dass Samarien das Wort Gottes angenommen hatte, sandten sie Petrus und Johannes zu ihnen; (15) Die zogen hinab und beteten für sie, dass sie den Heiligen Geist empfingen. (16) Noch war er nämlich auf keinen von ihnen gefallen; sie waren nur auf den Namen des Herrn Jesus Getaufte. (17) Dann legten sie die Hände auf sie, und sie empfingen (den) heiligen Geist.

(18) Als aber Simon sah, dass durch das Auflegen der Hände der Apostel der Geist gegeben wird, brachte er ihnen Geld (19) und sprach: Gebt auch mir diese Vollmacht, damit der, dem ich die Hände auflege,

⁵⁶¹ Zu Samkuttys Ansatz und der Kritik daran siehe die ausführlichen Ausführungen in Kapitel 1.3.10 sowie die folgenden Beobachtungen am Text.

(den) Heiligen Geist empfängt. (20) Petrus aber sprach zu ihm: Dein Silbergeld gehe mit dir ins Verderben, weil du gemeint hast, die Gabe Gottes für Geld erwerben zu können. (21) Du hast weder Anteil noch Los an dieser Sache, denn dein Herz ist nicht aufrichtig vor Gott. (22) Kehre also um von dieser deiner Schlechtigkeit und bitte den Herrn, ob dir das Ansinnen deines Herzens vielleicht vergeben wird. (23) Denn ich sehe dich voll bitterer Galle und Ungerechtigkeit. (24) Simon aber antwortete und sprach: Betet ihr für mich zum Herrn, damit nichts von dem über mich komme, was ihr gesagt habt.

(25) Nachdem sie das Wort des Herrn bezeugt und geredet hatten, kehrten sie nun nach Jerusalem zurück und verkündeten in vielen Dörfern Samariens das Evangelium.

4.1.4.2 Der Handlungsort der Erzählung

Die Bestimmung des konkreten Ortes der konfliktgeladenen Begegnung zwischen Simon und Philippus scheint zunächst problematisch zu sein, da der textkritische Befund zu Apg 8,5 nicht eindeutig ist. Gemäß der offen gelassenen Entscheidung von Nestle/Aland berichtet Lukas – wohl in Orientierung am engeren Kontext der Erzählung (vgl. die überleitenden bzw. einleitenden Angaben in Apg 8,1b-4; insbesondere die Nennung der Gebiete Judäas und Samariens) – nämlich zu Beginn der Samarienepisode davon, dass der Hellenist Philippus in $\epsilon\iota\varsigma$ [τὴν] πόλιν τῆς Σαμαρείας hinab kam. Martina Böhm hat diese Unsicherheit zum Anlass genommen, eine intensivere textkritische und linguistische Analyse zu Apg 8,4-25 durchzuführen,⁵⁶² die sie in der Summe zu dem Ergebnis kommen lässt, dass der Artikel ursprünglich fehlte und die demnach allgemein gehaltene Angabe des Lukas dafür spreche, dass er den Ort nicht näher definieren wollte, sondern diesen eher als „(irgend)eine Stadt Samariens“⁵⁶³ verstanden habe. Ihre Ausführungen haben die Forschung jedoch m.E. zu Recht nicht überzeugen können, so dass mehrheitlich für die Beibehaltung der Determinierung plädiert wird.⁵⁶⁴ Da Lukas zudem in seinem ersten Werk von Samarien bzw. seinem samaritanischen Bevölkerungsteil stets in Verbindung mit Dörfern (κώμαι) erzählt, die in dieser Episode jedoch nur am Rande (V25) in Erscheinung treten, und hier insgesamt ein deutlicher Gegensatz zwischen dem Begriff πόλις (Apg 8,5.8f) und der allgemeinen Bezeichnung ἡ Σαμάρεια (Apg 8,14) und den eben genannten κώμαι (Apg 8,25) auszumachen ist, wird man mit Jürgen Zangenberg eher annehmen müssen, „daß die Formulierung in Apg 8,5 bewußt gewählt worden ist“⁵⁶⁵, was das Votum für die ursprüngliche Verwendung eines bestimmten Artikels noch zusätzlich unterstützt, wenngleich dieser aufgrund der noch zusätzlich darzustellenden Kontextangaben nicht zwangsläufig vonnöten ist, um aufzuzeigen, dass Lukas hier tatsächlich eine ganz kon-

⁵⁶² Siehe dazu BÖHM, M.: Samaritai, 281-289.

⁵⁶³ BÖHM, M.: Samaritai, 289.

⁵⁶⁴ So bereits BOEHMER, J.: Studien, 216f. In die gleiche Richtung verweisen u.a. HENGEL, M.: Historiker, 177; HAENCHEN, E.: Apostelgeschichte, 292; KOCH, D.-A.: Geistbesitz, 64 (Anm.1) und ZANGENBERG, J.: Profil, 521.

⁵⁶⁵ ZANGENBERG, J.: Profil, 521, dessen Studie für das vorliegende Kapitel besonders wichtig ist und daher in besonderem Maße rezipiert werden soll.

krete Polis, nämlich Samaria-Sebaste, im Blick hatte. Die Forschung ist freilich zunächst andere Wege gegangen, die im nun Folgenden kurz vorgestellt und auf ihre Stichhaltigkeit hin überprüft werden sollen, um von dort aus eine eigene Lösung des Problems zu präsentieren.

Die ältere Forschung hat die in Apg 8,5.8f erwähnte polis lange Zeit mit dem im Jahre 108 v.Chr. zerstörten Sichem identifiziert.⁵⁶⁶ Da Sichem aber infolge der Zerstörungen nicht die vorherige Bedeutung zurückverlangen konnte und in römischer Zeit wenn überhaupt eher spärlich besiedelt war, kann dieser Ort von Lk weder das Attribut polis verliehen bekommen haben noch als Hauptort der SRG oder anderer Gruppen des Landes im 1.Jh. n.Chr. gehandelt werden. Einflussreicher war der Vorschlag Martin Hengels aus dem Jahre 1983 in der polis den ebenfalls für die SRG sehr bedeutsamen Ort Sychar zu erblicken. Samaria-Sebaste, aber auch Sichem scheiden seiner Meinung nach aufgrund von historischen und sachlichen Argumenten aus, so dass unter der Voraussetzung der Verwendung eines determinierten Artikels davon auszugehen sei, dass Lukas hier an den Hauptort der SRG im 1.Jh. n.Chr. gedacht habe, für den, wenn man ihn konkret benennen will, „(...) am ehesten das *Sychar* von Joh. 4,5 in Frage (käme).“⁵⁶⁷ Problematisch an dieser Zuweisung ist jedoch zum einen die ungeprüfte Gleichsetzung des Begriffs Σαμάρεια mit dem Gebiet der ethnisch-religiösen Gruppe SRG und zum anderen die an diese Überlegung anschließende These, dass die Wendung in Apg 8,9 (Ἐθνος τῆς Σαμαρείας) konkretisiere, dass bei der lk Episode keine Polis im klassischen Sinne in den Blick komme, da hier offensichtlich nicht mit der Präsenz einer Bürgerversammlung gerechnet werde.⁵⁶⁸ Insbesondere Letzteres ist problematisch, da der Begriff polis als eines der Leitwörter der Erzählung zu bezeichnen ist und auch in Apg 8,9 erwähnt wird.⁵⁶⁹ Jürgen Zangenberg hat die Einschätzungen Hengels einer breiteren Kritik unterzogen,⁵⁷⁰ bei der er m.E. zu Recht bemerkt, dass die Untersuchungen von Rita Egger und Martina Böhm zeigen konnten, dass der Begriff Σαμάρεια primär geographisch konnotiert war und darunter zunächst alle Bevölkerungsgruppen der Region subsumiert werden konnten, solange keine deutlichen Kontextangaben existierten, die eine deutlichere Zuweisung ermöglichten. Da aber in Apg 8,4-25 eben solche Kontextangaben fehlen, die eine Zuweisung der Erzählung bzw. seiner Aktanten (insbesondere Simon und die Stadtbevölkerung) zur SRG realisierbar machen wür-

⁵⁶⁶ So u.a. PESCH, R.: Apostelgeschichte I, 272f und ROLOFF, J.: Apostelgeschichte, 133. Ähnlich auch COGGINS, R.J.: Samaritans, 429 und SCHNEIDER, G.: Apostelgeschichte I, 487.

⁵⁶⁷ HENGEL, M.: Historiker, 180. Im Grunde genommen unverändert findet sich diese Einschätzung auch in einer seiner Publikationen kurz vor dem Jahrtausendwechsel wieder. Siehe dazu HENGEL, M.: Johannesevangelium, 300-303.

⁵⁶⁸ Vgl. HENGEL, M.: Historiker, 176.

⁵⁶⁹ In Übereinstimmung mit ZANGENBERG, J.: Profil, 522.

⁵⁷⁰ Vgl. dazu bzw. zu den folgenden Bemerkungen ZANGENBERG, J.: Profil, 522-524.

den, d.h. hier keine Bezüge zum Garizim, zum Kultkonflikt mit Jerusalem, zur Bedeutung des Propheten Mose etc. auszumachen sind, die für die Texte des LkEv noch so bedeutsam waren, wird man davon ausgehen müssen, dass Lukas hier tatsächlich die Region Samarien als Ganze in den Blick nimmt und die Erzählung in der Stadt lokalisiert, die gegen Ende des 1.Jh. n.Chr. als einzige den Begriff polis verdiente und die Region als Ganze repräsentierte, nämlich Samaria-Sebaste.⁵⁷¹ Folglich ist dann aber auch die Suche nach einer (samaritanischen) Alternative überflüssig, d.h. es ist nicht wirklich relevant, ob als samaritanischer Hauptort zu dieser Zeit Luza oder Sychar galten, da eben an dieser Stelle der Apg offenkundig nicht von Samaranern die Rede ist.

Zum Charakter Samaria-Sebastes merkt Jürgen Zangenberg an, dass „(...) die literarischen und archäologischen Quellen kaum einen Zweifel daran (lassen), daß Samaria / Sebaste in ntl. Zeit eine weit überwiegend pagane Stadt gewesen ist. Ihre Aufgeschlossenheit gegenüber hellenistischer Kultur wird durch die Ansiedlung von 6000 Kolonisten und die grandiose Neugründung durch Herodes seit dem Jahr 27 v.Chr. eher noch verstärkt. Nichts dokumentiert ihr überwiegend paganes Profil besser als die Errichtung eines Kaisertempels auf dem Akropolishügel und die Widmung der ganzen Stadt an Augustus. Wie in unzähligen anderen Städten des Mittelmeerraumes war das Heidentum freilich nicht nur durch die ‚offiziellen‘ Kulte mit ihren Tempeln, Priestern und Kultgemeinschaften präsent, sondern in vielfältigen anderen Formen von Religiosität, die sehr wohl auch indigene Wurzeln hatten.“⁵⁷² Nimmt man diese Erkenntnisse ernst, dann kann auch die in jüngster Zeit von Vanmelitharayil J. Samkutty vorgetragene Deutung nicht überzeugen, dass zwar zur Zeit des Lukas mit der polis nur Samaria-Sebaste gemeint sein könne, der Verfasser aber aufgrund seiner atl. orientierten, heils geschichtlichen Ausrichtung seines Werkes die Einbindung der SRG in das Reich Gottes darstellen wolle und folglich aus theologisch-literarischen Gründen bei der Stadt Samariens an die alt. Hauptstadt des Nordreichs Israel denke, also an den Ort, „where the Samaritans originally lost their ethnic and religious identity but which later became the locus for their legitimacy.“⁵⁷³ Abgesehen davon, dass der Kontext keine Belege für eine Identifizierung der Akteure mit Mitgliedern der Garizim-Gemeinde hergibt, ist diese Einschätzung wohl auch angesichts des historiographischen Anspruchs des Verfassers (vgl. Lk 1,1-4) unangemessen und ist auch zuletzt deshalb unlogisch, weil es die SRG im engeren Sinne erst seit der Mitte des 4.Jh. v.Chr. gibt und der nordisraelitische Vorläufer der Gruppe, die Proto-Samaritaner, vor

⁵⁷¹ Dazu passen im Übrigen auch die aus geographischer Sicht stimmigen Angaben in Apg 8,5,15 (κατελθών und καταβάντες), die in der Erzählung das Gefälle auf dem Weg von Jerusalem nach Samaria-Sebaste abbilden.

⁵⁷² ZANGENBERG, J.: Profil, 524.

⁵⁷³ SAMKUTTY, V.J.: Mission, 222.

allem in der Nachfolge der JHWH-treuen Landbevölkerung des Nordens stand. So ergibt sich in der Summe eigentlich schon ein Ergebnis, das es zumindest als fragwürdig erscheinen lässt, wieso die vorliegende Studie zu Samaritanern und Samaritanerinnen im Neuen Testamente Apg 8,4-25 noch deutlicher in den Blick nehmen sollte. Da dieses Ergebnis allerdings noch nicht die Frage beantwortet, in welcher Beziehung die Samarentexte der beiden lk Einzelwerke zueinander stehen und wer mit der abschließenden Wendung in Apg 8,25 gemeint ist, sollen weitere Analysen erfolgen, um auch zu diesen bislang entweder gar nicht oder nur unbefriedigend gelösten Problemstellungen eine überzeugende Lösung zu finden. Bevor wir uns aber diesen weiteren Analysen zuwenden wollen, sei zunächst ein Exkurs zur Bedeutung Samariens und zu seiner Bevölkerung im Matthäusevangelium vorgestellt, der sich an dieser Stelle allen voran aufgrund der in Mt 10,5b zu findenden Wendung $\epsilon\iota\varsigma \pi\circ\lambda\iota\nu \Sigma\alpha\mu\alpha\tau\omega\nu$ anbietet.

Exkurs: Samarien und seine Bevölkerung im Matthäusevangelium

Obwohl im Gegensatz zur lukanischen sowie johanneischen Konzeption Samarien im Matthäusevangelium nur eine geringe Rolle spielt und Vertreter der dortigen Bevölkerung innerhalb seines Werkes auch nicht wirklich als Erzählfiguren in Erscheinung treten, gilt es im Sinne einer möglichst umfassenden Bearbeitung der Fragestellung dennoch exkursartig auch die mt Beurteilung der Region und seiner Einwohner zu analysieren. Vor allem ist dabei natürlich zu erörtern, welche Gruppe des Landesteils mit der kurzen Notiz in Mt 10,5f gemeint ist und wie diese charakterisiert wird. Die Platzierung des Exkurses an dieser Stelle der Untersuchung bietet sich dabei meiner Meinung nach aufgrund der Ähnlichkeit der mt Formulierung $\epsilon\iota\varsigma \pi\circ\lambda\iota\nu \Sigma\alpha\mu\alpha\tau\omega\nu$ (Mt 10,5b) mit der lk Wendung in Apg 8,5 ($\epsilon\iota\varsigma [\tau\hat{\eta}\nu] \pi\circ\lambda\iota\nu \tau\hat{\eta}\varsigma \Sigma\alpha\mu\alpha\tau\iota\alpha\varsigma$) an, wenngleich es bei der mt Notiz vor allem um die Bewohner, und bei Lukas, aber auch bei der noch zu erörternden Referenz in Joh 4,5 ($\check{\epsilon}\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota \text{ο}\check{\nu}\nu \epsilon\iota\varsigma \pi\circ\lambda\iota\nu \tau\hat{\eta}\varsigma \Sigma\alpha\mu\alpha\tau\iota\alpha\varsigma \lambda\epsilon\gamma\mu\epsilon\eta\eta\nu \Sigma\chi\hat{\alpha}\rho$) eher um die Lage der Orte geht.⁵⁷⁴ Blicken wir jedoch zunächst auf den Text, um von dort aus die kontroversen Positionen der Forschungsgeschichte nachzuzeichnen und im Anschluss daran erneut eine eigene Lösungsoption zu präsentieren, die sich dann auch abschließend zu diesem Kapitel auf eine noch zu präsentierende, eigene Übersetzung auswirken soll:

⁵⁷⁴ So zu Recht ZANGENBERG, J.: Christentum, 185. Lk 9,52 hingegen setzt den Akzent wieder stärker auf die Bewohner des Ortes: $\epsilon\iota\varsigma \kappa\omega\mu\eta\nu \Sigma\alpha\mu\alpha\tau\omega\nu$.

- (5) Τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς παραγγείλας αὐτοῖς λέγων·
εἰς ὅδὸν ἔθνῶν μὴ ἀπέλθητε
καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθητε·
(6) πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.

Die mt Notiz hat in der exegetischen Forschung vor allem aufgrund seiner missionstheologischen Perspektive bzw. Vieldeutigkeit immer wieder aufs Neue Interesse ausgelöst. Ein nicht unbedeutender Teil der Exegeten tendiert dabei wegen der hart klingenden Anordnung des mt Jesus, nicht auf den Weg zu den Heiden zu gehen und keine πόλις Σαμαριτῶν zu betreten (Mt 10,5c) zu der These, dass der Evangelist bei der Konzeption seines Werkes die heiden- und samaritanerfeindliche Tendenz des vermutlich aus judenchristlicher Tradition stammenden Logions⁵⁷⁵ bewusst beibehalten und einer christlichen Samaritanermission somit ablehnend gegenüber gestanden habe.⁵⁷⁶ Eng verbunden mit dieser Einschätzung ist auch die These einer missionstheologischen Zweiteilung des MtEv, nach der es erst in Mt 28,19f zu einer Aufhebung der Exklusivität der Israelmission Jesu und der Jünger (Mt 10,5f.23; 15,24) komme.⁵⁷⁷ Einer solchen Deutung widerspricht m.E. zu Recht Hubert Frankemölle, der darauf hinweist, dass sich im Matthäusevangelium von Beginn an eine Sendung Jesu „zu Israel *und* den Völkern“⁵⁷⁸ nachweisen lässt und es dem Evangelisten deshalb „nicht um ein Früher und Später, um ein Mehr und Weniger geht, sondern elliptisch um ein Sowohl als Auch.“⁵⁷⁹ Nimmt man die Leserlenkungen des MtEv ernst, so wird man 10,5f.23 und 15,24 folglich nicht als informative Aussagen zu verstehen haben, sondern als „hyperbolische Weisungen (...), die gegen jegliche Israel-Vergessenheit gerichtet sind.“⁵⁸⁰ Die Konsequenzen, die sich aus dieser Deutung des Evangeliums für die Fragestellung der vorliegenden Studie ergeben, formuliert Frankemölle wie folgt: „Die ‚zwölf Jünger‘ (10,1) bzw. die ‚zwölf Apostel‘ (10,2) werden vom Text her unmissverständlich auch (!) als ‚Missionare für Israel‘ charakterisiert (...) Versteht man den Text als Handlungsmodell, das ein neues Selbstbewußtsein und eine neue Praxis der Leser initiieren will, so ist von ihm aus darauf zu schließen, daß zur Zeit der

⁵⁷⁵ Vgl. dazu LUZ, U.: Matthäus II, 88ff; WIEFEL, W.: Matthäus, 192f und LINDEMANN, A.: Samaritaner, 56.

⁵⁷⁶ So vor allem LINDEMANN, A.: Samaritaner, 56f; BOVON, F.: Lukas II, 24 und ZANGENBERG, J.: Christentum, 189ff.

⁵⁷⁷ Vgl. GNILKA, J.: Matthäusevangelium I, 363. Ähnlich auch LINDEMANN, A.: Samaritaner, 57, der darüber hinaus sogar die Meinung vertritt, dass die Samaritaner nach Mt 10,5b nicht einmal zu den ἔθνῶν gehörten und sich somit die vermeintliche Aufhebung des Missionsverbotes in Mt 28,19b nicht auf sie beziehe.

⁵⁷⁸ FRANKEMÖLLE, H.: Sendung, 47. Bereits in Mt 1,1 wird Jesus Sohn Abrahams genannt, der gemäß Gen 17,5 Stammvater einer *Menge von Völkern* ist. Zudem betont Frankemölle die „Hinwendung des matthäischen Jesus zu Nichtjuden im sprachlichen und nichtsprachlichen Handeln (4,19.23-25; 8,5-13; 15,21-28; 22,1-10)“, die keinesfalls als „Ausnahmen“ verstanden werden dürfen. (Ebd., 48).

⁵⁷⁹ FRANKEMÖLLE, H.: Sendung, 49. Der Evangelist folgt dabei dem „spannungsvollen Nebeneinander von Universalismus und Partikularismus, das ihm „in den Schriften Israels vorgegeben (war).“ (Ebd., 48).

⁵⁸⁰ FRANKEMÖLLE, H.: Sendung, 50.

Leser die Heiden- und Samaritanermission nicht als theologisches Problem empfunden wurde, wohl aber die weitere und bleibende Israel-Mission.“⁵⁸¹

Nun ist aber mit der m.E. überzeugenden Einschätzung Frankemölles zunächst nur das Problem gelöst, wie Matthäus das Verhältnis Israels zu den Völkern im Lichte des Ersten, aber vor allem auch des Neuen Bundes in Jesus Christus beurteilt. Ob in Mt 10,5c jedoch tatsächlich Samaritaner angesprochen sind, was bedeuten würde, dass die aus mt Sicht unproblematische (!) Missionierung der SRG demnach quasi der Missionierung unter den Völkern gleichgestellt würde, wird von Frankemölle allem Anschein nach nicht als Problem empfunden bzw. wird ungeprüft vorausgesetzt. Weil aber schon die zusätzliche Erwähnung einer πόλις Σαμαριτῶν nach der Nennung des ὁδὸν ἔθνων eine von Mt intendierte Differenzierung nahe legt, sei auch auf diese Problematik nun noch abschließend eingegangen, um auf die eingangs formulierte Ausgangsfrage eine Antwort zu finden.

Schon Rita Egger hat die in Mt 10,5bc enthaltene Differenzierung als bemerkenswert empfunden und die kurze Notiz als Hinweis darauf gesehen, dass die Samaritaner „hier offensichtlich nicht unter die ‚Völker‘ subsumiert (werden)“, d.h. dass sie in mt Perspektive zwar „JHWH-gläubig, aber doch keine Juden/Israeliten sind.“⁵⁸² Allerdings geht sie bei ihrer exkursartigen Analyse nicht auf die Frage ein, welche Stadt hier genau gemeint ist, was m.E. aber geboten gewesen wäre, um überhaupt die These aufzustellen, dass hier Mitglieder der Garizimgemeinde in den Blick kommen. Jürgen Zangenberg hingegen hat diese Fragestellung aufgegriffen, kommt aber zu dem Ergebnis, dass hier keine konkrete samaritanische Stadt gemeint ist, sondern dass in dem Vers vielmehr „die ‚Stadt der Samaritaner‘ als *pars pro toto* für deren Wohngebiete (steht), die sie [die Jünger: M.F.] bei ihrer Mission aussparen sollen.“⁵⁸³ Diese Sicht legt sich laut Zangenberg vor allem deswegen nahe, weil die polis in Mt 10,5c nicht determiniert ist und das Wort polis insgesamt als Leitwort der gesamten Passage 10,1-11,1 gilt, in der es dem MtEv vor allem um generalisierbare, missionstheologische Aussagen gehe, und nicht so sehr um die Identifizierbarkeit konkreter historischer Orte.⁵⁸⁴ Weil Zangenberg zudem das καὶ in Mt 10,5c nicht additiv, sondern explikativ versteht und auch in der Wendung εἰς ὁδὸν ἔθνων μὴ ἀπέλθητε eher einen übertragenden Sinn erkennt (=Wandelt nicht auf dem Lebensweg der Heiden), hält er es für wahrscheinlich, dass hier nicht nur auf Mitglieder der SRG rekurriert wird, sondern diese auch anders als bei Lukas deutlich in die

⁵⁸¹ FRANKEMÖLLE, H.: Matthäus II, 76.

⁵⁸² EGGER, R.: Samaritaner, 193.

⁵⁸³ ZANGENBERG, J.: Christentum, 186.

⁵⁸⁴ Vgl. ZANGENBERG, J.: Christentum, 186.

Nähe der Heiden gerückt werden. So stellt er dann auch resümierend fest: „Träfe diese Interpretation zu, dann könnte Mt 10,5bc nicht mehr als Beleg für die ‚Zwischenstellung‘ zwischen Juden und Heiden gewertet werden. Im Gegenteil, Mt würde sich so der radikalen Sicht bestimmter jüdischer Kreise anschließen, für die die Abweichungen der Samaritaner genügend Anlaß war, sie Heiden gleichzustellen und vor Kontakt mit ihnen zu warnen.“⁵⁸⁵ Ähnliche Überlegungen stellt auch Martina Böhm an,⁵⁸⁶ die aber noch eine weitere, von dieser Option kaum zu unterscheidende Möglichkeit der Deutung vorstellt, in deren Logik Mt zwar von der Tora-Treue der SRG gewusst habe, aber nur das jerusalemorientierte Judentum zum wahren Israel dazu gezählt habe, was auch in diesem Fall als denkbare Befolgung einer „zeitgenössische(n) Position“⁵⁸⁷ einzustufen sei.

Die vorgetragenen Deutungen der bisherigen Forschung haben sicherlich ihre Berechtigung, vermögen m.E. aber dennoch nicht vollends zu überzeugen, so dass die auch in neueren Publikationen wieder anzutreffende Frage an Bedeutung gewinnt, ob nicht doch in Mt 10,5c eine konkrete, wahrscheinlich heidnische Stadt gemeint ist,⁵⁸⁸ und Matthäus vielleicht sogar sehr exakt zwischen Samariern und Samaritanern zu trennen vermochte. Selbst wenn Mt hier auf Mitglieder der Garizimgemeinde Bezug nimmt, so deutet die explizite, additive Nennung einer πόλις Σαμαριτῶν nach der Nennung des ὁδὸν ἔθνων bei Anwendung einer kommunikationsorientierten Lesart darauf hin, dass der vermeintliche Status der SRG als Heiden oder Nicht-Israel in der mt Gemeinde zumindest umstritten gewesen sein muss. Wenn dies aber der Fall war, überrascht es, dass Mt keine konkreteren Argumente für seine Sichtweise präsentiert, d.h. eine Kritik an der Legitimität der JHWH-Verehrung auf dem Garizim oder an dem Fehlen einer prophetischen Tradition bei den Samaritanern bspw. ausbleibt, so dass es fragwürdig ist, ob hier tatsächlich Samaritaner in den Blick genommen werden. Diese kritische Sichtweise erhält zusätzliche Unterstützung dadurch, dass man bei dem Verfasser des MtEv mit gewissen Lokalkenntnissen Palästinas rechnen darf, weil u.a. in Mt 4,15f.25; 19,1 Hinweise darauf zu erkennen sind, dass Matthäus aus östlicher oder nördlicher Perspektive auf Palästina geblickt hat.⁵⁸⁹ Folglich wäre es denkbar, dass er bei der polis an das heidnische

⁵⁸⁵ ZANGENBERG, J.: Christentum, 190. Ähnlich auch TRILLING, W.: Israel, 137, der vermutet, dass Mt stark von der antisamaritanischen Rezeption von 2 Kön 17 beeinflusst ist und u.a. deswegen das Gebiet Samariens als „terra prohibita“ (ebd.) versteünde.

⁵⁸⁶ Zu der von ihr vorgetragenen Diskussion siehe BÖHM, M.: Samaritai, 98-100.

⁵⁸⁷ BÖHM, M.: Samaritai, 100.

⁵⁸⁸ So z.B. bei PUMMER, R.: Josephus, 28, der trotzdem in der Summe zu dem Ergebnis gelangt, dass unabhängig davon, welche Gruppe Mt hier genau meint, diese als Nicht-Israel definiert würde. Angedacht, zugleich aber als unwahrscheinlich beurteilt, wurde dies auch schon bei BÖHM, M.: Samaritai, 99.

⁵⁸⁹ Dazu THEIßEN, G.: Lokalkolorit, 261. Die Erkenntnis, dass Matthäus den Begriff polis teilweise für Orte verwendet, die diesen aus geschichtswissenschaftlicher Sicht gesehen, gar nicht verdienen (So korrekterweise

Zentrum der Region, Samaria-Sebaste, gedacht hat, bei der Nennung aber u.a. deswegen auf einen bestimmten Artikel oder eine Namenszuweisung verzichtet hat, weil sich zu seiner Zeit eine weitere heidnische Polis, Flavia Neapolis, das heutige Nablus, im Entstehungsprozess befand und es ihm folglich darum ging, an dieser Stelle ein generelles Kontaktverbot mit den heidnischen Gruppen des Landes auszusprechen. Der Grund, warum Matthäus diese beiden Städte überhaupt noch eigens neben den Heiden erwähnt hat,⁵⁹⁰ wäre dann darin zu sehen, dass der Verfasser um den besonderen Status des ehemaligen Nordreichs wusste und mit dieser Differenzierung versuchte zu verdeutlichen, dass die Botschaft des Evangeliums zwar grundsätzlich allen Menschen gilt, dieses aber auf der Erzählebene zuerst bzw. zunächst allen Gruppen Israels, also auch seinen verlorenen Teilen (vgl. dazu Mt 10,6 und den Hinweis auf die δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ in Mt 19,28) zugesagt wird, nicht jedoch den in Israel lebenden, heidnischen Gruppen, die erst später daran partizipieren werden. Konkret bedeutet das, die bereits referierte Einschätzung Hubert Frankemölles ernst zu nehmen, dass diese Weisungen nicht informativ zu verstehen sind, sondern aus textpragmatischer Sicht als hyperbolische Aussagen gelten, die gegen jegliche Israelvergessenheit der mt Gemeinde, und das wohl in einem sehr inklusivistischen Sinne, gerichtet sind. Dies würde m.E. auch deshalb einleuchten, weil eine ähnliche, wohl auch historisch dokumentierbare Differenzierung bzw. Konzeption ebenfalls im lukanischen Doppelwerk begegnet, wo die Sammlung Israels vor allem auch zunächst als eine Sammlung seiner verlorenen Teile charakterisiert wird und erst in der Apg eine explizite Ausweitung auf die heidnische Welt festzustellen ist, wenngleich auch bereits das erste Werk des Lukas deutlich macht, dass Jesus Christus „ein Licht (ist), das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit für dein Volk Israel.“ (Lk 2,32).⁵⁹¹

Fazit: Träfe die vom Verfasser vorgestellte, inklusivistische Interpretation der mt Weisungen zu, dann könnte man 10,5f auch sinngemäß wie folgt wiedergeben: *Geht nicht den Weg zu den Heiden, d.h. zieht auch in keine Stadt der Samarier, sondern geht vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel, zu denen auch die Samaritaner gehören!* Letztlich aber muss die Frage nach der Identität der Samaritai in Mt 10,5f vielleicht doch offen bleiben, da die spärliche Notiz und die zur Verfügung stehenden Kontextangaben alle vorgestellten Deutungen möglich machen, wenngleich mir die eigene Interpretation trotz allem immer noch die

ZANGENBERG, J.: Christentum, 186), ist dabei m.E. kein allzu gewichtiges Gegenargument, da die Zuweisung an anderen Stellen durchaus zutreffend ist (z.B. Mt 8,33f: Gadara) und demnach auch hier als theoretisch richtig gedacht werden kann.

⁵⁹⁰ So lautet die Kritik an dieser Option bei BÖHM, M.: Samaritai, 99.

⁵⁹¹ Die konkrete Ausgestaltung dieser lk Konzeption gilt es dabei im Folgenden noch genauer zu erörtern, um die hier vertretene Deutung weiter zu stützen. Siehe dazu die weiteren Ausführungen, insbesondere Kap. 4.1.4.6.

sinnvollste zu sein scheint. Kehren wir nun aber wieder zurück zur Samarienmission in der Apg und versuchen von dort aus u.a. auch nach weiteren Argumenten zu suchen, die die Plausibilität der vorgestellten Interpretation von Mt 10,5f stützen. Dabei wollen wir uns zunächst der Figur des Simon Magus bzw. der wichtigen Frage widmen, ob Simon als ein Vertreter der Garizimgemeinde eingestuft werden kann oder ob diese bedeutsame Figur eher in einem anderen religionsgeschichtlichen Kontext verortet werden muss.

4.1.4.3 Simon Magus – Ein Samaritaner?

Die meisten der bislang veröffentlichten exegetischen Studien zu Apg 8,4-25 haben sich weniger mit der Frage nach der Bedeutung Samariens und seiner Bevölkerung beschäftigt, sondern vielmehr ihr Augenmerk auf die Figur des Simon Magus gerichtet, wobei dieses spezielle Interesse der Forschung nicht nur mit dessen Erwähnung in der Samarienepisode zu erklären ist, sondern primär auch „(...) aus der religionsgeschichtlichen Rolle (resultiert), die ihm später in der patristischen Literatur als Vater aller Häresien, insbesondere der ‚Gnosis‘, zugeschrieben worden ist.“⁵⁹² Für die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung ist Simon Magus deswegen interessant, weil man ihn ähnlich wie bei der Beurteilung der Stadt Samariens (Apg 8,5.8f) immer wieder auch in einem samaritanischen Kontext verortet hat, um insgesamt einen samaritanischen Hintergrund der Erzählung behaupten zu können. Hierbei lassen sich freilich unterschiedliche Spielarten der Deutung ausmachen. Während Hans G. Kippenberg und Jarl E. Fossum beispielsweise vorgeschlagen haben, Simon und seine Anhängerschaft als eine dissidierende samaritanische Sondergruppierung einzustufen,⁵⁹³ ist von Vanmelitharayil J. Samkutty zuletzt wieder relativ programmatisch folgende These formuliert worden: „Simon was most probably a Samaritan and the majority of his followers too were Samaritans.“⁵⁹⁴ In eine ähnliche Richtung verweist auch die Interpretation von Klaus Berger, der dafür plädiert, in Simon einen „Repräsentanten eines frühen samaritanischen Christentums“⁵⁹⁵ zu erkennen. Die nun folgenden Ausführungen sollen zeigen, dass diese Beurteilungen m.E. genauso wenig begründbar sind wie die zuvor diskutierte Verortung der Samarienepisode in einer samaritani-

⁵⁹² So zu Recht schon BÖHM, M.: Samaritai, 279 mit diversen Belegen aus der Sekundärliteratur.

⁵⁹³ Vgl. KIPPENBERG, H.G. / WEWERS, G.A.: Textbuch, 102ff und FOSSUM, J.E.: Sects, 358-389. Kritisch dazu schon LÜDEMANN, G.: Gnosis, 46.

⁵⁹⁴ SAMKUTTY, V.J.: Mission, 184.

⁵⁹⁵ BERGER, K.: Theologiegeschichte, 159; vgl. dazu ebenfalls BERGER, K.: Propaganda, 313-317. Zur Diskussion insgesamt siehe auch den Exkurs von ECKEY, W.: Apostelgeschichte I, 193-195.

schen Stadt. Dabei wird aufgrund der relativen Bedeutungslosigkeit späterer patristischer Quellen im Wesentlichen vom Text der Apostelgeschichte ausgegangen.⁵⁹⁶

Das wichtigste Gegenargument zu den bisher skizzierten Thesen ist zunächst einmal die Tatsache, dass sich in dieser frühesten aller Simon-Traditionen keine wirklichen Belege für einen samaritanischen Hintergrund dieser bedeutsamen Figur der Religionsgeschichte finden lassen.⁵⁹⁷ Dass Lukas die SRG und ihre wichtigsten Theologumena (Garizimkult, Toratreue, Mose-Verehrung etc.) sehr gut kennt, hatten die Analysen zu den Texten seines Evangeliums gezeigt. In der vorliegenden Erzählung fehlen jedoch solche Bezüge, was aufgrund der weiter oben konstatierten Verortung der Erzählung im vorwiegend heidnisch geprägten Samaria-Sebaste aber auch keineswegs sonderlich verwundert, da eine typisch *samaritanische* Botschaft eines *Samaritaners* hier wohl kaum auf große Resonanz gestoßen wäre. Genauso wenig wird aber auch vonseiten der christlichen *Gegnerschaft* (Philippus, Petrus und Johannes) antisamaritanische Polemik betrieben, was insgesamt darauf hindeutet, dass hier wohl eine komplett andere Perspektive vorliegt als in den Texten des LkEv. Daran ändern auch der hier begegnende Terminus δύναμις τοῦ θεοῦ und der in späteren Quellen auftauchende Begriff ἔστως nichts, da diese, wie schon Jürgen Zangenberg zu Recht betont hat, „zu allgemein (sind), als daß man sie als typisch samaritanisch ansehen könnte.“⁵⁹⁸

Des Weiteren ist darauf hinzuweisen, dass der aller Wahrscheinlichkeit nach aus der west-samaritanischen Ortschaft Gitta stammende Simon (vgl. dazu Apol I 26,2; Dial 120,6; Haer 6,7,1; PsClem, Hom 2,22,2) typische Züge eines *hellenistischen Wundertäters* trägt. So zieht er vom Land in die Stadt, wo es ihm *zunächst* gelingt, erfolgreich seine Lehre zu vermitteln (Apg 8,9.11),⁵⁹⁹ die Lukas mit einem im Neuen Testament nicht grundsätzlich negativ konnotierten Wortfeld (μαγεία) umschreibt (vgl. dazu auch Apg 8,9.11; 13,6.8; Mt 2,1.7.16). Unter Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Parallelen hat man bei diesen Tätigkeiten in Bezug auf Simon wohl vor allem an Heilungen und Wunder zu denken,⁶⁰⁰ die ihm den Charakter eines

⁵⁹⁶ Siehe dazu grundlegend die umfassenden Ergebnisse von BEYSCHLAG, K.: Simon, 2-78; 77f. In Bezug auf die verwendete Sekundärliteratur ist auch hier wieder darauf hinzuweisen, dass sich vor allem der wegweisende Aufsatz von Jürgen Zangenberg (ZANGENBERG, J.: Profil) als hilfreich erwiesen hat und dieser folglich stark rezipiert werden soll.

⁵⁹⁷ Dass Simon ein Samaritaner sein soll, wird explizit erst in PsClem 2,22,5; 2,23,1-24,7; Rec 1,54,2-4 erwähnt.

⁵⁹⁸ ZANGENBERG, J.: Profil, 524.

⁵⁹⁹ Zu Analogien (Apollonius von Tyana, Alexander von Abonuteichos etc.) siehe die exkursartigen Ausführungen bei ZANGENBERG, J.: Profil, 525 (Anm. 30).

⁶⁰⁰ Ausführlicher dazu ZANGENBERG, J.: Profil, 526-530, der bei seiner Untersuchung folgendes Resümee vorstellt: „Letztlich geht es also bei Magie um ähnliche Dinge (‘Heil’, Rettung, Wohlbefinden, Erfolg, Reichtum und Macht), die man auch von den ‚offiziellen‘ Göttern erwartete und erbat, nur daß der Magier dank der innigen Verbindung mit Geistern und Dämonen ohne Tempel und Kultpersonal auskam und den Zugang zur göttlichen Welt stärker personalisierte und diese so gewissermaßen ‚präsenter‘ und ‚direkter‘ erfahrbar machte.“ (Ebd., 528).

göttlichen Kraftfeldes (δύναμις τοῦ θεοῦ) verliehen und bei den Bewohnern Sebastes auf große Begeisterung stießen (ἐξιστάνων τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας; vgl. dazu auch die Reaktionen auf das Wunderwirken Jesu und der Apostel in Mk 3,21; 6,51; Apg 2,7.12; 2 Kor 5,13). Erst das Auftreten des *Hellenisten* Philippus führt letztlich zum Ende seines Erfolges sowie zu seiner anschließenden Konversion.

In Bezug auf die Verkündigung des Simon ist zunächst festzuhalten, dass der spärlichen Notiz in Apg 8,9 (λέγων εἶναί τινα ἐαυτὸν μέγαν) nur zu entnehmen ist, dass primär sein Wirken ihn bzw. seine Anhänger dazu veranlasst, sich bzw. ihn als groß oder große Kraft (δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη) zu bezeichnen. Für unsere Fragestellung ist dabei vor allem die mehrfache Verwendung des Wortfeldes μέγας (Apg 8,7.9f) wichtig, weil diverse Forscher immer wieder den Versuch gemacht haben, dies als konkreten Hinweis auf samaritanisches Denken zu klassifizieren. Exemplarisch sei hier Hans G. Kippenberg zitiert, der sich zu dieser Frage wie folgt äußert: „In der samaritanischen Literatur der aramäischen Periode gibt es hierzu eine auffällige Parallele: an zahllosen Stellen wird nämlich der hebräische Begriff ‚Gott‘ (’ēl) mit ḥēlāh („Macht“) wiedergegeben, was schon durch den Gleichklang beider Worte im samaritanischen Aramäisch nahegelegt ist. Dazu tritt ein weiteres Indiz. Die Kennzeichnung dieser Macht als ‚groß‘ war in den Doxologien der samaritanischen Synagogengemeinden traditionelle Antwort auf die Verlesung aus dem Pentateuch. So setzt der älteste Teil der samaritanischen Liturgien, der wahrscheinlich aus dem 2.Jh. n.Chr. stammende Durrān, bereits eine entsprechende Formel voraus. Auf einen solchen liturgischen Gebrauch könnte die Erzählung Apg. 8 anspielen, wenn die Samarier Simon die Macht nennen, ‚die die große genannt wird.‘ (8,10).“⁶⁰¹ Allerdings ist dieser Deutung entgegenzusetzen, dass die Charakterisierung antiker Gottheiten als große und wirksame Kraft, die dort wo sie auftritt, Menschen in Ekstase versetzen kann, keine exklusiv samaritanische Vorstellung ist. Der Begriff begegnet nämlich genauso oft in paganem, jüdischem und christlichem Umfeld und ist insgesamt einfach zu „unkonkret, zu unprofiliert und zu wenig eindeutig, als daß man ihn mit nur einer religiösen Gruppe in Verbindung bringen könnte.“⁶⁰² Blickt man zurück auf die bisherigen Analysen zu den weiteren Kontextangaben der Erzählung legt sich m.E. jedoch eindeutig die Einschätzung nahe, dass Simon sich wohl in dem vorwiegend heidnisch geprägten Milieu Sebastes bewegt hat, das sicherlich auch indigene Wurzeln besessen haben wird: „Daß es sich bei den heidnischen Strömungen keinesfalls nur um Spielarten ‚fremder‘, griechischer

⁶⁰¹ KIPPENBERG, H.G. / WEWERS, G.A.: Textbuch, 103f mit Quellenbelegen aus dem Durrān.

⁶⁰² ZANGENBERG, J.: Profil, 531 u.a. mit einleuchtenden Verweisen auf a) Artemis und den kleinasiatischen Gott Men, b) 1 Kor 1,24 und c) Philo, Vit Mos 1,111, Sach 9,6 LXX.

‘Importreligion‘ handelt, zeigt die lange lebhafte Geschichte indigenen Heidentums und die mannigfachen Verschmelzungen semitischer und griechischer Kultur in der gesamten Levante.“⁶⁰³ Insofern wäre ein weiteres bedeutsames Argument dafür geliefert, dass Lukas sehr wohl zwischen den einzelnen Bevölkerungsgruppen Samariens zu unterscheiden wusste bzw. diese Unterscheidung sich auch in der Konzeption seines Doppelwerks wiederfinden lässt, d.h. die SRG in den Erzählungen des Evangeliums von Bedeutung ist, während in der Apostelgeschichte von den heidnischen Bevölkerungsanteilen die Rede ist. Ein letztes Argument sei abschließend diskutiert.

Vanmelitharayil J. Samkutty, der im Übrigen den Beitrag Zangenbergs nicht rezipiert, meint auch in der Erwähnung des Geldmotivs bzw. der damit verbundenen Verunglimpfung der Geistgabe durch den angeblich göttähnlich verehrten Simon einen samaritanischen Hintergrund der Erzählung erkennen zu können.⁶⁰⁴ Dem ist entgegen zu halten, dass (1) in der Erzählung nicht von einer Vergöttlichung Simons die Rede ist, sondern nur davon, dass ähnlich wie bei den Propheten Israels Gott im Wirken eines Menschen präsent ist, wovon allen voran die ihm zugeschriebenen $\mu\alpha\gamma\epsilon\iota\alpha\iota$ (Apg 8,11) Zeugnis ablegen, die ihn zum „Kanal, in der die Gottheit als $\delta\bar{u}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ wirksam wird“⁶⁰⁵, machen, (2) auch die Kritik an der Verbindung von Geld und Religion keineswegs eine typisch samaritanische Ansicht darstellte, d.h. über alle antiken Kulturräume hinweg, vor allem aber im lukanischen Doppelwerk ein umstrittenes bzw. problematisches Thema war (vgl. nur Lk 12,13-21.32f; 14,33; 16,19-31; 18,18-30) und ausgehend von diesem lukanischen und zugleich urchristlichen Standpunkt (3) die für die damalige Zeit nicht unübliche Offerte Simons vor allem deswegen kritisiert wird, weil dieses Verhalten das Ansehen und die Funktion der christlichen Gemeindeleitungen beeinträchtigen konnte, nicht aber, um hiermit eine besondere samaritanische Attitude in den Blick zu nehmen.⁶⁰⁶ Vor diesem skizzierten Hintergrund wird dann m.E. auch verständlich, warum Simon nicht nur kein Mitglied der Garizimgemeinde war, sondern warum auch dieser vermeintliche Status nicht entscheidend für die Zurückweisung der Bitte durch Johannes und Petrus gewesen sein kann.⁶⁰⁷

⁶⁰³ ZANGENBERG, J.: Profil, 540.

⁶⁰⁴ Vgl. SAMKUTTY, V.J.: Mission, 225.

⁶⁰⁵ ZANGENBERG, J.: Profil, 532. Ausführlicher zu dieser Frage ebd., 532-534.

⁶⁰⁶ Zum Geldmotiv siehe die detaillierten Analysen von ZANGENBERG, J.: Profil, 534-539, der in Bezug auf das dritte Gegenargument resümierend festhält, dass Simons Verhalten für Lukas einen Anlass bietet, vor dessen „Ruchlosigkeit zu warnen, als auch die Rechtschaffenheit und Standhaftigkeit der Apostel Johannes und Petrus exemplarisch unter Beweis zu stellen.“ (Ebd., 539).

⁶⁰⁷ Gegen BERGER, K.: Propaganda, 316f, der den Konflikt vom Hintergrund der Kollekte der paulinischen Heidenmission und der geschichtlich gewachsenen Differenzen zwischen Juden und Samaritanern her zu deuten versucht. Kritisch dazu schon ZANGENBERG, J.: Profil, 536f.

Fazit: Eine Verortung der Erzählung Apg 8,4-25 in samaritanischem Gebiet lässt sich genauso wenig nachweisen wie eine samaritanische Herkunft bzw. ein samaritanisches Profil der für die Samarienepisode so wichtigen Figur des Simon Magus. Vielmehr begegnet dem Leser in Apg 8 ein sehr frühes Zeugnis über Herkunft und Wirken eines hellenistischen Exorzisten und Wundertäters, der nach anfänglichen Erfolgen in einer vorwiegend heidnisch geprägten polis vom Hellenisten Philippus übertrumpft wird und infolgedessen selbst zum Christentum konvertiert. Dadurch ordnet sich das Geschehen voll und ganz in die vielfältigen Begegnungen des frühen Christentums mit den heidnischen Elementen Palästinas ein, wenngleich noch zu klären ist, welche konkrete Funktion dieser Begegnung in der lk Gesamtkonzeption zukommt.

4.1.4.4 Die Bedeutung der Missionstätigkeit des Hellenisten Philippus

Auch das Profil des Hellenisten Philippus deutet darauf hin,⁶⁰⁸ dass die Samarienepisode der Apostelgeschichte aller Wahrscheinlichkeit nach im vorwiegend heidnischen Samaria-Sebaste zu verorten ist und sich seine Christusverkündigung folglich nicht an Mitglieder der Garizim-Gemeinde gerichtet hat. Zwar meint beispielsweise Rudolf Pesch in der Tempelkritik der Hellenisten eine Parallel zu samaritanischem Denken erkennen zu können, die als eine Art Anknüpfungspunkt für die Verkündigung des Philippus eingestuft werden könne,⁶⁰⁹ doch spielt bei näherem Hinsehen der Konflikt zwischen Jerusalem und Garizim im Gegensatz zu den Erzählungen des Evangeliums (vgl. dazu vor allem Lk 9,53) hier überhaupt gar keine Rolle. Weder wird inhaltlich auf diese Kontroverse Bezug genommen, noch gerät die an späterer Stelle durch die Jerusalemer Apostel Petrus und Johannes erfolgende Verbindung der Mission in Samarien mit Jerusalem in ein negatives Licht. Da aber gerade diese Kontroverse das signifikante bzw. entscheidende Unterscheidungsmerkmal zwischen SRG und Jerusalemer Judentum bildete, hätte man aller idealtypischen Konzeption des Lukas zum Trotz zumindest eine kurze Erörterung bzw. Lösung der Problematik erwarten dürfen, die in den Texten des LkEv ja noch als solche empfunden wird. Da dies jedoch ausbleibt, scheiden Samaritaner an dieser Stelle wohl als Adressaten der Verkündigung des Philippus aus, wenngleich die Kritik am Jerusalemer Tempelkult nicht nur ein wichtiges Kennzeichen der SRG war, sondern auch in

⁶⁰⁸ Grundlegend dazu KOLLMANN, B.: Philippus; KRAUS, W.: Zwischen, DOBBELER, A. VON: Evangelist und ZUGMANN, M.: Hellenisten.

⁶⁰⁹ Vgl. PESCH, R.: Voraussetzungen, 56.

Bezug auf die Hellenisten einen wichtigen Aspekt darstellte, weil diese Kritik wohl als „entscheidender Anlaß zu ihrer Vertreibung aus Jerusalem“⁶¹⁰ gesehen werden muss.

Dieselbe Angriffsfläche bietet auch die These Hans G. Kippenbergs, wonach die Christusverkündigung des Philippus (Apg 8,5.12) an die samaritanische Erwartung eines Propheten wie Mose anknüpfe.⁶¹¹ Zwar begegnet die Wendung ἐκέρυσσεν αὐτοῖς τὸν Χριστόν (V5) im lukanischen Doppelwerk nur an dieser Stelle, doch ist sie inhaltlich zu wenig konkret, als dass sie eindeutige Hinweise auf eine Verbindung zur samaritanischen Eschatologie bietet. Außerdem verwendet auch Paulus an mehreren Stellen die determinierte Form κηρύσσειν [τὸν] Χριστόν (Phil 1,15; 1 Kor 1,23; 15,12), so dass es äußerst fragwürdig ist, darin einen exklusiven Hinweis auf die Erwartung eines Propheten wie Mose zu erkennen. Gegen diese Lesart ist darüber hinaus noch anzuführen, dass in V12 verdeutlicht wird, dass der Schwerpunkt nicht so sehr auf dem Titel, sondern vielmehr auf den damit verbundenen Inhalten (Botschaft vom Reich Gottes und Beziehung Jesu zu JHWH) liegt.⁶¹² Durch eine Wendung des Blickes auf die bewusste Parallelisierung der Aktivitäten des Simon und des Philippus (Ankunft in Sebaste, Verkündigung, Wunderwirken und Gewinn einer Anhängerschaft) und die anschließende Überbietung des Simon, die durch dessen Konversion zum Abschluss kommt (V13), offenbart sich dann auch der eigentliche Grund für die besondere Fokussierung auf die Wahl sowie Charakterisierung des Titels, besteht doch das bedeutsamste Unterscheidungsmerkmal zwischen den beiden Protagonisten darin, dass Philippus durch die Taufe *auf den Namen Christi* und die Verkündigung *des Christus* „Simons konturenlose(r) δύναμις μεγάλη (...) nun einen Namen (verleiht)“⁶¹³. Des Weiteren ist es m.E. relativ unwahrscheinlich, ausgerechnet einem Vertreter der Hellenisten, deren Tempelkritik allem Anschein nach wohl auch mit einer Relativierung der kultischen Weisungen der Tora (Reinheits- und Speisegebote, Beschneidungspraxis etc.) einherging,⁶¹⁴ eine erfolgreiche Missionierung einer sehr konservativen und um

⁶¹⁰ KRAUS, W.: Zwischen, 55, der allerdings in Bezug auf Apg 8,4-25 zu einem ähnlichen und damit m.E. unangemessenen Urteil wie Rudolf Pesch gelangt. Vergleichbares gilt leider auch für KOLLMANN, B.: Philippus, 554-556, dessen sowohl sachlich als auch strukturell undurchsichtig wirkenden Ausführungen immerhin zu dem schon viel plausibler wirkenden Resultat führen, dass „Philippus auch unter der heidnischen Bevölkerung Samarias missioniert hat.“ (Ebd., 555). Ungeklärt bleibt hierbei aber der Sachverhalt, wie der Verfasser der Apostelgeschichte die beiden unterschiedlichen Traditionen, die ihm laut Kollmann vorlagen, zu einer in sich stimmigen Einheit geformt hat. Hierzu ist jedoch anzumerken, dass ein solcher Versuch ohnehin zum Scheitern verurteilt wäre, weil die bisherigen Ausführungen eindrucksvoll aufzeigen, dass Hinweise auf samaritanische Traditionen hier gar nicht nachweisbar sind, sondern vielmehr alle Termini zur Region und Bevölkerung Samariens in Apg 8,4-25 den heidnischen, vielleicht auch gottesfürchtigen Bevölkerungsanteil repräsentieren, der vor allem in Samaria-Sebaste, dem Wirkungsfeld des Simon Magus, präsent war.

⁶¹¹ Vgl. KIPPENBERG, H.G.: Garizim, 116. Ähnlich auch SAMKUTTY, V.J.: Mission, 155.

⁶¹² Zur Relation zwischen Botschaft und Wirken des Philippus siehe DOBBELER, A. VON: Evangelist, 86ff.

⁶¹³ ZANGENBERG, J.: Profil, 535.

⁶¹⁴ Vgl. ZUGMANN, M.: Hellenisten, 403.

Konsolidierung, d.h. Identitätserhaltung bemühten Gruppe des Frühjudentums zuzutrauen, die in Bezug auf ihre eschatologische Konzeption ja gerade einen Propheten wie Mose erwartete, der das Gesetz wiederherstellen, nicht jedoch relativieren sollte. Abschließend ist noch anzumerken, dass Philippus nach seinem Wirken in Samarien den gottesfürchtigen Äthiopier aus Gaza (Apg 8,26ff) tauft und im Anschluss daran noch in Aschod sowie Caesarea (Apg 8,40) tätig wird, so dass alle weiteren Wirkungsorte dieser bedeutsamen Figur des frühen Christentums in Gebieten liegen, die im 1.Jh. n.Chr. ein heidnisches oder stark heidnisch-jüdisch gemischtes Profil aufweisen.⁶¹⁵

Insofern lässt sich im Hinblick auf die Adressaten der Missionstätigkeiten des Philippus als Ergebnis festhalten, dass der Evangelist sich in Übereinstimmung mit den bisherigen Resultaten wohl an Heiden (vielleicht auch indiger Provenienz?) und Gottesfürchtige, nicht jedoch an Samaritaner gerichtet haben wird. Dies würde im Übrigen auch erklären, warum in Apg 8,4-25 im Unterschied zu Apg 14,15-17 und 17,22-31 keine Basis für eine Hinwendung zum monotheistischen JHWH-Bekenntnis geschaffen werden muss. Weil eine planmäßige Mission unter den Heiden ohnehin erst mit Apg 11 beginnt, kann Lukas vielleicht aber auch aus diesen Gründen an dieser Stelle eine genauere Grundlegung dieses Aspektes aussparen, d.h. hierin ist m.E. nicht zwangsläufig ein Argument für die These zu erkennen, dass in Apg 8,4-25 überhaupt nicht von Heiden die Rede sein kann.⁶¹⁶ Vielmehr legt sich in der Summe aller Beobachtungen sowie unter Berücksichtigung der lk Gesamtkomposition die Vermutung nahe, dass Samarien, das durch den Auftrag des Auferstandenen in Apg 1,8 und die Klammer in 9,31 bewusst mit Judäa und Galiläa verbunden wird, eine wichtige Brückenfunktion bei der ab Apg 11,19 planmäßig betriebenen Ausbreitung des Evangeliums in die genuin heidnische Welt zukommt. Dies lässt sich dann auch mit den historisch gesicherten Erkenntnissen über die Gruppierung der Hellenisten in Einklang bringen, die sich infolge ihrer unvorhergesehnen Vertreibung aus Jerusalem mit ihrer Botschaft zunächst einmal an die Bevölkerung der jüdischen Randgebiete (Randsiedler, Gottesfürchtige und Heiden) wandte. Mit Wolfgang Kraus ist dabei ergänzend darauf hinzuweisen, dass die damit einhergehende, anfangs zufällig erfolgte Ausweitung der frühchristlichen Missionstätigkeiten einer besonderen Volk-Gottes-Konzeption folgte, die vor allem von konservativen judenchristlichen Gruppierungen kritisch beäugt wurde, die letztlich aber „auf dem Hintergrund einer schon atl. belegten Vorstellung (erfolgte), nämlich dem endzeitlichen Hinzukommen der Heiden zu denen, die den

⁶¹⁵ In Übereinstimmung mit EGGER, R.: Samaritaner, 199 und ZANGENBERG, J.: Profil, 540.

⁶¹⁶ Gegen BÖHM, M.: Samaritai, 305-308; 305.

Gott Israels verehren, damit die Herrschaft Gottes sich über die ganze Welt ausbreite.“⁶¹⁷ Insgesamt ist die Erzählung Apg 8,4-25 also nicht als *bewusster* Vorgriff auf eine *zielgerichtete Heidenmission*, sondern „als exemplarische Erzählung über den Lauf des Evangeliums in Samarien“⁶¹⁸ zu bezeichnen. Auffällig ist hierbei zu guter Letzt, dass es Lukas dabei anscheinend in besonderem Maße darauf ankommt, diese aus historischer Sicht wohl eher zufällig bzw. spontan ablaufende *Erfolgsgeschichte*, die mit dem Wirken von Petrus und Johannes in den Dörfern Samariens (Apg 8,25) ihren krönenden Abschluss findet, rückwirkend als Erfüllung des konkreten Willens des Auferstandenen zu reklamieren (Apg 1,8). Daher sei im Folgenden den Gründen für diese bewusste Gestaltung sowie den Hintergründen der Funktion von Petrus und Johannes in Apg 8,4-25 genauer nachgegangen, um von dort aus eine überzeugende Antwort auf die bislang unbeantwortete Frage nach der Relation zwischen den Samariantexten des LkEv und denen der Apg zu formulieren.

4.1.4.5 Zur Rolle von Petrus und Johannes in Apg 8,4-25

Der mit V13 eintretende, plötzliche Abbruch der Simon-Philippus-Episode, der die Leser im Unklaren darüber lässt, welche Tätigkeiten Simon nach seiner Konversion zum Christentum durchführt und wie sich seine Beziehung zu Philippus entwickelt, hat in Kombination mit der darauf folgenden Verschiebung des erzählerischen Fokus auf das in zwei Einzelsequenzen zu untergliedernde Zusammentreffen zwischen Simon, Petrus und Johannes (VV14-17.18-25) die Mehrheit der Exegeten zu der Einsicht geführt, dass Lukas in der vorliegenden Erzählung unterschiedliche Traditionen durch gezielte Einschübe miteinander verbunden hat.⁶¹⁹ Für unseren Zusammenhang sind jedoch nicht so sehr die damit verbundenen traditionsgeschichtlichen Fragestellungen von Bedeutung, sondern vielmehr die auf der redaktionellen Ebene festzustellende Relation zwischen dem Wirken der Jerusalemer Apostel und der bereits erfolgten Mission durch Philippus. So haben dessen Abwesenheit im zweiten Teil der Erzählung und die in Apg 8,14-17 erzählte Geistvermittlung durch Petrus und Johannes in der Forschung teilweise zu der Einschätzung geführt, Lukas habe den Erfolg des Philippus relativieren oder

⁶¹⁷ KRAUS, W.: Zwischen, 81.

⁶¹⁸ ZANGENBERG, J.: Profil, 540.

⁶¹⁹ Zur konkreten Diskussion, welche Teile der Erzählung traditionell und welche redaktionell sind, siehe u.a. die Kommentare von ECKEY, W.: Apostelgeschichte I, 187; ZMIJEWSKI, J.: Apostelgeschichte, 346-348; WEISER, A.: Apostelgeschichte I, 199; ROLOFF, J.: Apostelgeschichte, 131f und PESCH, R.: Apostelgeschichte I, 270ff. Für unseren Zusammenhang ist es nur von geringer Bedeutung, wieviele Traditionen sich insgesamt unterscheiden lassen und wo diese im Text selbst auszumachen sind. Die bisherigen Ausführungen sollten jedoch immerhin gezeigt haben, dass auf der Ebene des Endtextes eine Gliederung der Erzählung in zwei große Hauptteile (VV4-13.14-25) auszumachen ist, die sich dann noch einmal in einzelne Sequenzen unterteilen lassen (VV5-8.9-13.14-17.18-25).

gar abwerten wollen.⁶²⁰ Doch ist dies sicherlich nicht die Intention des Erzählers, der ja von keiner Wiederholung der Taufe, sondern nur von einer Ergänzung durch den Akt der Handauflegung spricht. Vielmehr wird man die in diesem Vorgang anklingende lk Ekklesiologie nicht ausblenden dürfen, die darauf verweist, dass Samarien „mit Jerusalem verbunden werden (muß), damit es als Gottesvolk gelten kann.“⁶²¹ Die Basis dafür ist die bereits durch den Rahmen des LkEv angedeutete, dann aber auch in der programmatischen Weisung des Auferstandenen in Apg 1,8 feststellbare heilsgeschichtliche Fokussierung auf Jerusalem als Ort von Tod, Auferweckung und Erhöhung Jesu Christi. Jerusalem wird dabei von Lukas zum Ausgangspunkt für die Sammlung und Erweiterung des „restituierte(n) Gottesvolk(es)“⁶²² stilisiert, was in der vorliegenden Erzählung vor allem sehr eindrucksvoll durch die explizite Nennung Jerusalems sowohl bei der Reise nach Sebaste als auch bei der Missionierung der Dörfer Samariens während der Rückreise nach Jerusalem zum Ausdruck kommt. Von Jerusalem ausgehend ereignet sich in Samarien also zunächst eine zentrifugale Stadtmission, die letztlich aber durch die anschließende Dorfmission wieder zentripetal zur Basis Jerusalem zurückführt.

Während die konkrete Funktion von Petrus und Johannes in Bezug auf die Verirrungen des Simon und die erfolgreiche Missionstätigkeit des Philippus bereits erörtert wurde, stellt sich im Anschluss daran noch die Frage, welche Rolle Petrus und Johannes nach ihrem Aufenthalt im Zentrum Samariens zukommt. Diese Frage stellt sich deshalb, weil nach der resümierenden und im Perfekt (!) gehaltenen Feststellung, dass Samarien als übergeordnete geographische Größe das Wort Gottes dauerhaft angenommen habe, die Mission dort also zum Abschluss gekommen ist (V14: δέοκται ή Σαμάρεια τὸν λόγον τοῦ θεού),⁶²³ noch einmal explizit davon die Rede ist, dass Petrus und Johannes bei ihrer Rückkehr nach Jerusalem in den Dörfern Samariens die Verkündigung des Evangeliums betreiben (V25: πολλάς τε κώμας τῶν Σαμαριτῶν εὐηγγελίζοντο). Für die Aufhebung dieser Spannung bieten sich m.E. im Wesentlichen drei bzw. vier Lösungen an:

- (1) Als unwahrscheinlichste Option kommt die Deutung in den Blick, dass Lukas selbst die Spannung gar nicht wahrgenommen hat, die bei der redaktionellen Verknüpfung zweier ursprünglich eigenständiger Missionstraditionen (Stadtmission des Philippus – Dorfmission des Petrus und des Johannes) entstanden ist. Dafür sind die verbindenden Einschübe an

⁶²⁰ So z.B. CONZELMANN, H.: Apostelgeschichte, 61. Ähnlich auch ROLOFF, J.: Apostelgeschichte, 135.

⁶²¹ JERVELL, J.: Apostelgeschichte, 263.

⁶²² JERVELL, J.: Apostelgeschichte, 263.

⁶²³ So auch das Ergebnis der linguistischen Analyse von BÖHM, M.: Samaritai, 299f.

anderen Stellen der Erzählung zu gezielt bzw. durchdacht, als dass ihm ausgerechnet bei der Schlusswendung ein solcher „Fehler“ unterlaufen wäre. Auf die bewusste Konzeption gerade dieses Teils weist schon die weiter oben konstatierte, erzählstrategische Verbindung zwischen Jerusalem und Samarien hin, die sich mit den Attributen zentrifugal und zentripetal umschreiben ließ.

- (2) Schon wahrscheinlicher klingt die von Josef Zmijewksi vorgebrachte Sichtweise, dass mit der ergänzenden Aussage in V25 verdeutlicht werden soll, dass nicht nur Sebaste als städtisches Zentrum der Region, sondern auch das ganze Hinterland Samariens von der Missionstätigkeit der Apostel erfasst wird, wobei die inhaltliche Dimension ihrer Verkündigung die Missionspredigt des Philippus dadurch legitimiert, dass Petrus und Johannes „die gleiche Botschaft (...) verkündigen, nämlich das ‚Wort des Herrn‘ (vgl. VV4f.).“⁶²⁴ Fragwürdig bleibt jedoch bei dieser Deutung, ob Lukas dann in V14 so explizit von der vollständigen Annahme des Wortes ($\tauὸν λόγον$) hätte berichten müssen, impliziert dieses im Perfekt gehaltene Resümee doch eine auf Dauer erfolgreiche Mission der ganzen Region inklusive seiner Randgebiete, wobei V25, wie von Zmijewski dargelegt, aus dieser Perspektive natürlich auch dahingehend verstanden werden kann, dass genau dieses Faktum unterstützt und vielleicht auch gegen Kritiker verteidigt werden soll.
- (3) Eine weitere interessante Lösungsmöglichkeit stellt aber auch die bislang meines Wissens nach noch nicht beachtete Deutung dar, dass mit der Mission in den Dörfern Samariens vielleicht nicht nur eine geographische Ausbreitung der Verkündigung zum Ausdruck gebracht werden soll, sondern auch eine ethnische, d.h. mit V25 will Lukas eventuell versuchen aufzuzeigen, dass nicht nur das vorwiegend heidnisch geprägte Zentrum Samariens zum Glauben an Jesus Christus gefunden hat, sondern auch die aus Gottesfürchtigen, Samaritanern und Heiden bestehende sowie in Dörfern lebende Restbevölkerung des ehemaligen Nordreiches. Dafür spricht, dass der Terminus Samaritai zunächst geographisch konnotiert ist, also grundsätzlich alle Bewohner Samariens bezeichnen kann, und die Region selbst im 1.Jh. n.Chr., wie in der religionshistorischen Einführung verdeutlicht worden ist, eine sehr vielschichtige Bevölkerungsstruktur aufweist.⁶²⁵ Des Weiteren ergäbe die zusätzliche Erwähnung der Missionstätigkeiten des Petrus und Johannes dann auch Sinn, weil V25 folglich eine inhaltlich überzeugende Ergänzung zu V14 darstellen würde. Wäh-

⁶²⁴ ZMIJEWSKI, J.: Apostelgeschichte, 355.

⁶²⁵ Siehe dazu oben die Kapitel 1.2 und 3.

rend das vorwiegend heidnische Profil der Stadt Sebaste als primäres Wirkungszentrum der Apostel in Apg 8,4-24 den Leser dazu veranlassen konnte, V14 als Summarium über Missionserfolg im vorwiegend heidnischen Zentrum Samariens zu verstehen, wird durch V25 verdeutlicht, dass dieser Erfolg universaler Natur ist. Ganz Samarien, d.h. mitsamt seiner unterschiedlichen Bevölkerungsanteile, so die Überzeugung des Lukas, hat das Evangelium angenommen, so wie es die universale Weisung des Auferstandenen in Apg 1,8 gefordert hatte ($\pi\alpha\sigma\eta\tau\eta\gamma\iota\omega\delta\alpha\iota\alpha\kappa\alpha\iota\gamma\sigma\alpha\mu\alpha\rho\epsilon\iota\alpha\gamma$) und wie es auch Apg 9,31 noch einmal rückblickend konstatiert ($\kappa\alpha\theta'\ddot{\o}\lambda\eta\gamma\tau\eta\gamma\iota\omega\delta\alpha\iota\alpha\kappa\alpha\iota\gamma\sigma\alpha\mu\alpha\rho\epsilon\iota\alpha\gamma$). Den Anfangspunkt bildete dabei der zunächst zufällige Erfolg des Philippus in Sebaste und dessen unmittelbarer Umgebung, der in der Folge durch die Jerusalemer Apostel legitimiert und seinerseits wiederum zur Initialzündung für eine eigenständige Missionierung in den verschiedenen Dörfern Samariens wurde.

- (4) Eine von dieser Möglichkeit nur kaum zu unterscheidende Variante stellt die bereits von Rita Egger angedachte, zugleich aber wieder verworfene Interpretation dar, dass mit den Dörfern Samariens vielleicht auch ganz gezielt samaritanische Ortschaften gemeint gewesen sein könnten: „Die Verkünder der frohen Botschaft sind möglicherweise (auch) durch das Gebiet gewandert, wo Samaritaner gelebt haben, denn ihr Weg dürfte in der Nähe des Garizim vorbeigeführt haben.“⁶²⁶ Stützen lässt sich diese Vermutung durch die schon für das LkEv zu konstatierende Offenheit gegenüber bzw. Vertrautheit mit Vertretern der Garizimgemeinde, durch die (archäologischen) Erkenntnisse über die Reiserouten in Palästina im 1.Jh. n.Chr. und durch die Erwähnung der $\kappa\omega\mu\alpha\gamma\tau\omega\nu$, begegnen uns Samaritaner in dieser Zeit sowohl bei Flavius Josephus als auch im Neuen Testament immer ausschließlich im Kontext von Dörfern, wodurch der Eindruck einer gezielten Abgrenzung vom heidnischen Zentrum der Region, der polis Samaria-Sebaste, entsteht. Die Ursache dafür, aber auch für die grundsätzliche Abgrenzung von anderen Gruppen dieser Zeit, vor allem vom Jerusalemer Judentum, könnten die bereits ausführlich diskutierten Konsolidierungsprozesse nach der Katastrophe des 2./1. Jh. v.Chr. bilden, die für die SRG dann noch einmal aufgrund der erneuten Kriegswirren in den Jahren 66-74 n.Chr. an Bedeutung gewannen.⁶²⁷ Keinen Sinn bei dieser exklusiven Deutung macht jedoch die Wendung $\pi\o\lambda\lambda\alpha\gamma\tau\epsilon\kappa\omega\mu\alpha\gamma\tau\omega\nu$, da die SRG aufgrund der Quellenlage des 1.Jh. n.Chr. wohl eher eine relativ kleine Gruppierung war, die sich vor allem in kleineren Sied-

⁶²⁶ EGGER, R.: Samaritaner, 198.

⁶²⁷ Zu diesen beiden einschneidenden Ereignissen in der Geschichte der SRG siehe die Kapitel 3.1.5 und 3.1.6.

lungen in der Nähe des Garizim aufhielt, wenngleich die Formulierung genauso wie die Feststellung, dass ganz Samarien das Wort angenommen habe (Apg 8,14) auch eine bewusste Übertreibung des Verfassers darstellen kann, um die enorme Kraft der Mission in Samarien zum Ausdruck zu bringen. Schließlich zeigen Lk 9,53.56 und auch die noch zu analysierende Einzelepisoden in Sychar (Joh 4,1-42) auf, dass es in Samarien durchaus diverse Vorbehalte gegenüber der christlichen Botschaft gab, die einer flächendeckenden Missionierung des Gebietes entgegenstand.⁶²⁸ Zusätzlich ist anzuführen, dass Philippus, aber auch Petrus nach ihrem Wirken in Samarien nach Gaza, Aschdod und Caesarea Maritima bzw. nach Lydda, in die Scharon-Ebene, Joppe und ebenfalls Caesarea reisen, also in Gebiete mit „einer stark gemischten jüdisch-heidnischen Bevölkerung“⁶²⁹, so dass eine „universale“ Perspektive des Kontextes vorliegt, die m.E. einem exklusiven Verständnis von Apg 8,25 widerspricht. In der Summe aller Beobachtungen lässt sich deshalb als wahrscheinlichste der vier vorgestellten Lösungen wohl die dritte Option ausmachen, d.h. mit der lk Formulierung πολλάς τε κώμας τῶν Σαμαριτῶν sind auch, aber eben nicht nur Samaritaner gemeint. Eventuell liegt in dieser universalistischen Deutung auch der Schlüssel zum Verständnis von Mt 10,5f bzw. des redaktionell bearbeiteten judenchristlichen Logions aus vormt Tradition. So könnte man im Lichte der Resultate zur Ausweitung der Mission auch in die heidnischen Gebiete Samariens, des ehemaligen Nordreichs, vermuten, dass die Trägerkreise des vormt Logions zum Ausdruck bringen wollten, dass sie einer Mission unter den israelitischen Samaritanern nicht kritisch gegenüber stehen, wohl aber einer Verkündigung des Wortes auch in der vorwiegend heidnisch geprägten polis Samaria-Sebaste, die dem Verfasser des LkEv, aber auch dem des MtEv keine Probleme mehr bereitet. Diese Interpretation behält aber aufgrund der spärlichen Angaben in den Quellen hypothetischen Charakter.

4.1.4.6 Die Funktion der Samarienmission im größeren Kontext des lukanischen Doppelwerks

Die bislang gesammelten Erkenntnisse zu Verortung, Profil und Funktion der Samarienepisode in Apg 8,4-25 lassen unter Berücksichtigung der Analyseresultate zu den Texten des LkEv zunächst die Vermutung zu, dass im LkEv und in der Apg zwei absolut unterschiedliche Perspektiven auf Samarien und seine Bevölkerung vorliegen. Aufgrund dieser möglichen Textwahrnehmung tendiert Jürgen Zangenberg beispielsweise dazu davon zu sprechen, „daß die

⁶²⁸ So auch schon zu Recht ZANGENBERG, J.: Christentum, 231.

⁶²⁹ ZANGENBERG, J.: Profil, 540.

Kontakte mit Samarien und Samaritanern, die im Ev in Verbindung mit Jesus erzählt werden, offensichtlich keine Rolle für die Darstellung der Ausbreitung der frühchristlichen Gemeinde in Act spielen“⁶³⁰ und dass insgesamt eine Beziehungslosigkeit zwischen den beiden Einzelentwürfen des Lukas zu erkennen sei, die wohl auch daraus resultiere, dass Lukas Informationen aus durchaus sehr unterschiedlichen Traditionen verarbeitet habe, die letztlich – auch unter Hinzunahme der joh Referenzen – ein Beleg für die „Diversität christlicher Samarienkontakte“⁶³¹ seien.

Nun ist Zangenberg sicherlich darin zuzustimmen, dass aus diachroner Perspektive festgestellt werden kann, dass Lukas in seinem Evangelium andere Traditionen und Quellen verarbeitet hat als in der Apostelgeschichte und diese sich wiederum von den Überlieferungen abheben lassen, die Johannes bei der Abfassung seines Evangeliums vorlagen. Dennoch wird man bei aller Diversität dieser Traditionen und Quellen auch nach Verbindendem fragen und vor allem den Blick darauf wenden dürfen, wie Lukas und Johannes bei ihrer redaktionellen Arbeit mit diesen ihnen vorgegebenen Diversität, die im Kapitel zur historischen Rückfrage noch einmal genauer thematisiert werden soll,⁶³² umgegangen sind. Es ist also zu prüfen, ob trotz aller Unterschiede auch auf der Ebene des Endtextes nicht doch eine Konzeption erkennbar wird, die bewusst anvisierte Verbindungen zwischen den Erzählungen des LkEv und denen der Apg offenbar werden lässt.

Der letzte und zugleich sehr umfassende Versuch, mögliche Verbindungslien aufzuzeigen, wurde von Vanmelitharayil J. Samkutty unternommen.⁶³³ Seine Ausführungen vermögen aber allein deswegen nicht zu überzeugen, weil sie aufgrund völliger Missachtung der religionswissenschaftlichen Erkenntnisse des letzten Jahrhunderts eine Deckungsgleichheit des sozio-religiösen Profils der jeweiligen Protagonisten behaupten,⁶³⁴ die sich insbesondere aufgrund der gewonnenen Erkenntnisse des vorliegenden Kapitels nicht halten lassen. Da in Apg 8,4-25 wohl nur im abschließenden Vers Bezug auf Mitglieder der Garizim-Gemeinde genommen wird, um die *universale Ausrichtung* der Erzählintention zu unterstreichen, kann Samkuttys Hauptthese, dass die Erzählung in Apg 8,4-25 von Samaritanern berichte, um in

⁶³⁰ ZANGENBERG, J.: Christentum, 230.

⁶³¹ ZANGENBERG, J.: Christentum, 230. Dort auch weitere Argumente.

⁶³² Siehe dazu unten Kapitel 5.

⁶³³ Seine Thesen wurden in Kapitel 1.3.10 in aller Ausführlichkeit vorgestellt, so dass an dieser Stelle nur noch einmal seine zentralen Resultate aufgegriffen bzw. kritisiert werden sollen.

⁶³⁴ Siehe dazu allein schon die programmatische These Samkuttys relativ zu Beginn der eigentlichen Textanalyse: „For our purpose it is to be noted that Luke does not seem to make a difference between ‚Samarians‘ and ‚Samaritans‘ and that in light of the references in his Gospel (cf. Luke 9:51-57; 10:28-37; 17:11-19) that reflect ethnic and religious tension and features, it seems he is dealing with the ethnic and religious community of the Samaritans.“ (SAMKUTTY, V.J.: Mission, 62).

Kombination mit den Referenzen des LkEv die Legitimität und Gleichwertigkeit einer Mission unter den Samaritanern aufzuzeigen, nicht korrekt sein. Zwar kann man einige Einzelbeobachtungen Samkuttys, wie z.B. die von ihm konstatierten strukturellen Gemeinsamkeiten zwischen den Texten, durchaus nicht zurückweisen, in der Summe jedoch sollte m.E. nachgewiesen werden sein, dass sich mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten aufzeigen lassen, so dass sich in den Samariantexten des lk Doppelwerks kein Einsatz einer Strategie des „reversalism“⁶³⁵ ausmachen lässt bzw. diese Texte nicht in einem Antizipation-Legitimatisierungs-Schema zueinander stehen, das die Integration der israelitischen Samaritaner in das Gottesvolk im Evangelium vorbereitet und in der Apostelgeschichte zum Abschluss bringt. So ist der Schlüssel zu einer angemessenen Interpretation des Verhältnisses zwischen den Referenzen der beiden Werke wohl vielmehr die veränderte Situation, die sich durch die Ereignisse rund um Passion, Tod und Auferweckung des lk Jesus ergeben hat, was vor allem ein Vergleich der programmativen Weisungen zu Beginn der beiden Einzelwerke (Lk 2,32; Apg 1,6,8) verdeutlichen wird. Von hier aus ergeben sich dann noch eine Reihe weiterer wichtiger Beobachtungen, die aufzeigen werden, dass die lk Begegnung mit Samarien und seinen unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen besser mit einem Phasenmodell zu erfassen ist, das sich vor allem an seinem heilsgeschichtlichen Verständnis der Beziehung zwischen Israel, den Völkern und der Kirche orientiert. Hierzu hat Martina Böhm wichtige Vorarbeit geleistet, die im Folgenden kurz in ihren wesentlichen Zügen nachgezeichnet werden soll, bevor eine eigene, modifizierte Interpretation, die an die Ergebnisse Böhms anknüpft, aber auch Einzelbeobachtungen von Zangenberg, Samkutty u.a. rezipiert, vorgestellt werden soll.

Ausgehend von einer detaillierten traditionsgeschichtlichen Analyse der nur bei Lukas begegnenden Bezeichnung τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας (Apg 8,9) hat Martina Böhm dargelegt, dass es sich bei dieser Wendung in Analogie zum ἔθνος τῆς Ἰουδαίας aller Voraussicht nach um einen „Begriff der hellenistischen Verwaltungssprache“⁶³⁶ handelt, mit dem man bis zur Regierungszeit der Hasmonäer die auf das Territorium Samarien eingeschränkte Bevölkerung bezeichnet hat. Mit letzter Sicherheit lasse sich dies jedoch nicht bestimmen, so dass für ein Verständnis der lk Verwendung des Begriffes allein die Option bestehen bleibe, „vom Verständnis der Bezeichnungen ἔθνος τῶν Ἰουδαίων, Ἰουδαίοι und Ἰσραὴλ bei Lukas Rückschlüsse auf die Bedeutung von ἔθνος τῆς Σαμαρείας zu ziehen.“⁶³⁷ Bei ihrer Betrachtung der lk Referenzen kommt sie dann zu dem Ergebnis, dass nicht nur in Apg 8,9, sondern in der

⁶³⁵ SAMKUTTY, V.J.: Mission, 224.

⁶³⁶ BÖHM, M.: Samaritai, 191. Ausführlicher dazu ebd., 151-194.

⁶³⁷ BÖHM, M.: Samaritai, 192.

gesamten Samarienepisode 8,4-25 Samaritaner angesprochen sind, die aus Sicht des Verfassers im 1.Jh. n.Chr. eine eigene, in der Region Samarien ansässige „Kult- und Rechtsgemeinde (...) (bildeten), die (...) zwar zu Israel, nicht aber zu der auf den Jerusalemer Tempel orientierten jüdischen Kultgemeinde gehört(e).“⁶³⁸ Die Funktion der Missionserzählung bestünde maßgeblich darin, die unter dem Einfluss von Jes 49,6 LXX stehende heilgeschichtliche Konzeption des lk Doppelwerks (vgl. Apg 1,6-8; 8,1; 13,47) zur Entfaltung zu bringen, wonach die Samaritaner als israelitische Randgruppe bzw. als eigenes, von den Juden zu unterscheidendes, jedoch zu Israel dazugehöriges $\epsilon\theta\nu\omega\varsigma$ „in den Abschnitt der endzeitlich verheißenen und nachösterlich begonnenen Aufrichtung der Stämme Jakobs und Sammlung Israels integriert (werden).“⁶³⁹ Diese Sammlung werde dabei bereits im LkEv grundgelegt, weil die Samaritaner dort trotz ihrer anfänglichen Ablehnung Jesu spätestens ab 10,30-35 bzw. 17,11-19 als JHWH-treue Israeliten vorgestellt und genauso wie die Juden durch die Botschaft Jesu „zur Entscheidung und damit ‚zum Fall und zum Aufstehen für viele in Israel‘ (Lk 2,34) geführt (würden).“⁶⁴⁰ Die noch in Lk 9,51-56 anklingenden Kontroversen zwischen SRG und Jerusalemer Judentum würden letztlich dann durch die von Lukas entfaltete heilgeschichtliche Konzeption der Sammlung ganz Israels überwunden, was u.a. vor allem durch den Rückbezug von Apg 8,14-17 zu Lk 9,51-56 illustriert werde: „Der Weg der Gesandten, konkret des Petrus und Johannes, geht jetzt in die umgekehrte Richtung – von Jerusalem nach Samarien. Der frühe Wunsch nach dem vernichtenden Feuer aus dem Himmel wird mit der Bitte um den (wie ein Feuer vom Himmel fallenden) Heiligen Geist für die, die das Wort angenommen haben, korrigiert. Die Handlung dürfte nicht nur als Legitimierung, sondern auch als ‚Aussöhnung‘ zwischen Jerusalem und Samarien zu verstehen sein, die durch den Heiligen Geist wirkungsvoll bekräftigt wird. So ist noch nicht die Taufe allein, sondern erst das erfahrbare Kommen des Geistes der Punkt, der die Einheit der beiden Gemeinden und die wirkliche Wiederherstellung Israels über die jeweiligen Unterschiede hinweg für alle demonstrieren kann.“⁶⁴¹ Die Sonderstellung Samariens, Judäas und Jerusalems als dem wiederherzustellenden Reich Israels (vgl. Apg 1,6.8) werde dadurch untermauert, dass zunächst diese Gebiete missioniert würden (vgl. Apg 1,8; 8,1; 9,31; 15,3), dann die Sammlung der Zerstreuten Israels, also der Diaspora einsetze (Küstenebene, Damaskus, Phönizien, Zypern, Antiochia etc.)

⁶³⁸ BÖHM, M.: Samaritai, 306f.

⁶³⁹ BÖHM, M.: Samaritai, 310.

⁶⁴⁰ BÖHM, M.: Samaritai, 310.

⁶⁴¹ BÖHM, M.: Samaritai, 306.

und zum Schluss die sukzessive Einbeziehung der Heiden, wie sie Jes 49,6b LXX ankündige, erzählt werde.⁶⁴²

Tatsächlich lässt sich feststellen, dass Lukas nicht nur in seinem Evangelium, sondern auch in seinem zweiten Werk, der Apostelgeschichte, ein besonderes Interesse an der Region Samarien und seiner Bevölkerung zeigt. Dies dokumentieren sowohl die bereits ausführlich analysierten Einzelepisoden als auch die diversen programmatischen Weisungen und erzählerischen Notizen in Apg 1,8; 9,31 und 15,3. Allerdings wird man Martina Böhm genauso wie bereits Vanmelitharayil J. Samkutty dahingehend zu korrigieren haben, dass Lukas in der Apostelgeschichte seine Perspektive erweitert, d.h. nicht mehr nur die Samaritaner, sondern ganz Samarien mit all seinen unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen in den Blick nimmt. Die Termini ζθνος τῆς Σαμαρείας und Σαμαρεία exklusiv auf das Volk/Gebiet der Samaritaner zu beziehen, ist, wie Jürgen Zangenberg unter Bezugnahme auf die Ergebnisse Rita Eggers bereits zu Recht betont hat, problematisch, weil in fast allen relevanten Quellen zur Geschichte und Religion der Region der Begriff Σαμαρεία die Region als Ganze bezeichnet,⁶⁴³ und auch der Kontext von Apg 8,4-25 verdeutlicht, dass Lukas hier eine universale Perspektive auf Samarien einnimmt, die darauf hindeutet, dass er um das heterogene Bevölkerungsspektrum der Region (Samaritaner, Juden, heidnische Samarier griechischer oder semitischer Prägung) wusste. Im Gegensatz zu den Texten des Evangeliums, die deutliche Hinweise auf ein samaritanisches Profil der Protagonisten und verhandelte Themen enthalten, fehlen in der Apostelgeschichte Anspielungen auf den Garizim, die Patriarchen, die Tora etc., so dass unter Berücksichtigung der Erkenntnisse zur Verortung der Erzählung, zum religionsgeschichtlichen Profil des Simon Magus, zur Funktion der Hellenisten und zur Rolle von Petrus und Johannes eine Modifizierung der im Ansatz durchaus überzeugenden Überlegungen Martina Böhms geboten scheint. Da zur angemessenen Lösung der vorgestellten Problemstellung insbesondere die starken lk Leserlenkungen in Lk 2,32.34 und Apg 1,6-8 zu beachten sind, seien diese beiden Referenzen inklusive Übersetzung vorgestellt, bevor von da aus weitere Beobachtungen zur Formulierung einer eigenen These führen sollen:

(32) φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραὴλ. (...) (34) καὶ εὐλόγησεν αὐτοὺς Συμεὼν καὶ εἶπεν πρὸς Μαριὰμ τὴν μητέρα αὐτοῦ· ἵδού οὖτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον-

⁶⁴² Vgl. BÖHM, M.: Samaritai, 185-191; 189f in starker Anlehnung an die Thesen von Jacob Jervell, der schon Ende der siebziger Jahre des 20.Jh. die Deutung präsentierte hatte, dass das lk Doppelwerk von einer wirklichen Heidenmission insgesamt erst ab Apg 28,28 zu berichten weiß, da auch infolge der Ereignisse in Apg 10f primär von Missionstätigkeiten in der jüdischen Diaspora erzählt werde und Heiden stets in Verbindung mit der Synagoge – und selbst das nur an der Peripherie – auftreten. Vgl. dazu JERVELL, J.: Luke, 122f.

⁶⁴³ Vgl. dazu ZANGENBERG, J.: Profil, 523.525.

(32) ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit für dein Volk Israel. (...) (34) Und Simeon segnete sie und sprach zu Maria, seiner Mutter: Siehe, dieser ist bestimmt zu Fall und Auferstehung vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird.

(6) Οἱ μὲν οὖν συνελθόντες ἡρώων αὐτὸν λέγοντες· κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραὴλ; (7) εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· οὐχ ὑμῶν ἔστιν γνῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἴδιᾳ ἔξουσίᾳ, (8) ἀλλὰ λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἀγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθε μου μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαλήμ καὶ [ἐν] πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἔως ἐσχάτου τῆς γῆς.

(6) Die nun zusammengekommen waren, fragten ihn und sprachen: Herr, wirst du in dieser Zeit *das Königreich für Israel* wieder aufrichten? (7) Er aber sprach zu ihnen: Es steht euch nicht zu, Zeiten oder Fristen zu kennen, die der Vater in seiner eigenen Vollmacht festgesetzt hat, (8) aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch kommen wird, und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Welt.

Beim Vergleich der beiden programmatischen Leserlenkungen wird deutlich, dass bereits das LkEv die universale Ausrichtung des Heilshandelns JWHs, die Lukas, aber auch allen anderen ntl. Autoren durch die heiligen Schriften Israels selbst vorgegeben ist und nicht erst durch die neue Offenbarung in Jesus Christus begründet wird,⁶⁴⁴ vor den Beginn der Erzählung vom eigentlichen Wirken Jesu stellt. Zu einer regelrechten Entfaltung der zusätzlichen (!) Erwähnung eines weiteren, das eigentliche Gottesvolk Israel jedoch nicht ablösenden oder ergänzenden Volkes aus Nichtjuden (vgl. dazu nur Lk 2,31; Apg 15,14) kommt es explizit jedoch erst in der Apostelgeschichte.⁶⁴⁵ Zwar kündigt neben Lk 2,32 auch die Erzählung vom Exorzismus in Gerasa (Lk 8,26-39) die noch folgende, umfassende Erwähnung von Heiden an, ansonsten ist im LkEv zunächst jedoch nur von der exklusiven Bedeutung Jesu für das Volk Israel die Rede. Weitere Begegnungen mit Heiden werden im Unterschied zu Mk und Mt nicht erzählt, die Geschichte von der Syrophönizierin (Mk 7,24-30) fehlt bei Lk und in der Erzählung vom Hauptmann von Kafarnaum (Lk 7,1-10) erfolgt im Gegensatz zur markinischen Fassung kein direktes Zusammentreffen. In diese Linie ordnet sich dann auch die Begegnung Jesu mit Samarien bzw. den Samaritanern ein, die gemäß der Konzeption des Lk eben keine Heiden sind, sondern genauso wie die Juden zu den vielen Israeliten gehören, die durch die Begegnung mit Jesus, dem Christus, zu „Fall und Auferstehung“ (2,32) bestimmt sind. Die Rettung Israels, auf die Simeon sehnüchrig wartet (Lk 2,25), wird im LkEv zunächst also auf das Volk Israel, d.h. die Israeliten bezogen, im Vordergrund steht somit die persönliche Begegnung zwischen Jesus und Israel.

⁶⁴⁴ So zu Recht FRANKEMÖLLE, H.: Frühjudentum, 308.

⁶⁴⁵ Zu dieser Position der neueren Forschung siehe die m.E. überzeugenden Ausführungen von NEUBRAND, M.: Israel, die, ausgehend von Apg 15, aufzuzeigen vermag, dass Lukas „die nicht-jüdische Christusanhängerschaft als eine eigenständige Erwählungsgröße (wertet) und (diese) – analog zum Volk Israel – als von Gott erwählten λαός (anerkennt).“ (Ebd., 131). Zu früheren, z.T. sehr antijudaistischen Auslegungen siehe die von Neubrand skizzierte Forschungsgeschichte (ebd., 50-79).

Eine veränderte Perspektive hingegen wird in Apg 1,6-8 erkennbar. Der durch Auferweckung und Erhöhung legitimierte und inthronisierte Christus dädischer Prägung (vgl. auch Apg 2,32-36; 15,16), der wahre König Israels, gibt zwar keine Auskunft über den konkreten Zeitpunkt einer Wiederherstellung des Königreichs Israel, verdeutlicht aber durch die in diesem Zusammenhang begegnende Nennung von Jerusalem, Judäa und Samarien, welche Territorien im Einzelnen zu diesem erwarteten Königreich dazugehören. Damit vertritt das lk Doppelwerk eine universalistische Israelkonzeption, die durch die Hoffnung auf eine Rückkehr auch des Nordreiches gekennzeichnet ist, d.h. das Volk der Juden (Lk 7,5: τὸ ἔθνος ἡμῶν; Apg 10,22: τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων) stellt trotz aller geschichtlich bedingten Wandlungs- und Trennungsprozesse in puncto religiöses Profil sowie Bevölkerungsstruktur immer noch zusammen mit dem Volk Samariens (Apg 8,9: ἔθνος τῆς Σαμαρείας) das Gottesvolk (λαός) des Königreichs Israel. Der mit der Tora begründete Anspruch, das ersterwählte Gottesvolk zu sein (vgl. nur Ex 19,5; 23,22 LXX; Dtn 7,6; 14,2; 26,18f LXX) kommt gemäß Lukas nicht nur den Judäern, sondern eben auch den Einwohnern Samariens, vor allem natürlich den Samaritanern zu, was sich u.a. auch mit deren Selbstverständnis, das wahre Israel zu sein, deckt und auch noch partiell in rabbinischer Literatur als Möglichkeit erwogen wird.⁶⁴⁶

Die besondere Problematik, die sich für Lukas ergibt, besteht darin, dass er einerseits von der ungebrochenen Kontinuität der zwölf Stämme Israels ausgeht (vgl. Lk 22,30; Apg 26,7), er andererseits aber auch um die veränderte politische und kultisch-religiöse Lage im ehemaligen Nord- und Südreich weiß.⁶⁴⁷ Allerdings weiß Lukas auch um den schon in den heiligen Schriften Israels belegten Glauben an JHWH als Gott Israels und der Völker, so dass für ihn die Diskrepanz zwischen Volk und Territorium Israels kein wirklich unüberwindbares Problem darstellt, d.h. seine letztlich von Jes 49,6b LXX her gedeutete Vision einer Erwählung auch der Heiden schon in Judäa und Samarien beginnen darf, ja vielleicht sogar muss, um die neue Beziehung zwischen dem Gottesvolk aus Israel und dem aus Nichtjuden zu festigen, wenngleich vor allem mit Blick auf Apg 28,28 festzuhalten ist, dass von der Erwählung eines Gottesvolkes aus Nichtjuden auch im weiteren Verlauf der Apostelgeschichte zunächst nur in Verbindung mit Israel bzw. Israeliten berichtet wird. Dies haben bereits sowohl Jacob Jervell als auch Martina Böhm richtigerweise erkannt,⁶⁴⁸ wenngleich Martina Böhm m.E. aus sachlich nicht nachvollziehbaren Gründen die Einbeziehung Samariens eben exklusiv an die Sa-

⁶⁴⁶ Siehe dazu die ausführlichen Ausführungen in Kapitel 3.1.5 und 3.1.6.

⁶⁴⁷ Seit dem Jahr 44 n.Chr. standen Judäa, Samarien und Idumäa erneut unter römischer Prokuratur. Nach 70 n.Chr. bildeten sie dann zusammen die Provinz Judäa.

⁶⁴⁸ Vgl. BÖHM, M.: Samaritai, 190; JERVELL, J.: Luke, 123.

maritaner bindet.⁶⁴⁹ Basierend auf diesen Überlegungen erklärt sich sicherlich auch, warum die mit der Sendung des Geistes an die Jünger einsetzende, aber aufgrund der noch ausstehenden Parusie Christi letztlich noch nicht abgeschlossene Wiederherstellung des Königreichs Israel auch territorial gesehen mit der zusätzlichen Erwählung von Nichtjuden als zweitem Gottesvolk zusammenfallen bzw. von ihr zeitlich begleitet werden kann. Besonders anschaulich wird dies dem Leser mit der resümierenden und zugleich überleitenden Notiz in Apg 9,31 verdeutlicht, wo in Retrospektive auf die Weisung Christi in Apg 1,8 von der friedlichen Situation sowie Festigung der ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας die Rede ist.

Entscheidend für den im lk Doppelwerk feststellbaren Perspektivenwechsel ist letztlich also der für das gesamte Urchristentum signifikante Glaube an eine Auferweckung und Erhöhung Jesu Christi. Zwar wird durch die Kindheitserzählungen des LkEv (Lk 1-2) von Beginn an klar gemacht, dass Jesus von Nazareth aus christlicher Perspektive der Christus, der Gesalbte, ist, der volle Umfang der Bedeutung dieses Credos zeigt sich jedoch in der lk Konzeption auch bzw. gerade erst anhand des Schicksals Jesu in Jerusalem und der darauf folgenden Geschehnisse. Im Unterschied zu den anderen ntl. Zeugnissen entfaltet Lukas dabei in besonderer Weise den Gedanken, „dass Jesus der erhoffte *davidische* Gesalbtenkönig ist, und verbindet seine Königsherrschaft mit dessen Tod, Auferweckung und Erhöhung. Auferweckung und Erhöhung bestätigen nach Lukas, dass Jesus, der Gekreuzigte, dieser davidische Messias/Christos und König (vgl. Lk 22,29-30) ist und dass er eingesetzt ist in seine messianisch-königliche Herrschaftsstellung.“⁶⁵⁰

Ein erneuter Blick auf Lk 2,32 zeigt auf, dass die Aufrichtung dieser davidisch-messianischen Herrschaft Christi, die letztlich erst mit seiner Parusie zu seiner endgültigen Gestalt finden wird, von Lukas als ein sich in Phasen vollziehender Vorgang dargestellt wird. So kündigt die Weisung Simeons in Lk 2,32 zwar bereits die universale Bedeutung Jesu Christi als davidischer Messias an, der Leser kann jedoch in unmittelbarem Anschluss daran (Lk 2,34: κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ), und dann auch im weiteren Erzählverlauf des LkEv vernehmen, dass trotz der universalen Ausrichtung dieser Königsherrschaft die heilsgeschichtliche Vorrangstellung Israels (vgl. Dtn 7,6), die Lukas ähn-

⁶⁴⁹ Diese Deutung verbietet sich aufgrund der Kontextangaben von Apg 8,4-25 und ist daher genauso zurückzuweisen wie die These von Vanmelitharayil J. Samkutty, der in anachronistischer Manier versucht, mit der Stadt Samariens die atl. Hauptstadt Samariens zu identifizieren (vgl. SAMKUTTY, V.J.: Mission, 222), so als entwerfe Lukas ein Bild der Wiederherstellung der beiden Häuser Israels (vgl. Jes 8,14), bei dem die konkreten geschichtlichen Veränderungen und vor allem die neue Offenbarung JHWs in Jesus Christus wenn überhaupt am Rande von Bedeutung seien.

⁶⁵⁰ NEUBRAND, M.: Israel, 171.

lich wie Paulus (vgl. Röm 1,16) an keiner Stelle ernsthaft infrage stellt, auch in der Sendung und der Botschaft des irdischen Jesus offenbar wird. Jesus ist demnach zunächst der Christus des Gottesvolkes Israel, durch Verkündigung und Wirken begegnet er den Israeliten auf direktem Wege, bevor die Tempelaristokratie gegen ihn einschreitet und seine Hinrichtung verursacht. Auferweckung und Erhöhung des Herrn machen jedoch deutlich, dass die Herrschaft auf dem Throne Davids keineswegs beendet ist. Vielmehr wird durch JWHs Eingriff in die Geschichte die Legitimität der Königsherrschaft des davidischen Christus bestätigt, zur endgültigen Errichtung des davidisch-messianischen Reiches muss sich gemäß Lukas jedoch noch der zweite Teil der Ankündigung Simeons erfüllen, die Sammlung eines Gottesvolkes auch aus Nichtjuden. So verwundert es nicht, dass direkt zu Beginn der Apg diesmal der Auferstandene selbst – Christus ist nun der Sprecher – unter Rückgriff auf Jes 49,6 LXX den Jüngern aufträgt, Zeugen zu sein „in Jerusalem, in ganz Judäa und Samarien und bis ans Ende der Welt.“ (Apg 1,8). Die Einbeziehung der Nichtjuden in das Volk Gottes wird somit vom davidischen Herrscher selbst angeordnet, wobei die besondere Bedeutung *ganz* Israels (Apg 4,10; 13,24) durch die Verkündigung des Evangeliums zunächst in Jerusalem, Judäa und Samarien unterstrichen wird. Dass auch hier schon Heiden mit der christlichen Botschaft in Kontakt kommen können, ja aufgrund der Konflikte zwischen Hebräern und Hellenisten vielleicht sogar müssen, stellt für Lukas kein Problem dar, wenngleich er versucht sich zu bemühen, die heilsgeschichtliche Bedeutung der Erwählung auch von Heiden sukzessive zu intensivieren, indem er die in der Apg geschilderten Bekehrungen und Taufen immer in Verbindung mit Israel bzw. Israeliten erzählt und erst in Apg 28,28 eine weltumfassende Heidenmission einsetzt,⁶⁵¹ die, berücksichtigt man das offene Ende der Apg, in der lk Konzeption als ein bis in die Gegenwart andauernder Vorgang gedacht werden können.⁶⁵²

Träfe die bislang vertretene Interpretation zu, so könnte man resümierend die These formulieren, dass Lukas seine davidische Gesalbten- bzw. Königschristologie mit einer geotheologischen Konzeption verbindet. Jesus, der davidische Christus und Retter Israels (vgl. Lk 2,11; Apg 5,31), offenbart sich zunächst dem Gottesvolk Israel, zu dem auch die Samaritaner gehören (LkEv: Galiläa – Samarien – Judäa – Jerusalem). Seine Verkündigung und sein Wirken führen „zu Fall und Auferstehung vieler in Israel“ (Lk 2,34), aber eben auch zum göttlich bestimmten, irdischen Scheitern Christi an den Mächten der Welt, allen voran der Tempelaristokratie in Jerusalem. Erweckung und Erhöhung Christi bestätigen allerdings, dass das irdi-

⁶⁵¹ So m.E. immer noch zu Recht JERVELL, J.: Luke, 123.

⁶⁵² Vgl. RUSAM, D.: Apostelgeschichte, 231, der aufgrund dieses „literarischen Schachzug(s) des Verfassers“ dann auch davon sprechen kann, dass die „Leserschaft der Apg (...) somit Teil der Geschichte der Evangeliumsverkündigung (wird).“ (Ebd.).

sche Scheitern keineswegs als Ende der Herrschaft Jesu verstanden werden darf. Vielmehr wird durch diesen heilsgeschichtlich so wichtigen Vorgang gezeigt, dass Jesus de facto der davidische Gesalbtenkönig ist und „seine Inthronisation und Einsetzung in das messianische Herrscheramt“⁶⁵³ endgültig verifiziert werden. Die Ausübung dieses Herrscheramtes ist von nun an auch in der konkreten Verkündigungspraxis universal zu verstehen. Als erhöhter Herr, der zur „Rechten Gottes“ sitzt (Ps 109,1 LXX), gießt er den Geist Gottes aus (Apg 1,8), der seine Jünger zu Zeugen machen bzw. diese dazu befähigen soll, die endgültige Errichtung des davidisch-messianischen Reiches bei der Parusie Christi vorzubereiten.⁶⁵⁴ Konstitutiv ist für Lukas hierbei die Hoffnungsvision einer Wiederherstellung des Königreichs Israels und einer parallel dazu stattfindenden Erwählung eines laos aus den Völkern der Welt (vgl. Jes 49,5f LXX), die im Territorium Israels beginnen und von da aus *sukzessive* alle Völker der Welt erfassen soll (Apg: Jerusalem – Judäa – Samarien – Galiläa – Ende der Welt).

Aufgrund dieser resümierenden Überlegungen ist Martina Böhm daher darin zuzustimmen, dass der geschilderte, phasenhafte Übergang des Evangeliums zu den Heiden bei Lk „differenziert und mit subtilen Abstufungen“⁶⁵⁵ erfolgt. Zugleich sollten die gesammelten Erkenntnisse aber auch deutlich machen, dass Lukas – wohl auch aufgrund seiner Kenntnisse des geographischen und sozioreligiösen Profils Palästinas gegen Ende des 1.Jh. n.Chr. – im davidisch-messianischen, weltumfassenden Reich des Christus Israels und der Völkerwelt mit der Rückkehr *ganz* Samariens (Apg 8,14: δέδεκται ἡ Σαμάρεια τὸν λόγον τοῦ θεού) und nicht nur der Samaritaner rechnet, so dass insbesondere anhand der Samarienepisode in Apg 8,4-25 deutlich wird, dass in lk Perspektive bereits *in Israel* Heiden zum Glauben an Christus kommen können.⁶⁵⁶ Dass es sich hierbei um eine spezifisch lk Hoffnungsvision, nicht jedoch unbedingt um historisch glaubwürdige Vorgänge handelt, die Zeugnis ablegen von einer „frühe(n), erfolgreiche(n) Samaria-Mission“⁶⁵⁷, wird im noch folgenden Kapitel zur historischen Rückfrage nach möglichen Kontakten zwischen frühem Christentum und SRG zu zeigen sein.⁶⁵⁸

⁶⁵³ NEUBRAND, M.: Israel, 181.

⁶⁵⁴ Vgl. NEUBRAND, M.: Israel, 178f.

⁶⁵⁵ BÖHM, M.: Samaritai, 189.

⁶⁵⁶ Gegen NEUBRAND, M.: Israel, 179, die ähnlich wie Martina Böhm und Jacob Jervell dazu tendiert, die Realisierung dieses heilsgeschichtlich so wichtigen Vorgangs erst an späterer Stelle der Apg (Lk 10,1-11,18) erkennen zu können.

⁶⁵⁷ So z.B. LINDEMANN, A.: Samaritaner, 75.

⁶⁵⁸ Siehe dazu unten Kapitel 5.

4.1.5 Gesamtfazit: Samaritaner und Samaritanerinnen im lukanischen Doppelwerk: Sechs Thesen

1. Bei den Σαμαριταῖς des LkEv handelt es sich m.E. eindeutig um Mitglieder der SRG und keineswegs um heidnische Samarier.⁶⁵⁹ Ihr Glaube an JHWH, den Gott ganz Israels und ihre strikte Ausrichtung an den Weisungen der Tora bzw. des SP werden ihnen an keiner einzigen Stelle des Evangeliums abgesprochen oder auf der Basis antisamaritanischer Polemik (vgl. die Rezeption von 2 Kön 17,24-41) relativiert. Daran ändert auch die in allen drei Perikopen anklingende Kontroverse zwischen Jerusalemer Kult und Garizimkult nichts, die, abgesehen davon, dass sie ähnlich wie die Bezüge zu den Geboten der Tora bzw. des SP ein wichtiges Indiz für die Identitätszuweisung der samaritanischen Erzählfiguren darstellt, nur aufzeigen soll, dass Samaritaner und Juden zwar aus religionssoziologischer Perspektive als zwei unterschiedliche frühjüdische Strömungen zu klassifizieren sind, beide aber vollwertige Israeliten sind und in der Nachfolge der zwölf Stämme Israels stehen. In Bezug auf ihre Beziehung zu Jesus von Nazareth gilt es daher auch aus lk Perspektive festzuhalten, dass beide zu den Vielen in Israel dazugehören, die durch den Nazarener „zu Fall und Auferstehung“ geführt werden sollen (vgl. Lk 2,34).
2. Die Texte reflektieren nicht nur die historisch verifizierbaren Differenzen zwischen Samaritanern und Juden, sie zeigen auch, wie wichtig schon im Lichte der Tora, vor allem aber durch die Botschaft vom Reich Gottes in und durch Jesus von Nazareth eine Überwindung dieser Differenzen ist. Dabei verdeutlicht Lukas den Primat von Gottes- und Nächstenliebe, der bereits in der Tora grundgelegt ist und relativiert zugleich die Bedeutung kultischer Elemente oder institutionalisierter Formen von Religion. Zwar bleibt bei ihm die heilsgeschichtliche Bedeutung Jerusalems als dem Ort von Passion, Tod, Erweckung und Erhöhung Jesu unangetastet, die Charakterisierung des barmherzigen und des dankbaren Samaritaners (Lk 10,25-37; 17,11-19) jedoch zeigen auf, worauf es JHWH bei seiner Errichtung der davidisch-messianischen Königsherrschaft im Wesentlichen ankommt.
3. Die positive Darstellung samaritanischer Erzählfiguren, ihre Verortung im Frühjudentum des 1.Jh. n.Chr. sowie der Verzicht auf antisamaritanische Polemik bei gleichzei-

⁶⁵⁹ Gegen EGGER, R.: Samaritaner, 205.210, die nur in der Frau aus Joh 4,1-42 eine Samaritanerin zu erkennen vermag, während es sich bei den anderen Σαμαριταῖς aller Voraussicht nach um Heiden handle.

tiger Betonung ihres israelitischen Status zeigen den enormen Quellenwert des lukanischen Doppelwerks für die Rekonstruktion der samaritanischen Geschichte zur Zeitenwende auf. In Kombination mit den durchaus guten Kenntnissen Palästinas, vor allem der Reiserouten und örtlichen Gegebenheiten Samariens lässt sich vermuten, dass Lukas die Region sowie dessen Bevölkerungsstruktur sehr gut kannte und er seine Informationen wahrscheinlich sogar aus erster Hand erhielt. So ist es m.E. denkbar, dass er bei einer oder mehreren Reisen von Caesarea (?) nach Jerusalem mit Samariern und Samaritanern direkt in Kontakt gekommen ist.⁶⁶⁰ Insgesamt lässt sich auf jeden Fall festhalten, dass Lukas um eine neutrale Schilderung der Verhältnisse seiner Zeit bemüht ist, so dass in der Summe die in Kapitel 3.1.6 vertretene These gestützt wird, dass es zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments zwar Rivalitäten zwischen Samaritanern und Juden gab, keinesfalls jedoch offene Feindschaft, was sicherlich u.a. damit zusammenhangt, dass die SRG nach den zwei für sie einschneidenden Katastrophen (Zerstörungen unter Johannes Hyrkanus und Erster Jüdisch-Römischer Krieg) zu einem Kurs der Konsolidierung und tendenziellen Isolation gezwungen war, der Anfeindungen größeren Ausmaßes verhinderte und zugleich die Herausbildung einer stark messianisch-restaurativen Erwartungshaltung förderte.

4. Die drei Samaritanerzählungen des LkEv sind durch gezielte Rückblenden und Vorverweise eng miteinander verbunden, die auftretenden samaritanischen Aktanten verdeutlichen u.a. aufgrund ihrer Funktion als Vorbilder für die grenzenlose Liebe und Barmherzigkeit JWHs die Bedeutung der lk Vision einer insbesondere von Jes 49,6 LXX her konzipierten Sammlung ganz Israels, an die sich die in der Apg erzählte Erwählung eines Gottesvolkes auch aus Nichtjuden anschließen wird. Die Sammlung der Samaritaner als verlorenem und zugleich heimzuholendem Teil Israels wird dabei bereits in Lk 9,51-56 und nicht erst im späteren Erzählverlauf eingeleitet, da Lukas hier aufzeigt, dass die Samaritaner als würdig erachtet werden, Jesus eine Herberge zu bereiten, und es auch unter ihnen Menschen gibt, die der Botschaft Jesu offen gegenüberstehen (Lk 9,55f). Aufgrund dieser Grundlegung und der gezielten Verbindungen zwischen allen drei Erzählungen kann man diese auch als Trias bezeichnen.
5. Die Erzählungen vom barmherzigen und dankbaren Samaritaner dienen Lukas nicht nur dazu, seine inklusivistische bzw. universalistische Israelkonzeption zu entfalten, sie haben darüber hinaus eine wichtige Funktion für die Christologie des lk Doppel-

⁶⁶⁰ Zur Entfaltung dieses Gedankens siehe die ausführlichen Überlegungen in Kapitel 5.

werks. So verdeutlichen die beiden samaritanischen Erzählfiguren durch ihr Verhalten, worauf es bei der mit und in Jesus von Nazareth anbrechenden Königsherrschaft Gottes im Wesentlichen ankommt, wobei Lukas vor allem den barmherzigen Samaritaner qua Charakterisierung interner Analogie so agieren lässt wie Jesus in Lk 7,11-17 und sogar wie JHWH in Lk 15,11-32. Mit seinen Handlungen verkörpert er sozusagen den in den Geboten der Tora offenbarten Liebeszusammenhang zwischen Selbst-, Gottes- und Nächstenliebe, der aus christlicher Sicht in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus kulminiert.

6. Bei den *Σαμαρῖται* der Apostelgeschichte handelt es sich im Gegensatz zu den Texten des LkEv nicht (ausschließlich) um Samaritaner. Sowohl die programmatischen Leserlenkungen in Lk 2,32.34 sowie Apg 1,6-8 als auch die Verortung, das Profil und die Funktion der Samarienepisode in Apg 8,4-25 verdeutlichen, dass Lukas in der Apostelgeschichte eine veränderte, d.h. universale Perspektive auf Samarien und seine Bevölkerung einnimmt, die seiner heilsgeschichtlichen Gesamtkonzeption geschuldet ist. So zeigt ein Blick auf die Verbindungslien zwischen LkEv und Apg, dass Lk insgesamt eine davidische Gesalbten- bzw. Königschristologie entwickelt, die er mit einer geotheologischen Konzeption verbindet. Jesus, der davidische Christus und Retter Israels (vgl. Lk 2,11; Apg 5,31), offenbart sich zunächst dem ganzen Gottesvolk Israel, zu dem auch die Samaritaner gehören (LkEv: Galiläa – Samarien – Judäa – Jerusalem). Seine Verkündigung und sein Wirken führen „zu Fall und Auferstehung vieler in Israel“ (Lk 2,34), aber eben auch zum göttlich bestimmten, irdischen Scheitern Christi an den Mächten der Welt, allen voran der Tempelaristokratie in Jerusalem. Erweckung und Erhöhung Christi bestätigen allerdings, dass das irdische Scheitern keineswegs als Ende der Herrschaft Jesu verstanden werden darf. Vielmehr wird durch diesen heils geschichtlich so wichtigen Vorgang gezeigt, dass Jesus de facto der davidische Gesalbtenkönig ist und „seine Inthronisation und Einsetzung in das messianische Herrscheramt“⁶⁶¹ endgültig verifiziert werden. Die Ausübung dieses Herrscheramts ist von nun an auch in der konkreten Verkündigungspraxis universal zu verstehen. Als erhöhter Herr, der zur „Rechten Gottes“ sitzt (Ps 109,1 LXX), gießt er den Geist Gottes aus (Apg 1,8), der seine Jünger zu Zeugen machen bzw. diese dazu befähigen soll, die endgültige Errichtung des davidisch-messianischen Reiches bei der Parusie Christi vorzubereiten. Konstitutiv ist für Lukas hierbei die Hoffnungsvision einer Wiederher-

⁶⁶¹ NEUBRAND, M.: Israel, 181.

stellung des Königreichs Israels und einer parallel dazu stattfindenden Erwählung eines laos aus den Völkern der Welt (vgl. Jes 49,5f LXX), die im Territorium Israels beginnen und von da aus *sukzessive* alle Völker der Welt erfassen soll (Apg: Jerusalem – Judäa – Samarien – Galiläa – Ende der Welt).

4.2 Samaritaner und Samaritanerinnen im Johannesevangelium

Im Johannesevangelium ist von Samaritanern oder Samaritanerinnen an insgesamt zwei Stellen die Rede, zum einen in der sehr detaillierten Erzählung von Jesus und der Samaritanerin in Joh 4,1-42 und zum anderen in der kurzen Notiz in Joh 8,48. Zwar haben John Bowman sowie Jürgen Zangenberg darauf hingewiesen, dass eventuell auch in anderen Texten des JohEv Bezüge zur Region Samarien oder zu Mitgliedern der Garizimgemeinde vorliegen (Joh 3,22-30; 7,40-43; 10,16; 11,54),⁶⁶² insgesamt sind diese Hinweise aber nur sehr spärlich und lassen, wenn überhaupt, lediglich äußerst hypothetische Aussagen zur Identität und Charakterzeichnung der in diesen Passagen handelnden Aktanten zu. Daher wird der Fokus der folgenden Einzeltextanalysen auch auf Joh 4,1-42 und 8,48 liegen.

4.2.1 Joh 4,1-42: Jesus und die Samaritanerin am Jakobsbrunnen

Die erste Erwähnung von Mitgliedern der SRG findet sich direkt zu Beginn des vierten Kapitels in Joh 4,1-42. Aufgrund der Ausführlichkeit der Erzählung stellt Joh 4,1-42 eine für die vorliegende Untersuchung sehr bedeutsame Perikope dar und ist abgesehen von Apg 8,4-25 „zudem die einzige Stelle des NT, die in größerem Umfang von christlicher Mission in dieser Region spricht.“⁶⁶³

4.2.1.1 Text und Übersetzung

- (1) Ως οὖν ἔγνω ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἥκουσαν οἱ Φαρισαῖοι ὅτι Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἡ Ιωάννης (2) -καίτοιγε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν ἀλλ’ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ- (3) ἀφῆκεν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.
(4) Ἐδει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας. (5) ἔρχεται οὖν εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας λεγομένην Συχάρη πλησίον τοῦ χωρίου ὃ ἐδωκεν Ἰακώβ [τῷ] Ἰωσήφ τῷ νιῷ αὐτοῦ. (6) ἦν δὲ ἐκεῖ πηγὴ τοῦ Ἰακώβ. ὁ οὖν Ἰησοῦς κεκοπιακῶς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ· ὥρα ἦν ὡς ἔκτη. (7a) ἔρχεται γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας ἀντλῆσαι ὕδωρ.
(7b) λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· δός μοι πεῖν· (8) οἱ γάρ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπεληγρύθεισαν εἰς τὴν πόλιν ἵνα τροφάς ἀγοράσωσιν. (9) λέγει οὖν αὐτῷ ἡ γυνὴ ἡ Σαμαριτίς· πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὃν παρ’ ἐμοῦ πεῖν αἰτεῖς

⁶⁶² Siehe dazu die Ausführungen in Kapitel 1.3.2 und 1.3.8.

⁶⁶³ ZANGENBERG, J.: Christentum, 92. Zur Gegenmeinung siehe die umfassende Studie von SCHAPDICK, S.: Konflikt.

„Hüter des Bundes“ und „Diener des Herrn“ –
Samaritaner und Samaritanerinnen im Neuen Testament

γυναικὸς Σαμαρίτιδος οὐσης; οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις. (10) ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῇ· εἰ ἥδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ καὶ τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι· δός μοι πεῖν, σὺ ἂν ἡτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν. (11) λέγει αὐτῷ [ἡ γυνὴ]· κύριε, οὐτε ἄντλημα ἔχεις καὶ τὸ φρέαρ ἐστὶν βαθύ· πόθεν οὖν ἔχεις τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν; (12) μὴ σὺ μεῖζων εἴ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακὼβ, δὲς ἔδωκεν ἡμῖν τὸ φρέαρ καὶ αὐτὸς ἔξ αὐτοῦ ἔπιεν καὶ οἱ νιοὶ αὐτοῦ καὶ τὰ θρέμματα αὐτοῦ; (13) ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῇ· πᾶς ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου διψήσει πάλιν· (14) δὲς δ' ἀν πίη ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰώνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλοιμένου εἰς ζωὴν αἰώνιον. (15) λέγει πρὸς αὐτὸν ἡ γυνὴ· κύριε, δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ, ἵνα μὴ διψῶ μηδὲ διέρχωμαι ἐνθάδε ἀντλεῖν.

(16) λέγει αὐτῇ· ὑπαγε φώνησον τὸν ἄνδρα σου καὶ ἐλθε ἐνθάδε. (17) ἀπεκρίθη ἡ γυνὴ καὶ εἶπεν αὐτῷ· οὐκ ἔχω ἄνδρα. λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· καλῶς είπας ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχω· (18) πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες καὶ νῦν ὃν ἔχεις οὐκ ἐστιν σου ἀνήρ· τοῦτο ἀληθὲς εἰρηκας. (19) λέγει αὐτῷ ἡ γυνὴ· κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ.

(20) οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὅρει τούτῳ προσεκύνησαν· καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου προσκυνεῖν δεῖ. (21) λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· πίστενέ μοι, γύναι, ὅτι ἔρχεται ὥρα ὅτε οὗτε ἐν τῷ ὅρει τούτῳ οὗτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρὶ. (22) ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε· ὑμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἶδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. (23) ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν. (24) πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν. (25) λέγει αὐτῷ ἡ γυνὴ· οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἄπαντα. (26) λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι.

(27) Καὶ ἐπὶ τούτῳ ἤλθαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἰθαύμαζον ὅτι μετὰ γυναικὸς ἐλάλει· οὐδεὶς μέντοι εἶπεν· τί ζητεῖς ἡ τί λαλεῖς μετ' αὐτῆς; (28) ἀφῆκεν οὖν τὴν ὑδρίαν αὐτῆς ἡ γυνὴ καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὴν πόλιν καὶ λέγει τοῖς ἀνθρώποις· (29) δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον ὃς εἰπέν μοι πάντα ὅσα ἐποίησα, μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός; (30) ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν. (31) Ἐν τῷ μεταξὺ ἡρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ λέγοντες· ράββι, φάγε. (32) ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν ἦν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε. (33) ἔλεγον οὖν οἱ μαθηταὶ πρὸς ἄλλήλους· μή τις ἴηνεγκεν αὐτῷ φαγεῖν; (34) λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἐμὲν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον. (35) οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστιν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται; ίδού λέγω ὑμῖν, ἐπάρτε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας ὅτι λευκαὶ εἰσιν πρὸς θερισμόν. ἥδη (36) ὁ θερίζων μισθόν λαμβάνει καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἵνα ὁ σπείρων ὅμοιος χαίρῃ καὶ ὁ θερίζων. (37) ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ἀληθινὸς ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων. (38) ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς θερίζειν ὁ οὐχ ὑμεῖς κεκοπιάκατε· ἄλλοι κεκοπιάκασιν καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε.

(39) Ἐκ δὲ τῆς πόλεως ἐκείνης πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν τῶν Σαμαριτῶν διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυρούσης ὅτι εἶπέν μοι πάντα ἀ ἐποίησα. (40) ὡς οὖν ἤλθον πρὸς αὐτὸν οἱ Σαμαρίται, ἡρώτων αὐτὸν μεῖναι παρ' αὐτοῖς· καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ δύο ἡμέρας. (41) καὶ πολλῷ πλείους ἐπίστευσαν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ, (42) τῇ τε γυναικὶ ἔλεγον ὅτι οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλιὰν πιστεύομεν, αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου.

(1) Wie nun Jesus erfuhr, dass die Pharisäer gehört hatten, dass er mehr Schüler hinzugewinnt und tauft als Johannes (2) -allerdings tauft nicht Jesus selbst, sondern seine Jünger- (3) verließ er Judäa und ging wieder weg nach Galiläa.

(4) Er musste aber durch Samarien hindurch ziehen. (5) Er kommt nun in eine Stadt Samariens, genannt Sychar, nahe dem Land, das Jakob seinem Sohn Josef gegeben hatte. (6) Dort befand sich der Jakobsbrunnen. Jesus, der von der Wanderung ermüdet war, setzte sich daher an den Brunnen; es war um die sechste Stunde. (7a) Da kommt eine samaritanische Frau, um Wasser zu schöpfen.

(7b) Jesus sagte zu ihr: Gib mir zu trinken! (8) Seine Schüler waren nämlich in die Stadt gegangen, um Nahrungsmittel zu kaufen. (9) Die samaritanische Frau sagte zu ihm: Wie erbittest du, der du ein Jude bist, von mir zu trinken, wo ich doch eine samaritanische Frau bin? Juden verkehren nämlich nicht mit Samaritanern. (10) Jesus antwortete und sprach zu ihr: Wenn du wüsstest, worin die Gabe Gottes besteht und wer es ist, der zu dir sagt: Gib mir zu trinken!, dann hättest du ihn gebeten, und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben. (11) Die Frau sagte zu ihm: Herr, du hast kein Schöpfgefäß und der Brunnen ist tief; woher hast du also das lebendige Wasser? (12) Bist du etwa größer als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen gegeben und selbst daraus getrunken hat, wie seine Söhne und seine Tiere? (13) Jesus antwortete und sprach zu ihr: Wer von diesem Wasser trinkt, wird wieder Durst bekommen; (14) wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird nie wieder Durst haben; vielmehr wird das Wasser, das ich ihm gebe, in ihm zur sprudelnden Quelle werden, deren Wasser ewiges Leben schenkt. (15) Da sagte die Frau zu ihm: Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich nicht dürste und nicht mehr hierhin kommen muss, um Wasser zu schöpfen.

„Hüter des Bundes“ und „Diener des Herrn“ –
Samaritaner und Samaritanerinnen im Neuen Testament

(16) Er sagte zu ihr: Geh, ruf deinen Mann, und komm wieder her! (17) Die Frau antwortete: Ich habe keinen Mann. Jesus sagte zu ihr: Richtig hast du gesagt: Ich habe keinen Mann. (18) Denn fünf Männer hast du gehabt und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Dies hast du wahr gesprochen. (19) Die Frau sagte zu ihm: Herr, ich sehe, dass du ein Prophet bist.

(20) Unsere Väter haben auf diesem Berg Gott angebetet, und ihr sagt: In Jerusalem ist der Ort, wo man anbeten muss. (21) Jesus sagte zu ihr: Glaube mir, Frau! Es kommt eine Stunde, da werdet ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten. (22) Ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir beten an, was wir kennen, denn das Heil kommt von den Juden. (23) Aber die Stunde kommt und sie ist schon da, da werden die wahren Anbeter den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten; denn so will der Vater angebetet werden. (24) Gott ist Geist, und alle die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten. (25) Die Frau sagte zu ihm: Ich weiß, dass der Messias kommt, genannt Christus. Wenn jener kommt, wird er uns alles verkünden. (26) Da sagte Jesus zu ihr: Ich bin es, ich, der mit dir spricht.

(27) Inzwischen waren seine Schüler zurückgekommen und wunderten sich, dass er mit einer Frau redete, aber keiner sagte: Was suchst du? oder Was redest du mit ihr? (28) Die Frau ließ ihren Wasserkrug stehen und ging weg in die Stadt und sagte zu den Menschen: (29) Kommt her, seht, da ist ein Mensch, der mir alles gesagt hat, was ich getan habe: Ist er vielleicht der Christus? (30) Da gingen sie hinaus aus der Stadt und kamen zu ihm: (31) Währenddessen drängten ihn seine Schüler: Rabbi, iss! (32) Er aber sprach zu ihnen: Ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt. (33) Da sagten die Schüler zueinander: Hat ihm etwa jemand was zu essen gebracht? (34) Jesus sprach zu ihnen: Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu vollenden. (35) Sagt ihr nicht: Noch vier Monate dauert es bis zur Ernte? Ich aber sage euch: Blickt umher und seht, dass die Felder weiß sind, reif zur Ernte. (36) Schon empfängt der Erntende Lohn und sammelt Frucht für das ewige Leben, so dass sich der Sämann und der Erntende gemeinsam freuen. (37) Denn hier hat das Sprichwort recht: Einer sät, und ein anderer erntet. (38) Ich habe euch gesandt, zu ernten, wofür ihr nicht gearbeitet habt; andere haben gearbeitet und ihr erntet die Frucht ihrer Arbeit.

(39) Viele Samaritaner aus jener Stadt aber kamen zum Glauben an Jesus auf das Wort der Frau hin, die bezeugt hatte: Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe. (40) Als die Samaritaner zu ihm kamen, baten sie ihn, bei ihnen zu bleiben, und er blieb dort zwei Tage. (41) Und noch viel mehr Leute kamen zum Glauben an ihn aufgrund seiner eigenen Worte. (42) Und zu der Frau sagten sie: Nicht mehr aufgrund deiner Rede glauben wir, sondern weil wir ihn selbst gehört haben und nun wissen: Dieser ist wahrhaft der Retter des Kosmos!

4.2.1.2 Kontext und Literarkritik

Die Erzählung von Jesus und der Samaritanerin ist grob gesehen eingebettet in den ersten großen Abschnitt des Johannesevangeliums (Kapitel 2-12), der vom öffentlichen Wirken Jesu berichtet.⁶⁶⁴ Innerhalb dieses Abschnittes bildet Joh 4,1-42 eine in sich geschlossene Erzählung, die „im Unterschied zu zahlreichen anderen Perikopen im JohEv (...) durch explizite Anfangs- und Schlusswendungen sauber vom Kontext abgesetzt (ist).“⁶⁶⁵ Während Joh 4,1-3 als Eingangswendung der Erzählung fungiert und die Episode vom letzten Zeugnis Johannes des Täufers zum Abschluss bringt, kommt es erst wieder in Joh 4,43ff zu einem Orts-, Zeit-, Personen- und Themenwechsel. Nichtsdestotrotz verfügt aber auch Joh 4,1-42 über thematische Bezüge nach vorne und nach hinten. So weckt z.B. die Verwendung von Bekennissen und Hoheitstiteln (Joh 4,19.29.42) Erinnerungen an Joh 1,35-50, „zumal auch dort Jesu übernatürliches Wissen Anlaß solchen Bekennens ist“⁶⁶⁶. Darüber hinaus knüpfen die VV5-26 an

⁶⁶⁴ Vgl. CONZELMANN, H. / LINDEMANN, A.: Arbeitsbuch, 361.

⁶⁶⁵ ZANGENBERG, J.: Christentum, 92.

⁶⁶⁶ BECKER, J.: Johannes I, 165.

die Thematik des Gespräches zwischen Jesus und Nikodemus (Joh 3,1ff), die VV27-42 an die des Gespräches zwischen Jesus und den Jüngern (Joh 1,41ff) an und vertiefen sie, wobei der γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας aufgrund ihres Glaubens und ihres Zeugnisses vor den Bewohnern ihrer Stadt eindeutig die Funktion eines positiven Gegenstückes zu Nikodemus und den ersten Jüngern zukommt.⁶⁶⁷ Zuletzt ist auch auf die Verbindung mit Joh 8,31-59 hinzuweisen, weil der Konflikt zwischen Juden und Samaritanern dem Evangelisten in beiden Erzählungen als Basis dafür dient, den eigenen theologischen Ansatz zu präsentieren.⁶⁶⁸

In Bezug auf die Frage nach der literarischen Einheitlichkeit der Perikope sowie des Johannesevangeliums insgesamt existiert eine Fülle verschiedener Theorien.⁶⁶⁹ Während z.B. Lothar Schmid von der Einheitlichkeit der Komposition überzeugt ist,⁶⁷⁰ geht Luise Schottroff davon aus, dass in den VV5.7.9.16-19 Tradition vorliegt.⁶⁷¹ Eine weitere Deutungsmöglichkeit bieten die Arbeiten von Jürgen Becker und Andrea Link, die beide von einem dreischichtigen Ansatz und somit von einem mehrfachen Überarbeitungsprozess des Textes ausgehen.⁶⁷² Obwohl tatsächlich einiges dagegen spricht, dass der Evangelist Johannes den Text frei erfunden hat (vgl. z.B. die Glossen und Spannungen in den VV2.4.8.31-34.41f), sind die verschiedenen Hypothesen zur Literarkritik der Perikope Joh 4,1-42 für die vorliegende Untersuchung, die sich in erster Linie einer synchronen Betrachtungsweise der Texte des Neuen Testaments verpflichtet fühlt, von keiner größeren Bedeutung, zumal sie im Übrigen auch „mehr Probleme auf(werfen), als sie zu lösen vermögen.“⁶⁷³

4.2.1.3 Form und Struktur der Erzählung

Die Endgestalt der Erzählung Joh 4,1-42 besteht aus insgesamt fünf Szenen, wobei es in Bezug auf die dritte und vierte Szene sinnvoll erscheint, noch einmal eine Binnengliederung

⁶⁶⁷ Vgl. WILCKENS, U.: *Johannes*, 80; SCHNACKENBURG, R.: *Johannesevangelium I*, 455. Die strukturellen Parallelen zwischen Joh 4,1-42 und 3,1ff betont auch SCHNELLE, U.: *Johannes*, 83f.

⁶⁶⁸ Vgl. ZANGENBERG, J.: *Christentum*, 203, der davon spricht, dass die beiden Erzählungen „in dieser Hinsicht (...) Spiegelbilder (sind).“ (Ebd.).

⁶⁶⁹ Zu einem Überblick über die diversen Theorien zur Entstehungsgeschichte von Joh 4,1-42 siehe den sehr ausführlichen Beitrag von LINK, A.: *Studie*, 103-177; zu ihrem eigenen Ansatz 178-304. Eine knappe Zusammenfassung der literarkritischen Hypothesen zum JohEv bieten auch CONZELMANN, H. / LINDEMANN, A.: *Arbeitsbuch*, 367-371.

⁶⁷⁰ Vgl. SCHMID, L.: *Komposition*, 148-158.

⁶⁷¹ Vgl. SCHOTTROFF, L.: *Konsequenzen*, 204.

⁶⁷² Vgl. dazu sowie zum Versumfang der einzelnen Schichten BECKER, J.: *Johannes I*, 165ff und LINK, A.: *Studie*, 178-325; 320ff, wobei darauf hinzuweisen ist, dass die Bezeichnung der verschiedenen Schichten variiert. Während Jürgen Becker mit einer Semeiaquelle (SQ), einer Bearbeitung durch den Evangelisten (E) und einer kirchlichen Redaktion rechnet (KR), benutzt Andrea Link die Termini Grundschrift (G), Evangelist (E) und Redaktor (R).

⁶⁷³ CONZELMANN, H. / LINDEMANN, A.: *Arbeitsbuch*, 370.

vorzunehmen.⁶⁷⁴ Auf die *Eingangs- bzw. Übergangswendung* (VV1-3), welche die Erzählung vom letzten Zeugnis Johannes des Täufers zum Abschluss bringt und die Begründung dafür liefert, warum Jesus Judäa verlässt und wieder nach Galiläa zieht, folgt die *Exposition* der eigentlichen *Samaritanererzählung* (VV4-7a), in der die Hauptfiguren, der Ort und die Zeit eingeführt werden. Die VV7b-26 bilden die *dritte Szene bzw. den Hauptteil der Erzählung* und berichten vom Lehrgespräch Jesu mit der Samaritanerin am Jakobsbrunnen, wobei die Konversation in drei Gesprächsgänge mit jeweils unterschiedlichen Themen zerfällt. Der Dialog wird in V27 (Rückkehr der Jünger) zunächst unterbrochen und dann in V28 beendet, weil die Samaritanerin in diesem Vers fluchtartig die Szenerie verlässt. Die VV27-38 fungieren dabei insgesamt als *erzählerisches Intermezzo*, das aus zwei zeitlich parallel stattfindenden Handlungen an zwei verschiedenen Orten besteht und die Schlussszene (VV39-42) vorbereitet, in der viele Samaritaner zum Glauben kommen und Jesus im abschließenden Vers der Erzählung als ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου bezeichnen. Der dramatisch geprägte Aufbau von Joh 4,1-42 lässt sich somit schematisch wie folgt darstellen:

Abb. 11: Aufbau der Erzählung Joh 4,1-42

- | | |
|---|--|
| 1. Eingangs- bzw. Übergangswendung (VV1-3) | |
| 2. Exposition (VV4-7a) | |
| 3. Hauptteil: Das Lehrgespräch zwischen Jesus und der Samaritanerin (VV7b-26) | a) Das Gespräch über das ὕδωρ ζῶν (VV7b-15) |
| | b) Die Offenbarung des übernatürlichen Wissens Jesu (VV16-19) |
| | c) Das Gespräch über die wahre Anbetung und die Messianität Jesu (VV20-26) |
| 4. Erzählerisches Intermezzo (VV27-38) | a) Jüngerszene (VV27,31-38) ↔ b) Frau und Stadtbewohner (VV28-30) |
| 5. Schlussszene (VV39-42) | |

Das zentrale Strukturelement der Erzählung ist die stufenweise Enthüllung der wahren Identität Jesu, die allerdings nicht in Form einer „Selbstoffenbarung“⁶⁷⁵ des Nazareners geschieht, sondern das Resultat der einzelnen Gesprächsgänge zwischen Jesus und der Samaritanerin ist,

⁶⁷⁴ Auch die Form und die Erzählstruktur der Perikope haben zu vehementen Forschungsdiskussionen bzw. zur Herausbildung einer Vielzahl an Theorien geführt. Vgl. dazu ebenfalls LINK, A.: Studie, 31-102. Meine Gliederung orientiert sich trotz einiger Modifikationen im Wesentlichen an der Arbeit von SCHMID, L.: Komposition, 150-152, in der ungeachtet ihres hohen Alters bereits früh der dramatische Charakter und Aufbau der Erzählung erkannt worden ist.

⁶⁷⁵ So SCHNACKENBURG, R.: Johannes I, 456, der m.E. ähnlich wie BECKER, J.: Johannes I, 173f aufgrund einer christozentrisch verengten Auslegung die enorme Bedeutung der Samaritanerin für Joh 4,1-42 unterschätzt.

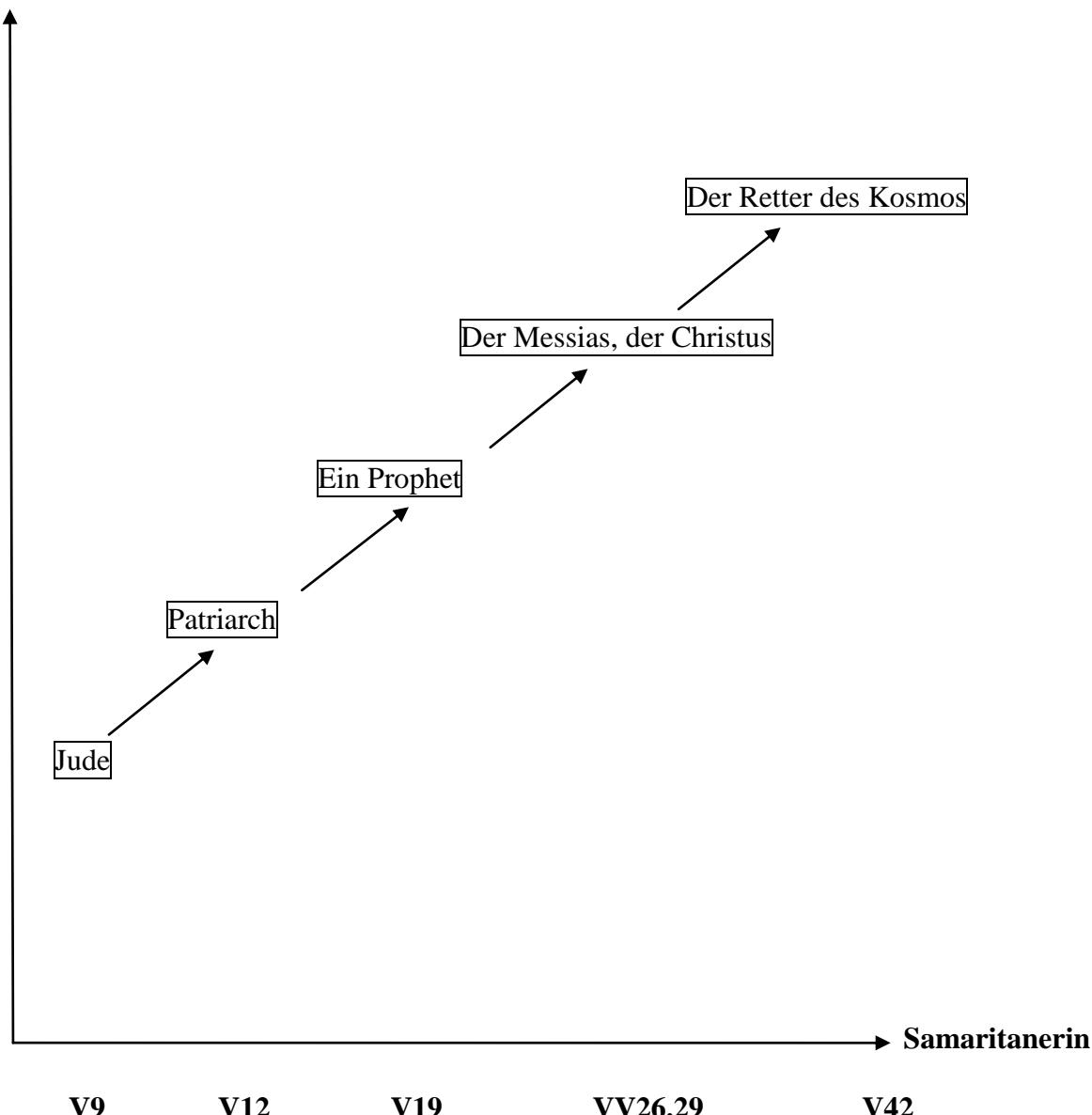
in denen die Σαμαριταῖς ähnlich wie der Gesetzeskundige in Lk 10,25-37 zu den verschiedenartigen Bekenntnissen hingeführt wird, auch wenn in Joh 4,1-42 das Stilmittel des mäeutischen Fragens nicht zum Einsatz kommt. Vielmehr handelt es sich um einen Prozess des sukzessiven Verstehens der Worte des Nazareners, in dessen Verlauf Jesus vom Ἰουδαῖος (V9) zum ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (V42) wird. Weil das Schlusscredo die anderen Bekenntnisse übertrifft bzw. expliziert und zudem von πολλοὶ τῶν Σαμαριτῶν ausgesprochen wird, folgt die Erzählung dem dramatischen Stilgesetz vom Achtergewicht und erreicht somit erst am Schluss seinen Höhepunkt.⁶⁷⁶ Das folgende Modell verdeutlicht die funktionale Abhängigkeit der Erzählstruktur von der wechselseitigen Beziehung zwischen Jesus und der Samaritanerin sowie den daraus resultierenden Bekenntnissen:

⁶⁷⁶ Gegen LEIDIG, E.: Gespräch, 101.126, die in V22 den Höhepunkt der Erzählung erblickt.

„Hüter des Bundes“ und „Diener des Herrn“ –
Samaritaner und Samaritanerinnen im Neuen Testament

Abb. 12: Erzählstruktur von Joh 4,1-42

Jesus



4.2.1.4 Linguistische Analyse

Die primär offenbarungstheologische Dimension von Joh 4,1-42 lässt sich auch anhand einer linguistischen Analyse der Perikope nachweisen.⁶⁷⁷ Schon in der Eingangs- bzw. Übergangswendung wird durch die vierfache Nennung des Namens Jesu, die dreifache Nennung seines Reiseziels Samarien sowie durch die damit verwobene Verwendung von Verben der Bewegung und Kommunikation verdeutlicht, dass die nachfolgenden Verse ein Geschehen schil-

⁶⁷⁷ Die linguistische Analyse beschränkt sich jeweils auf die Untersuchung der wesentlichsten sprachlich-syntaktischen sowie semantischen Besonderheiten der Texte, da die narrativen und pragmatischen Aspekte aufgrund der gewählten methodischen Ausrichtung separat behandelt werden sollen.

dern werden, das um die Themen Lebensdurst und zwischenmenschliche Begegnung kreist. In der Exposition des längsten aller Gespräche des JohEv, das aus insgesamt dreizehn Reden und Widerreden besteht,⁶⁷⁸ wird der Offenbarungscharakter der Erzählung dann konkretisiert. Belegen lässt sich dies zunächst dadurch, dass der Terminus Wasser, der als eine der wichtigsten Offenbarungsmetaphern des JohEv einzustufen ist,⁶⁷⁹ das Leitwort (6) dieser Sektion darstellt. Im Kontext der parallel dazu stattfinden Konzentration auf Jesus und die samaritanische Frau, die sich anhand der hohen Repräsentation dieser beiden Erzählfiguren bei den Substantiven und Personalpronomina nachweisen lässt, sowie durch die Verwendung der Wortfelder Leben, Durst und Gabe, gewinnt dieser Begriff dann an Kontur. So handelt es sich bei der Gabe des lebendigen Wassers durch den Gebenden, beides Elemente, die im JohEv identisch sind, um die inkarnierte Offenbarung JWHs in Jesus Christus, die in der Konzeption von Joh 4,1-42 als Kategorie der personalen Erfahrung präsentiert wird. Der in den VV7b-15 initiierte Prozess der Offenbarung durch personale Begegnung geschieht hierbei vor dem konkreten Hintergrund des Konfliktes zwischen Juden und Samaritanern, wobei der weitere Gesprächsverlauf verdeutlichen soll, dass nur durch eine klare Distanzierung von typisch samaritanisch-jüdischen Legitimationsstreitigkeiten der Blick für das Spezifische des Offenbarungsgeschehens in und durch den joh Jesus geschärft werden kann. Der Verzicht auf eine Namenszuweisung bei der Samaritanerin, aber auch die Ausweitung der Perspektive (V13: Jeder; VV39-42: Samaritaner in Sychar), sowie die hohe Verwendung von Pronomina illustrieren dabei m.E. die bleibende Bedeutung des Geschehens für den heutigen Leser.

Die personale Ausrichtung des Offenbarungsgeschehens wird durch die weiteren Sequenzen des Textes noch weiter gestärkt. Die Begegnung mit Jesus, dem Christus und dem Retter des Kosmos, erfolgt als eine Begegnung zwischen Mann und Frau (VV16-19), sie hat sogar hochzeitsähnlichen Charakter.⁶⁸⁰ Sodann folgt in den VV20-26 eine besondere Gewichtung theologischer, christologischer, pneumatologischer sowie kultischer Termini (Vater – Christus, Messias – Geist, Wahrheit – dieser Berg, Jerusalem, beten), die im Rückblick auf das Offenbarungswissen Jesu um das Leben der Samaritanerin (VV16-19) verdeutlichen sollen, dass eine auf die personal erfahrene Offenbarung folgende Anbetung in Geist und Wahrheit (V23) als dem Höhepunkt der personalen Begegnung mit Christus nur dann gelingen kann, wenn überkommene Traditionen entweder verworfen, oder aber im Lichte des neuen Offenbarungsgeschehens in Jesus Christus, dem Sohn, gedeutet werden (VV22-24).

⁶⁷⁸ Vgl. THEOBALD, M.: *Johannes I*, 303.

⁶⁷⁹ Vgl. LINK, A.: *Studie*, 204.

⁶⁸⁰ Zur Motiveinspielung alt. Brautwerbungserzählungen siehe unten Kapitel 4.2.1.5.2.

Die beiden abschließenden Teile der Erzählung (VV28-30.39-42 – VV27.31-38) kompletieren die bisherigen Erkenntnisse. Während das Gespräch Jesu mit den Jüngern die Bedeutung des Offenbarungsgeschehens vor allem mithilfe der gleichnishaften Rede von Saat und Ernte in den Mittelpunkt rückt, legt der Schlusspart durch seine Fokussierung auf christologische und soteriologische Begriffe Zeugnis ab von der Dynamik und vom Erfolg des durch personale Begegnung initiierten sowie weiter entwickelten Offenbarungsgeschehens in Jesus Christus, das nicht nur die Gemeinde in Sychar, sondern auch den damaligen sowie heutigen Leser zur Erkenntnis gelangen lassen soll, dass die sich in Jesus ereignende Offenbarung gemäß seiner Funktion als logos und Gesandter des schöpfenden Gottes (Joh 1,-18) „eine kosmische, (also eine) auf die ganze Schöpfung bezogene Reichweite“⁶⁸¹ besitzt.

4.2.1.5 Narratologische Analyse

Die narratologische Analyse des Textes erfolgt auch hier unter Berücksichtigung der Aspekte Stimme, Modus, Zeit und Charakterzeichnung.⁶⁸² Weil die vorliegende Untersuchung jedoch vor allem die Darstellung sowie Funktion der samaritanischen Erzählfiguren in den Blick nimmt, liegt der besondere Fokus dieser Analysesektionen wie schon bei der Interpretation der lk Texte auf der Beschäftigung mit der Charakterzeichnung, wenngleich zu zeigen sein wird, dass insbesondere die Verwendung von Analepsen und Prolepsen für ein angemessenes Verständnis der neutestamentlichen Texte sehr wichtig ist. Daher sollen auch in allen Einzeltextanalysen die Aspekte Stimme und Modus sowie die Aspekte Zeit und Charakterzeichnung in Form zusammenhängender Unterkapitel vorgestellt werden.

4.2.1.5.1 Stimme und Modus

Der Verfasser des Johannesevangeliums lässt sich im Gegensatz zu dem des lk Doppelwerkes als nichtvorgestellter Erzähler (z.B. Joh 2,11) definieren. Allerdings muss dies nicht bedeuten, dass Johannes stärker hinter sein Werk zurücktritt als bspw. Lukas. Vielmehr kann der nichtvorgestellte Erzähler durchaus „mit weit größerer Intensität intervenieren als der vorgestellte Erzähler“,⁶⁸³ was u.a. in Joh 7,39 deutlich wird: „Dies aber sprach er über den Geist, den empfangen sollten die Glaubenden an ihn; denn noch nicht war (der) Geist, weil Jesus noch nicht verherrlicht war.“ Neben der Differenzierung in vorgestellter – nichtvorgestellter Erzähler ist

⁶⁸¹ ZANGENBERG, J.: Christentum, 178.

⁶⁸² Zur ausführlichen theoretischen Grundlegung siehe oben Kapitel 2.

⁶⁸³ ZUMSTEIN, J.: Analyse, 9.

zudem noch die von diesen Kategorien zu unterscheidende Trennung in transparente – nicht-transparente Narration bedeutsam. Hierbei zeigt sich, dass der Leser bei Johannes nicht bzw. nicht immer den Eindruck hat, sich auf derselben Ebene wie die geschilderten Ereignisse zu befinden. Das liegt daran, dass Johannes sich sehr intensiv Raum in der Erzählung schafft und damit eine schlichte Aneinanderreihung von Ereignissen verhindert. Beispiele hierfür sind u.a. seine Entscheidung, sich als Erschaffer der Erzählung erkennen zu geben (z.B. Joh 20,30f) oder aber der immer wieder auftretende Fall, die Geschehnisse zu kommentieren (z.B. Joh 19,35-37).⁶⁸⁴

In Bezug auf Joh 4,1-42 ist festzustellen, dass Johannes auch hier das Geschehen mehrfach kommentiert (VV2.8f), und die Erzählung insgesamt aufgrund der hohen Redeanteile der Erzählfiguren als dramatisierte Szene beschrieben werden kann, die primär aus Dialogen besteht und durch Kommentare sowie Regieanweisungen erweitert wird, während der Erzähler selbst sich auf die Darstellung von Exposition, Übergang und Schluss konzentriert. Trotz dieses Ungleichgewichtes zugunsten nicht-narrativer Textteile lässt sich aber zusammen mit Stefan Schapdick resümierend festhalten, „daß eine Verschmelzung von Textwelt und Lesewelt nicht stattfindet, da der Erzähler nie so lange zurücktritt, daß er vergessen werden könnte.“⁶⁸⁵ An dem Erzählcharakter von Joh 4,1-42 kann man also nicht ernsthaft zweifeln, wenngleich Johannes hier eine besondere Rolle einnimmt, die sich bspw. stark von der des Lukas unterscheidet.

Obwohl Johannes immer wieder in die Mikro- aber auch Makroerzählung eingreift, kann bezüglich seiner Stellung zur Erzählung konstatiert werden, dass die narrativen Textteile in der dritten Person erzählt werden und auch der Erzählvorgang als solcher sich außerhalb der Erzählung abspielt bzw. dieser vorausgeht. Auch hier liegt in der Summe also eine heterodiegetische Position des Erzählers vor, die kombiniert wird mit einer extradiegetischen ErzählEbene. Die Problematik bei dieser Einordnung besteht darin, dass man unter Bezugnahme auf Joh 21,24 vermuten könnte, dass der sog. „Lieblingsjünger“ Jesu als Verfasser des Evangeliums in Frage kommt, der zugleich als Erzählfigur des vierten Evangeliums in Erscheinung tritt (13,22; 19,26; 20,2; 21,7.20). Träfe diese Vermutung zu, dann wäre analog zum Matthäus- und Markusevangelium, wo von einigen Exegeten eine Verfasserschaft des Zöllners Matthäus (Mt 9,9) bzw. des nackten Jünglings (Mk 14,51f) angenommen wird, die Zuordnung dieser Werke zu den extradiegetisch-heterodiegetischen Erzählungen zu revidieren bzw. zu

⁶⁸⁴ Vgl. ZUMSTEIN, J.: Analyse, 9.

⁶⁸⁵ SCHAPDICK, S.: Konflikt, 70.

modifizieren.⁶⁸⁶ Da im Gegensatz zu Joh 21,24 alle anderen Stellen, an denen der Lieblingsjünger begegnet, keine Verbindung zwischen Erzählfürfigur und Verfasser erkennen lassen, ist der Vers allein kein ausreichendes Argument, um die oben dargelegte Zuordnung in Frage zu stellen. So überrascht es auch nicht, dass auch in Joh 4,1-42 selbst keine Hinweise auf einen Erzähler homodiegetischen Typs zu finden sind.

4.2.1.5.2 Zeit und Charakterzeichnung

In Bezug auf das Erzähltempo von Joh 4,1-42 kann festgestellt werden, dass der Großteil der Erzählung dem Leser als dramatisierte Szene präsentiert wird,⁶⁸⁷ weil in ihr ein sehr hoher Anteil an Figurenrede zu finden ist (VV7b.9.10-26.28c.29.31-38.39cd.42). Neben dieser Form des zeitdeckenden Erzählgens, bei der Erzählzeit und erzählte Zeit also kongruent sind, lässt sich ein Einsatz der für das JohEv typischen Pausen (V1.2ab4.5b-d.6a.d.8.9e27b-f) sowie ein Gebrauch des summarischen, d.h. zeitraffenden Erzählgens, bei dem längere Zeiträume mit wenigen Bemerkungen zusammengefasst werden (VV3ab.5a.6bc.7a.28ab.30ab.39a.40a-41), erkennen. Weil die Formen unterbrechenden und summarischen Erzählgens aber, wie bereits erwähnt, deutlich unterrepräsentiert sind, d.h. die Begegnung Jesu mit der Samaritanerin vor allem von den Dialogen, also der szenischen Darstellung lebt, muss man das Erzähltempo in Joh 4,1-42 insgesamt als sehr langsam bestimmen. Dem entspricht, dass alle wichtigen inhaltlichen Themen im Rahmen der Dialoge präsentiert werden, während die Rahmenbedingungen bzw. Hintergrundinformationen, die den inhaltlichen Themen untergeordnet bzw. auf diese hingeordnet sind, in den Pausen und Raffungen zum Tragen kommen. Die primäre Funktion des gewählten Erzähltempo besteht dabei sicherlich darin, „den Leser mit seiner Thematik betroffen (zu) machen, und zwar in dem Sinn, daß er diesen in hohem Maße herausfordert, sich mit seiner Thematik auseinanderzusetzen, d.h. Position zu beziehen.“⁶⁸⁸ Aus einer textpragmatischen Perspektive könnte man demnach auch die Fragen und Antworten der beiden wichtigsten Erzählfürfiguren als Fragen der joh Gemeinde verstehen, auf die vor allem die Dialoge eine adressatenorientierte Antwort bieten wollen.

Mit Blick auf die Ordnung der Erzählung ist festzuhalten, dass Joh 4,1-42 zwar weitgehend der Reihe nach erzählt wird, aber auch hier einige Rück- und Vorverweise zu erkennen

⁶⁸⁶ Zur Diskussion siehe u.a. die Beiträge von EBNER / HEININGER, M.: Exegese, 105; GUNDYR, R.: Matthew, 609-622; CONZELMANN, H. / LINDEMANN, A.: Arbeitsbuch, 320f.372f und GNILKA, J.: Markus II, 271 mit weiterführender Literatur in den Anmerkungen.

⁶⁸⁷ Erneut folgt auf eine Reisenotiz eine bedeutsame Szene, die, in Bezug auf das Erzähltempo, am Jakobsbrunnen „nahezu zum Stillstand“ (THEOBALD, M.: Johannes I, 296) kommt.

⁶⁸⁸ SCHAPDICK, S.: Konflikt, 73.

sind. In V8 wird davon berichtet, dass die Jünger nach Sychar gegangen sind, um Nahrungsmittel zu kaufen. Dieser Vorgang muss bereits vor der Entscheidung Jesu erfolgt sein, sich zum Jakobsbrunnen zu begeben, wird aber erst hier erzählerisch nachgetragen, d.h. es liegt eine Analepse vor. Diese erzählerische Trennung zweier wichtiger Protagonisten ist insofern von Bedeutung, als es der Erzählung insgesamt wichtig erscheint, eine grundsätzliche Spannung zwischen den Handlungen Jesu und denen der Jünger zu schaffen, die in Joh 4,2 grundgelegt wird und die „in 4,8 in lokaler und 4,27 in inhaltlicher Hinsicht vertieft (wird).“⁶⁸⁹ Eine weitere, jedoch eher implizite sowie externe Analepse kann im Gespräch Jesu mit seinen Jüngern in 4,31-38 erblickt werden. Da im bisherigen Erzählverlauf nicht davon die Rede war, dass Jesus die Jünger ausgesandt hat, um zu ernten, worum sie sich nicht bemüht haben (V38b), wird hier vermutlich auf über die Erzählebene hinausweisende, historische Ereignisse angespielt, die m.E. aller Wahrscheinlichkeit nach von der Missionstätigkeit samaritanischer Christen zeugen.⁶⁹⁰ Betrachtet man die VV31-38 auf der reinen Erzählebene, so ist diesen zugleich auch eine proleptische Funktion zuzuweisen. Eine Aussendung der Jünger zu Lebzeiten Jesu ist dem Verfasser nicht bekannt, vielmehr wird hier bereits ein Vorgang antizipiert, der erst durch den Auftrag und die Aussendung durch den erhöhten Christus (Joh 20,21-23) feste Konturen erhält.⁶⁹¹ Drei weitere zusammengehörende sowie externe Analepsen finden sich in Joh 4,5.12.20, wo jeweils auf Ereignisse der samaritanischen Geschichte bzw. der Geschichte Israels zurückgeblickt wird, die teilweise auch in atl. Texten bezeugt sind (z.B. Gen 48,22), wenngleich von der Übergabe eines Brunnens nicht die Rede ist, und diese wohl eher auf samaritanische Traditionsbildung zurückzuführen ist.⁶⁹² Wichtig sind diese Bezüge deshalb, weil Johannes dadurch versucht, die Juden und Samaritanern gemeinsamen heilsgeschichtlichen Wurzeln aufzuzeigen, die sie als Israeliten miteinander verbinden, wenngleich in der Erzählung niemals an der heilsgeschichtlichen Überlegenheit der Juden gezweifelt wird (Joh 4,8.22). Letzeres ergibt sich freilich aus der Verortung Jesu und der joh. Gemeinde im stärker jerusalemorientierten Judentum, wobei anzumerken ist, dass der Text insgesamt darauf abzielt, den Gegensatz zwischen SRG und Jerusalemer Judentum zu überwinden, was durch

⁶⁸⁹ ZANGENBERG, J.: Christentum, 93.

⁶⁹⁰ In Übereinstimmung mit BARRETT, C.: Johannes, 260 und ZANGENBERG, J.: Christentum, 173. Zu alternativen Lösungsoptionen, wer mit „ihr“ und den „anderen“ (V38) gemeint sein könnte, siehe die für unsere Fragestellung nicht unbedingt relevante Forschungsdiskussion etwa bei SCHAPDICK, S.: Konflikt, 291ff oder auch LINK, A.: Studie, 313-317. Eine Identifikation der „anderen“ mit der Gruppe der Hellenisten, wie sie u.a. von CULLMANN, O.: Samarien, 232-238 oder BECKER, J.: Johannes I, 214 vertreten wird, lässt sich aufgrund der in Kapitel 4.1.4 gemachten Beobachtungen zu Apg 8 nicht halten und ist auch m.E. ohne Anhaltspunkte am Text.

⁶⁹¹ So zu Recht auch THEOBALD, M.: Johannes I, 337. Weiterführend dazu THEOBALD, M.: Ernte, 100-108.

⁶⁹² Vgl. THEOBALD, M.: Johannes I, 308.

die Begegnung mit der neuen Offenbarung JHWHS in Jesus von Nazareth möglich geworden ist (vgl. Joh 4,21). Prolepsen impliziter Art liegen vor allem in Joh 4,23.34 vor, wo auf die Vollendung des Wirkens Jesu (Passion, Tod und Auferweckung) vorausgeblickt wird.

In Joh 4,1-42 ist genauso wie in den Texten des LkEv einwandfrei von Mitgliedern der SRG die Rede, wobei hier diesmal eine weibliche Vertreterin der Garizimgemeinde im Fokus des erzählerischen Interesses steht. Die Zugehörigkeit der ή γυνὴ ή Σαμαριτίς (V9) zur israelitischen bzw. frühjüdischen Gruppe der Samaritaner wird auch von der sonst in dieser Frage so kritischen Rita Egger nicht angezweifelt, wenngleich sie der Auffassung ist, dass im NT nur an dieser Stelle explizit auf Samaritaner Bezug genommen werde.⁶⁹³ Als Belege für die m.E. von der Mehrheit der Exegeten zu Recht vertretene Zuordnung lassen sich u.a. der Bezug zu den Heilstraditionen Israels (Verehrung der Patriarchen, atl. Lebenswassersymbolik, Alleinverehrung JHWHS etc.), die Erwähnung des Garizim (V20), die Bezugnahme auf die Erwartung eines Propheten wie Mose (VV19.25) und die Verortung der Erzählung in Sychar (V5) anführen. Ob die Samaritanerin nun wirklich als eine genuin JHWH-gläubige Protagonistin auftritt oder (auch) heidnische Charakterzüge aufweist, wie es Charles Barrett oder auch Gisela Kittel unter Bezugnahme auf eine vermeintliche Symbolik der fünf Ehen der Samaritanerin (VV16-19) meinen zeigen zu können,⁶⁹⁴ soll im Rahmen der nun folgenden Analyse der Charakterzeichnung und Figurenkonstellation thematisiert werden. Konsens besteht trotz aller Teilkontroversen auf jeden Fall dahingehend, dass hier keine heidnischen Samarier angesprochen sind.

Die dramatische Erzählstruktur und die irreversible Szenenfolge von Joh 4,1-42 legen es nahe, die aufeinander aufbauenden Szenen separat sowie in Form einer mehr oder weniger kommentarartigen Einzelversauslegung zu analysieren. Weil die Charakterzüge, Beziehungs muster und Erzählfunktionen der Σαμαριτίς in einer engen Beziehung zur Exposition und zur Rolle der πολλοὶ in den VV39-42 stehen bzw. ohne diese Abschnitte unverständlich bleiben, beginnt die Analyse folglich zunächst mit der Untersuchung der VV4-7a.

a) Exposition

Bereits in V4 wird den Lesern des JohEv ein klares Textsignal gegeben, dass die Begegnung Jesu mit der Samaritanerin von Johannes bewusst gesucht wird. Der Begriff ἔδει bezieht sich im Johannesevangelium in erster Linie auf die Verwirklichung des Heilsplanes Gottes, der

⁶⁹³ Vgl. EGGER, R.: Samaritaner, 204f.210.

⁶⁹⁴ Vgl. BARRETT, C.: Johannes, 253; McWHIRTER, J.: Bridegroom, 69-72 und KITTEL, G.: Begegnung, 26.

vom joh Jesus ausgeführt werden muss. In dem Terminus eine strikt geographische Notiz zu erkennen, verbietet sich daher.⁶⁹⁵ Schon in der Exposition wird also zunächst Jesu Reise durch Samarien, dann aber im Rückblick auf V4 auch die Mission in dem Gebiet (VV34.39-42) theozentrisch legitimiert. Mit der unmittelbar auf diese allgemeine Notiz folgenden, genauen Situierung der Erzählung in der samaritanischen Stadt Sychar, genauer gesagt am nahe gelegenen Jakobsbrunnen, erfährt der Leser, dass Jesus sich an einen für Samaritaner äußerst bedeutsamen Ort begibt und sich somit der von der Mehrheit der Juden vertretenen Tendenz, samaritanisches Gebiet wenn möglich zu meiden, widersetzt. Wichtig bei dieser Annäherung an den eigentlichen Handlungsort, d.h. der erzählerischen Entscheidung, zunächst „eine Weitwinkel-Perspektive (einzunehmen), um dann seine Optik bis hin zur Nahaufnahme immer genauer einzustellen“⁶⁹⁶, ist vor allem die Beobachtung, dass Jesus sich nicht an irgend einem samaritanischen Ort befindet, sondern mitten „im Zentrum der Samaritaner, in Sichtweite ihres Kultortes Garizim und (...) an einem Brunnen, der ein samaritanisches Heiligtum war.“⁶⁹⁷

Weil das Holen von Wasser üblicherweise morgens und/oder abends erfolgt,⁶⁹⁸ schafft der Evangelist in den VV6b.7a mit der überraschenden Zeitangabe ὥρα ἡνὸς ὥστε ἔκτη (Mittagszeit) und dem Auftreten einer samaritanischen Frau eine Situation, in der ausschließlich Jesus und die Samaritanerin als handelnde Erzählfiguren in Erscheinung treten. Der narratologische Sinn dieser Fokussierung des Dialogs auf Jesus und die Frau besteht m.E. primär darin, eine Störung des Gesprächs durch andere Akteure zu vermeiden und dessen Inhalte besonders stark hervorzuheben.⁶⁹⁹ Johannes folgt somit dem Gesetz der szenischen Zweite, nach dem immer nur zwei Personen gleichzeitig handeln und reden, so dass die Deutung, die Frau könne als in der Umgebung bekannte Sünderin nur mittags Wasser holen,⁷⁰⁰ eher unwahrscheinlich ist. Wichtiger scheint in diesem Zusammenhang die erzählerische Spannung zu sein, die der Evangelist mittels der Begegnung Jesu mit einer hart arbeitenden samaritanischen Frau an

⁶⁹⁵ So m.E. zu Recht schon OKURE, T.: Mission, 85.91; ZANGENBERG, J.: Christentum, 94f. Zu Belegstellen siehe Joh 3,14.30a; 9,4; 10,16; 12,34; 20,9. Gegen eine theologische Bedeutung des Begriffs wendet sich u.a. SCHNACKENBURG, R.: Johannes I, 458. Eine ausschließlich theologische Deutung des Terminus vertritt hingegen BROWN, R.E.: John I, 169.

⁶⁹⁶ THEOBALD, M.: Johannes I, 307.

⁶⁹⁷ SCHOTTROFF, L.: Konsequenzen, 199. Die Stadt Sychar entspricht mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit dem heutigen Askar, das etwa 1km nordöstlich vom Jakobsbrunnen entfernt liegt. Der Verwendung der Orte liegen dabei samaritanische Lokaltraditionen zugrunde, die vor allem die besondere Bedeutung Jakobs als dem *Geber* (Ἴδωκεν) von Land und Wasser unterstreichen wollen (vgl. Gen 33,18f; 48,22 und Jos 24,32). Vgl. dazu auch SCHNELLE, U.: Johannes, 85 und OKURE, T.: Mission, 89-91.

⁶⁹⁸ Vgl. BECKER, J.: Johannes I, 169.

⁶⁹⁹ Das bestätigt im Übrigen auch der Erzählerkommentar in V8, der die Leser darauf aufmerksam machen soll, dass auch die Jünger Jesu nicht anwesend sind.

⁷⁰⁰ Gegen SCHNACKENBURG, R.: Johannes I, 461.

einem Brunnen bei den Lesern verursacht. Die ohnehin schon nicht gerade unproblematische Situation, dass Jesus sich ausgerechnet an einen samaritanischen Kultort begibt, um sich von seiner Reise auszuruhen, wird durch das Zusammentreffen mit einer nichtjüdischen Frau, die der anstrengenden Arbeit der Wasserträgerin nachgeht,⁷⁰¹ noch verschärft, weil es einem jüdischen Mann verboten war, eine Frau – und schon gar nicht eine Samaritanerin – anzusprechen.⁷⁰²

Dass Jesus sich jedoch auch über diese Bestimmung hinwegsetzen wird, signalisiert das οὐδεὶς in V4 und vor allem die Referenz der Erzählung zum positiv besetzten atl. Motiv der Brautwerbung, das in den Geschichten vom „Zusammentreffen eines Patriarchen bzw. des Mose mit seiner zukünftigen Frau am Brunnen beschrieben wird.“⁷⁰³ Jürgen Zangenberg weist in diesem Kontext zu Recht darauf hin, dass der Autor durch diese Form der Rollenzuweisung auf Seiten des Rezipienten „um Sympathie (für die Σαμαριτίς wirbt) und einen grundsätzlich positiven Ausgang der Begegnung in Aussicht stellt, auch wenn dieser vielleicht nicht den Erwartungen der Leser unmittelbar entspricht.“⁷⁰⁴ Der Exposition kommt somit nicht nur die Funktion zu, Ort, Zeit und Personen der Handlung einzuführen, sondern die Rezipienten mit Hilfe erster erzählstrategischer Relativierungen des Konflikts zwischen Juden und Samaritanern in Spannung zu versetzen. Die Samaritanerin, der sich Jesus so unbefangen nähert, erscheint dabei als eine hart arbeitende Wasserträgerin, die den Traditionen ihres Volkes sehr nahe steht, und die qua externer Analogien aus dem AT als potentielle, symbolisch konnotierte „Braut“ Jesu vorgestellt wird. Was sich inhaltlich genau mit einer möglichen „Hochzeit“ mit Jesus verbindet, wird im Verlauf des Dialogs zwischen beiden (VV7b-26) ersichtlich.

b) Die Samaritanerin als Dialogpartnerin Jesu

Die Bitte Jesu nach Wasser (V7) versetzt die Frau in Erstaunen, wobei ihre Reaktion und der Erzählerkommentar zeigen, dass sie in erster Linie das Faktum irritierend empfindet, dass Jesus als Jude von sich aus und ohne Vorbehalte mit einer Samaritanerin kommuniziert, während der Gegensatz Mann-Frau eher sekundär zu sein scheint. Die doppelte Bedeutung des

⁷⁰¹ Bei dieser Arbeit handelt es sich vor allem um eine physisch anstrengende Tätigkeit, die nicht selten körperliche Schäden mit sich brachte und die stellvertretend deutlich macht, welche sozialen und ökonomischen Negativfaktoren die Arbeit von Frauen in biblischer Zeit insgesamt beeinflussten. Vgl. zum sozialgeschichtlichen Hintergrund der Erzählung immer noch SCHOTTROFF, L.: Samaritanerin, 122.

⁷⁰² Vgl. WILCKENS, U.: Johannes, 81.

⁷⁰³ ZANGENBERG, J.: Christentum, 108. Zu Textbelegen siehe Gen 16,7-12; 21,25-32; 24,11-27.42f.62-67; 26,18-22; 29,1-4; Ex 2,15-21.

⁷⁰⁴ ZANGENBERG, J.: Christentum, 110.

Verbs συγχρόματι (Umgang haben mit – etwas gemeinsam gebrauchen) verdeutlicht dabei in Kombination mit der emphatischen Formulierung am Ende von V9b (γυναικὸς Σαμαρίτιδος οὐσης), dass Johannes nicht nur die generelle Rivalität zwischen Juden und Samaritanern, sondern auch die konkrete Problematik der Situation vor Augen hat, die durch den Wunsch Jesu verursacht wird, wenngleich er in Bezug auf den ersten Aspekt zu einer Verallgemeinerung neigt (V9c), die sich, wie in Kap. 3.1.6 aufgezeigt wurde, in dieser Form historisch nicht verifizieren lässt. Mit Blick auf den gemeinsamen Gebrauch eines ἄντλημα ist zu konstatieren, dass sich bei einer Befolgung der Bitte Jesu durch die samaritanische Frau die Konsequenz ergäbe, dass Jesus das Schöpfgefäß der Samaritanerin benutzen müsste und somit mit einer Frau in Berührung käme, die in der Perspektive der meisten Jerusalemer Juden als grundsätzlich unrein galt.⁷⁰⁵ Jesus jedoch interessieren diese Konventionen nicht, ähnlich wie schon im lk Doppelwerk gilt auch hier den Samaritanern die in seiner Person offenbartie Liebe JWHs, so dass in den VV7-9 in Anlehnung an das Textsignal aus V4 die „Überwindung der Entfremdung zwischen Juden und Samaritanern in der Gefolgschaft Jesu“⁷⁰⁶ grundgelegt wird.

Anstatt direkt auf die von Erstaunen und Irritation gekennzeichnete Reaktion der Samaritanerin einzugehen, hebt Jesus mit seiner Antwort (V10) das Gespräch auf eine Metaebene und beginnt somit den Prozess der sukzessiven Enthüllung seines wahren Wesens, das die Frau zunächst noch nicht erkannt hat. Denn hätte sie geahnt, dass ihr die personifizierte Gabe Gottes, der himmlische Offenbarer und Gesandte des Herrn gegenübersteht, so hätte sie ihn um Wasser bitten müssen, und zwar um ὕδωρ ζῶν. Das Symbol des lebendigen Wassers stellt im Johannesevangelium eine „Offenbarungsmetapher“⁷⁰⁷ dar, die ähnlich wie die Begriffe ἄρτος τῆς ζωῆς (Joh 6,35) und φῶς τοῦ κόσμου (Joh 8,12) auf Jesus angewandt wird, so dass V10 „in typisch johanneischer Weise die Identität des Gebers und der Gabe (impliziert): Jesus selbst ist Geber dieses lebensspenden Wassers (4,14) als auch dieses Wasser selbst“⁷⁰⁸. Aus erzählstrategischer Sicht wird dadurch die Rivalität zwischen Juden und SRG, die in der Frage der Samaritanerin anklingt, erst einmal wieder ausgeblendet und an die eigentliche Ausgangssituation (die Bitte Jesu in V7b) angeknüpft, wobei es jedoch zu einer Veränderung

⁷⁰⁵ Vgl. OKURE, T.: Mission, 95f. Anders LINK, A.: Studie, 187-189.

⁷⁰⁶ THEOBALD, M.: Johannes I, 311.

⁷⁰⁷ LINK, A.: Studie, 204. Es ist darauf hinzuweisen, dass der Begriff in der damaligen Umwelt mehrere Bedeutungen hatte. Während er auf einer nichtsymbolischen Ebene das lebensspende Quellwasser bezeichnete, konnte er vor allem im hellenistisch geprägten Judentum auch als Metapher für die Weisheit Gottes (z.B. bei Philon von Alexandrien) und die Tora verwendet werden. In Jer 2,13; 17,13 wird sogar JWH selbst als Quelle des lebendigen Wassers bezeichnet. Ausführlicher dazu LINK, A.: Studie, 203f.

⁷⁰⁸ ZANGENBERG, J.: Christentum, 124. So auch OKURE, T.: Mission, 97f.

der Perspektive kommt. Denn während Jesus in V7b als Bittender agiert, zeigt sich in V10, dass eigentlich er derjenige ist, der die göttliche Gabe des ὕδωρ ζῶν verteilt.

Die Reaktion der Samaritanerin (V11) zeigt, dass sie die tiefere Bedeutung der Worte Jesu noch nicht verstanden hat. Mit lebendigem Wasser assoziiert sie das Quellwasser des Brunnens, das Jesus ohne Gefäß nicht schöpfen kann. Dass das Wasser, von dem Jesus redet, jedoch nicht *von unten*, sondern *von oben* kommt und somit geistige Qualität besitzt, begreift sie bislang nicht, wobei sie sich allerdings mit ihrer Frage nach dem πόθεν in die richtige Richtung begibt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang insbesondere die Beobachtung, dass die Frau die Worte Jesu neugierig bzw. wissensdurstig aufnimmt, anstatt sie schroff zurückzuweisen. Davon zeugt im Übrigen auch der Wechsel in der Anrede (κύριε statt Ἰουδαῖος).

Mit der Erweiterung ihrer ursprünglichen Frage (V12), in der man erneut einen Hinweis auf die samaritanische Hochachtung des Patriarchen Jakob erkennen kann und einen Einblick in das israelitische Selbstverständnis der Gruppe erhält, verleiht die Frau ihrer Neugierde besonderen Ausdruck und nähert sich dabei, ohne es zu wissen, der wahren Bedeutung der Worte Jesu und seiner Person.⁷⁰⁹ Zwar setzt ihre Bemerkung, dass nicht nur Jakob, sondern auch seine Söhne und sein Vieh schon aus dem Brunnen Wasser getrunken haben, voraus, dass die Frau immer noch in einem „irdisch-menschlichen Erfahrungshorizont“⁷¹⁰ denkt, man darf aber nicht die Erkenntnis unbeachtet lassen, dass die Samaritanerin aufgrund des bisherigen Dialogs nicht mehr kategorisch ausschließen kann, dass Jesus größer, d.h. bedeutsamer ist als eine der wichtigsten heilsgeschichtlichen Figuren der SRG. Die Frau geht also trotz aller noch vorhandenen Erkenntnisprobleme einen weiteren Schritt auf die personifizierte Offenbarung zu.

Diese partielle Weiterentwicklung greift Jesus auf und verdeutlicht nun die Differenz, die zwischen normalem und lebendigem Wasser besteht (V13f). Während normales Wasser sich auf die Ebene des physiologisch bedingten Durstes des Menschen bezieht und diesen nur temporär stillen kann, besitzt das Wasser, das Jesus gibt, die Fähigkeit den *Lebensdurst* des Menschen in alle Ewigkeit hinein zu stillen. Als in Jesu Person präsente Offenbarung und Weisheit Gottes führt es den Menschen einerseits schon jetzt zum Heil und ewigen Leben und kann andererseits aus den Menschen, in die es eingedrungen ist, Glaubenszeugen machen, die „andere zu dieser Quelle ewigen Lebens führ(en).“⁷¹¹ Die schon bald folgende Verwandlung der Frau durch dieses Wasser zur Glaubensbotin (VV28-30.39-42) wird hier also schon ange-

⁷⁰⁹ Vgl. SCHNELLE, U.: Johannes, 87.

⁷¹⁰ SCHNELLE, U.: Johannes, 88. Ähnlich auch THEOBALD, M.: Johannes I, 314.

⁷¹¹ WILCKENS, U.: Johannes, 82.

deutet. Zugleich wird durch diese Qualifizierung der Gabe und des Gebers die Überlegenheit des joh Jesus gegenüber dem Patriarchen Jakob verdeutlicht und die Frage der Samaritanerin aus V12 somit implizit bejaht.

Auch wenn die Frau aus Sychar immer noch nicht komplett ihr irdisch-menschliches Denken hinter sich gelassen hat und sich ihr somit weiterhin die transzendentale Dimension der Worte Jesu nicht vollständig erschließt, macht sie trotzdem durch ihre Bitte um das Lebenswasser einen weiteren Schritt auf Jesus zu und entfernt sich gleichzeitig sukzessive von ihrem eigentlichen Vorhaben, Wasser aus dem Jakobsbrunnen zu holen (V15). Die doppelte Negation in V15c ($\mu\nu\gamma$ - $\mu\nu\delta\epsilon$) und die damit korrespondierende Betonung der Ortsangaben ($\epsilon\nu\theta\alpha\delta\epsilon$) zeigen, dass sich die Frau dabei nicht bloß in Distanz zu einer Wasserquelle, sondern vor allem auch in Distanz zu ihrem eigenen Kultort begibt. Bezieht man die im Judentum mögliche Assoziation des Lebenswassers mit der Tora und Weisheit JHWHS (vgl. dazu nur Bar 3,12; Sir 15,3; 24,21.30-33; Weish 7,25; äth Hen 48,1; CD 3,16; 6,4; Philo Fug. 198) in die Interpretation mit ein, könnte man noch weitergehen und die These vertreten, dass die Samaritanerin begonnen hat, sich nicht nur von einem für sie heiligen Ort, sondern auch von ihrer eigenen Tradition sowie ihrer heiligen Schrift, dem Samaritanischen Pentateuch, zu lösen. Dies bedeutet freilich nicht, dass Johannes die Bedeutung der Tora relativieren möchte, vielmehr ginge es ihm gemäß dieser Lesart darum, aufzuzeigen, dass der SP, ja die samaritanischen Traditionen insgesamt nicht als ausreichende Grundlage für ein Verständnis der Offenbarung JHWHS in Jesus Christus herangezogen werden können.

Nimmt man die einzelnen Beobachtungen zu dem *Gespräch über das Lebenswasser* (VV7b-15) und vor allem die zunehmend positive Charakterisierung der Samaritanerin ernst, und fragt nach der narrativen Funktion des ersten Gesprächsgangs, so ist festzuhalten, dass diese Passage keinesfalls als Beleg für ein permanentes Missverständnis der Frau zu werten ist, mit dessen Hilfe der Evangelist die Distanz zu Jesus als dem Logos Gottes verdeutlichen will.⁷¹² Vielmehr zeigt sich in diesem Abschnitt ein wachsendes Vertrauen der Frau auf die Worte Jesu, mit dessen Hilfe Johannes die noch folgende Thematisierung des Christusbekennnisses und der Mission in Samarien strukturell sowie inhaltlich vorbereitet.

Die in den VV16-19 folgende Anweisung Jesu an die Frau, wegzugehen, ihren Mann zu holen und dann zum Brunnen zurückzukehren, wirkt aufgrund des Fehlens eines thematischen

⁷¹² So jedoch u.a. BECKER, J.: Johannes I, 173; SCHNACKENBURG, R.: Johannes I, 467; BULTMANN, R.: Johannes, 133 und KITTEL, G.: Begegnung, 25. In all diesen Auslegungen erscheint die Samaritanerin lediglich als passive, profillose und degradierte Stichwortgeberin für die Offenbarungsrede Jesu, die mit ihren Fragen und Antworten immer nur an Jesus vorbeiredet. Zu weiteren Beispielen dieser unsäglichen Auslegungsgeschichte siehe vor allem SCHOTTROFF, L.: Samaritanerin, 118f.

Berührungspunktes zu V15 auf den ersten Blick irritierend, wird dann aber schließlich mit Hilfe der VV17-19 verständlich. Der joh Jesus provoziert in V16 eine Antwort, die ihm als Basis dafür dient, der Samaritanerin sein „übernatürliches Wissen“⁷¹³ zu präsentieren, das er als in Einheit mit JHWH stehender himmlischer Offenbarer besitzt und das zu den elementaren Bestandteilen des in den VV10-15 thematisierten $\delta\omega\rho \zeta\omega\nu$ gehört. Inhaltlich geht es bei seinem Wissen über die früheren sowie gegenwärtigen Lebensumstände der samaritanischen Frau (fünf Ehen bzw. nun eine Beziehung ohne Ehevertrag) allerdings wohl nicht darum, dass er der Samaritanerin „die Verirrung ihres Lebenstriebes“, ihre unredliche „Begierde“⁷¹⁴ oder aber ihre „schmachvolle Situation“⁷¹⁵ vor Augen führen will, sondern vielmehr scheint Jesus tatsächlich um die für Kettenehen typischen Probleme zu wissen, die die Frau in ihrem bisherigen Leben als geknechtete, sozial und ökonomisch abhängige Person begleitet haben und die nun durch die Begegnung mit dem Nazarener überwunden werden sollen. Es geht also um die Befreiung des Menschen durch das Offenbarungsgeschehen, die hier im Falle der Samaritanerin in der Beendigung ihrer aktuellen, unfreien Lebenssituation (V28: Zurücklassen des Kru- ges, V29f.39-42: Wechsel in die Rolle der Glaubensbotin) konkrete Züge annimmt. Die Frau hat deshalb so einen großen Lebensdurst nach dem lebendigen, rettenden Wasser, weil sie in ihrem bisherigen Leben niemals frei war und sich auch jetzt „in einer zugespitzten sexuellen Ausbeutungssituation (befindet). Der Mann, mit dem sie jetzt lebt, gibt ihr nicht einmal die Sicherheit eines Ehevertrages.“⁷¹⁶ Diese Perspektive legt sich m.E. schon deshalb nahe, weil Jesus an keiner Stelle des Textes die Ehen der Samaritanerin kritisiert und stattdessen die Ehrlichkeit, die in ihrer Antwort zum Tragen kommt, zweimal ausdrücklich lobt (V17f: $\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$ - $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma$), so dass unter Berücksichtigung der sozialgeschichtlichen Erkenntnisse zu antiken Kettenehen und der internen Textsignale eine frauenverachtende oder androzentrische Interpretation jedweder Art m.E. unangemessen ist.

Folglich scheidet auch eine lange Zeit beliebte und kürzlich von Michael Theobald wieder aufgegriffene, symbolische bzw. allegorische Deutung der fünf Ehen der Samaritanerin aus.⁷¹⁷ Schon Hans Gerd Kippenberg hat die These vertreten, die Frau symbolisiere das heidnische Samarien, das gemäß 2 Kön 17,24-41 von fünf fremden Völkern mit fünf verschiedenen Reli-

⁷¹³ ZANGENBERG, J.: Christentum, 134. Im Hintergrund steht hierbei das Motiv des göttlichen Attributs der „Kardiognosie“, „wonach JHWH die innersten Gedanken, Pläne und heimlichen Taten der Menschen kennt.“ (Ebd., 135). Im JohEv, in dem Jesus als inkarnierter Logos Gottes erscheint, besitzt auch der Nazarener diese Fähigkeit. Vgl. dazu auch Joh 1,46-48; 2,24f; 6,15.61.64; 7,20; 13,21-30.

⁷¹⁴ Beide Zitate stammen von BULTMANN, R.: Johannes, 138.

⁷¹⁵ SCHULZ, S.: Johannes, 75.

⁷¹⁶ SCHOTTROFF, L.: Sexualität, 439. Zu ihrer ausführlichen sozialgeschichtlichen Deutung siehe SCHOTTROFF, L.: Samaritanerin.

⁷¹⁷ Vgl. THEOBALD, M.: Johannes I, 317f.

gionen (= fünf Männer) besiedelt wurde und das nun in illegitimer Weise versuche mit JHWH als seinem sechsten Mann zusammenzuleben.⁷¹⁸ Abgesehen davon, dass in der Passage in 2 Kön 17 von sieben und nicht von fünf Gottheiten die Rede ist, die im Übrigen nicht nur männlicher, sondern auch weiblicher Natur sind, wird die Samaritanerin in der gesamten Erzählung jedoch nicht mit heidnischen Wesenszügen ausgestattet. Des Weiteren würde ein Bezug zur ohnehin in dieser Form nicht korrekten Geschichte der SRG die Pointe in V19 zerstören, wie es Jürgen Becker m.E. treffend formuliert: „Jesus muß Dinge, die er eigentlich nicht wissen kann, die Frau aber wissend zu überprüfen vermag, vortragen, sonst ist der Schluss auf Prophetie nicht gegeben.“⁷¹⁹ Insofern helfen auch Neuformulierungen des Symbolbezugs nicht weiter, wenn man wie bspw. Michael Theobald auf die Rezeption von 2 Kön 17,24-41 bei Flavius Josephus verweist, der in Ant 9,288 die Zahl der Gottheiten auf fünf reduziert. Zuletzt ist aber auch kritisch anzufragen, ob der Evangelist es als möglich erachtet, dass sich JHWH auf ein illegitimes Beziehungsverhältnis einlässt.

Ebenso problematisch ist die These, in den fünf Männern die fünf Bücher der Tora bzw. des SP und in dem sechsten Mann Jesus zu erkennen, der zwar noch nicht ihr Ehemann sei, aber im weiteren Verlauf des Dialogs dazu werde,⁷²⁰ weil diese Deutung übersieht, dass die Frau nicht mehr mit den fünf Männern zusammenlebt und der sechste Mann allem Anschein nach ja von ihr verlassen wird, um in die Rolle der Glaubensbotin Jesu überzuwechseln. In der Summe zeigt sich also, dass die fünf Ehen der Samaritanerin zwar ungewöhnlich sind,⁷²¹ die Hintergründe dieser Ehen und ihr Verhältnis zu dem aktuellen Lebenspartner wohl jedoch eher von einem sozialgeschichtlichen und befreiungstheologischen Standpunkt aus zu erklären sind. Dass die Hintergründe in der Erzählung selbst nur implizit anklingen, d.h. Jesus weder an dem Zustandekommen noch an einer Verurteilung der Kettenehen interessiert ist, ist sicherlich dem erzählerischen Interesse des Johannes geschuldet, das vor allem den Offenbarungsfähigkeiten bzw. der Identität Jesu gilt. Deshalb schließt diese Passage auch mit dem Bekenntnis der Samaritanerin, dass der Jude Jesus ein Prophet ist, wodurch sie sich weiter auf Jesus hinzu bewegt. Dass jedoch schon hier in V19 und nicht erst am Ende des Gesamtdialoges (V26.29) eine Anspielung auf die Erwartung eines Propheten wie Mose vorliegt, der als endzeitlicher Offenbarer die Wahrheit und den göttlichen Willen verkündet,⁷²² erscheint mir

⁷¹⁸ Vgl. KIPPENBERG, H.G.: *Garizim*, 115f. Ähnlich auch KITTEL, G.: *Begegnung*, 26 und BARRETT, C.: *Johannes*, 253.

⁷¹⁹ BECKER, J.: *Johannes I*, 174.

⁷²⁰ So z.B. WESSEL, F.: *Männer*, 26-34.

⁷²¹ Nach jüdischem und wohl auch samaritanischem Verständnis durfte man maximal dreimal verheiratet sein; vgl. dazu SCHNELLE, U.: *Johannes*, 88f sowie BECKER, J.: *Johannes I*, 173.

⁷²² Vgl. ZANGENBERG, J.: *Christentum*, 140.

in Übereinstimmung mit Jürgen Becker aufgrund des Fehlens des bestimmten Artikels beim Titel προφήτης und der trotz des fortschreitenden Annäherungsprozesses weiterhin bestehenden Distanz zwischen der Samaritanerin und Jesus (vgl. Joh 4,20) fraglich. Vielmehr geht es in erzählerischer Hinsicht darum, zu zeigen, dass sich die samaritanische Frau sukzessive von ihrem Unverständnis, das sie in den VV11.15 offenbart hat, entfernt und sich dabei zugleich auch immer von ihrer eigenen Tradition distanziert, bestreitet doch die samaritanische Religion eine Prophetie nach/neben Mose.

Die unmittelbar an das Bekenntnis anschließende Aussage der Samaritanerin (V20) wirkt eher wie eine Frage, mit der sie ihre zunehmenden Zweifel an der Wahrheit ihrer Religion dokumentiert. Hatte sie noch in V9 den Konflikt zwischen Juden und Samaritanern angesprochen, um ihre Verwunderung über die ungeheuerlich wirkende Bitte Jesu bzw. ihre Distanz zu ihm als Juden zu betonen, so traut sie nun diesem aus ihrer Sicht jüdischen Propheten (ὑμεῖς) zu, die alte Streitfrage nach dem Ort der wahren JHWH-Verehrung zu beantworten.⁷²³ Die fortschreitende Entfernung von ihrer eigenen Tradition wird dabei insbesondere durch den Gebrauch des Aorists im einleitenden V20a (προσεκύνησαν) verdeutlicht, mit dem die Frau signalisiert, dass die samaritanische Verehrung JHWHS auf dem Garizim (ἐν τῷ ὄρει τούτῳ) zwar ein Phänomen ist, das durch die πατέρες eigentlich „für alle Zeiten legitimiert wurde“⁷²⁴ und das aufgrund der fundamentalen Bedeutung des Berges für die SRG auch als jüdisch-samaritanische Schlüsselkontroverse bezeichnet werden kann,⁷²⁵ das nun jedoch im Horizont der beeindruckenden Begegnung mit Jesus fragwürdig geworden ist. Genauso wie bei ihrer zuvor geäußerten Bitte, nie wieder zurück zum Brunnen des πατέρος Jakob (V12) kommen zu müssen, um dort Wasser zu schöpfen (V15), hat sie der Verlauf des Gespräches mit dem Nazarener und hierbei vor allem sein Wissen um ihre Person bzw. Lebensumstände also dazu gebracht, ihre eigene samaritanische Überlieferung mehr und mehr in Frage zu stellen und Jesus, den sie mittlerweile als jüdischen Propheten einstuft, ein weiteres Stück ihres Vertrauens zu schenken.

Der erste Teil der Antwort Jesu in V21 zeigt, dass es für ihn keinen irdischen Ort gibt, der als einzige legitime Stätte der wahren Gottesverehrung bestimmt werden kann. Jesus lädt die Samaritanerin ein (πίστευέ μοι) diesem Verständnis zu folgen, die in ihrer Frage angekлюngene Alternative Jerusalem – Garizim zu überwinden und somit einen weiteren wichtigen

⁷²³ Vgl. ZANGENBERG, J.: Christentum, 140.

⁷²⁴ ZANGENBERG, J.: Christentum, 140. Ähnlich auch LINDEMANN, A.: Samaritaner, 70.

⁷²⁵ Siehe dazu oben Kapitel 3.2.3. Für die besondere Relevanz der Frage spricht auch die Verwendung des Terminus δεῖ.

Schritt auf Jesus zuzugehen.⁷²⁶ Der Gebrauch des Futurs am Ende von V21 (προσκυνήσετε) ist dabei nicht als Verweis auf ein zukünftiges Ereignis zu verstehen. Vielmehr soll dadurch zum Ausdruck gebracht werden, dass die wahre Anbetung Gottes bereits im Diesseits möglich bzw. gefordert ist, diese jedoch an eine Voraussetzung, nämlich die Erkenntnis des göttlichen Offenbarungshandelns in Jesus von Nazareth, seinem Sohn, gebunden ist. Denn die Stunde, von der Jesus spricht (ἐρχεται ὥρα), hat mit der Fleischwerdung des Logos (Joh 1,14) bereits begonnen, mit „dem Auftreten des Offenbarers Jesus Christus wurde eine neue Epoche der Gottesverehrung initiiert, die sich durch eine unmittelbare Gotteserfahrung auszeichnet und in der Gebetsanrede *Vater* ihren charakteristischen Ausdruck findet.“⁷²⁷

Mit dem Zusatz τῷ πατρὶ in V21 hat Jesus die Ebene des Ortes der wahren Gottesverehrung verlassen und den thematischen Schwerpunkt des Lehrgespräches auf die Attribute der zu verehrenden Gottheit (JHWH) verlagert. In den VV22-24 wird nun an diese Schwerpunktverlagerung angeknüpft und das Ziel verfolgt, der Frau zu erklären, dass die Form der samaritanischen JHWH-Verehrung trotz ihrer auch von Johannes nicht angezweifelten Verwurzelung in den Traditionen Israels (Verehrung der Patriarchen, Lebenswassersymbolik, Samaritanischer Pentateuch) letztlich nicht geeignet ist, um das Offenbarungshandeln in Jesus bzw. dessen Messianität nachzuvollziehen. Der Exklusivitätsanspruch der SRG und ihre Form der Eschatologie stehen dem Bundesgedanken des Jerusalemer Judentums und ihrer Hoffnung auf das Kommen eines Messias als einer der fundamentalen Voraussetzungen für ein adäquates Verständnis des joh. Jesus diametral gegenüber. Denn auch wenn das Jesusereignis die Frage nach dem wahren Kultort überflüssig macht (V21) bzw. die Bedeutung des Garizim und des Jerusalemer Tempelbergs „in gleicher Weise relativiert“⁷²⁸, so besteht auch für den Evangelisten Johannes trotz allem kein Zweifel daran, dass die in der Person Jesu unmittelbar präsente σωτηρία aus den Juden (ἐκ) stammt und somit auch das johanneische Christentum im Judentum bleibend verwurzelt ist.⁷²⁹ Das belegt im Übrigen nicht nur V22, sondern die grundlegende Beobachtung, dass sich das Mensch-Sein des Nazareners im Wesentlichen durch seine jüdische Identität und Glaubenstradition konstituiert (vgl. z.B. Joh 1,45; 2,23; 4,9.26; 5,1: 7,10). Udo Schnelle beschreibt diese Erkenntnis und die sich daraus ergebenden Konsequenzen wie folgt: „Bei aller Polemik gegenüber *den Juden* im 4. Evangelium wird hier der grundlegende jüdische Anspruch aufgenommen, bejaht und zugleich in spezifischer Weise abge-

⁷²⁶ Mit SCHNELLE, U.: Johannes, 89 gegen BECKER, J.: Johannes I, 174.

⁷²⁷ SCHNELLE, U.: Johannes, 89.

⁷²⁸ LINDEMANN, A.: Samaritaner, 70.

⁷²⁹ So zu Recht auch ZANGENBERG, J.: Christentum, 152.

wandelt: Der Jude Jesus von Nazareth (...) ist der alleinige authentische Offenbarer Gottes, in ihm realisiert sich das Heil. In dieser christologischen Bestimmung geht der Sinngehalt von V22b aber keineswegs auf, denn mit dem Plural τῶν Ἰουδαίων verbindet sich eine weitere grundlegende Dimension: Der Verheißungsanspruch wird von Johannes keineswegs negiert, Gott hält sich an sein Verheibungswort. Für Johannes ist die Heilsverkündigung an die Juden unaufgebar, denn sie ging in Jesus von Nazareth in Erfüllung.“⁷³⁰

Die Resultate zu V22 dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass der aus dem Judentum stammende joh Jesus sich nicht bloß in Distanz zur samaritanischen Religion begibt, sondern zugleich auch eine Reform bzw. Neuausrichtung des traditionellen Jerusalemer Judentums anstrebt. V23 und V24 belegen eindeutig, dass die Relativierung Jerusalems als Kultort und das präsentisch formulierte Heilsangebot Jesu (V21) nicht zurückgenommen werden. Mit der Präsenz des göttlichen Logos in Jesus von Nazareth und dem daraus resultierenden besonderen Verhältnis zwischen Vater und Sohn (vgl. Joh 14,6) verliert die Frage der Samaranerin nach dem wahren Kultort ihre Bedeutung. Es wird eine neue Form der Gottesverehrung gefordert, die sich aus der Erfahrung des göttlichen Offenbarungshandelns in Jesus Christus als dem „neue(n) Ort des Heils“⁷³¹ ableitet, und die fortan im Modus des προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ erfolgt.⁷³² Ziel der Vergeistigung des Kultes ist es, die Menschen von institutionalisierten Verehrungsformen wegzu führen und stattdessen in ihnen die von oben kommende Kraft, Wahrheit und Liebe Gottes, die sich in Jesus von Nazareth unüberbietbar offenbart hat, zu entfalten und ihnen dadurch den Zugang zur lebenspendenden Dimension der Wirklichkeit des Vaters und somit zum ewigen Leben zu ermöglichen.⁷³³ Jesus fordert die Samaranerin am Ende von V23 implizit zu einer Annahme und Praktizierung

⁷³⁰ SCHNELLE, U.: Johannes, 90. Zur mehrdimensionalen Bedeutung des Begriffs οἱ Ἰουδαῖοι im JohEv siehe den Exkurs in Schnelles Kommentar (ebd., 163-166) sowie die publizierte Fassung der Antrittsvorlesung von Maria Neubrand aus dem Jahre 2009: NEUBRAND, M.: Juden, 205-217.

⁷³¹ SCHNELLE, U.: Johannes, 90.

⁷³² Bei der Aussage, dass Gott πνεῦμα ist, handelt es sich nicht um eine philosophische Aussage über sein Wesen. Der Evangelist drückt damit vielmehr die Beziehung Gottes zu den Menschen aus: Das Pneuma ist die in Jesus Christus konkret erfahrbare „zugewandte Weise Gottes“ (LINK, A.: Studie, 227). Diese besondere Form der Zuwendung Gottes erfordert umgekehrt eine direkte Ausrichtung der Menschen auf Gott bzw. eine Anbetung Gottes als dem πνεῦμα und eine Anbetung seines Sohnes als der in ihm präsenten ἀληθείᾳ. Die Verbindung beider Element zeigt, dass eine „wahre Verehrung des Vaters (...) an der Person Jesu Christi vorbei (nicht mehr möglich ist)“ (LINK, A.: Studie, 230). Eine solche Form der Verehrung, bei der das Christusereignis ernst genommen wird, haben die joh Christen bereits erreicht. Mit den ἀληθινὸι προσκυνηταὶ bezieht sich Johannes aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Mitglieder seiner Gemeinde. So auch ZANGENBERG, J.: Christentum, 153.

⁷³³ Vgl. OKURE, T.: Mission, 116. Mit der präsentischen Dimension des Zugangs zum ewigen Leben durch Jesus Christus (καὶ νῦν ἔστιν) und der Relativierung des Jerusalemer Kults erfährt übrigens auch die in breiten Teilen des Judentums existente eschatologische Vorstellung, „wonach sich alle Völker schließlich zu Jerusalem bekehren und dort Gott anbetzen würden“ (ZANGENBERG, J.: Christentum, 153), eine Korrektur. Zu Belegen im AT siehe Jes 2,1-4; 4,1-5; Sach 2,14.

dieser neuen Form der Verehrung, die sich mit seiner Sendung durch den Vater vollzieht ($\kappa\alphaὶ\nu\piν\;\epsilon\sigma\tau\iota\nu$), auf ($\pi\alpha\tau\eta\rho\;\zeta\eta\tau\epsilon\iota$). Ihre Reaktion wird dabei zeigen, ob sie im Unterschied zu Nikodemus (Joh 3,9) verstanden hat, was es bedeutet, aus dem $\pi\nu\epsilon\mu\alpha$ neugeboren zu werden und ins Reich Gottes zu gelangen (Joh 3,5-7).

Die Antwort der Samaritanerin (V25) zeigt, wie sehr sie die Worte Jesu verwirrt haben bzw. wie weit sie sich bereits von ihrer eigenen Tradition entfernt hat. Noch traut sie sich jedoch nicht, die Messianität Jesu joh Prägung direkt zu bekennen und flüchtet in eine Aussage, bei der sich die jüdische Messiaserwartung⁷³⁴ und die samaritanische Erwartung eines Propheten wie Mose miteinander vermischen. Die enge Beziehung, die sich im Verlauf des Gesprächs zu Jesus entwickelt hat und die im Prophetenbekenntnis in V19 einen ersten Höhepunkt erlebt hat, steigert sich aus erzählstrategischer Perspektive dadurch, dass sie zwar bereit ist, das präsentische Eschatologieverständnis des joh Jesus zu teilen, einen für die SRG untypischen Titel zu verwenden ($o\bar{\iota}\delta\alpha\;\dot{\sigma}\tau\iota\;M\epsilon\sigma\sigma\acute{a}\alpha\zeta\;\dot{\epsilon}\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota$) und sich somit von ihren eigenen eschatologischen Vorstellungen zu distanzieren, andererseits jedoch noch nicht ganz realisieren kann, dass es ausgerechnet der Jude Jesus ist, der die samaritanische Erwartung eines endzeitlichen Offenbarers, der in Anlehnung an Dtn 18,18 primär als Lehrer und Verkünder charakterisiert werden kann,⁷³⁵ erfüllt ($\dot{\alpha}\nu\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\epsilon\iota\;\eta\mu\bar{\iota}\nu\;\ddot{\alpha}\pi\alpha\eta\tau\alpha$).

Jesu Reaktion (V26) auf die inneren Zweifel der Samaritanerin ist daher auch in erster Linie nicht als Selbstoffenbarung zu interpretieren, mit der er auf eine weitere von Unverständnis geprägte Aussage der Frau reagiert,⁷³⁶ sondern als vertrauenserweckender Zuspruch, den Annäherungsprozess an ihn fortzuführen, ihre Zweifel zu überwinden und in ihm den Erlöser zu erkennen.⁷³⁷ Belege für die These lassen sich m.E. darin erkennen, dass Jesus nicht konkret sagt, dass er der Messias ist und er die Frau auch nicht für ihre Reaktion kritisiert. Vielmehr ermutigt er sie dazu, seine in V26b lediglich implizit anklingende Identität ($\acute{E}\gamma\omega\;\epsilon\acute{i}\mu\iota\,,\;\acute{o}\;\lambda\alpha\lambda\omega\iota\;\sigma\iota\iota$) im Rückblick auf das Gespräch und insbesondere auf die Inhalte der Rede Jesu selbständig zu erschließen. Ein Verständnis der Aussage der Samaritanerin in V25 sowie der

⁷³⁴ Dass $M\epsilon\sigma\sigma\acute{a}\alpha\zeta$ in Joh 4,25 ohne Artikel steht, ist wohl auf palästinischen Sprachgebrauch zurückzuführen. Vgl. dazu JEREMIAS, J.: christos, 216f mit Verweis u.a. auf bSan 93b. Zu den unterschiedlichen Bedeutungsdimensionen des Titels siehe u.a. den Exkurs von SCHAPDICK, S.: Konflikt, 235-237 sowie FRANKEMÖLLE, H.: Frühjudentum, 162-165 und HOSSFELD, F.L.: Messias, 168-171. Ein Bezug zu der königlich-davidischen Prägung des Gesalbten-Titels liegt im JohEv im Gegensatz zur lk Konzeption nicht vor. So zu Recht auch THEOBALD, M.: Johannes I, 329.

⁷³⁵ So zu Recht auch ZANGENBERG, J.: Christentum, 156f und LINK, A.: Studie, 285.

⁷³⁶ So leider jedoch u.a. SCHNELLE, U.: Johannes, 91 und SCHAPDICK, S.: Konflikt, 245f.

⁷³⁷ Außerdem wird man die in der Erzählung geschilderten Zweifel wohl auch als historische Reminiszenz zu verstehen haben, die auf die schwierigen Bedingungen verweist, die bei der christlichen Mission auf samaritanischem Gebiet, d.h. bei dem eher prozessartigen Versuch herrschten, die Höherwertigkeit der christlichen Verkündigungsinhalte gegenüber den samaritanischen Glaubensüberzeugungen nachzuweisen.

daran anschließenden Antwort Jesu (V26) lässt sich demnach nur mit Hilfe des in der Erzählsstruktur erkennbaren Beziehungsgeflechtes zwischen Jesus und der Samaritanerin sowie der Psychologie der Erzählfiguren erreichen. Daher sind auch die Einschätzungen von bspw. Ulrich Wilckens, Udo Schnelle und Andrea Link zu korrigieren, die allesamt verkennen, dass der Bezug zur samaritanischen Erwartung eines zweiten Mose in Joh 4,25 nicht dazu dient, einen Rückzug der Samaritanerin in ihre eigene Tradition zu dokumentieren und dadurch den Weg für die Selbstoffenbarung Jesu zu ebnen.⁷³⁸ Abgesehen davon, dass sie es unterlässt, diese Gestalt direkt zu benennen und dass sie auch die zeitliche Perspektive (*ἐρχεται*) sowie terminologische Ebene (*Μεσοίας*) verändert, hat sich in der Analyse zu den vorangehenden Versen zeigen lassen, dass sie aufgrund der zunehmenden Annäherung an Jesus die Grenzen ihrer eigenen religiösen Überlieferung schon längst überwunden hat. Neben dem Wunsch, nicht mehr zum Jakobsbrunnen kommen zu müssen (V15), war nämlich auch ersichtlich geworden, dass sie mit ihrer Aussage in V19 eine Prophetie nach/neben Mose anerkennt. Ein „Rückfall“ ins samaritanische Bekenntnis widerspricht somit ganz klar der Erzähllogik.

Im Sinne eines Zwischenfazits zu den VV20-26 lässt sich festhalten, dass die Funktion des abschließenden Gesprächsgangs darin besteht, die Samaritanerin zum Christusbekenntnis hinzuführen und damit ihrem Annäherungsprozess an Jesus einen Höhepunkt zu verleihen. Dabei greift der Evangelist nicht auf das Mittel antisamaritanischer Polemik oder doktrinärer Belehrung zurück, sondern versucht mit Hilfe einer Anknüpfung an das gemeinsame, in den heiligen Schriften Israels vorgegebene Erbe von Juden und Samaritanern (Bedeutung der Patriarchen, Lebenswassersymbolik, JHWH-Verehrung etc.) sowie einer pädagogischen Unterstützung der Frau den Weg zur Anerkennung des im JohEv erkennbaren „dritten Weges“⁷³⁹ (Jesus als Jude *und* inkarnierter Logos) zu ebnen. Das Gespräch ist gekennzeichnet von gegenseitigem Respekt und Vertrauen, das Bekenntnis zu Jesus wird verstanden als „personal process of discovery“⁷⁴⁰. Ob die Samaritanerin die Messianität Jesu anerkennt und ihre noch bestehenden Zweifel überwindet, bleibt zunächst unklar, weil der Dialog mit dem unvermittelten Auftreten der Jünger in V27 erst einmal unterbrochen wird. Der Leser muss somit auf eine Reaktion der Frau warten, wodurch es aus erzählstrategischer Perspektive zu einer Erhöhung der Spannung kommt. Der bisherige Gesprächsverlauf deutet allerdings darauf hin, dass die Samaritanerin auch diesen letzten, entscheidenden Schritt hin zum *universal verstandenen Heilsangebot* Jesu (V14) machen wird.

⁷³⁸ Vgl. dazu WILCKENS, U.: Johannes, 86; SCHNELLE, U.: Johannes, 91 und LINK, A.: Studie, 285.

⁷³⁹ ZANGENBERG, J.: Christentum, 165.

⁷⁴⁰ OKURE, T.: Mission, 131.

c) Die Samaritanerin als Glaubensbotin

Auf die Rückkehr der Jünger (V27) folgt der Weggang der Samaritanerin (V28). Sie verzichtet auf eine weitere Antwort und verlässt stattdessen fluchtartig die Szenerie in Richtung ihrer Heimatstadt Sychar. Das Gespräch mit Jesus, insbesondere aber der Spitzensatz in V26 haben sie dermaßen beeindruckt, dass sie in ihrer Eile sogar vergisst, ihren Wasserkrug ($\tau\eta\upsilon\ \bar{\nu}\delta\rho\bar{\iota}\alpha\upsilon\ \alpha\bar{u}\tau\bar{\eta}\zeta$) mitzunehmen. Wahrscheinlich wird man sogar weitergehen müssen und diese Handlung als bewussten Akt klassifizieren, mit dem sie symbolisch ihr altes Leben, d.h. ihre Religion, ihre Unkenntnis Christi und ihre soziale wie ökonomische Unterdrückungssituation hinter sich lässt.⁷⁴¹ Der Krug, der für ihr bisheriges Leben als Wasserträgerin, für ihre Verbindung zum physischen, aber auch geistigen Wasser (Der Jakobsbrunnen als wichtiger Ort der samaritanischen Traditionsbildung) steht, ist angesichts der sinn- und identitätsstiftenden Begegnung mit der personifizierten Offenbarung JWHs, dem Lebenswasser Christus, unwichtig geworden, ihrer Wandlung zur Glaubensbotin und Schwester Jesu steht er im Wege. Dass dieser Erzählzug wohl wirklich nicht nur ein überflüssiges Detail darstellt, sondern vielmehr in komprimierter Form den Wandlungsprozess der Samaritanerin abbildet, kann man auch an der daran vorgenommenen Charakterisierung qua interner Analogie erkennen, erinnert dieses Erzählelement doch „sehr stark an die euphorische Hast und das Verlassen der Netze, Boote oder sonstiger Arbeitsstätten bei galiläischen Berufungsgeschichten (...) und unterstreicht (somit) den Charakter der Samaritanerin als Jesusbotin.“⁷⁴² Außerdem erinnern die Hast, die Neugierde und das Engagement, die das Wesen der *ersten Missionarin im JohEv* prägen und die in den VV39-42 noch in gesteigerter Form präsentiert werden sollen, an die *letzte Missionarin des vierten Evangeliums*, an Maria Magdalena (vgl. Joh 20,1-19).⁷⁴³

Nachdem die samaritanische Frau, ohne Wasser geholt zu haben, die Entfernung zwischen Brunnen und Stadt (= 1km) überwunden hat, berichtet sie den Bewohnern Sychar von ihrer faszinierenden Begegnung mit Jesus und fordert sie dazu auf, mit ihr zum Brunnen zurückzugehen, um sich selbst ein Bild vom Nazarener zu machen und gemeinsam eine Antwort auf die Frage zu finden, ob es sich bei diesem $\bar{\nu}\theta\rho\omega\pi\zeta$ nicht tatsächlich um den $\chi\rho\iota\sigma\bar{\tau}\bar{\o}\zeta$ handeln

⁷⁴¹ Vgl. SCHOTTROFF, L.: Samaritanerin, 121f. Wichtig sind hierbei auch ihre Ausführungen zum historischen Hintergrund der Vorgänge auf der Erzählebene, die ähnlich wie bei Lk 7,36-50 oder Mk 5,25-34 eine Antwort auf die Frage bieten, wovon die Frau denn nun im Anschluss leben wird: „Die Texte setzen alle die Existenz christlicher Gemeinden (bzw. der Jesusbewegung) voraus. Die Frauen werden zu Jüngerinnen Jesu, die eingebunden sein werden in den Lebenszusammenhang der Gemeinschaft im Namen Jesu. Die Samaritanerin kann den Wasserkrug stehen lassen (...), weil sie neue Geschwister und ein neues Haus gefunden hat, in dem sie auch wirtschaftlich als alleinstehende Frau überleben kann.“ (Ebd., 126).

⁷⁴² ZANGENBERG, J.: Christentum, 167 mit Verweis auf Joh 1,41-53; Mk 1,18.20 parr und Mt 8,22 par; 9,9.

⁷⁴³ So auch schon THEOBALD, M.: Johannes I, 342.

könnte (V29). V30 zeigt dabei, welch gewaltige Faszination von ihren Worten ausgeht. Ohne Rückfragen zu stellen oder sie zu kritisieren, hören die Bewohner auf die Frau und machen sich direkt auf den Weg zu Jesus. Die Samaritanerin wird somit aufgrund ihres engagierten Einsatzes für die christliche Botschaft zur Brückenbauerin zwischen Jesus und den Samaritanern, zur Glaubensbotin ihres Volkes.

Das Faktum, dass viele Samaritaner bereits wegen des Zeugnisses der Frau ($\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\sigma\eta\varsigma$) zum Glauben an Jesus gekommen sind, ohne dem Nazarener selbst schon direkt begegnet zu sein (V39), unterstreicht die fundamentale Bedeutung dieser Erzählfigur für Joh 4,1-42 und dokumentiert zugleich die positive Grundhaltung des JohEv gegenüber den Samaritanern insgesamt, denen weder die Zugehörigkeit zu Israel noch die Möglichkeit, mit der christlichen Botschaft in Kontakt zu kommen sowie selbst zu christlichen Missionaren zu werden, abgesprochen wird, wenngleich Ersteres nicht so stark betont wird wie bei Lukas. In Bezug auf die Missionierung Samariens und die eigene Missionstätigkeit von Samaritanern ist festzuhalten, dass diese beiden Elemente im joh Konzept der christlichen Samarienmission zusammengehören bzw. nicht voneinander getrennt werden können. Dies wird vor allem durch das erzählerische Intermezzo in den VV31-38 verdeutlicht. Mit der parallel zur Überbringung der Botschaft Jesu durch die Samaritanerin konstruierten Belehrung der zurückkehrenden Jünger verfolgt Johannes das textpragmatische Ziel, seine Leser „nicht nur davon zu überzeugen, daß eine bestimmte Gruppe von Samaritanern um Sychar, mit denen die joh Gemeinde in Kontakt gekommen ist, nicht nur richtige Christen geworden ist, sondern auch deren eigenständige Mission nach der Christwerdung unter ihresgleichen legitime Mission gewesen ist.“⁷⁴⁴ Auf der Erzählebene kommt diese Intention durch das Bildwort Jesu von der Mühe und dem Ernteerfolg der $\ddot{\alpha}\lambda\lambda\omega\iota$ zum Ausdruck (V37f), das den Missionserfolg der Frau (V39) und dessen Anerkennung durch die Mitglieder der joh Gemeinde vorbereiten soll.⁷⁴⁵ Die besondere Bedeutung der Samaritaner in diesem Kontext wird auf der Erzählebene zusätzlich noch dadurch unterstrichen, dass sie sich der Botschaft Jesu von Grund auf neugierig zuwenden, anstatt ihr wie bspw. die Pharisäer mit Misstrauen und Neid zu begegnen (vgl. dazu vor allem Joh 7,32; 8,13.32; 11,47.57).

Der zweitägige Aufenthalt Jesu, mit dem er positiv auf die Bitte der Samaritaner reagiert, etwas bei ihnen zu verweilen (V40), bleibt nicht folgenlos, sondern führt dazu, dass noch mehr Samaritaner aufgrund seiner Worte zum Glauben an ihn kommen (V41). Da sie ihn nun sogar als $\bar{o} \sigma\omega\tau\eta\varsigma \tau\omega\bar{u}$ κόσμου bezeichnen (V42), werden alle bisher verwandten Bekenntnistexte

⁷⁴⁴ ZANGENBERG, J.: Christentum, 193.

⁷⁴⁵ Anders u.a. SCHNACKENBURG, R.: Johannes I, 486f und BECKER, J.: Johannes I, 181f.

tel noch einmal abschließend übertroffen. Die schrittweise Enthüllung der wahren Identität Jesu erreicht somit am Ende der Erzählung ihren Höhepunkt. Der Überzeugung der samaritanischen Erzählfiguren liegt dabei die Erkenntnis der joh Gemeinde zugrunde, dass „das universale Heil der Welt (...) nicht von politischen Herrschern erwartet werden (darf), sondern nur von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus.“⁷⁴⁶ In Bezug auf die Rolle der Frau in V41f ist anzumerken, dass V42a keinesfalls als Relativierung ihrer bisherigen Funktion bewertet werden darf. Vielmehr „kommt es dem Evangelisten darauf an, daß die Samaritaner auf das Wort Jesu und nicht allein auf das wunderbezogene Wort der Samaritanerin (V39) hin zum Glauben kommen.“⁷⁴⁷ Dafür spricht auch die Beobachtung, dass das Bekenntnis der Bewohner keine Unterschiede zu dem der Frau aufweist und zudem auch keine Kritik an ihrer Person festgestellt werden kann.

4.2.1.5.3 Figurenkonstellation

Die bisherigen Analysen haben gezeigt, dass das erzählerische Interesse von Joh 4,1-42 in erster Linie dem Dialog zwischen Jesus und der Samaritanerin sowie der daraus erwachsenen Samarienmission gilt. Den Jüngern Jesu begegnet die Frau nur indirekt, zu einer Kommunikation zwischen beiden kommt es nicht (V27). Ähnliches gilt auch für die Beziehung der Jünger zu den Bewohnern Sychars. Es wird zwar erwähnt, dass sie dorthin gehen, um Nahrungsmittel zu kaufen, der Vorgang selbst jedoch wird vom Evangelisten nicht geschildert (VV8.27). Trotzdem kann man aus diesen kurzen Notizen wichtige Erkenntnisse für die vorliegende Fragestellung gewinnen. Von zentraler Bedeutung ist dabei die Beobachtung, dass die Jünger genauso wie Jesus die Vorbehalte gegenüber den Samaritanern nicht teilen und sich somit den von der Mehrheit der jüdischen Gesellschaft vertretenen Tendenzen entgegenstellen. Wo wird das konkret im Text deutlich?

Erstens ist zu beobachten, dass die Jünger Jesu es allesamt als unproblematisch empfinden, in einer samaritanischen Ortschaft Nahrungsmittel zu kaufen und somit bewusst in Kauf nehmen, mit Mitgliedern eines in Jerusalemer Sicht als unrein geltenden Volkes verbalen und physischen *Kontakt* zu haben. Aus erzählstrategischer Perspektive wird dadurch die aktive

⁷⁴⁶ SCHNELLE, U.: Johannes, 94. Der Begriff σωτήρ entstammt der hellenistischen Welt und ist sowohl ein Ehrentitel für den politischen Herrscher als auch für heidnische Gottheiten (z.B. Zeus oder Isis). Siehe grundlegend dazu die Studien von JUNG, F.: ΣΩΤΗΡ. Siehe aber auch ZANGENBERG, J.: Christentum, 177 und BECKER, J.: Johannes I, 184.

⁷⁴⁷ LINK, A.: Studie, 239. Ähnlich auch ZANGENBERG, J.: Christentum, 176, der davon spricht, dass aus dem „neugierigen Hören auf die Vermutung der Frau (...) nun selbstverantwortlicher Glaube der Ortsbewohner (wird).“ (Ebd.).

Kontaktaufnahme Jesu mit der Samaritanerin (V9) vorbereitet, wobei der darauffolgende Dialog noch einmal eine besondere Eigendynamik besitzt.

Zweitens ist darauf hinzuweisen, dass die Tatsache, dass Jesus bei der Rückkehr der Jünger mit einer Samaritanerin spricht, sie zwar verwundert ($\epsilon\theta\alpha\mu\alpha\zeta\sigma\nu$), dies aber nicht dazu führt, dass sie sich in das Gespräch einmischen oder einen der beiden Dialogpartner für ihr Verhalten tadeln, woran auch der in V28 berichtete Weggang der Frau nichts ändert. Wichtig ist in diesem Kontext vor allem die Feststellung, dass die Ursache für ihre anfängliche Verwunderung nicht das Faktum ist, dass Jesus mit einer *Samaritanerin* spricht, sondern die Erkenntnis, dass es sich bei diesem Dialogpartner um eine Frau ($\gamma\upsilon\upsilon\alpha\iota\kappa\circ\varsigma$) handelt. Die joh Jünger setzten also ihr tolerantes Verhalten gegenüber den Samaritanern, das sich schon in V8 gezeigt hatte, fort.

4.2.1.6 Zwischenfazit

Der Evangelist Johannes entwirft im vierten Kapitel seiner Jesuserzählung ein wunderbares und großes szenisches Bild einer sozial und ökonomisch geknechteten samaritanischen Frau, die sich durch die persönliche Begegnung mit Jesus von einer abhängigen Wasserträgerin zu einer selbstbewussten sowie freien Jüngerin Jesu und Glaubensbotin des samaritanischen Volkes wandelt. Die Zugehörigkeit der Samaritaner zu Israel wird dabei an keiner Stelle der Erzählung bestritten, zugleich verweist die neue Offenbarung JHWs in Jesus Christus aber auf die Notwendigkeit, die eigenen überkommenen religiösen Traditionen im Lichte dieser neuen Offenbarung zu überdenken bzw. zu relativieren, um sich von dort aus mit ganzer Seele und ganzem Herzen für Jesus, den Offenbarer JHWs und Retter des Kosmos öffnen zu können. Dieser durchaus mühselige und für die damaligen Menschen nicht gänzlich unproblematische Vorgang, der gemäß Johannes aber auch gemäß Lukas sowohl von jüdischen als auch samaritanischen Christusgläubigen vollzogen wurde, wird hier also als Prozess der Relativierung bzw. Reformierung gewisser jüdischer und samaritanischer Glaubensinhalte beschrieben, der den Weg ebnet zur *Vermählung* mit Jesus Christus, dem Lebenswasser und Überwinder der geschichtlich bedingten Trennung Israels. Wichtig ist hierbei die Erkenntnis, dass die universal verstandene Offenbarung nicht in Form einer Belehrung erfolgt, sondern das Ergebnis freier, entdeckender Begegnung mit dem Nazarener ist, die ihrerseits wiederum zur selbstverantworteten Weitergabe des Glaubens befähigt. Darauf verweist nicht zuletzt die Parallelisierung der Samaritanerin mit den Jüngern Jesu, sondern auch ihr Missionserfolg in Sychar.

4.2.2 Joh 8,31-59: Der Vorwurf an Jesus, ein Samaritaner zu sein

Die zweite und zugleich letzte, explizite Erwähnung von Samaritanern im Johannesevangelium findet sich in der kurzen Notiz in Joh 8,48, die jedoch ähnlich wie Mt 10,5f für die Fragestellung eher von sekundärer Bedeutung ist, weil auch hier die Samaritaner nicht wirklich als Erzählfürger in Erscheinung treten. Trotzdem ist es im Sinne einer möglichst umfassenden Bearbeitung des Themas geboten, auch die Passage Joh 8,31-59 in die Analysen einzubeziehen,⁷⁴⁸ zumal die Bedeutung des Terminus Σαμαρίτης im Gegensatz zum MtEv eine innertextliche Bezugsstelle (Joh 4,1-42) aufweist, deren fundamentale Bedeutung für das JohEv in Kapitel 4.2.1 ausführlich erläutert wurde.

4.2.2.1 Text und Übersetzung

(31) ἔλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους· ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀλλήθως μαθηταὶ μού ἔστε (32) καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς. (33) ἀπεκρίθησαν πρὸς αὐτὸν· σπέρμα Ἀβραάμ ἔσμεν καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε· πῶς σὺ λέγεις ὅτι ἐλευθεροὶ γενήσεσθε; (34) ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἄμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἄμαρτίας. (35) ὁ δὲ δοῦλος οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα, ὁ νιὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα. (36) ἐὰν οὖν ὁ νιὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὅντως ἐλευθεροὶ ἔσεσθε. (37) Οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβραάμ ἔστε· ἀλλὰ ζητεῖτε με ἀποκτεῖναι, ὅτι ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν. (38) ἀ· ἐγὼ ἐώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ· καὶ ὑμεῖς οὖν ἂ ηκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε. (39a) ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ· ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστιν.

(39b) λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἔστε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ἐποιεῖτε· (40) νῦν δὲ ζητεῖτε με ἀποκτεῖναι ἄνθρωπον δις τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα ἦν ἡκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ· τοῦτο Ἀβραάμ οὐκ ἐποίησεν. (41a) ὑμεῖς ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν.

(41b) εἶπαν [οὖν] αὐτῷ· ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα, ἔνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν. (42) εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ ὁ θεὸς πατήρ ὑμῶν ἦν ἡγαπᾶτε ἄν ἐμέ, ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἡκω· οὐδὲ γάρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν. (43) διὰ τί τὴν λαλιὰν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε; ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν. (44) ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἔστε καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ιδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἔστιν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. (45) ἐγὼ δὲ ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω, οὐ πιστεύετε μοι. (46) τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἄμαρτίας; εἰ ἀλήθειαν λέγω, διὰ τί ὑμεῖς οὐ πιστεύετε μοι; (47) ὁ δὲ ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ βίβλα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστε. (48) Ἀπεκρίθησαν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ· οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς ὅτι Σαμαρίτης εἰς σὺ καὶ δαιμόνιον ἔχεις;

(49) ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἐγὼ δαιμόνιον οὐκ ἔχω, ἀλλὰ τιμῶ τὸν πατέρα μου, καὶ ὑμεῖς ἀτιμάζετε με. (50) ἐγὼ δὲ οὐ ζητῶ τὴν δόξαν μου· ἔστιν ὁ ζητῶν καὶ κρίνων. (51) ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐάν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα. (52) εἶπον [οὖν] αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι· νῦν ἐγνώκαμεν ὅτι δαιμόνιον ἔχεις. Ἀβραάμ ἀπέθανεν καὶ οἱ προφῆται, καὶ σὺ λέγεις· ἐάν τις τὸν λόγον μου τηρήσῃ, οὐ μὴ γεύσηται θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα. (53) μὴ σὺ μείζων εἴς τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ, ὅστις ἀπέθανεν; καὶ οἱ προφῆται ἀπέθανον. τίνα σεαυτὸν ποιεῖς; (54) ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἐὰν ἐγὼ δοξάσω ἐμαυτὸν, ἡ δόξα μου οὐδέν ἔστιν· ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ἡμῶν ἔστιν, (55) καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτὸν, ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν. καὶ εἴπω ὅτι οὐκ οἶδα αὐτόν, ἔσομαι ὅμοιος ὑμῖν ψεύστης· ἀλλὰ οἶδα αὐτὸν καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ. (56) Ἀβραάμ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἤγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν

⁷⁴⁸ Weil die mit dem Dämonenvorwurf verknüpfte Beschuldigung Jesu einiger Juden, dass Jesus ein Samaritaner sei, ein elementarer Bestandteil der Rede Jesu über die Abrahamskindschaft (Joh 8,31-59) ist, darf Joh 8,48 nicht isoliert betrachtet werden (Gegen LINDEMANN, A.: Samaritaner, 72f), auch wenn der eigentliche Schwerpunkt der Analysen natürlich auf der Funktion von Joh 8,48 und seinem Bezug zu Joh 4,1-42 liegen soll. Zu einer ausführlicheren Exegese der Gesamtpassage siehe die Kommentare und die dort angegebene weiterführende Literatur.

„Hüter des Bundes“ und „Diener des Herrn“ –
Samaritaner und Samaritanerinnen im Neuen Testament

έμην, καὶ εἶδεν καὶ ἔχαρη. (57) εἴπον οὖν οἱ Ιουδαῖοι πρὸς αὐτόν· πεντήκοντα ἔτη οὕπω ἔχεις καὶ Ἀβραὰμ ἑώρακας; (58) εἶπεν αὐτοῖς Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί.
(59) ἦραν οὖν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ’ αὐτόν. Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἔξηλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ.

(31) Jesus sagte nun zu den Juden, die zum Glauben an ihn gekommen waren: Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wahrhaft meine Schüler, (32) und erkennen werdet ihr die Wahrheit, und die Wahrheit wird euch befreien. (33) Sie antworteten ihm: Wir sind Nachkommen Abrahams, und keinem haben wir jemals als Sklaven gedient. Wie kannst du sagen: Ihr werdet frei werden? (34) Jesus antwortete ihnen: Amen, Amen, ich sage euch: Wer die Sünde tut, ist Sklave der Sünde. (35) Der Sklave bleibt aber nicht immer im Haus bis in den Äon, nur der Sohn bleibt im Haus bis in den Äon. (36) Wenn nun der Sohn euch befreit, werdet ihr wirklich frei sein. (37) Ich weiß, dass ihr Nachkommen Abrahams seid. Aber ihr wollt mich töten, weil mein Wort in euch keinen Raum findet. (38) Ich sage, was ich beim Vater gesehen habe, und ihr tut, was ihr von eurem Vater gehört habt. (39a) Sie antworteten ihm: Unser Vater ist Abraham.

(39b) Jesus sagte zu ihnen: Wenn ihr Kinder Abrahams wärt, würdet ihr so handeln wie Abraham. (40) Jetzt aber wollt ihr mich töten, einen Menschen, der euch die Wahrheit verkündet hat, die Wahrheit, die ich von Gott gehört habe. So hat Abraham nicht gehandelt. (41) Ihr tut die Werke eures Vaters. Sie entgegneten ihm: Wir sind nicht aus Unzucht gezeugt, wir haben Gott als einzigen Vater. (42) Jesus sprach zu ihnen: Wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben, denn von Gott bin ich ausgegangen und gekommen. Ich bin nicht von mir aus gekommen, sondern jener schickte mich. (43) Warum versteht ihr meine Rede nicht? Weil ihr mein Wort nicht hören könnt. (44) Ihr habt den Teufel zum Vater, und ihr wollt das tun, wonach es euren Vater verlangt. Jener war ein Menschenmörder von Anfang an, und er steht nicht in der Wahrheit, weil keine Wahrheit in ihm ist. Wenn er lügt, redet er aus seinem Eigenen heraus. Denn er ist ein Lügner und der Vater der Lüge. (45) Weil aber ich die Wahrheit sage, glaubt ihr mir nicht. (46) Wer von euch kann mir eine Sünde nachweisen? Wenn ich die Wahrheit sage, warum glaubt ihr mir nicht? (47) Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes. Ihr hört sie deshalb nicht, weil ihr nicht aus Gott seid. (48) Da antworteten ihm die Juden: Sagen wir nicht mit Recht, dass du ein Samaritaner bist und einen Dämon hast?

(49) Jesus antwortete: Ich habe keinen Dämon, sondern ehre meinen Vater, und ihr entehrt mich. (50) Ich suche aber nicht meine Herrlichkeit. Er ist es, der sucht und richtet. (51) Amen, Amen, ich sage euch: Wenn einer mein Wort bewahrt, wird er nicht den Tod schauen bis in den Äon. (52) Da sagten die Juden zu ihm: Jetzt haben wir erkannt, dass du einen Dämon hast. Abraham und die Propheten starben, und du sagst nun: Wenn einer mein Wort bewahrt, wird er den Tod nicht kosten bis in den Äon. (53) Bist du etwa größer als unser Vater Abraham, welcher starb? Auch die Propheten starben. Zu wem also machst du dich selbst? (54) Jesus antwortete: Wenn ich mich selbst verherrliche, ist meine Herrlichkeit nichts (wert). Es ist mein Vater, der mich verherrlicht, von dem ihr sagt, dass er unser Gott ist, (55) doch ihr habt ihn nicht erkannt, ich aber kenne ihn. Und wenn ich sagen würde: Ich kenne ihn nicht, so wäre ich ein Lügner wie ihr. Aber ich kenne ihn und bewahre sein Wort. (56) Abraham, euer Vater, jubelte, weil er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich. (57) Die Juden entgegneten: Du bist noch keine fünfzig Jahre alt und willst Abraham gesehen haben? (58) Jesus sprach zu ihnen: Amen, Amen, ich sage euch: Ehe Abraham wurde, bin ich.

(59) Da hoben sie Steine auf, um sie auf ihn zu werfen. Jesus aber verbarg sich und verließ das Heiligtum.

4.2.2.2 Kontext

Die Rede Jesu über die Abrahamskindschaft (Joh 8,31-59) gehört wie auch Joh 4,1-42 zum ersten großen Hauptteil des JohEv (Kapitel 2-12), der vom öffentlichen Wirken Jesu berichtet. Innerhalb dieses größeren Abschnittes gehört sie zu einer kleineren Sinneinheit, die alle Perikopen von Joh 8,12-59 umfasst, weil ein Personen-, Orts- und Gattungswechsel erst wieder mit dem Verlassen des *ἱερού* (V59) und der daran anschließenden Heilungserzählung (Joh 9,1-12) einsetzt.⁷⁴⁹ Das Thema dieser kleineren Sinneinheit ist die Frage nach der Sendung

⁷⁴⁹ So auch SCHNACKENBURG, R.: Johannesevangelium II, 237ff und THEOBALD, M.: Johannes I, 562ff.

Jesu und seiner Beziehung zu den Heilstraditionen der heiligen Schriften Israels, das in Form eines Streitgespräches zwischen jesusfeindlichen Juden und Jesus behandelt wird. Der Disput zerfällt dabei in drei Redegänge mit jeweils unterschiedlichen theologischen Themen: Jesus, das Licht der Welt (VV12-20), die himmlische Herkunft Jesu (VV21-30) und die Rede Jesu über die Abrahamskindschaft (VV31-59), in der es durch die Anschuldigungen und Tötungsabsichten seiner Feinde (VV48.59) zu einer Zuspitzung des Konfliktes kommt.⁷⁵⁰

Der Dämonievorwurf (V48) begegnet den Lesern des JohEv auch in Joh 7,20 und 10,20. In allen drei Fällen ist er in Erzählungen eingebettet, in deren Zentrum die Sendung Jesu und sein Verhältnis zum Vater stehen. Jedoch fehlt in den anderen beiden Passagen eine Verknüpfung des Dämonievorwurfs mit der Anschuldigung, Jesus sei ein Samaritaner. Der Grund dafür ist wohl, dass in Joh 7,20 und 10,20 keine direkte Bezugnahme auf die durch die heiligen Schriften Israels überlieferten Heilstraditionen feststellbar ist, während Joh 8,48 als Reaktion auf die Sendung Jesu *und* die Abrahamskindschaft verstanden werden will. Die Verbindung beider Vorwürfe ergibt sich folglich also nicht deshalb, weil die Samaritaner „als eine für Magie und Zauber besonders anfällige Gruppe (galten)“⁷⁵¹, sondern ist eher als unübliche Variante einzustufen, die aus der besonderen Thematik von Joh 8,12-59 resultiert.⁷⁵²

4.2.2.3 Form und Struktur der Erzählung

Die Endgestalt von Joh 8,31-59 besteht aus fünf Abschnitten, der Rede Jesu über die Freiheit und Abrahamskindschaft (VV31-39a), der Diskussion über die wahre Abrahamskindschaft (VV39b-41a), dem Vorwurf der Teufelskindschaft (VV41b-48), der Präsentation des Offenbarungsanspruches Jesu (VV49-58) und der Schlussszene (V59).⁷⁵³ Die VV31-38 sind dabei als Diskussion zwischen Jesus und seinen jüdischen Opponenten gestaltet, die weder „durch eine situationsschildernde (noch durch eine) kommentierende Bemerkung unterbrochen (wird).“⁷⁵⁴

⁷⁵⁰ Vgl. BECKER, J.: Johannes I, 299 und ZANGENBERG, J.: Christentum, 199, die beide m.E. zu Recht auf die dramatische Struktur der Passage Joh 8,12-59 hinweisen, deren Achtergewicht auf V58f liegt, weil in V58 die höchste Form des jesuanischen Selbstverständnisses erreicht wird, auf das dann in V59 die schärfste Reaktion seiner Opponenten erfolgt (Versuch der Steinigung Jesu – nach Lev 24,11-16 sowie 1 Kön 21,10.13 die Strafe für Gotteslästerung).

⁷⁵¹ So z.B. SCHNELLE, U.: Johannes, 162.

⁷⁵² Vgl. ZANGENBERG, J.: Christentum, 198.

⁷⁵³ Ähnlich auch BECKER, J.: Johannes I, 297-310.

⁷⁵⁴ WENGST, K.: Johannesevangelium I, 326.

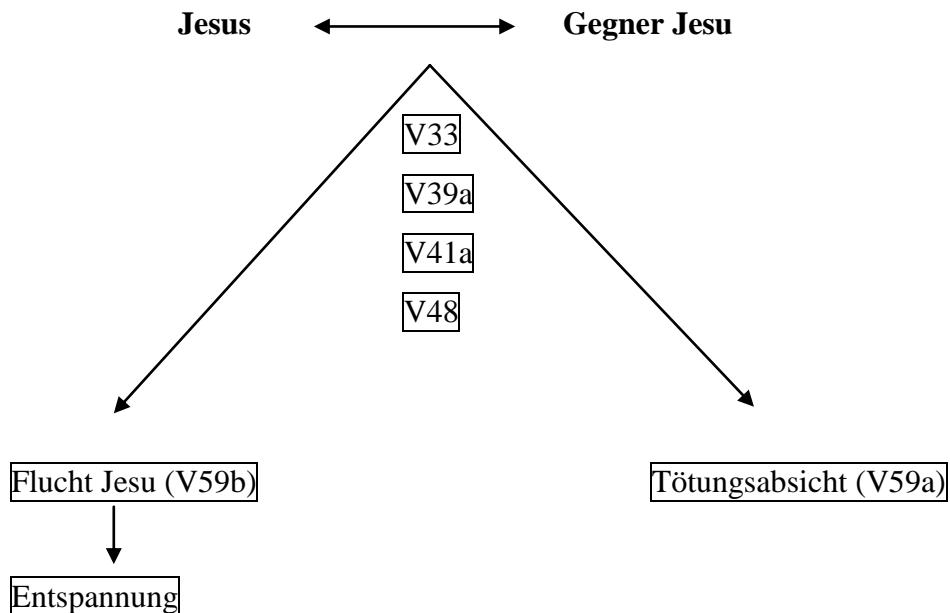
Zu den zentralen Strukturelementen der Diskussion gehören die Eröffnung und die Beendigung des Disputs durch Jesus (VV31.58), das Ungleichgewicht der Redeanteile⁷⁵⁵ sowie die zunehmende Verschärfung der Konfliktsituation durch die apologetisch anmutenden Antworten der *jesusfeindlichen Juden*⁷⁵⁶ (VV39a.41a.48), wobei dem zuletzt genannten Strukturmerkmal besondere Bedeutung zukommt. Die Reaktionen der Gegner fungieren als erzählerischer Katalysator des Konflikts und tragen somit wesentlich dazu bei, dass am Ende der Erzählung die Diskussionsebene verlassen wird und sich die Protagonisten in Form einer gewalttätigen Auseinandersetzung gegenüberstehen (V59a), auch wenn sich die Situation durch die Flucht des souveränen Jesus (V59b) wieder entspannt. Besonders interessant erscheint in diesem Zusammenhang die Beobachtung, dass der Evangelist mit Hilfe der kurzen, dynamischen Widersprüche nicht nur die Dramatik der Diskussion steigert, sondern zugleich auch den erzählerischen Raum für die Offenbarung Jesu vor der Welt schafft. Die Redeanteile der Widersacher Jesu sind inhaltlich nämlich so konzipiert, dass sie sowohl eine Verschärfung der Konfliktsituation herbeiführen als auch eine sukzessiv voranschreitende Explikation der Inhalte des vorangehenden Redeteils Jesu bei gleichzeitiger Aufnahme neuer Inhalte ermöglichen.⁷⁵⁷ So werden z.B. mit der Antwort der Gegner in V39a (ὁ πατήρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστιν) implizit angesprochene Themen des ersten Redeabschnittes (VV33.38: σπέρμα τοῦ Αβραάμ ἐσμεν – παρὰ τῷ πατρὶ) aufgegriffen, deren Bedeutung im weiteren Verlauf der Diskussion konkret erläutert sowie in Relation zu weiteren Themenfeldern (Αβραάμ – πατήρ – θεός) gestellt wird. Der zunehmende Entfremdungsprozess zwischen Jesus und seinen Gegnern, der durch den Sendungsanspruch des Nazareners verursacht wird und mit den Tötungsabsichten (V59a) seinen Höhepunkt erreicht, lässt sich schematisch wie folgt darstellen:

⁷⁵⁵ Vgl. WENGST, K.: Johannesevangelium I, 327, der das Verhältnis auf ungefähr 4:1 für den joh Jesus schätzt.

⁷⁵⁶ Zu Beginn der Diskussion werden diese Erzählfiguren noch als πεπιστευκότας αὐτῷ charakterisiert, was sich aber im Verlauf des Streitgespräches relativ schnell ändert, da Jesus ihnen bereits in V40 vorwirft, ihn töten zu wollen und sie in V44 zu Teufelskindern degradiert werden. Aus textpragmatischer Sicht wird man die Beziehung von V31a zur anschließenden Konfliktsituation wohl so zu verstehen haben, dass die Leser dazu aufgefordert werden, nicht nur den *Worten* Jesu, sondern auch *seinem Wesen* (Der gesandte Sohn Gottes) Glauben zu schenken und in eben diesem Glauben zu verbleiben (V31b). Die VV31-58 stünden demnach im Dienst einer inhaltlichen Explikation der joh Christologie. Vgl. dazu auch WILCKENS, U.: Johannes, 147.

⁷⁵⁷ In diesem Punkt unterscheidet sich Joh 8,31-59 fundamental von Joh 4,1-42. Denn im Gegensatz zur positiven Charakterzeichnung der Samaritanerin und ihrem zunehmenden Verständnis des wahren Wesens Jesu entfernen sich die Gegner Jesu im Verlauf der Diskussion immer weiter von ihm, weil sie seine Selbstoffenbarung als Blasphemie einstufen und daher am Ende der Erzählung sogar das Ziel verfolgen, ihn zu Steinigen.

Abb. 13: Erzählstruktur von Joh 8,31-59



4.2.2.4 Bedeutung und Funktion von Joh 8,48

Der Vorwurf, dass Jesus ein Samaritaner sei, findet sich außer in Joh 8,48 an keiner anderen Stelle des Neuen Testaments. Einige wenige Exegeten ziehen aus der fehlenden Zurückweisung des Vorwurfs in V49 (Jesus wehrt sich lediglich gegen den Dämonismusvorwurf) sogar den Schluss, dass in Joh 8,48f ein impliziter Hinweis auf eine samaritanische Abstammung Jesu vorliege.⁷⁵⁸ Dass diese These jedoch schon allein aufgrund der Ergebnisse zu Joh 4,1-42 (Verweis auf die jüdische Herkunft Jesu, Relativierung der samaritanischen Religion etc.) nicht aufrecht erhalten werden kann und sich auch nicht mit der sonstigen Jesusüberlieferung (Mk, Mt, Lk, Q und pagane Quellen) in Einklang bringen lässt,⁷⁵⁹ ist dabei genauso evident wie die Problematik, die mit der o.g. These verbunden ist, der Samaritanenvorwurf beziehe sich inhaltlich auf den Dämonismusvorwurf. Doch worin besteht dann die Bedeutung und Funktion von Joh 8,48?

Innerhalb der Erzählung Joh 8,31-59 ist der Vorwurf als Reaktion der Gegner Jesu auf die Anschuldigungen zu bewerten, sie seien aufgrund ihres feindseligen Verhaltens gegenüber der Person, Sendung und Botschaft Jesu keine Kinder Gottes, geschweige denn wahre Kinder

⁷⁵⁸ So z.B. HAMMER, H.: Traktat, 52 und BOWMAN, J.: Probleme, 56.

⁷⁵⁹ So zu Recht auch schon ZANGENBERG, J.: Christentum, 198, der zudem noch darauf hinweist, dass die Argumentation des joh Jesus ähnlich wie in Joh 4,1-42 keine typisch samaritanischen Charakteristika aufweist. Stattdessen wird auch an dieser Stelle des Evangeliums das joh Werben um eine Anerkennung bzw. Befol- gung des sog. dritten Weges und die damit verbundene Überwindung der Kontroverse zwischen Juden und Samaritanern erkennbar.

Abrahams (VV39b.42).⁷⁶⁰ Da das Selbstverständnis von Juden und Samaritanern, „Kinder atl. Heilsgestalten und so auch Erben von deren Verheibung zu sein“⁷⁶¹, ein zentraler Streitpunkt zwischen beiden Gruppen war und von Jesus in Joh 8,31ff unter Bezugnahme auf seine jüdischen Gegner radikal in Frage gestellt wird, stellt er sich aus der Sicht seiner Opponenten auf die Seite der Samaritaner und ihres Exklusivitätsanspruches⁷⁶² (vgl. Joh 4,12.20). Dadurch provoziert er eine Beschuldigung, die ihn nicht nur als falschen Propheten,⁷⁶³ sondern auch als Samaritaner brandmarkt.

Aus textpragmatischer Sicht wird man die fehlende Zurückweisung des Vorwurfs in V49 auch unter Berücksichtigung der Ergebnisse zu Joh 4,1-42 wohl so zu verstehen haben, dass das universale Heilsangebot aus Joh 4 nicht relativiert wird und sich der Evangelist in logischer Konsequenz auch an dieser Stelle seines Werkes nicht an der tendenziell vorherrschenden antisamaritanischen Polemik seiner frühjüdischen Umwelt beteiligt. Vielmehr ermutigt er seine Leser zu einer Akzeptanz der Samarienmission, die nicht zuletzt deshalb legitim ist, weil sich auch die Samaritaner auf die Tora bzw. den SP berufen. Johannes knüpft somit in 8,48f an die Intention der Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen an und verdeutlicht ein weiteres Mal, „daß die Zugehörigkeit zum samaritanischen Volk in Jesu Augen nicht als Vorwurf gelten kann und eine entsprechende Behauptung deshalb auch nicht zurückgewiesen zu werden braucht.“⁷⁶⁴ Die Botschaft Jesu von Nazareth richtet sich auch an die Mitglieder der von Jerusalemer Seite deklassierten SRG, im Glauben an ihn bzw. durch die konsequente Befolgung des im JohEv erkennbaren dritten Weges können auch sie das ewige Leben schon jetzt empfangen.⁷⁶⁵

⁷⁶⁰ In Übereinstimmung mit BLANK, J.: Krisis, 236.

⁷⁶¹ ZANGENBERG, J.: Christentum, 201.

⁷⁶² Ausführlicher dazu Kapitel 3.2.1.

⁷⁶³ Der Vorwurf der Besessenheit gehört zu den elementaren Bestandteilen jüdischer Polemik gegen falsche Propheten. Vgl. dazu mit Textbeispielen ZANGENBERG, J.: Christentum, 198.

⁷⁶⁴ LINDEMANN, A.: Samaritaner, 72f.

⁷⁶⁵ Weil die Anschuldigung in V48 wie eine geläufige Formulierung klingt, wird man nicht ausschließen können, dass Joh 8,48f eventuell eine Begebenheit aus dem Leben des historischen Jesus reflektiert. Träfe diese Vermutung zu, so könnte man m.E. gerade auch unter der Berücksichtigung der Erkenntnisse zur historischen Grundgestalt der Parabel Lk 10,30-35 die These aufstellen, dass der Nazarener selbst in Kontakt mit Samaritanern gestanden haben muss, auch wenn die Erinnerungen an diesen Kontakt im Verlauf des Traditionsprozesses der Evangelien freilich den theologischen Intentionen der jeweiligen Autoren angepasst wurden. Vgl. zu dieser Möglichkeit u.a. MACDONALD, J.: Discovery, 370 und HAHN, F.: Mission, 23. Zu einer ausführlichen Entfaltung dieser These siehe vor allem aber das nun folgende Kapitel 5 zur Beziehung zwischen dem historischen Jesus bzw. den ersten Christen und den Samaritanern in ntl. Zeit.

4.2.3 Gesamtfazit: Samaritaner und Samaritanerinnen im Johannesevangelium: Fünf Thesen

1. Auch bei den Samaritai des JohEv handelt es sich eindeutig um Mitglieder der SRG. Die Hinweise auf die Besonderheiten der samaritanischen Religion, wie z.B. die Bedeutung des Garizims oder aber die Hoffnung auf das Kommen eines zweiten Mose, sind dabei noch stärker als im lk Doppelwerk, dürfen m.E. aber nicht als Beweis dafür geltend gemacht werden, dass Johannes die Differenzen zwischen Juden und Samaritanern als unüberwindbar ansieht. Da beide israelitischen Gruppierungen durch ihr gemeinsames religiöses Erbe (Patriarchenverehrung, Anbetung JHWHS, Lebenswassersymbolik etc.) untrennbar miteinander verbunden sind, und mit dem Juden Jesus von Nazareth sowohl die jüdische als auch die samaritanische Heilserwartung in besonderer Weise in Erfüllung gehen, liegt es nahe, dass die Samaritaner auch für Johannes einen besonderen Teil Israels darstellen, wenngleich die heilsgeschichtliche Überlegenheit der Juden aufgrund der bleibenden religiösen Verwurzelung Jesu im Judentum (Joh 4,8.22) aus seiner Sicht unstrittig ist.
2. Das JohEv teilt die tolerante Haltung des lk Doppelwerkes gegenüber den Samaritanern und lädt sie darüber hinaus dazu ein, den mit dem Offenbarungshandeln Gottes in Jesus von Nazareth möglich gewordenen *dritten Weg* einzuschlagen, der jedem Menschen (Joh 4,14) bereits *jetzt* den Zugang zum ewigen Leben ermöglicht (Joh 4,23) und mit dem die irdisch-menschliche Kontroverse zwischen Juden und Samaritanern endgültig überwunden wird.
3. Auch in Bezug auf die Charakterzeichnung und Erzählfunktion der samaritanischen Erzählfiguren weisen das JohEv und das lk Doppelwerk große Übereinstimmungen auf, wobei der Samaritanerin aus Joh 4,1-42 besondere Bedeutung zukommt. Im Verlauf ihres allmählichen Annäherungsprozesses an Jesus wird sie nicht nur zu einem Vorbild wahren und rettenden Glaubens, sondern übernimmt darüber hinaus die Rolle einer Jüngerin Jesu, die bereit ist, auch anderen die Botschaft des Nazareners zu übermitteln. Aufgrund ihres großen Engagements beim Bekehrungsprozess der samaritanischen Bewohner Sychars (Joh 4,28-30.39-42) darf man sie zu Recht als Brückenbauerin und Glaubensbotin ihres Volkes bezeichnen.

*„Hüter des Bundes“ und „Diener des Herrn“ –
Samaritaner und Samaritanerinnen im Neuen Testament*

4. Das erzählerische Intermezzo in Joh 4,31-38 weist eindeutig darauf hin, dass es innerhalb der joh Gemeinde heftige Diskussionen über eine christliche Samarienmission und insbesondere über die selbständige Missionsarbeit samaritanischer Christen gegeben haben muss. Diesen Tendenzen versucht der Evangelist mit der positiven Darstellung seiner samaritanischen Erzählfiguren, der Verortung der Samarienmission im Leben Jesu, der fehlenden Zurückweisung des Samaritanervorwurfs (Joh 8,48f) sowie mit der Betonung des universalen Charakters christlichen Heils entgegenzuwirken.
5. Die Erzählung von Jesus und der samaritanischen Frau am Jakobsbrunnen kann als Schlüsseltext für das Verständnis der joh Missionsauffassung gelten. Die Bekehrung des Einzelnen oder einer ganzen Gruppe zu Jesus Christus erfolgt nicht auf dem Wege einer von außen kommenden Indoktrination, sondern gestaltet sich vielmehr als Lern- und Entdeckungsprozess, der durchaus mit Problemen und Verzögerungen verbunden sein kann.

5. Historische Rückfrage: Jesus von Nazareth und die Samaritaner

Die historische Rückfrage nach möglichen Kontakten zwischen Jesus von Nazareth und Mitgliedern der Samaritanischen Religionsgemeinschaft wurde von der exegetischen und religionsgeschichtlichen Forschung bislang ähnlich stiefmütterlich behandelt wie die Frage nach der Stellung der Samaritaner im 1.Jh. n.Chr. und ihrem Bild in den neutestamentlichen Schriften. Da Letzteres im Rahmen dieser vorliegenden Untersuchung bereits eingehend behandelt wurde, soll nun der Versuch unternommen werden, sich auch mit dem an erster Stelle genannten Aspekt intensiver auseinanderzusetzen. Dabei sollen zunächst die ntl. Referenzen auf ihren historischen Aussagegehalt überprüft werden, d.h. es soll geklärt werden, ob die Darstellungen bei Lukas und Johannes nur Bildungen der Evangelisten sind, oder ob sie uns vielleicht auch etwas über mögliche, vielleicht sogar bewusst angezielte Begegnungen Jesu mit Samaritanern und Samaritanerinnen verraten. Im Anschluss daran gilt es zu überlegen, in welcher Beziehung diese ersten Erkenntnisse zu den einzigen beiden außerneutestamentlichen Referenzen bei Flavius Josephus (Ant 18,85-89; Bell 3,307-315) stehen und warum andererseits in Q, Mk und Mt Samaritanertraditionen fehlen. Die bis dahin gesammelten Resultate sollen dann vor dem Hintergrund beleuchtet werden, welche Motivation Jesus von Nazareth gehabt haben könnte, sich auch der Garizimgemeinde zuzuwenden, und wie auf diese Zuwendung seitens der SRG reagiert worden sein könnte. Abschließend ist die Frage zu stellen, ob es im Rahmen der frühchristlichen Mission weitere Kontakte mit der SRG gab und wie diese sich gestalteten, bevor ein Fazit zu den möglichen Beziehungen zwischen Jesus, den ersten Christen und den Samaritanern das Kapitel beenden soll.

5.1 Forschungsstand und Problematik des Themas

Die insgesamt nur sehr wenigen Publikationen, die sich mit der Frage nach möglichen Kontakten zwischen Jesus von Nazareth und Mitgliedern der SRG beschäftigen,⁷⁶⁶ sind dadurch gekennzeichnet, dass sie entweder eine Extremposition vertreten oder aber die Thematik nur kurz anreißen, ohne denkbaren Vermutungen weiter nachzugehen. Eine extreme Position wird

⁷⁶⁶ In nahezu allen exegetischen Kommentaren wird diese Problematik überhaupt nicht thematisiert. Erstaunlich ist aber auch die Nichtbeachtung der Fragestellung in allen größeren Publikationen zum historischen Jesus oder aber zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. Vgl. stellvertretend dafür u.a. die sehr aktuellen Werke von STEGEMANN, W.: Jesus und KOLLMANN, B.: Einführung. Lediglich die Parabel vom barmherzigen Samaritaner begegnet in vielen Werken, dann aber meistens im Kontext der Erforschung der Ethik Jesu, wobei jedoch interessanterweise oft einfach ungeprüft vorausgesetzt wird, dass die Parabel tatsächlich auch vom historischen Jesus stammt. Vgl. dazu u.a. THEIBEN, G. / MERZ, A.: Jesus, 345ff oder BECKER, J.: Jesus, 320-322.

z.B. von dem amerikanischen Religionshistoriker Stephan H. Huller vertreten, der in Anlehnung an die bereits im Jahre 1913 veröffentlichte Arbeit von Heinrich Hammer die seltsam anmutende These formuliert, Jesus von Nazareth sei selbst ein Samaritaner gewesen.⁷⁶⁷ Demgegenüber lässt sich die Tendenz beobachten, die ntl. Texte fast schon reflexartig so zu lesen, als spiegelten sie lediglich die Prozesse bzw. Resultate frühchristlicher Missionsbestrebungen in Samarien, nicht jedoch mögliche Kontakte zwischen Jesus und Samaritanern wider.⁷⁶⁸ In eine ähnliche Richtung geht hierbei auch John P. Meier, der solche Kontakte zwar für grundsätzlich möglich hält,⁷⁶⁹ aufgrund der wenigen Informationen in den Quellen jedoch dieser Option nicht weiter nachgeht, weil es aus geschichtswissenschaftlicher Sicht unangemessen sei, die bestehenden Wissenslücken durch spekulative Vermutungen zu füllen.⁷⁷⁰ Im nun Folgenden seien die wenigen existierenden Positionen zur Fragestellung etwas genauer skizziert, um von dort aus die Forschungsdesiderate und die Problematik bzw. Relevanz des Themas verständlich werden zu lassen.

Stephan H. Huller führt für seine in Anlehnung an Heinrich Hammers Studie formulierte These folgende Hauptargumente ins Feld:⁷⁷¹ Ausgehend von der hermeneutischen Prämissen, die positiven Samaritanerbilder bei Lukas und Johannes als Belege für ein samaritanisches Profil dieser beiden Evangelien einzuordnen,⁷⁷² sind für ihn insbesondere die fehlende Zurückweisung des Samaritanervorwurfs in Joh 8,48f, aber auch die vermeintliche Stilisierung des joh Jesus zum samaritanischen Taheb in Joh 4,1-42 wichtige Indizien für eine samaritanische Identität Jesu. Des Weiteren verweist Huller darauf, dass der Name Jeschua aufgrund der besonderen eschatologischen Bedeutung dieser nach Mose wichtigsten Figur für die Garizimgemeinde ein möglicher samaritanischer Hoheitstitel für die auch von ihnen erwartete endzeitliche Messiasgestalt sei, was im Übrigen auch das Fehlen Davids in der Verklärungsszene erklären würde, kann doch gerade jener als typische Referenzfigur der jüdischen Messias-

⁷⁶⁷ Die Thesen Hullers sind leider nur indirekt zugänglich, da seine Arbeit lediglich als unveröffentlichtes Manuskript vorliegt. Sie können aber durch die im Internet zugängliche Rezension von Robert Price erschlossen werden, die im Quellen- und Literaturverzeichnis unter den Internetquellen zu finden ist. Diese Rezension wird im Weiteren unter Verwendung des Kurztitels Review angegeben. Zur zweiten Angabe siehe HAMMER, H.: Traktat, 52.

⁷⁶⁸ Vgl. dazu u.a. LINDEMANN, A.: Samaritaner, 75f und BÖHM, M.: Samaritai, 310f. Etwas differenzierter hingegen ZANGENBERG, J.: Christentum, 195f. 230-233.

⁷⁶⁹ Ähnliche Vermutungen auch schon bei HAHN, F.: Mission, 23 und MACDONALD, J.: Discovery, 370.

⁷⁷⁰ Vgl. MEIER, J.P.: Samaritans, 232.

⁷⁷¹ Die Argumentation Hullers ist genauso wie die kritischen Bemerkungen von Robert Price der im Literaturverzeichnis vollständig aufgeführten Internetpräsenz entnommen.

⁷⁷² Wie bereits erwähnt fand sich in der Studie von William D. Zorn ein vergleichbarer Gedanke in Bezug auf das Markusevangelium. Siehe dazu ZORN, W.D.: Mark bzw. Anm. 407.

erwartungen bezeichnet werden.⁷⁷³ Warum in Mk 9,2-10 parr allerdings nur Mose und Elija, nicht jedoch Jeschua begegnen, lässt Huller interessanterweise offen. Abschließend verweist er auf die immensen Ähnlichkeiten zwischen den Einsetzungsworten Jesu und der samaritanischen Pessachliturgie, auf die in späteren Disputen zwischen Juden und Christen erkennbare Verwendung des Begriffes „wahres Israel“ als möglichem Hinweis auf die alte Kontroverse zwischen Nord- und Südreich, auf die auch bei den Samaritanern vorzufindende Tempelkritik Jesu und zu guter Letzt auf die vermeintliche Prägung des christlichen Logosgedankens durch den mosaischen Logosgedanken bei der SRG.⁷⁷⁴

Schon Robert Price hat wichtige Einwände gegenüber den im Großen und Ganzen nicht überzeugenden Thesen Hullers geäußert: Warum nennen die Pharisäer Jesus beispielsweise immer wieder den Freund von Zöllnern und Sündern (Mk 2,16; Mt 9,11; 11,19; Lk 5,30; 7,34), d.h. warum setzen sie bei ihrer Kritik an seiner Praxis eine Binnenperspektive voraus, wenn Jesus als Samaritaner doch auf derselben Ebene anzusiedeln sein müsste wie die beiden erst genannten deklassierten Gruppen? Wie passen darüber hinaus der relativ liberale bzw. reformorientierte Umgang mit der Tora bei Jesus und der eher konservative Zugang der SRG zusammen? Wieso spricht Jesus immer wieder von der Gültigkeit von Tora und Propheten, wo doch die Samaritaner eine Prophetie nach/neben Mose leugnen? Sind Elija und Elischa nur Propheten des Nordreiches, nicht auch des Südreiches Juda? Und wie lassen sich die teilweise auch futurisch konnotierte Eschatologie Jesu und die rein irdische der Samaritaner zusammendenken? Darüber hinaus wird man noch einwenden müssen, dass Jesus zwar die konkrete Form des Tempelkultes zu seiner Zeit kritisiert, es ihm dabei aber ähnlich wie bei seiner prophetischen Kritik an Sabbat sowie Ritualgesetz nicht um eine Überwindung dieser Parameter geht, sondern darum, deren „theologische und soziale Funktion gemäß seinem Gottesbild zu erneuern.“⁷⁷⁵ Im Übrigen ist in diesem Zusammenhang aber auch keine Fokussierung Jesu auf den Garizimkult als zwingender Alternative erkennbar. Abschließend ist noch zu ergänzen, dass an Jesu Herkunft aus Nazareth in Galiläa (vgl. u.a. Mk 1,9; 6,1; 16,6; Joh

⁷⁷³ Zur Vielfalt frühjüdischer Messiaskonzeptionen und Messiahoffnungen siehe vor allem SCHREIBER, S.: Ge-salbter, 145-403. Vgl. dazu außerdem GNILKA, J.: Messias, 171 und LICHTENBERGER, H.: Erwartungen, 9-20 mit einer Besprechung aller relevanten Quellen.

⁷⁷⁴ Der zuletzt genannte Gedanke, der natürlich unter völliger Ignoranz quellenkritischer Überlegungen geäußert wird, findet sich auch schon in ausführlicher Form bei GOULDER, M.: Roots, 64-86, der die Formierung des frühen Christentums auf zwei unterschiedliche Mythen zurückführt: zum einen auf den sog. galiläischen eschatologischen Mythos (Jesus und die ersten Christen) und zum anderen auf den sog. samaritanisch-gnostischen Mythos (späteres samaritanisches Christentum), der vor allem Eingang in das Johannesevangelium, aber auch in das Ikon Doppelwerk gefunden habe. Zur Kritik an Goulder siehe u.a. PUMMER, R.: Einführung, 46-50.

⁷⁷⁵ FRANKEMÖLLE, H.: Jesus, 86. Zur Diskussion um die Authentizität und Bedeutung der tempelkritischen Worte siehe u.a. THEIßEN, G. / MERZ, A.: Jesus, 380-385; ONUKI, T.: Jesus, 184-194 und SCHRÖTER, J.: Jesus, 278-280.282f mit weiterführender Literatur in den Anmerkungen.

1,45f; 7,41f; Apg 2,22) keine wirklichen Zweifel bestehen und Huller auch keine überzeugenden Argumente bringt, wie seine Thesen sich mit dem im NT klar erkennbaren christologischen Versuch in Einklang bringen lassen, Jesus auch als davidischen Messias zu charakterisieren (vgl. dazu insbesondere die Geburts- und Kindheitsgeschichten in Lk 1-2 und Mt 1-2). Sicherlich lassen sich noch mehr kritische Einwände gegenüber Hullers Studie aufzeigen, es sollte jedoch bereits jetzt deutlich geworden sein, dass er mit den von ihm vertretenen Thesen offenkundig mehr auf Sensationshascherei denn auf den Eindruck seriöser wissenschaftlicher Arbeit abzielt.

Von wirklichem Interesse für die im Rahmen dieses Kapitels zu behandelnde Frage nach möglichen Kontakten zwischen Jesus von Nazareth und den Samaritanern ist daher eigentlich nur der aus dem Jahre 2002 stammende Beitrag von John P. Meier.⁷⁷⁶ In seinem Aufsatz versucht Meier, den vorsichtigen Vermutungen von Ferdinand Hahn und John MacDonald weiter nachzugehen,⁷⁷⁷ kommt letztlich dabei aber zu dem Ergebnis, dass man aufgrund des spärlichen Befundes in den relevanten Quellen nur vermuten kann, dass es geringfügige Kontakte zwischen Jesus und SRG gab, man dies aber nicht mit letzter Sicherheit behaupten könne und sich von daher auch aus geschichtswissenschaftlicher Sicht Spekulationen über Beweggründe, Inhalte und Resultate möglicher Begegnungen verbieten. Folglich überrascht es auch nicht, wenn der Leser gegen Ende seiner Ausführungen nur mit folgendem kurzen Fazit konfrontiert wird: „At best, there is a multiple attestation in Lucan and Johannine traditions that Jesus stood over against the typical Jewish views of the day in that he held a benign view of Samaritans, even when that attitude was not reciprocated.“⁷⁷⁸ Zwar sind Meiers Bemühungen, eine rein missionstheologische Lesart der Samaritanertexte des NT hinter sich zu lassen, begrüßenswert bzw. längst überfällig gewesen, seine Einzeltextanalysen und sein Gesamtfazit hingegen müssen m.E. als eher enttäuschend bzw. als zu zurückhaltend eingestuft werden. Wenn Meier beispielsweise bereit ist, eine Rückführung der Parabel vom barmherzigen Samaritaner auf den historischen Jesus für möglich zu halten, dann stellt sich die Frage, ob man aus dieser Option nur schließen kann, dass Jesus eine positive Sicht auf die Garizimgemeinde hatte.⁷⁷⁹ Muss nicht gerade das Bild, das er in der Parabel vom barmherzigen Samaritaner zeichnet, geradezu die Anschlussfrage provozieren, wie der Nazarener an so detaillierte Kenntnisse der Theologie und Geschichte der Samaritaner gelangt ist? Ist nicht gerade die Charakterisierung dieser Retterfigur ein Indiz für eine von Jesus bewusst gewollte Einbindung der SRG in die

⁷⁷⁶ MEIER, J.P.: *Samaritans*, 202-232.

⁷⁷⁷ Vgl. dazu HAHN, F.: *Mission*, 23 und MACDONALD, J.: *Discovery*, 370.

⁷⁷⁸ MEIER, J.P.: *Samaritans*, 231.

⁷⁷⁹ Vgl. MEIER, J.P.: *Samaritans*, 227.

Botschaft vom kommenden Gottesreich? Und ist Letzteres nicht vielleicht die logische Konsequenz der mit seiner Botschaft verknüpften Sammlung ganz Israels, d.h. aller 12 Stämme? Diesen Fragen soll nun ausgehend von einer kritischen Lektüre der ntl. Quellen genauer nachgegangen werden. Die Detailbeobachtungen sowie die daraus resultierenden Hauptthesen Meiers werden dabei eine wichtige Bezugsgröße darstellen, weil es außer seiner Studie keine wirkliche Beschäftigung mit der Fragestellung gibt.

5.2 Die Beurteilung der Fragestellung in den relevanten Quellen

Bei der Erforschung der Quellen, in denen sich Hinweise auf mögliche Begegnungen zwischen Jesus und SRG finden lassen, gilt es aus methodischer Sicht so zu verfahren, dass unter Berücksichtigung der Kriterien Wirkungs- und Kontextplausibilität nachösterliche und missionstheologische Überformungen der Texte isoliert werden sollen, um den möglichen historischen Kern der Samaritanertraditionen freizulegen.⁷⁸⁰ Hierbei wird sich zeigen, dass in den Referenzen selbst nur sehr wenige historische Informationen enthalten sind, diese jedoch vor dem Hintergrund weiterer Quellen und Erkenntnisse zum historischen Jesus durchaus einige wichtige Rückschlüsse auf das Verhältnis des Nazareners zu den Samaritanern zulassen. Daher ist für eine kritische Auswertung der Quellen nicht nur eine Rückbesinnung auf die Thesen zur allgemeinen Situation der Samaritaner in ntl. Zeit notwendig,⁷⁸¹ sondern auch eine Verbindung dieser Erkenntnisse mit den Ergebnissen zu Botschaft und Leben Jesu.

5.2.1 Die lukanischen Texte

Das lukanische Doppelwerk stellt mit seinen insgesamt vier Samaritanerreferenzen (Lk 9,51-56; 10,25-37; 17,11-19; Apg 8,4-25) die breiteste Quellenbasis für die Frage nach möglichen Kontakten zwischen Jesus von Nazareth und den Samaritanern dar. Allerdings haben die Einzeltextanalysen gezeigt, dass es gemäß der geotheologischen Konzeption des Lukas in Apg 8,4-25 um die ganze Region Samarien und nicht nur um die Mitglieder der Garizimgemeinde geht, während sich die Texte des LkEv ausschließlich auf die von den heidnischen Gruppen des Landes zu unterscheidende SRG beziehen.⁷⁸² Insofern sind die Erzählungen des LkEv von übergeordneter Relevanz für die Fragestellung, wenngleich auch die Episode in Apg 8,4-25

⁷⁸⁰ Zu den Kriterien der historischen Rückfrage siehe vor allem THEIßEN, G. / MERZ, A.: *Jesus*, 116ff.

⁷⁸¹ Siehe dazu oben Kapitel 3.1.6.

⁷⁸² Siehe dazu oben Kapitel 4.1.4.

bedeutsam ist, hier jedoch vor allem in Bezug auf die Frage nach späteren Missionsversuchen in dem Gebiet.

Interessant ist bereits die erste Begegnung Jesu mit Samaritanern zu Beginn des lukanischen Reiseberichtes in **Lk 9,51-56**. Zwar konnten im Rahmen der Einzeltextanalyse typisch lukanische Bearbeitungen sowie vielleicht auch schon vorlukanische Rezeptionen atl. Traditionen nachgewiesen werden, wie z.B. die Anspielung auf die mit der Passion Jesu verbundene Erhöhung des Herrn, das Motiv der Wegbereitung oder aber auch die Bezüge zur Elia-Tradition in 1 Kön 1,10.12,⁷⁸³ die aus dem Sondergut des Lukas stammende Tradition von einer Begegnung Jesu mit Samaritanern jedoch dürfte höheren Alters sein und kann durchaus als verlässliche historische Information eingestuft werden. Eine generelle Meidung samaritanischen bzw. samaritanischen Gebietes durch andere frühjüdische Gruppen aufgrund der angeblichen Unreinheit des Landes, die vielleicht auch in den Evangelien nach Markus und Matthäus vorausgesetzt ist, dann aber gelegentlich auch in späterer rabbinischer Literatur diskutiert wird,⁷⁸⁴ kann für die Zeit Jesu nämlich keinesfalls festgestellt werden.⁷⁸⁵ Vielmehr zeigen Ri 21,19; 1 Kön 12; 2 Kön 10; Jer 41,4-6; Jos Ant 20,118; Bell 2,232; Vit 241.245.268-270.317ff; Joh 4,3f und auch diverse rabbinische Quellen, wie z.B. mBM 2,6 und tBM 2,17, dass der Weg aus dem Norden in den Süden Palästinas durchaus durch Samarien geführt haben kann und es dabei nicht bloß zu einer sturen Durchquerung des Gebietes gekommen sein muss: „Es war demnach nicht nur zur Zeit Jesu durchaus möglich, als jüdischer Pilger auf dem Weg nach Jerusalem durch Samarien zu reisen, in Samarien sich beherbergen zu lassen, zu essen und zu trinken, die vorgeschriebenen Gaben für den Tempel von Samaritanern mit sich zu führen, ja sogar die dortigen Miqwaot zu benutzen und dennoch seine volle Kultfähigkeit zu behalten.“⁷⁸⁶ Trotz der religionssoziologisch wichtigen Trennung zwischen SRG und Jerusalemer Judentum aufgrund unterschiedlicher Kultorientierung (Garizimkult vs. Jerusalemer Tempel), die ebenfalls historisch zutreffend in Lk 9,53 vorausgesetzt ist, zeigt die auch in diesem Kontext mehrfach feststellbare Einbindung der Samaritaner in das vielfältige Frühjudentum bzw. Israel also, dass Samarienreisen jüdischer Pilger, aber auch der Jesusbewegung, wie sie in Lk 9,51-56 erzählt werden, nicht nur denkbar, sondern wahrscheinlich waren, wenngleich aufgrund der bekannten Meinungsverschiedenheiten nicht alle samaritanischen Bewohner die Bereitschaft zur Aufnahme jüdischer Festpilger geteilt haben müssen (Lk 9,53).

⁷⁸³ Ausführlicher dazu Kapitel 4.1.1.

⁷⁸⁴ Zu Quellenbelegen siehe ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΡΕΙΑ, 132-138.

⁷⁸⁵ Gegen AVI-YONAH, M.: Geography, 96 und SAFRAI, S.: Wallfahrt, 47f.

⁷⁸⁶ ZANGENBERG, J.: Christentum, 17f. So auch BÖHM, M.: Samaritai, 217f.

Historisch plausibel ist auch die gewaltfreie bzw. von Nächsten- und Feindesliebe geprägte Reaktion Jesu (Lk 9,55; vgl. dazu auch Mt 5,43-48 par), die toleranteren Vertretern der SRG durchaus sympathisch gewesen sein dürfte und Letztere zu einer Aufnahme Jesu bewegt haben könnte (vgl. Lk 9,56). Ob eine oder mehrere solcher Reisen Jesu bereits vor seinem Berufungserlebnis (vgl. Lk 10,18) stattfanden oder diese eher im Kontext seiner Tätigkeit als Wandercharismatiker zu verorten sind, lässt sich auf den ersten Blick schwer entscheiden, kann aber aufgrund der Kenntnis weiterer Quellen vielleicht schon an dieser Stelle vorsichtig beantwortet werden. Eventuell hat Jesus von Nazareth auf früheren Pilgerreisen (vgl. Lk 2,41) Samaritaner und Samaritanerinnen kennengelernt und dabei festgestellt,⁷⁸⁷ dass diese einen vollwertigen Teil Israels darstellen. Träfe diese Vermutung zu, könnte man sich vorstellen, dass er zu einem späteren Zeitpunkt seine Botschaft von der Sammlung aller Stämme Israels, wie sie sich z.B. im Zwölferkreis symbolisch abgebildet hat (vgl. Mk 3,13-19 par und die Rede von den „Zwölfen“), auch bewusst in samaritanischem Gebiet verbreitet hat, dabei vielleicht aber ähnlich wie in Galiläa nicht nur auf Zustimmung gestoßen ist (vgl. Mk 6,1-6 parr; Joh 4,44). Folglich wird man in Bezug auf diese Erzählung von einer größeren historischen Plausibilität der berichteten Geschehnisse ausgehen müssen, als es z.B. John P. Meier tut, wenn er davon spricht, dass „serious doubts about redactional creativity leave us with a non liquet in regard to Luke 9,51-55.“⁷⁸⁸

Die bekannteste aller Erzählungen über Mitglieder der SRG im lk Doppelwerk ist, wie wir bereits gesehen haben, die Parabel vom barmherzigen Samaritaner in **Lk 10,25-37**. In Bezug auf die Historizität dieser Parabel ist festzustellen, dass es deutliche Kontroversen darüber gibt, ob sie auf Jesus selbst zurückzuführen ist, das Ergebnis vorlk Tradition darstellt oder aber erst von Lukas gebildet wurde. Die zuletzt genannte Position wird u.a. von Gerhard Sellin vertreten, der aufgrund form- und redaktionskritischer Überlegungen behauptet, dass Lukas hier eine kompositorische Einheit geschaffen habe, die zum einen aus einer in Anlehnung an Mk 12,28-32 umgeformten Q-Tradition (VV25-28) und zum anderen aus der paradigmatischen Erzählung (VV29-37) bestünde.⁷⁸⁹ Literarkritische Isolierungen der sog. Rahmenverse 29.36 verbieten sich gemäß Sellin, eine Aspektverschiebung läge deshalb nicht vor, weil die Parabel aus der „Perspektive des Verwundeten“⁷⁹⁰ erzählt werde. Des Weiteren sei die Erzählung nahezu durchgängig von lukanischem Wortschatz und lukanischer Theologie beeinflusst,

⁷⁸⁷ Anders THEISEN, G. / MERZ, A.: Jesus, 161, die m.E. mit nicht zwingenden Argumenten dazu tendieren, die Möglichkeit eines mehrfachen Verlassens seiner Heimat Galiläa nicht überbewerten zu wollen.

⁷⁸⁸ MEIER, J.P.: Samaritans, 225.

⁷⁸⁹ Vgl. dazu ausführlich SELLIN, G.: Samariter I, 166-189 und SELLIN, G.: Samariter II, 19-60.

⁷⁹⁰ SELLIN, G.: Samariter II, 59.

und auch der Gegensatz zwischen den beiden Hauptprotagonisten (Priester/Levit vs. Samaritaner) erkläre sich definitiv redaktionsgeschichtlich: „Priester und Leviten sind Repräsentanten des untergegangen kultischen Israel; der Samaritaner steht für die Geltung der Tora jenseits der Grenzen des kultisch geprägten Israel.“⁷⁹¹ Die Erzählung reflektiert daher nach Sellin auch vielmehr die Erfahrungen frühchristlicher Missionare in Samarien als mögliche Begegnungen Jesu mit Samaritanern. Des Weiteren seien die Mitglieder der Garizimgemeinde in lk Perspektive auch eindeutig als „Nicht-Israeliten“⁷⁹² charakterisiert.

Dass insbesondere Letzteres nicht der Fall sein kann, haben die ausführlichen Einzeltextanalysen zu Lk 10,25-37 zeigen können.⁷⁹³ Darüber hinaus muss m.E. aus literarkritischer Sicht eingewendet werden, dass die eigentliche Parabel (VV30-35) auch ohne den Eingangsdialog und die Rahmenverse verständlich ist, und man zudem feststellen muss, dass es zwischen V28 und V29 einen sehr harten Übergang gibt, der darauf hindeutet, dass Lukas mit Hilfe der VV29.36 bzw. des Stichwortes πλησίον eine Verbindung zwischen der für sich sprechenden Parabel und der aus Mk 10,17; 12,28-32 und vielleicht auch aus der Logienquelle stammenden, theoretischen Diskussion in den VV25-28 schafft.

Diese Erkenntnisse verweisen also darauf, dass die Parabel nicht erst das Ergebnis lk Bildung sein kann, sie verraten uns aber noch nichts darüber, ob sie auf die Trägerkreise des lk Sondergutes, oder aber auf den Nazarener selbst zurückzuführen ist. Ein nicht unbedeutender Teil der Exegeten rechnet mit der zuerst genannten Option, allen voran die englischsprachigen Vertreter John A. Fitzmyer, Ian H. Marshall und John P. Meier,⁷⁹⁴ wobei Letzterer die Möglichkeit einer weiteren Rückführung auf Jesus von Nazareth nicht kategorisch ausschließen möchte, wenngleich er dies für sehr problematisch hält und auch die Konsequenzen einer solchen Zuweisung nicht überschätzen möchte: „Whether the parable goes back to the historical Jesus is more difficult to say (...) Even if we should allow that the substance of the parable goes back to Jesus, what exactly would that tell us about the historical Jesus and the historical Samaritans? (...) We are left with the meager datum that, while not undertaking a formal mission to Samaritans, Jesus took a benign view of them.“⁷⁹⁵ Meier und den anderen Genannten ist m.E. darin zuzustimmen, dass die Parabel über vorlk Tradenten in die Hände des Evangelisten gelangt sein wird, weil sie darüber hinaus aber ein völlig neues Bild der sozialen und

⁷⁹¹ SELLIN, G.: Samariter II, 60.

⁷⁹² SELLIN, G.: Samariter II, 44.

⁷⁹³ Ausführlicher dazu Kapitel 4.1.2.

⁷⁹⁴ Vgl. FITZMYER, J.A.: Luke II, 882-890; MARSHALL, I.H.: Luke, 444-450 und MEIER, J.P.: Samaritans, 226f. Ähnlich auch HULTGREN, A.J.: Parables, 94. Unentschieden sind in dieser Frage THEIBEN, G. / MERZ, A.: Jesus, 345.

⁷⁹⁵ MEIER, J.P.: Samaritans, 227.

sakralen Welt zeichnet, das sich sehr gut in der „provocative public speech of Jesus“⁷⁹⁶ verorten lässt, wird man mehr als nur mit der Möglichkeit rechnen müssen, dass die vorlk Trägerkreise eine jesuanische Parabel bewahrt und weitergegeben haben. Darüber hinaus wird sich insbesondere Meier die Rückfrage gefallen lassen müssen, wie es seiner Meinung nach bei Optierung für eine Historizität der Parabel zu der freundlichen bzw. barmherzigen Beurteilung der SRG durch Jesus von Nazareth gekommen ist, und wie vor allem die in der Parabel konstatierbaren, genauen Kenntnisse der Samaritaner zu erklären sind. Weil eine exklusive Verortung der VV30-35 in der vorlk Tradition also an ihre Grenzen stößt, blicken wir auf den m.M.n. aussichtsreichsten Versuch, die Historizität der Parabel zu überprüfen, nämlich auf die Analysen des Jesus-Seminars in Kalifornien, das der Auffassung ist, insgesamt fünf Gleichnisse auf den historischen Jesus zurückführen zu können: Das Gleichnis vom Sauerteig (Mt 13,33; Lk 13,20f), vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,30-35), vom ungerechten Haushalter (Lk 16,1-8), von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-15) und vom Senfkorn (dieses jedoch in der Fassung des Thomasevangeliums: ThEv 20,2).

Damit man versteht, warum die Parabel vom barmherzigen Samaritaner wohl tatsächlich aus dem Munde Jesu von Nazareth stammt, ist es, wie Robert W. Funk bereits zu Recht betont hat, zunächst notwendig, sich von der weit verbreiteten Vorstellung zu trennen, hier läge eine erzählerische Explikation des Gebots der Feindesliebe vor.⁷⁹⁷ Hätte die Parabel Jesu wirklich genau darauf abzielen wollen, so hätte der Samaritaner die Rolle des Verwundeten einnehmen müssen und die dritte Person wäre ein normaler Israelit gewesen, ein Laie, der dann ein humaneres Verständnis der Tora demonstriert hätte als das von Jesus kritisierte Tempel- bzw. Kultpersonal. In diesem Fall hätte die Parabel *nur* eine antiklerikale Spitze und eine Anweisung zur Besinnung über die Gebote der Tora besessen, was zwar für die Verkündigung Jesu durchaus auch bezeichnend ist, in diesem Fall aber nun einmal nicht die entscheidende Pointe sein kann, weil ja der Samaritaner nachweislich die Retterfigur ist, die einem schwer verwundeten Juden hilft.

Mit der Parabel zielt Jesus also auf mehr ab, es geht ihm um eine „Umkehrung der Werte“⁷⁹⁸, die mit der Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes zwangsläufig erfolgen muss. Die aufgrund der geographischen sowie religionssoziologischen Detailkenntnisse durchaus an

⁷⁹⁶ FUNK, R.W. / HOOVER, R.W.: *Gospels*, 324.

⁷⁹⁷ Mit FUNK, R.W.: *Metaphor* 77f gegen u.a. THEIBEN, G. / MERZ, A.: *Jesus* 345ff und BECKER, J.: *Jesus*, 320-322.

⁷⁹⁸ AURELIO, T.: *Disclosures*, 157.

reale Gegebenheiten des 1.Jh. n.Chr. anknüpfende Parabel⁷⁹⁹ konfrontiert seine wohl vornehmlich jüdischen Hörer damit, wie die Realisierung des göttlichen Gebots der allumfassenden Nächstenliebe nicht nur von einem israelitischen Laien vorbildhaft umgesetzt wird, sondern fordert diese vielmehr dazu auf, sich selbst in die Rolle des Opfers hinein zu versetzen und wahrzunehmen, dass die dritte Erzählfigur, der Israelit, ein Samaritaner ist, der den in der Tora offenbarten Willen JHWHS vollends verstanden hat, sich deshalb über die sozialen und sakralen Grenzen hinwegsetzt und sich seines jüdischen Volksgenossen annimmt. Diese Botschaft Jesu von der zufallenden bzw. sich ereignenden Liebe, die alle gesellschaftlichen sowie religiösen Konventionen sprengt und die Macht der malkût JHWH aufzeigt, steht freilich in Spannung zur realen Welt, zeigt sich im Gleichnis als nahe und lädt dadurch den Hörer zu einem neuen Existenzverständnis ein,⁸⁰⁰ das in Bezug auf diese Parabel freilich auf zwei Aspekte rekurriert, die durch die Kontrastierung von dramatischer Haupt- und Nebenfigur miteinander verbunden sind. So kommt es im Reich Gottes nicht auf die ordnungsgemäße Durchführung des Kultes an, vielmehr versperrt dieser oft den Blick für den wahren Gottesdienst, der vor allem Liebesdienst an seinen Mitmenschen sein soll. Dieser von JHWH gewollte Liebesdienst, den der barmherzige Samaritaner vorbildlich präsentiert, macht im Reich Gottes aus Rivalen Brüder, aus getrennten Stämmen ein einiges Israel. Die Rache weicht also der Versöhnung, die Spaltung der Einheit.

Zusammenfassend lässt sich daher konstatieren, dass die in Anlehnung an die konkreten Rivalitäten zwischen Juden und Samaritanern konstruierte Parabel dem historischen Jesus zugewiesen werden kann. Die Verkehrung der Werte, die im seltsamen Rollenarrangement bzw. Rollenwechsel zum Tragen kommt,⁸⁰¹ die genaue Kenntnis der Tora-Observanz der Samaritaner, die sich Jesus wahrscheinlich aufgrund persönlicher Kontakte während seiner Wanderungen angeeignet hat, die Kritik an Klerus und Kult, vor allem aber die Botschaft von

⁷⁹⁹ Die korrekte Verwendung von καταβαίνω und ἀναβαίνω verweist auf die Kenntnis konkreter geographischer Gegebenheiten. Jerusalem liegt ungefähr 750 m über dem Meeresspiegel, ein ca. 27 km langer Weg führt hinab ins 400 m unter dem Meeresspiegel liegende Jericho in der Jordansenke. Wahrscheinlich handelt es sich bei der angedachten Route um einen Weg im Wadi Quelt, d.h. um „ein(en) schmale(n) Fußsteig, der sich an den tiefen Abgründen des Flussbetts entlangzieht und für Mensch und Tier nur mühsam zurückzulegen ist.“ (ZIMMERMANN, R.: Liebe, 543). Allerdings sollte diese Option nicht überbewertet werden, weil die Parallelen der Erzählung zu 2 Chr 28 es durchaus nahe legen, dass der in der Parabel berichtete Vorfall sich nicht unbedingt genau so ereignet haben muss. Denn auch wenn über das Setting hinaus eine Rückkehr von Priester und Levit vom Tempelkult in Jerusalem ins von vielen Tempelbediensteten bewohnte Jericho genauso denkbar ist wie das plötzliche Auftreten von Räubern in dieser Region (Vgl. ECKEY, W.: Lukasevangelium, 489), sind die stark hyperbolisch wirkenden Charakterzüge des Samaritaners zusammen mit der ungeklärten Frage nach den Umständen seines Auftretens in dieser Region und das fast schon naive Vertrauen des Herbergswirtes auf eine Rückkehr des Auftraggebers Hinweise auf die Kreativität des Gleichniserzählers Jesus, der reale Gegebenheiten um der Pointe seiner Parabel von der Königsherrschaft Gottes Willen mit Elementen dichterischer Freiheit verbindet.

⁸⁰⁰ Vgl. WEDER, H.: Gleichnisse, 63-69.

⁸⁰¹ Vgl. CROSSAN, J.D.: Parables, 63f.

einer sich in der Parabel selbst ereignenden Durchsetzung der Gottesherrschaft deuten stark darauf hin. Diese „metaphoric tale that redraws the map of both the social and the sacred world“⁸⁰², in der die Vertrautheit Jesu mit den religiösen und sozialen Konfliktfeldern Palästinas mehr als deutlich anklingt, ist überlieferungsgeschichtlich nur schwer zu charakterisieren. Denkbar wäre es m.E., dass die bereits weiter oben erläuterten möglichen Kontakte zwischen Jesus und SRG nicht nur die Basis für eine jesuanische Zuordnung dieser Gruppe zu Israel bildeten, sondern zugleich auch von vielen samaritanerkritischen Juden als Vorwurf benutzt werden konnten, um den Nazarener zu verunglimpfen (vgl. dazu auch Joh 8,48f). Die ursprüngliche Kommunikationssituation könnte demnach dergestalt zu charakterisieren seien, dass Jesus sich mit der Parabel gegen solcherlei Anfeindungen sowie gegen jedweden Versuch zur Wehr setzte, die Samaritaner als Sünder, Heiden oder Synkretisten zu beschimpfen. Mit seiner dieser Position genau diametral gegenüberstehenden, provokativen Sichtweise bzw. neuartigen Auffassung von der malkût JHWH wird er sich wahrscheinlich viele Feinde gemacht haben, gleichzeitig werden aber auch wohl gerade in der Gefolgschaft Jesu stehende Samaritaner diese Parabel weiter tradiert haben, bevor diese zusammen mit den Informationen über generelle Kontakte Jesu mit Mitgliedern der SRG (vgl. dazu vor allem Lk 9,51-56) über die Trägerkreise des lk Sondergutes in die Hände des Evangelisten gelangt sein muss. Mit den ausschließlich im lk Sondergut vorzufindenden Samaritanertraditionen dürfte der Evangelist im Rahmen persönlicher Reisen in Berührung geraten sein. Schon Gerd Theissen hat dafür überzeugende Argumente geliefert: „Das *Lukasevangelium* stammt kaum aus dem Osten. Für den Verfasser ist der heiße Wüstenwind nicht wie in Palästina der »Ostwind«, sondern der »Südwind« – wie in allen Mittelmeergebieten westlich Palästinas (vgl. Lk 12,55). Wahrscheinlich ist der Verf. viel gereist. Ein Reisebericht in der Apostelgeschichte im Wir-Stil beginnt in Kleinasien (16,11ff) und führt über Jerusalem nach Rom. Der Verf. kennt den Tempel erstaunlich gut. Er dürfte einmal, von Cäsarea kommend (und Samarien durchquerend) nach Jerusalem gereist sein. So würde sein positives Verhältnis zu Samarien erkläbar“⁸⁰³. Zu der Zeit, in der Lukas durch Samarien reiste, haben wir es natürlich mit einer veränderten Situation zu tun. Die christliche Mission ist in vollem Gange und hat mittlerweile auch den paganen Teil Samariens erreicht und dort erste Erfolge bewirken können. Zu den

⁸⁰² FUNK, R.W. / HOOVER, R.W.: *Gospels*, 324.

⁸⁰³ THEISEN, G.: Schatten, 262; ähnlich auch THEISEN, G. / MERZ, A.: *Jesus*, 48. Unterstützt wird diese Einschätzung auch durch Martina Böhms Analysen der geographischen und politischen Angaben des lk Doppelwerks, die sie zusammenfassend wie folgt charakterisiert: „Für einen antiken Verfasser, der vermutlich über keinerlei Kartenmaterial verfügt hat, wußte Lukas mindestens in manchen Teilen Palästinas – entgegen aller üblichen Behauptungen – doch auffallend gut Bescheid.“ (BÖHM, M.: *Samaritai*, 232; ausführlicher dazu ebd., 218-235).

Erinnerungen an Kontakte des Nazareners mit Samaritanern sind nun also auch missionarische Erfahrungen hinzugekommen, die Lukas freilich auch verarbeitet, wie es ansatzweise in Lk 17,11-19, vor allem aber auch in den Referenzen in der Apostelgeschichte (Apg 1,8; 8,4-25; 9,31; 15,3) zu erkennen ist. Letztere spielen dann logischerweise für die noch folgenden Ausführungen zu späteren christlichen Missionsversuchen in Samarien eine besondere Rolle. Zunächst sei aber noch Lk 17,11-19 auf mögliche Informationen zum historischen Jesus und den Samaritanern befragt.

Die Erzählung vom dankbaren Samaritaner in **Lk 17,11-19** wird wohl zu Recht von nahezu allen Exegeten als unhistorisch eingestuft. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass sie in ihrer jetzigen Gestalt wohl kaum ursprünglich ist. Letzteres hatten insbesondere die VV11.19 zeigen können, die eindeutig auf das Konto des Evangelisten gehen. Während die Formulierung in V11 fast vollständig an Lk 9,51 erinnert, weist die inhaltliche Verknüpfung von Glaube und Heil in V19 klare Parallelen zu Lk 7,50; 8,48 und 18,42 auf.⁸⁰⁴ Typisch lukanisch ist zudem auch die Anrede Jesu mit dem Hoheitstitel ἐπιστάτα (V13), der Gebrauch des Verbs ὑποστρέφω (V15; Vgl. Lk 1,56; 2,20.39; 4,14; 7,10; 8,37; 23,48.56 und 24,52f) sowie die Wendung παρὰ τοὺς πόδας in V16, die auch in Lk 7,38 und 8,35.41 begegnet. Wilhelm Bruners hatte die These vertreten, dass Sprache und Stil der ganzen Perikope lukanisch geprägt seien und somit in der Summe einiges dafür spreche, dass „Lk 17,11-19 eine lukanische Bildung ist.“⁸⁰⁵ Allerdings sind der Gebrauch von ἀπαντάω und πόρρωθεν sowie die adjektivische Verwendung des Begriffs λεπρός singulär. Zudem ist aus stilistischer Sicht auf die parataktische Satzstruktur der VV11-14 hinzuweisen, die in VV15-19 nicht festzustellen ist,⁸⁰⁶ so dass man insgesamt eher davon ausgehen sollte, dass der Evangelist das Grundgerüst der Erzählung vom dankbaren Samaritaner (VV15-19) in seinem Sondergut vorgefunden hat.⁸⁰⁷

Wie auch immer man den Traditionssprozess der Erzählung im Detail genau bewerten mag, fest steht, dass sie so eindeutig von nachösterlichen Themen geprägt ist, dass eine Verbindung zum historischen Jesus nur schwer nachweisbar ist.⁸⁰⁸ Zwar lässt sich aufgrund der bisherigen Erkenntnisse zu möglichen Kontakten Jesu mit Samaritanern nicht ausschließen, dass Jesus auch in Samarien bzw. in den samaritanischen Dörfern nicht nur als Gleichniserzähler, sondern auch als Therapeut und Exorzist aufgetreten ist, mit Sicherheit lässt sich zumindest Letz-

⁸⁰⁴ Vgl. BÖHM, M.: Samaritai, 269.

⁸⁰⁵ BRUNERS, W.: Reinigung, 297. Ähnlich auch BÖHM, M.: Samaritai, 269.

⁸⁰⁶ Vgl. GLÖCKNER, R.: Wundergeschichten, 128ff.

⁸⁰⁷ So m.E. zu Recht GLÖCKNER, R.: Wundergeschichten, 131 und BOVON, F.: Lukas III, 148. Weitere Positionen bei PESCH, R.: Taten, 116-123; KLEIN, H.: Barmherzigkeit, 38-42 und BETZ, H.D.: Cleansing, 314-328.

⁸⁰⁸ In Übereinstimmung u.a. mit FUNK, R.W. / HOOVER, R.W.: Gospels, 363f; THEIßEN, G.: Wundergeschichten, 187f; BRUNERS, W.: Reinigung, 297; MEIER, J.P.: Samaritans, 223 und PESCH, R.: Taten, 130.

teres jedoch nicht sagen. Vielmehr wird man aufgrund der an die Gesamtheit Israels erinnern den Zahlensymbolik, der Gemeinsamkeiten mit Mk 1,40-45, der Relativierung des Tempels und der fehlenden Details innerhalb der Erzählung davon ausgehen müssen, dass diese aus einer Zeit stammt, in der die Mission der Randgebiete Palästinas, aber auch erster heidnischer Gebiete in vollem Gang ist, während zugleich der Ablösungsprozess vom Jerusalemer Kernland und vom Tempel begonnen hat.⁸⁰⁹ Vielleicht wird man nicht so weit wie Gottfried Schille gehen müssen, der die Erzählung als „Missionslegende“ bezeichnet, bei der „der Dankbare zum Vorläufer der Glaubenden seines Gebietes“⁸¹⁰ werde. Dass hier jedoch bereits die auch von Lukas geteilte und erzählerisch von ihm sehr kunstvoll gestaltete, heilsgeschichtliche Einbindung der SRG in das endzeitliche Gottesvolk vertreten wird, die schon von Jesus selbst initiiert wurde, und die dann im Rahmen der frühchristlichen Mission an Bedeutung gewonnen haben muss, wird jedoch mehr als deutlich. Die Zahlensymbolik, aber vor allem auch die von Ironie sowie von Enttäuschung gekennzeichnete Frage Jesu verweisen m.E. dabei auf die geschichtliche Erfahrung einer weitgehenden Ablehnung der Christusbotschaft durch das Jerusalemer Judentum und auf die parallel dazu stattfindenden Missionserfolge in den Randgebieten Palästinas, die eine Brücke zur ebenfalls erfolgreichen Heidenmission bildeten.

5.2.2 Die johanneischen Texte

Meines Wissens gibt es keinen seriösen Exegeten oder Religionshistoriker, der die These vertritt, in der Brunnenerzählung **Joh 4,1-42** lägen Hinweise auf das Verhältnis zwischen Jesus von Nazareth und den Samaritanern vor. Trotz der besonderen Problematik bzgl. der Bestimmung der Relation zwischen Historizität, Tradition und Redaktion im JohEv erkennen nahezu alle Forscher an, „that the story as it stands in John 4 reflects John’s own theology and his way of structuring a story to serve that theology.“⁸¹¹ Die zur Bestätigung dieser These gewichtigsten Argumente seien kurz vorgestellt.

Schon die synchronen Analysen zu Joh 4,1-42 haben die fast durchgängige Prägung des Textes durch joh Sprachstil, Theologie und Gemeindeprobleme aufzeigen können.⁸¹² In dem nach Joh 3,1-13 zweiten ausführlichen Dialog Jesu mit einem Individuum finden sich sowohl eine Fülle weisheitlicher als auch christologischer Motive, wie z.B. die Rede vom Lebenswasser (Joh 4,14), der Gedanke der Anbetung in Geist und Wahrheit (Joh 4,23), die Metaphorik

⁸⁰⁹ Vgl. dazu auch THEIßEN, G.: Wundergeschichten, 187f.

⁸¹⁰ Beide Zitate aus SCHILLE, G.: Anfänge, 71.

⁸¹¹ MEIER, J.P.: Samaritans, 228.

⁸¹² Ausführlich dazu Kapitel 4.2.1.

der besonderen Speise, die Jesus zu essen hat (Joh 4,32), die Überbietung der religiösen Institutionen durch Christus (Joh 4,21) oder aber die in Jesus selbst erfahrbare präsentische Eschatologie (Joh 4,25). Des Weiteren ist an die besondere Erzählstruktur der Erzählung zu erinnern, mittels derer Johannes versucht, die Leser bei der Begegnung mit Christus bzw. der zunehmenden Erkenntnis seiner Person durch die Samaritanerin zu begleiten, wobei die einzelnen Bekenntnistitel (Jude – Patriarch – Prophet – Messias/Christus – Retter des Kosmos) Wegstationen einer nach oben führenden, spirituellen Reise darstellen.⁸¹³ Zu guter Letzt verweisen insbesondere das erzählerische Intermezzo, aber auch das Motiv der Brautwerbung auf einen missionstheologischen Hintergrund der Erzählung, der wohl bereits auf der ältesten Stufe von Bedeutung gewesen sein könnte, wie z.B. Jürgen Becker es in seinem Johanneskommentar vermutet: „Es liegt also in der SQ mit Joh 4 eine Missionslegende vor, die Jesu Erfolg im samaritanischen Sychar erzählt.“⁸¹⁴

Denkbar wäre es dann auch mit Jürgen Zangenberg davon auszugehen, dass der Evangelist mit der Endfassung des Textes seine Adressaten nicht nur davon überzeugen will, „daß eine bestimmte Gruppe von Samaritanern um Sychar, mit denen die joh Gemeinde in Kontakt gekommen ist, nicht nur richtige Christen geworden ist, sondern auch deren eigenständige Mission nach der Christwerdung unter ihresgleichen legitime Mission gewesen ist.“⁸¹⁵ Träfen diese Interpretationsversuche zu, und es spricht eigentlich nichts dagegen, dann wäre Joh 4,1-42 zwar eine wichtige Quelle für die Erforschung der SRG gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, allerdings nicht für die Beziehungen des historischen Jesus zu dieser israelitischen Gruppe.⁸¹⁶

Dass sich dies tatsächlich auch so darstellt, davon zeugen insbesondere die exakten Kenntnisse der Samaritaner in Sychar, mit denen die joh Gemeinde in Kontakt gestanden haben dürfte. So wird an mehreren Stellen auf das gemeinsame israelitische Erbe von Juden und Samaritanern hingewiesen (vgl. Joh 4,5.12.14.21), ohne dabei die kultisch-religiösen Differenzen zwischen beiden Gruppen zu vergessen (vgl. Joh 4,9.21). Als Judenchrist vertritt Johannes den heilsgeschichtlichen Vorrang der Juden (vgl. Joh 4,22), beteiligt sich aber nicht an der antisamaritanischen Polemik vieler seiner jüdischen Zeitgenossen. Dies liegt sicherlich vor allem an den innerjüdischen Debatten, die Johannes mit pharisäischen Gruppen führt und die wahrscheinlich auch zum sog. Synagogenausschluss der joh Christen geführt haben (vgl. Joh 9,22; 12,42; 16,2), während es unter den Samaritanern einige Männer und Frauen gegeben

⁸¹³ Ähnlich auch MEIER, J.P.: Samaritans, 228.

⁸¹⁴ BECKER, J.: Johannes I, 167.

⁸¹⁵ ZANGENBERG, J.: Christentum, 193.

⁸¹⁶ In Übereinstimmung mit MEIER, J.P.: Samaritans, 228f.

hat, die sich der Christusbotschaft geöffnet und diese auch eigenständig weiterverkündet haben. Mit einem Teil eben solcher Mitglieder der SRG werden die joh Christen wahrscheinlich in Kontakt gekommen sein, wobei sie über diesen Weg dann auch mit den spezifisch samaritanischen Traditionen, den örtlichen Gegebenheiten in und um Sychar sowie der Geschichte ihrer Christwerdung vertraut gemacht worden sein müssen.⁸¹⁷ Ob im Rahmen dieser Kontakte letztlich auch Informationen über Begegnungen Jesu mit Samaritanern vermittelt worden sind, ist m.E. aufgrund des wie eine gängige Anschuldigung klingenden Vorwurfs an Jesus in Joh 8,48 sowie der Parallelen in den dem LkEv zugrundeliegenden Traditionen mehr als nur denkbar, lässt sich mit letzter Sicherheit jedoch nicht sagen. Insofern sind diese Argumentationslücken mit weiterführenden Beobachtungen zu füllen, um die höhere Plausibilität der vertretenen Sichtweise gegenüber den skeptischen Anfragen John P. Meiers, Andreas Linde-manns oder auch Martina Böhms zu verteidigen. Im Folgenden soll daher zunächst nach der Verbindung der ntl. Texte zu den bereits ausführlich diskutierten außerbiblischen Referenzen bei Flavius Josephus gefragt werden.⁸¹⁸

5.2.3 Die Beziehung der lk und joh Texte zu den Referenzen bei Flavius Josephus

Die einzigen verlässlichen Referenzen des Flavius Josephus über die Samaritaner finden sich, wie wir bereits gesehen haben, in den Zeugnissen Ant 18,85-89 und Bell 3,307-315. In diesen von den ntl. Texten unabhängigen Quellen, die allerdings in zeitlicher Nähe zum lk Doppelwerk und dem JohEv entstanden sein dürften, d.h. zwischen 75 und 94 n.Chr.,⁸¹⁹ lassen sich zwar keine *direkten* Hinweise auf mögliche Kontakte zwischen Jesus von Nazareth und Samaritanern ausmachen, wohl aber können eine ganze Reihe übereinstimmender Angaben bezüglich der (religions-)historischen Situation der SRG in ntl. Zeit festgestellt werden, die für die Frage nach möglichen Kontakten zwischen dem Nazarener und Mitgliedern der Garizimgemeinde durchaus von Bedeutung sind.

Von herausragender Relevanz ist hierbei vor allem der in Ant 18,85-89 berichtete Vorfall aus dem Jahre 35/36 n.Chr., der uns einen Einblick in die messianisch-restaurative Erwartungshaltung der nach den Ereignissen der Makkabäerzeit vor allem um Konsolidierung bemühten SRG gewährt. Weil dieses Ereignis in relativer Nähe zum Todesjahr Jesu (30 oder 34 n.Chr.) liegt und gemäß Josephus viele Samaritaner dem Aufruf des samaritanischen Propheten

⁸¹⁷ Vgl. ZANGENBERG, J.: Christentum, 105.

⁸¹⁸ Ausführlich dazu Kapitel 3.1.6. Im nun folgenden Teil soll es genügen, die dort gesammelten zentralen Erkenntnisse in Relation zu den historischen Informationen in den ntl. Texten zu setzen.

⁸¹⁹ Vgl. SCHRECKENBERG, H.: Josephus, 1006.

ten gefolgt sind, ihn beim Zug auf den Garizim zu begleiten, um sich dort die heiligen Geräte des Mose zeigen zu lassen, kann man zum einen davon ausgehen, dass die Samaritaner aufgrund der langfristigen negativen Konsequenzen der Zerstörungen Sichems und des Garizim-heiligtums unter den Makkabäern, der römischen Fremdherrschaft, aber auch aufgrund der Rivalitäten mit dem Jerusalemer Judentum ein starkes messianisch-restauratives Bewusstsein entwickelt hatten (vgl. auch Joh 4,25), das auch für die Jesusbewegung von Interesse gewesen sein dürfte. Zum anderen werden aber die auch deshalb sehr wahrscheinlichen Kontaktaufnahmen bzw. Verkündigungsversuche Jesu wohl relativ erfolglos gewesen sein, wie die große Resonanz auf den wenige Jahre nach Jesu Tod stattfindenden Versuch, ein heilgeschichtliches Eingreifen JWHs zu verursachen, belegt. Die Gründe für eine *zu diesem Zeitpunkt* mehrheitliche Ablehnung Jesu, aber auch des in Folge seines Todes entstehenden, christlichen Auferstehungsglaubens durch die Samaritaner sind hierbei freilich noch eigens zu erörtern, wenngleich man in Anbetracht von Lk 9,56; Joh 8,48 und Lk 10,30-35 nicht vergessen sollte, dass sich unter den Anhängern Jesu sowie unter den ersten Christen auch einige Samaritaner befunden haben dürfen.

Darüber hinaus ist zu konstatieren, dass sowohl bei Josephus als auch im NT die Samaritaner ausschließlich in Verbindung mit Dörfern (κώμαι) begegnen (vgl. dazu neben Jos Ant 18,86: „Ein Dorf namens Tirathana am Fuße des Garizim“ auch Jos Ant 15,296; Bell 1,403). Dass Jesus also in einem samaritanischen Dorf aufgenommen wird (Lk 9,56), die Heilung der zehn Aussätzigen in einem Dorf stattfindet (Lk 17,12) oder auch die mit den joh Christen in Kontakt stehende samaritanische Gemeinde im Dorf Sychar lokalisiert werden kann, entspricht somit zweifelsohne den realen Gegebenheiten im 1.Jh. n.Chr. Die Fokussierung der SRG auf das dörfliche Leben in der Nähe des Garizim steht, wie bereits erörtert wurde, in Relation zur messianisch-restaurativen Erwartungshaltung der Gruppe. Hierdurch dokumentierte man die Hoffnung auf ein vom Garizim ausgehendes heilgeschichtliches Eingreifen JWHs und die damit parallel einhergehende Distanz zu anderen Gruppen Palästinas, allen voran zu den Römern und den Jerusalemer Juden.

Dass diese Isolation nicht zwangsläufig vollkommene Distanz bedeutete und die einzige wahren Unterschiede zum Jerusalemer Judentum die abweichenden Positionen zum legitimen Ort der JWH-Verehrung sowie zur Legitimität der jeweiligen Priesterschaft bildeten, zeigen u.a. Lk 17,14 und Joh 4,20. Die samaritanischen Ressentiments gegenüber heteronomen Strukturen jedweder Art konnten, wie die ntl. Texte, aber auch die Zeugnisse bei den Rabbinen und eben Flavius Josephus belegen konnten, durchaus mit partiellen Kontakten in Form von Beherbergungen, gemeinsamen Mählern, theologischen Diskussionen usw. einhergehen,

ohne dass dadurch die grundlegenden Unterschiede in Vergessenheit gerieten oder aber das Gefühl entstehen musste, unrein geworden zu sein.⁸²⁰ Im Übrigen zeigen gerade die Zeugnisse des Josephus die verbindenden Elemente zwischen den zwei eigenständigen Folgeerscheinungen der alten israelitischen Religion auf, einte sie doch insbesondere die Ablehnung der römischen Fremdherrschaft und die Hoffnung auf eine messianische Erlösergestalt. Von daher überrascht es auch nicht, dass sich auch die Samaritaner aktiv an den Kriegshandlungen gegen die Römer beteiligten (vgl. Jos Bell 3,307-315), wenngleich sie mit der erneuten, starken Dezimierung ihres Volkes ähnlich wie auch die meisten anderen Gegner Roms einen sehr hohen Preis für diese Partizipation bezahlen mussten.

Interessant sind in diesem Kontext zu guter Letzt die unterschiedlichen Reaktionen der Samaritaner auf diese zweite große Katastrophe nach den Zerstörungen Sichems und des Garizim unter Johannes Hyrkanus. So stellt der in Jos Bell 3,307-315 berichtete Vorfall aus dem Jahre 67 n.Chr. auch deshalb eine wichtige Zäsur dar, weil es im Anschluss daran nicht nur zu einer Fortsetzung des dörflichen Lebens am Garizim kam, sondern auch zu einer wachsenden Bedeutung der samaritanischen Diaspora, aber anscheinend auch zu einer etwas größeren Offenheit gegenüber christlichen Missionsversuchen, wie es u.a. die Referenzen in der Apostelgeschichte voraussetzen (vgl. Apg 1,8; 8,14; 9,31). Die beiden *zu diesem Zeitpunkt* an Bedeutung gewinnenden Alternativen zur Fokussierung auf den Garizim müssen dabei m.E. wohl als das Resultat einer erneut enttäuschten messianisch-restaurativen Erwartungshaltung der SRG gedeutet werden, die sie zu Lebzeiten Jesu noch intensiv geeint hatte. Die herbe Niederlage gegen die Römer, die die meisten Samaritaner mit dem Tod, einige aber auch mit der Sklaverei bezahlen mussten, wird innerhalb des Volkes auch zu einer neuen Bewertung theologischer, vor allem aber heilsgeschichtlicher Konzepte geführt haben, deren Ergebnis sowohl eine stärkere Abwanderung aus Palästina, aber eben auch eine höhere Bereitschaft zur Konversion zum Christentum war.⁸²¹

5.2.4 Gründe für das Fehlen der Samaritanertraditionen in Mk, Mt und Q

Die bisherigen Textanalysen haben aufzeigen können, dass die breiten und zumeist positiven Darstellungen bei Lukas und Johannes sich konkreten Kontakten der Verfasser mit Mitgliedern der SRG bzw. mit zum Christentum bekehrten Samaritanern und Samaritanerinnen verdanken. Darüber hinaus konnte gezeigt werden, dass über diesen Weg auch Traditionen über

⁸²⁰ In Übereinstimmung u.a. mit ZANGENBERG, J.: Christentum, 17f und BÖHM, M.: Samaritai, 217f.

⁸²¹ Ausführlicher zu diesem Gedanken das Kapitel 5.5.

Begegnungen des historischen Jesus mit Mitgliedern der Garizimgemeinde in die ntl. Schriften eingegangen sind, die aufgrund der Randbedeutung dieser Gruppe im 1.Jh. n.Chr. andenfalls wahrscheinlich im Dunkel der Vergangenheit verloren gegangen wären. Die genauen Beweggründe Jesu für eine Zuwendung auch zu den Samaritanern sind genauso wie die Frage nach Erfolg und Misserfolg dieser Aktivitäten noch eigens zu erörtern. Bevor dies jedoch erfolgen wird, sollen zunächst noch die Gründe für das Fehlen der Samaritanertraditionen in Mk, Mt und Q genauer dargelegt werden, um ein erstes Zwischenfazit formulieren zu können, dem eine Analyse aller relevanten *direkten Quellen* zur Fragestellung des vorliegenden Kapitels vorangegangen ist.

In Bezug auf das *Markusevangelium* ist festzuhalten, dass sein Verfasser wohl deswegen nicht auf Samarien und seine Bevölkerung eingeht, weil er sehr wahrscheinlich ein an eine vorwiegend aus Heidenchristen bestehende Gemeinde schreibender Heidenchrist Roms war,⁸²² der selbst nur sehr schlecht mit der Geographie, den Bräuchen und politisch-sozialen Bedingungen Palästinas im 1.Jh. n.Chr. vertraut war und letztlich auch über keine Traditionen verfügte, in denen das Randphänomen SRG eine Rolle spielte. Für eine Verortung des Evangeliums in Rom inklusive der beschriebenen traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge spricht laut Martin Ebner vor allem folgender, m.E. überzeugender Sachverhalt: „In Mk 12,42 wird erklärt, dass zwei Lepta einem Quadrans (κοδράντης) entsprechen. Ein Quadrans ist die kleinste römische Münze, die fast ausschließlich in der westlichen Reichshälfte im Umlauf war – mit einer auffälligen Zentrierung auf Rom, den Prägeort, und Pompeij, wobei die Häufigkeit gegen Ende des 1.Jh. abnimmt (...). Lepta dagegen sind kleinere Münzen, wie sie unter Herodes oder den späteren Prokuratoren geprägt worden sind (...). Der Erzähler erklärt also eine Spezialmünze aus den östlichen Provinzen mit einer Münzform, wie sie eigentlich nur in der westlichen Reichshälfte bekannt ist.“⁸²³ Im Gegensatz zu den sonstigen Latinismen des MkEv, die zur Stützung der Rom-These herangeführt werden (vgl. Mk 2,23; 3,6; 5,9.15.43; 6,27.37; 12,14; 15,1.16.39.44f), liegt hier ein Beispiel aus dem „pekuniären Bereich“ vor, das eben nicht auch „auf die Nähe zu einem römischen Standort (Militärlager o.ä.) zurücksließen lässt“⁸²⁴. Aufgrund dieser Zusammenhänge wird man folglich auch nicht wie William D. Zorn versuchen müssen, das Fehlen direkter Samaritanerbezüge des MkEv

⁸²² In der Forschung existieren freilich eine ganze Reihe alternativer Lokalisierungsversuche. Exemplarisch genannt seien hier nur Syrien (THEIBEN, G.: Lokalkolorit, 246-261), die Dekapolis (SCHULZ, S.: Stunde, 9) und Galiläa (MARXSEN, W.: Einleitung, 148). In Übereinstimmung mit EBNER, M.: *Markusevangelium*, 171-180 halte ich aufgrund der gewichtigen Argumente, die schon von HENGEL, M.: Entstehungszeit vertretene Rom-These für die plausibelste aller Lösungsoptionen. Siehe dazu auch die weitere Argumentation im Haupttext.

⁸²³ EBNER, M.: *Markusevangelium*, 171.

⁸²⁴ Beide Zitate ebenfalls aus EBNER, M.: *Markusevangelium*, 171.

mit einem vermeintlichen „Samaritan background“⁸²⁵ zu erklären, sondern kann sich damit zufrieden geben, dass Markus bzw. die Trägerkreise seiner Traditionen nicht mit mündlichen oder schriftlichen Samaritanertraditionen in Kontakt gekommen sind, während dies bei Lukas und Johannes nachweislich der Fall gewesen sein muss.

Mit Blick auf das *Matthäusevangelium* ist an meine bereits ausführlich vorgestellte These zu erinnern, dass Matthäus selbst mit dem *Missionsverbot* in 10,5f lediglich gewisse Vorbehalte gegenüber einer zunehmend exklusiver werdenden Begegnung mit dem vor allem in der Polis Samaria-Sebaste ansässigen heidnischen Bevölkerungsteil Samariens zum Ausdruck bringen möchte. Mit der durchaus den realen Gegebenheiten des 1.Jh. n.Chr. Rechnung tragenden Differenzierung zwischen *normalen* Heiden, heidnischen Samariern und den verlorenen Schafen des Hauses Israels will er seine Adressaten vor einer „Israel-Vergessenheit“⁸²⁶ warnen, d.h. vor einer einseitigen Ausrichtung auf die zur Zeit der Abfassung des MtEv an sich unproblematische Heidenmission bei gleichzeitiger Distanzierung vom Hause Israel, zu dem gemäß Mt sowohl Juden als auch Samaritaner gehören.⁸²⁷ Ob diese in Mt 10,5f präsentierte Sichtweise sich mt Redaktion verdankt oder aber schon vormt geprägt wurde, d.h. Bestandteil eines wahrscheinlich judenchristlichen Logions war,⁸²⁸ ist für die Frage nach Kontakten Jesu mit Samaritanern im Grunde genommen von sekundärer Relevanz, weil die Weisung letztlich eben nicht vom historischen Jesus selbst stammt.⁸²⁹ Sollte die vorgestellte Lesart des Passus korrekt sein, und es spricht eigentlich nichts dagegen, dann liegt hier allerdings ein weiteres wichtiges Zeugnis für eine inkludierende Sicht der SRG in ntl. Zeit vor, ein Beleg dafür, dass die Samaritaner ein Teil Israels sind, wie es auch Jesus von Nazareth selbst in seiner Parabel vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,30-35) vertreten hatte. Im Gegensatz zur lk und joh Gemeinde gab es aber wohl zwischen den Adressaten des MtEv und Samaritanern keine wirklichen Kontakte, so dass es nicht verwunderlich ist, wenn über diese Notiz hinaus dem Randphänomen SRG bei Mt keine Aufmerksamkeit geschenkt wird.

⁸²⁵ ZORN, W.D.: Mark, 248. Ausführlicher dazu ebd., 204-248. Zu einer kurzen Zusammenfassung siehe Anm. 407 der vorliegenden Studie.

⁸²⁶ FRANKEMÖLLE, H.: Sendung, 50.

⁸²⁷ Ausführlicher zu diesem Gedanken der Exkurs nach Kapitel 4.1.4.2 der vorliegenden Untersuchung. In Bezug auf die von mir vertretene Deutung der Wendung τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ισραήλ sei auf das bspw. in 1 Sam 7,2f; 2 Sam 1,12; 6,5.15; 12,8; 16,3 vorgegebene und dem Verfasser des MtEv wohl bekannte Motiv eines alle 12 Stämme umfassenden Hauses Israel hingewiesen. Die Bedeutung des mt Jesus für ganz Israel, also nicht nur für Juda zeigt sich darüber hinaus auch in Mt 2,6; 15,24; 15,31; 19,28; 27,9.42. Ähnlich auch TRILLING, W.: Israel, 100.

⁸²⁸ Zur Diskussion siehe MEIER, J.P.: Samaritans, 218-221 mit weiterführenden Literaturangaben in den Anmerkungen.

⁸²⁹ So auch MEIER, J.P.: Samaritans, 220f, der allerdings die Weisung, die er im Übrigen als „product of some group within first Christian generation“ (ebd., 221) versteht, anders deutet, nämlich als Verbot, sämtlichen nichtjüdischen (!) Gruppen das Evangelium zu verkünden.

Ein wenig anders stellt sich der Sachverhalt bei der *Logienquelle Q* dar, der eigentlich „wichtigste(n) Quelle zur Rekonstruktion der Lehre Jesu.“⁸³⁰ Im Gegensatz zum MtEv, wo zumindest kurz auf die Region Samarien Bezug genommen wird, fehlt in Q ähnlich wie bei Mk ein solcher Rekurs. Dass ausgerechnet in den beiden ältesten Quellen ein solcher Befund festzustellen ist, muss aber, wie die Erkenntnisse zu den joh und lk Referenzen zeigen, kein Beleg dafür sein, dass Jesus keine Kontakte zu Samaritanern hatte. Unabhängig davon, ob Q mündlich oder schriftlich vorgelegen hat,⁸³¹ wird man zunächst darauf hinweisen müssen, dass auch die Logienquelle trotz ihrer hohen Relevanz für die historische Jesusforschung letztlich Traditionen enthält, die „im Überlieferungsprozess und durch die Endredaktion von Q überarbeitet und ergänzt wurden.“⁸³² Des Weiteren deuten die Erkenntnisse zu Trägerkreisen, Lokalisierung und Adressaten darauf hin, dass wir es mit einem wahrscheinlich judenchristlichen Dokument zu tun haben, das von in der Nachfolge Jesu stehenden Wandermissionaren und sesshaften jüdischen Dorfbewohnern tradiert wurde. Weil diese Trägerkreise, die „sich mit der Verweigerung Israels gegenüber Jesu Botschaft auseinander setzen musste(n)“⁸³³, aufgrund der in Q häufiger genannten Orte (Chorazin, Bethsaida und Kapernaum) wohl ursprünglich in Galiläa beheimatet waren, von wo aus sie zu einem späteren Zeitpunkt in den Norden, d.h. nach Tyros, Sidon und wohl auch Antiochien gewandert sein müssen,⁸³⁴ wird man dazu tendieren dürfen, dass diese judenchristlichen Wandermissionare schlichtweg nicht mit Samarien und schon gar nicht mit der sehr kleinen Gruppe der Samaritaner in Kontakt gestanden haben werden. Folglich vermag ein fehlender Bezug der Logienquelle zu dieser Gruppe nicht wirklich zu verwundern, zumal in ihr auch auf andere eigentlich gesicherte historische Fakten, wie z.B. die Passion Jesu oder aber den Auferweckungsglauben der Jesusanhänger nicht rekurriert wird.⁸³⁵

5.2.5 Zwischenfazit: Erste Vermutungen zum historischen Gehalt der ntl. Samaritanertexte

Die Analyse aller direkt relevanten Zeugnisse zur Frage nach möglichen Kontakten zwischen Jesus von Nazareth und Samaritanern zeigt, dass es mehr als nur wahrscheinlich ist, dass Jesus sich mit seiner Botschaft vom Reich Gottes auch der SRG zugewandt hat. Zwar liegen uns

⁸³⁰ THEIBEN, G. / MERZ, A.: *Jesus*, 45.

⁸³¹ Zu einem kurzen Überblick über die Diskussion siehe vor allem die Bemerkungen in den Einleitungen zum Neuen Testament, vor allem EBNER, M.: Spruchquelle, 91-93 mit Verweisen auf die wichtigsten Vertreter der jeweiligen Positionen.

⁸³² HOFFMANN, P / HEIL, C.: Spruchquelle, 26.

⁸³³ SCHREIBER, S.: *Begleiter*, 40.

⁸³⁴ Vgl. EBNER, M.: Spruchquelle, 101.

⁸³⁵ Vgl. dazu EBNER, M.: Spruchquelle, 103-108.

quantitativ gesehen nur sehr wenige Informationen über diese Kontakte vor, doch im Gegensatz zur skeptischen Haltung bspw. eines John P. Meiers, lassen sich m.E. aufgrund der text-internen Indizien eine Reihe guter Gründe dafür anführen, dass insbesondere die lk Samaritanerreferenzen eine große Nähe zum Leben und Wirken Jesu aufzeigen und somit aus qualitativer Perspektive Wesentliches zur Beantwortung der historischen Rückfrage beisteuern können. Vor allem die aller Voraussicht nach jesuanische Parabel vom barmherzigen Samaritaner verdeutlicht, dass der Nazarener Mitglieder der Garizimgemeinde und deren religiösen Status sehr gut gekannt haben muss und sich wohl auch deshalb mit seiner Botschaft an diesen Teil Israels gerichtet hat, wie es im Übrigen auch in Joh 8,48 vorausgesetzt wird. Dass diese Kontaktaufnahme Jesu jedoch nicht nur auf Zustimmung (vgl. Lk 9,56), sondern wie in anderen Gebieten Palästinas auch genauso auf Ablehnung stoßen konnte (vgl. Lk 9,53), passt zu den sonstigen Erkenntnissen zum Erfolg der jesuanischen Verkündigungspraxis. Darüber hinaus ist anzuführen, dass die ntl. Zeugnisse durchaus viele Gemeinsamkeiten mit denen des Flavius Josephus aufweisen, d.h. dass vor allem der in ihnen vorausgesetzte, (religions-)historische Rahmen den realen Gegebenheiten des 1.Jh. n.Chr. zu entsprechen scheint. Dass im Gegensatz zu Lk, Joh und Flavius Josephus in Mk, Mt und auch in Q keine bzw. nur geringfügige Aussagen zu der Thematik existieren, darf aufgrund der Erkenntnisse zur Situation der SRG im 1.Jh. n.Chr. sowie zu den Trägerkreisen bzw. Verfassern, Lokalisierungen und Adressaten von Mk, Mt und Q nicht überraschen. Hätte es keine direkten Kontakte zwischen Lk, Joh und Mitgliedern der Garizimgemeinde gegeben, so wären wahrscheinlich gar keine Informationen über das Verhältnis Jesu zur SRG überliefert worden, wenngleich daran zu erinnern ist, dass sich die Informationen bei Lk und Joh mit späteren Traditionen über die Erfahrungen frühchristlicher Missionare in Samarien vermengt haben (vgl. Lk 17,11-19; Apg 8,4-25; Joh 4,1-42). Um vor allem auch den zuletzt genannten Aspekt noch etwas näher zu beleuchten, aber auch um die bisherigen Ergebnisse in einen größeren Interpretationsrahmen zu stellen, seien im nun Folgenden noch die Gründe für eine Zuwendung Jesu zu den Samaritanern, eine Einschätzung von Erfolg und Misserfolg dieser Aktivitäten sowie eine Erörterung der Frage, wie und warum es unter den frühchristlichen Missionaren noch einmal zu einer Kontaktaufnahme mit Samaritanern, aber auch Samariern kam, thematisiert. Das geschieht nicht zuletzt auch deswegen, um der skeptischen Haltung John P. Meiers, dass es angesichts der wenigen Daten besser sei, nicht in Spekulationen zu verfallen,⁸³⁶ noch mehr Argumente entgegenzusetzen.

⁸³⁶ Vgl. MEIER, J.P.: Samaritans, 231f.

5.3 Gründe für eine mögliche Hinwendung Jesu zu Mitgliedern der SRG

Dass es zwischen dem historischen Jesus und Mitgliedern der SRG Kontakte gegeben haben muss, lässt sich m.E. nicht nur anhand der textinternen Indizien in den ntl. Referenzen vermuten, sondern kann auch aufgrund weiterführender Beobachtungen zur Jesusüberlieferung als wahrscheinlich gelten. Ging es bislang darum, den historischen Kern einzelner Textpassagen zu überprüfen sowie deren Beziehung zu den gesicherten allgemeinhistorischen Rahmendaten zu erhellen, sollen nun abschließend Elemente in der Verkündigung und Praxis Jesu dargestellt werden, anhand derer deutlich wird, dass eine Hinwendung Jesu zu den Samaritanern nicht nur mehr als wahrscheinlich ist, sondern eine logische Konsequenz der Gesamtbotschaft des Nazareners darstellt. Dabei lassen sich im Wesentlichen drei Aspekte der Verkündigung und Praxis Jesu aufzeigen, die für die vom Verfasser vertretene These relevant sind: (1) Der Zwölferkreis als symbolisierte Hinwendung Jesu zu ganz Israel, (2) das Engagement Jesu für die religiös und sozial deklassierten Gruppen der frühjüdischen Gesellschaft und (3) die Tempelkritik Jesu. Diese drei Aspekte seien im Folgenden kurz, aber prägnant erörtert.

5.3.1 Der Zwölferkreis als symbolisierte Hinwendung Jesu zu ganz Israel

Die bewusste Bildung eines Zwölferkreises wird wohl zu Recht von den meisten Exegeten als eine Handlung des historischen Jesus klassifiziert. Darauf verweisen u.a. die Einbeziehung des Judas Iskariot in diesen Kreis (vgl. Mk 14,10) oder aber auch das wohl bereits in der Logienquelle existierende Motiv der Richterschaft der Zwölf über die zwölf Stämme Israels (vgl. Mt 19,28; Lk 22,28-30).⁸³⁷ Da in den im NT enthaltenen Namenslisten (vgl. Mk 3,16-19; Mt 10,2-5; Lk 6,14-16) diverse Abweichungen festzustellen sind, ist für die Tradenten wohl die Zahl selbst bedeutsamer gewesen als die konkrete Zuweisung einzelner Personen. Wie Martin Ebner richtigerweise bemerkt, steht die Zahl Zwölf dabei freilich „für die zwölf Stämme Israels, die jeweils durch ihren Stammvater repräsentiert werden“⁸³⁸, was verdeutlicht, dass mit der Wahl dieses symbolischen Zeichens eine Öffnung der Botschaft Jesu für das ganze Volk und Land Israel signalisiert werden sollte. Vor diesem Hintergrund zeigt sich auch, dass die Wahl der Zwölf keineswegs als Beleg für die Bildung eines elitären Zirkels eingestuft werden kann, sondern darauf abzielte, einen Orientierungs- bzw. Anziehungspunkt für alle Menschen zu schaffen. In der Bildung dieses Kreises zeigt sich somit die Hinwendung Jesu zu ganz Isra-

⁸³⁷ Zu einem kurzen Überblick über die wichtigsten Pro- und Contraargumente siehe bspw. MEISER, M.: *Judas*, 37-39.

⁸³⁸ EBNER, M.: *Jesus*, 150.

el und die damit verbundene Hoffnung einer Sammlung bzw. Wiederherstellung des alten Zwölf-Stämme-Volkes, die in der Perspektive Jesu mit der Berufung der Zwölf und der Bildung eines größer werdenden Jüngerkreises bereits begonnen hat, letztlich aber noch unvollendet ist: „Die Zwölfergruppe antizipiert, was Jesus kommen sieht; sie verleiht seiner Hoffnung eine konkrete Form in Gestalt lebendiger Gesichter.“⁸³⁹ Ob mit diesem auf die Endzeit verweisenden Akt Jesu (vgl. dazu auch Mi 2,12; Sir 48,10; PsSal 17,26), die mit seinem Wirken angebrochen hat, auch eine bewusste Suche nach Nachfahren der alten Stämme verbunden war, lässt sich anhand der vorliegenden Quellen nicht sicher sagen, zumal zur Zeit Jesu mit den Stämmen Juda und Benjamin ohnehin nur noch zwei der Stämme des Volkes Israel real greifbar waren. Viel wichtiger ist hingegen, dass Jesus von Nazareth sich eventuell auch aufgrund seines Status als galiläischer Jude mit der universalen Ausrichtung seiner Botschaft vom Reich Gottes, die auch die sozial und religiös Deklassierten des Volkes Israel, aber auch die Diasporajuden betrifft, von einer Zentrierung auf Jerusalem oder Judäa verabschiedet, d.h. sich insbesondere den seit Esra und Nehemia wirksamen bzw. einflussreichen Abgrenzungsmechanismen einiger Rückkehrerkreise entgegensezert.⁸⁴⁰

Aufgrund dieser Erkenntnisse muss es als sehr unwahrscheinlich gelten, dass Jesus sich mit seiner Botschaft nicht an Samaritaner gerichtet hat, geschweige denn dass er samaritanisches oder auch samarisches Gebiet gemieden hat. Auch die SRG, die sich bis heute als wahres Israel und Nachfolger der Stämme Ephraim und Manasse versteht, muss aufgrund der universalen Ausrichtung Jesu als potentieller Adressat seiner Verkündigung gegolten haben.⁸⁴¹ Vermutlich hat der Nazarener während früherer Pilgerreisen nach Jerusalem Samaritaner und Samaritaninnen kennengelernt und diese Kontakte im Rahmen seiner Tätigkeit als Wandercharismatiker verfestigt. Vor allem die in seiner Parabel anklingende Anlehnung an 2 Chr 28 zeigt, dass er im Laufe dieser Begegnungen die bleibende sowie identitätsstiftende Verwurzelung der Gruppe in den Heilstraditionen des Volkes Israel (Samaritanischer Pentateuch, Mose-Verehrung, JHWH-Glaube etc.) kennengelernt hat und auch sie dazu eingeladen hat, an der Durchsetzung der Gottesherrschaft mitzuwirken, d.h. Teil der Sammlung und Wiederherstellung des Volkes zu sein, in dessen ununterbrochener Nachfolge sie zu stehen meinten. Allerdings macht auch schon die in Mk 3,35 feststellbare Einstellung Jesu („Jeder, der den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter“) ein Verhalten dieser Art möglich.

⁸³⁹ MARGUERAT, D.: Mann, 86.

⁸⁴⁰ Ausführlicher dazu Kapitel 3.1.4.

⁸⁴¹ Zur bereits in den heiligen Schriften Israels vorgegebenen, universalen Dimension der Herrschaft JHWHS, die bei Jesus auch zu einer Öffnung gegenüber Heiden geführt haben wird, siehe bspw. FRANKEMÖLLE, H.: Jesus, 82f und HIRSCHBERG, P.: Jesus, 105-108.

5.3.2 Jesu Engagement für die sozial und religiös Deklassierten der Gesellschaft

Eine bewusst anvisierte und praktizierte Öffnung Jesu gegenüber ganz Israel und somit auch gegenüber Samaritanern und Samaritanerinnen muss auch wegen seines Engagements für alle Gruppen des Landes, also auch für die sozial und religiös deklassierten Menschen als wahrscheinlich gelten. Seine Zuwendung zu Kindern, Kranken, Frauen, Zöllnern und Sündern, die ihm insbesondere von den religiös sowie wirtschaftlich Etablierten des Landes angelastet wird (vgl. z.B. Mk 2,1-12; Mt 11,19; Lk 7,34; 15,2), dokumentiert sich dabei vor allem in seinen Gleichnissen und Heilungswundern, aber auch in alltäglichen Begegnungssituationen.

Bei seinem Umgang mit den *Kranken* ist festzustellen, dass Jesus die Krankheit nie als Folge menschlicher Sündhaftigkeit bewertet (vgl. Lk 13,1-5; Joh 9,1-34), wohl aber als „gestörtes Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf“⁸⁴², welches jedoch angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft wieder in Ordnung gebracht werden soll. In der heilenden Liebe und Sorge Jesu um die Kranken zeigt sich die Herrschaft Gottes als präsente und wirksame Größe, ihr Ziel ist das Ende aller negativen Erfahrungen menschlichen Daseins, d.h. das Ende der Satansherrschaft (vgl. Lk 10,18-20). Die besondere Bedeutung der *Kinder* für Jesus von Nazareth (vgl. Mk 9,33-37) ergibt sich vor allem aus ihrer Fähigkeit, das Reich Gottes frei, unbefangen und mit Begeisterung anzunehmen. Dadurch wird u.a. überkommenen hierarchischen und patriarchalen Gesellschaftsstrukturen sowie Deutungen von Religion ein wirkungsvolles Gegenbild präsentiert. In Bezug auf die vor allem auf religiösem Gebiet benachteiligten *Frauen*, die in Tempel und Synagoge von den Männern separiert sind und die vor allem aufgrund ihrer Menstruation als unrein, also am Rande des Gesetzes stehend, gelten,⁸⁴³ ist anzumerken, dass Jesus allein schon aufgrund seiner gegenläufigen Interpretation von Reinheit und Unreinheit (vgl. Mk 5,25-34; 7,18-23) auch ihnen die Botschaft vom Reich Gottes vermittelt, sie zu Jüngerinnen macht (vgl. Lk 8,2f; Mk 15,40f) und ihnen wohl auch deshalb eine wichtige Rolle bei der Verkündigung des Auferweckungsglaubens zukommt (vgl. Mk 16,1-8; Joh 20,18). Ähnlich verhält es sich auch mit Jesu Hinwendung zu *Zöllnern und Sündern*. Der unbefangene Umgang des Nazareners mit diesen oft gemeinsam erwähnten Gruppen (vgl. Mk 2,15f; Mt 9,10f; 11,19), mit dem Jesus verdeutlichen möchte, dass auch ihnen Heil und Heilung zustehen, wenngleich auch für sie gemäß Mk 1,15 parr die μετάνοια, die Umkehr „Voraussetzung für die Erfahrung der gegenwärtigen Gottesherrschaft ist“⁸⁴⁴, ist nicht nur ein Beleg für die generelle Offenheit gegenüber den kultisch, sozial und religiös Deklassierten,

⁸⁴² FRANKEMÖLLE, H.: Jesus, 80.

⁸⁴³ Vgl. MARGUERAT, D.: Mann, 55f.

⁸⁴⁴ FRANKEMÖLLE, H.: Jesus, 81.

sondern gleichzeitig eine weitere wichtige, provokative Zeichenhandlung im Dienste einer theologisch legitimierten, von Jesus und seinen Nachfolgern angestrebten „Wert- und Machtrevolution“⁸⁴⁵. Vor diesem Hintergrund lassen sich keine überzeugenden Argumente dafür anführen, warum der Nazarener sich mit seiner Botschaft nicht auch den mehrheitlich verachteten *Samaritanern* zugewandt haben sollte.

5.3.3 Die Tempelkritik Jesu

Die Kritik Jesu von Nazareth am Tempelkult in Jerusalem darf zwar nicht als Grund für eine bewusste Hinwendung zu den Samaritanern gelten, wohl aber zu der begründeten Vermutung veranlassen, dass die kritische Haltung Jesu den Samaritanern aufgrund ihrer eigenen Distanz zum Jerusalemer Tempel und seiner Priesterschaft zumindest auf den ersten Blick sympathisch gewesen sein dürfte. Beide eint auch das Wissen um die gefährlichen Konsequenzen, die drohten, wenn man gegenüber dem Tempelkult eine Position dieser Art einnahm. Vor allem dann, wenn man eine Alternative zum etablierten Kult propagierte, wie es die Samaritaner und wohl auch die Jesusbewegung taten (Garizimkult bzw. Sündenvergebung Jesu angesichts der sich bereits durchsetzenden, direkten Herrschaft Gottes), musste man durchaus um die Bedrohung seines eigenen Lebens fürchten. Ein Blick mit Gerd Theißen auf die tempelkritischen Traditionen des Judentums zeigt dabei die ganze Bandbreite möglicher Reaktionen auf solch oppositionelles Verhalten: „Seit Jer 26,1-19 gibt es Zeugnisse, die Tempelkritik als tödeswürdiges Verbrechen werten. Samaritaner, die die Legitimität ihres Tempels gegen den Jerusalemer Tempel verteidigten, wurden nach Josephus (Ant 13,79) hingerichtet. Der ‚Lehrer der Gerechtigkeit‘ wurde u.a. wegen seiner Tempelkritik verfolgt (1QpHab IX,9f; 4QpPs 37 4,8f); sogar am Versöhnungstag versuchte ihn der ‚gottlose Priester‘ zu töten (1QpHab XI,4-8). Jesus, der Sohn des Ananias, wurde wegen seiner Weissagung gegen Tempel und Stadt angeklagt, jedoch vom römischen Prokurator freigelassen (Jos Bell 6,300ff).“⁸⁴⁶ Unabhängig davon, welche Bedeutung man genau der Tempelkritik Jesu für seine Verurteilung zum Tode beimesse will,⁸⁴⁷ feststeht, dass er mit seiner fundamentalen Kritik vor allem darauf abzielte, „in Analogie zu seiner Kritik an den Reinheitsgeboten die an den vorhandenen Institutionen orientierte Verfassung Israels in Frage zu stellen.“⁸⁴⁸ Mit dieser Haltung, die auch die Stadt Jerusalem als Ganze betreffen konnte, wie z.B. der Klageruf in Lk 13,34 („Jerusalem, Jerusa-

⁸⁴⁵ THEIBEN, G.: Jesusbewegung, 246.

⁸⁴⁶ THEIBEN, G. / MERZ, A.: Jesus, 405.

⁸⁴⁷ Zur Diskussion siehe u.a. EBNER, M.: Jesus, 178-203; THEIBEN, G. / MERZ, A.: Jesus, 403-410; CROSSAN, J.D.: Jesus, 470-477; FRANKEMÖLLE, H.: Jesus, 85-90 sowie die ausführliche Studie von ÅDNA, J.: Stellung.

⁸⁴⁸ SCHRÖTER, J.: Jesus, 282.

lem, die du tötest die Propheten und steinigst, die zu ihr gesandt sind. Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen wie eine Henne ihre Brut unter die Flügel, und ihr habt nicht gewollt!“) zeigt, war es Jesus zumindest möglich, mit Mitgliedern der Garizimgemeinde in einen Dialog über die Legitimität und Funktion von Kultorten in Israel zu treten, wenngleich sich gerade bei der Suche nach alternativen Lösungen gravierende Unterschiede zeigten.

5.4 Gründe für eine wahrscheinlich mehrheitliche Ablehnung Jesu durch die SRG

Weil die kritische Haltung Jesu gegenüber der Stadt Jerusalem bzw. dem dortigen Tempelkult keinesfalls als Versuch der Ablösung von Stadt und Tempel zu bewerten ist, sondern vielmehr auf eine Reformierung dieser auch für ihn heiligen Orte abzielt, lassen sich am besten ausgehend von diesem Aspekt die Gründe dafür erläutern, warum wohl die meisten Samaritaner auf die Begegnungen mit Jesus von Nazareth reserviert bis ablehnend reagiert haben. Im Wesentlichen lassen sich dabei m.E. drei Gründe anführen, die im nun Folgenden näher erklärt werden sollen: (1) Die bereits angedeutete, bleibende Nähe Jesu zu Jerusalem, (2) unterschiedliche Auffassungen über die Auslegung der Tora und (3) die voneinander abweichenden eschatologischen Erwartungshaltungen des Nazareners und der SRG.

5.4.1 Die bleibende Jerusalemorientierung Jesu

Die jerusalem- und tempelkritischen Worte Jesu von Nazareth sind genauso wie bspw. seine Aussagen zum Sabbat und zur Tora differenziert zu betrachten. Genauso wenig wie Jesus mit seiner Entschärfung des Sabbatgebotes (vgl. z.B. Mk 2,23-28; 3,1-6) auf dessen Abschaffung abzielt, zielen Tempellogion und Tempelreinigung auf eine endgültige Zerstörung des Tempels oder der Stadt Jerusalem ab, geschweige denn auf eine Etablierung eines anderen Kultortes. Insofern verwundert es auch nicht, wenn Jesus aufgrund dieser bleibenden Verwurzelung im Judentum⁸⁴⁹ die Garizimorientierung der Samaritaner nicht zu teilen vermag, und stattdes-

⁸⁴⁹ Die hier angesprochene, bleibende Verwurzelung Jesu im Judentum wird spätestens seit den Schrecken der Schoah von immer mehr Exegeten, aber auch von Klerikern und Laien wahrgenommen und gilt folglich als wichtige Basis für den christlich-jüdischen Dialog. So wird die trotz aller Eigenständigkeit der Jesusbewegung konstatierbare Nähe insbesondere zur pharisäischen Richtung des Frühjudentums u.a. von der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Sekretariat für die Einheit der Christen (1985) betont: „Jesus war Jude und ist es immer geblieben (...) Jesus teilt mit der Mehrheit der damaligen palästinischen Juden pharisäische Glaubenslehren: die leibliche Auferstehung; die Frömmigkeitsformen wie Wohltätigkeit, Gebet, Fasten (vgl. Mt 6,1-18) und die liturgische Gewohnheit, sich an Gott als Vater zu wen-

sen wohl eher versucht, mittels seiner universalen und dynamischen Botschaft der Gottesherrschaft in ganz Israel die SRG dazu zu bewegen, den Zion mit dem Tempel als den Ort anzuerkennen, „wo das von Jesus und den Zwölfen gesammelte Gottesvolk Gott anrufen und ihm begegnen soll.“⁸⁵⁰ Dass ein solcher Perspektivenwechsel aufgrund der geschichtlich bedingten Entfremdungsprozesse zwischen Samaritanern und Jerusalemer Juden, die in der Bildung der Pole Garizim vs. Jerusalem ihren Höhepunkt gefunden hatten (vgl. auch Joh 4,21), von Mitgliedern der Garizimgemeinde wenn überhaupt nur unter sehr großer Mühe durchgeführt werden konnte, liegt dabei auf der Hand.

Die Jerusalemorientierung Jesu wird vermutlich schon in seiner Kindheit und Jugend grundgelegt worden sein. Zwar sind die lk Referenzen 2,22.41-52 von stark legendarischem Charakter, müssen deshalb aber historisch nicht wertlos sein. So wird man gemeinsam mit Peter Stuhlmacher formulieren dürfen, „daß Jesus in frommer jüdischer Erziehung stand und schon in früher Jugend mit Jerusalem und dem Tempel in Berührung gekommen ist.“⁸⁵¹ Dafür sprechen auch die Belege im JohEv, das davon berichtet, dass Jesus insgesamt viermal nach Jerusalem gereist ist, und zwar immer in Verbindung mit Wallfahrtsfesten. In Joh 2,13 und 12,12 ist das Pessachfest Anlass für seine Anreise, in Joh 7,10 ist es das Laubhüttenfest. In Joh 5,1 bleibt unklar, zu welchem Fest genau Jesus anreist.⁸⁵² Doch auch bei Mk und Mt, die genauso wie Lk einen literarischen Gesamtentwurf liefern, in dessen Verlauf sich Jesus erst gegen Ende dazu entschließt, zu einem letztlich für ihn tödlich endenden Pessachfest nach Jerusalem zu ziehen, werden vorherige Kontakte Jesu mit der Stadt vorausgesetzt (vgl. Mk 12,41-44; 14,49; Mt 23,37-39).⁸⁵³ Das MtEv ist für Jesu Wertschätzung Jerusalems insofern noch von besonderer Bedeutung, weil es eine aus dem mt Sondergut stammende Passage enthält, die wohl dem historischen Jesus zugeschrieben werden kann: „Ich aber sage euch: Schwört überhaupt nicht (...), auch nicht bei Jerusalem, weil sie die Stadt des großen Königs ist. (Mt 5,34a.35b).“⁸⁵⁴ Jostein ÅDNA deutet diese Passage wohl zu Recht als „vollherzige Bejahung der alttestamentlich-frühjüdischen Zionstradition (vgl. Ps 48,3). Weil Jerusalem Jesus als Gottes heilige Stadt gilt, wo Gott als König thront und von wo aus er seine Königsherrschaft ausübt (...), bezieht Jesus sein absolutes Schwurverbot paradigmatisch gerade auf

den; den Vorrang des Gebots der Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Mk 12,28-34).“ (VATIKAN. KOMMISSION: Beziehungen, Nr. 12 und 17).

⁸⁵⁰ STUHLMACHER, P.: Stellung, 145.

⁸⁵¹ STUHLMACHER, P.: Stellung, 142.

⁸⁵² So auch ÅDNA, J.: Stellung, 130 und STUHLMACHER, P.: Stellung, 142.

⁸⁵³ Vgl. ÅDNA, J.: Stellung, 130.

⁸⁵⁴ Vgl. dazu auch die Studie von TAN, K.H.: Zion, 53-131, der mit guten Argumenten versucht nachzuweisen, dass wir sowohl in Mt 5,34a.35b als auch in Lk 13,31-33 und Lk 13,34f par authentischer Jesusüberlieferung begegnen. Den Hinweis auf diese Studie verdanke ich ÅDNA, J.: Stellung, 131.

sie“⁸⁵⁵. Vor diesem Hintergrund wird dann auch klar, dass die jerusalemkritischen Worte in Lk 13,34f par zwar eine Distanz zu gewissen Tendenzen der Stadt bzw. den Handlungen seiner herrschenden Klasse enthalten, diese letztlich aber performativen Charakter haben. Für die endzeitliche Sammlung Israels hat Jerusalem trotz allem eine zentrale Bedeutung, die auch durch den negativen Ausgang seines Wirkens in der Stadt nicht geschmälert wird, wie u.a. die vermutlich an Jes 25,6ff und Ps 116,13 erinnernden Kelchworte Jesu beim letzten gemeinsamen Mahl mit seinen Jüngern zeigen.⁸⁵⁶ Dass es Mitgliedern der SRG kaum möglich war, diese Perspektive Jesu zu teilen, ist sicherlich verständlich und bedarf wohl keiner zusätzlichen Erklärung.

5.4.2 Unterschiedliche Auffassungen zur Tora-Auslegung

Obwohl die Tora für eigentlich alle Gruppen des vielgestaltigen Frühjudentums von herausragender Bedeutung ist und selbst bei den Strömungen, die auch Nebiim und Ketubim für heilige, d.h. normative Schriften halten, Letztere immer nur als Aktualisierungen der Tora gelten, lassen sich in Fragen der Auslegung z.T. gewichtige Unterschiede feststellen. Dies ist deshalb so deutlich zu betonen, weil auch die Toraauslegung Jesu zunächst als Versuch der innerjüdischen Reformierung zu bewerten ist, nicht jedoch als Versuch der Verwerfung, wie man unter exklusiver Bezugnahme auf Mt 11,12 bzw. Lk 16,16 zunächst vermuten könnte.⁸⁵⁷ Unter dem Begriff Reformierung ist dabei gemäß dem eigentlichen Wortsinn ein Vorgang zu verstehen, der darauf abzielt, das Ursprüngliche bzw. Wesentliche, das von Anfang an in einer Aussage enthalten ist, wieder zur Sprache zu bringen. Die Besonderheit, die sich dabei in der Beschäftigung mit der Jesusbewegung ergibt, besteht darin, dass dieser Versuch der Reformierung, d.h. der Wiederherstellung der Tora, also des göttlichen Willens, unter einer besonderen hermeneutischen Prämissen erfolgt, die u.a. in Mk 1,15 und Lk 10,18 anklingt, nämlich die Überzeugung, dass mit und in Jesus von Nazareth die Herrschaft Gottes bereits begonnen hat. Dass Jesus die Tora grundsätzlich in Frage gestellt hat, ist folglich sehr unwahrscheinlich und deckt sich im Übrigen auch nicht mit Mt 5,18 bzw. Lk 16,17. Die Frage, die sich für Jesus bei der Beschäftigung mit den einzelnen Weisungen der Tora stellt, ist vielmehr die, „wie sich die

⁸⁵⁵ ÄDNA, J.: Stellung, 131.

⁸⁵⁶ Vgl. STUHLMACHER, P.: Stellung, 146.

⁸⁵⁷ Zur leider lange Zeit dominierenden antijudaistischen Auslegung des Themenkomplexes „Jesus und die Tora“ siehe den kurzen forschungsgeschichtlichen Abriss bei THEIßEN, G. / MERZ, A.: Jesus, 311-317.

Regelungen des Gesetzes im Licht der Gottesherrschaft darstellen.“⁸⁵⁸ Diese Grundfrage bildet wohl auch den Ausgangspunkt für die Tora-Diskussionen Jesu mit den Samaritanern.

Elementar für das Tora-Verständnis Jesu ist, wie bereits erwähnt, seine Überzeugung, dass der Satan bereits besiegt ist (Lk 10,18) und sich die Herrschaft Gottes beginnt durchzusetzen (Mk 1,15). Eng verbunden damit ist Jesu Hochschätzung der Gottes-, Nächsten- und Feindesliebe, die sowohl in seiner Wortverkündigung als auch in seiner heilenden Praxis für den Menschen erfahrbar wird (vgl. dazu nur Mk 10,46-52; 12,28 parr; Mt 5,43-48 par; Lk 10,25-37; Joh 8,1-11). Diese Grunderfahrungen bzw. Grundüberzeugungen Jesu von Nazareth führen in Bezug auf seine Auslegung der Tora zu einem Nebeneinander von „Normverschärfung“ und „Normentschärfung“⁸⁵⁹, zu dem neben den anderen frühjüdischen Gruppierungen auch die Samaritaner Stellung beziehen müssen. Während die in messianisch-restaurativer Erwartungshaltung lebende und stets um strikte Toraobservanz bemühte SRG z.B. mit der Verschärfung des ersten Gebotes oder aber des Gebotes der Nächstenliebe keinerlei Probleme gehabt haben wird (vgl. dazu auch die beiden ntl. Referenzen in Lk 10,30-35; 17,11-19), werden andererseits die normentschärfenden Tendenzen des Nazareners in Bezug auf das Sabbatgebot (vgl. Mk 3,4) und die Reinheitsgebote (vgl. Mk 1,21ff.40ff; 2,13-17; 5,25ff; 7,15) wohl vehement zurückgewiesen worden sein, weil insbesondere diese beiden Gebote bis in die Gegenwart zu den wichtigsten Identitätsmerkmalen der Samaritaner gehören.⁸⁶⁰ Es sei in diesem Zusammenhang allerdings ergänzend angemerkt, dass diese unterschiedliche Perspektive sicherlich auch partiell dem Sachverhalt geschuldet ist, dass Jesus aufgrund seiner positiven Stellung zu den Nebiim als ein auf Aktualisierung zielender, „prophetischer Tora-Deuter“⁸⁶¹ zu verstehen ist, während die Samaritaner eine solche Auslegungsperspektive aufgrund ihrer Geschichte und ihrer Fokussierung auf die Tora bzw. den SP gar nicht teilen konnten oder dieser zumindest äußerst skeptisch gegenüber gestanden haben werden.

5.4.3 Unterschiedliche Auffassungen zur Eschatologie

Unabhängig davon, wieviel Bedeutung man den zweifelsohne vorhandenen, apokalyptischen Motiven für die Gesamtbotschaft Jesu beimesst (vgl. nur Mk 13 parr),⁸⁶² so kann man auch bei einer deutlichen Betonung der präsentischen Dimension der Verkündigung vom Reich Gottes

⁸⁵⁸ SCHRÖTER, J.: *Jesus*, 231.

⁸⁵⁹ Diese Begriffsbildung stammt von THEIBEN, G. / MERZ, A.: *Jesus*, 321ff.

⁸⁶⁰ Vgl. dazu auch den aktuellen wibilex-Beitrag zu den Samaritanern von Martina Böhm.

⁸⁶¹ FRANKEMÖLLE, H.: *Jesus*, 67.

⁸⁶² Zur Relativierung der Bedeutung apokalyptischer Motive für Jesus von Nazareth siehe MÜLLER, K.: *Apokalyptik*, 19-173.

nicht davon absehen, dass für den Nazarener beide Dimensionen untrennbar zusammengehören. Der Glaube an Gottes Wirken in Vergangenheit und Gegenwart hat für Jesus von Nazareth insofern Bedeutung, als dass dieser Glaube zugleich auch als leitend für die Zukunft angesehen wird, was letztlich auch „den Glauben an die Rechtfertigung, Erhöhung und Auferweckung des Einzelnen in seinem Tode ein(schließt)“⁸⁶³. Damit steht Jesus vor allem den Pharisäern nahe, während er sich gleichzeitig auf Distanz zu den Sadduzäern (vgl. Mk 12,18-27), aber auch den Samaritanern begibt, die beide vor allem aufgrund ihrer strikten Fokussierung auf die Tora bzw. den SP Auferstehungs- oder Endgerichtsvorstellungen ablehnend gegenüberstehen.⁸⁶⁴ Das bedeutet zwar nicht, dass Jesu Rede von der in der Gegenwart anbrechenden und die ganze Wirklichkeit des Menschen erfassenden Herrschaft Gottes nicht auch bei den Samaritanern positiven Anklang findet, erwarten diese doch im Rahmen ihrer rein irdischen Eschatologie einen Propheten wie Mose (vgl. Dtn 18,15.18), der durch Wiederherstellung des Gesetzes, also des göttlichen Willens, Israel und JHWH miteinander versöhnt. Aufgrund der exklusiven Bindung dieser eschatologischen Figur an den Garizim jedoch bei gleichzeitiger Verwurzelung der Eschatologie Jesu in Motiven aus den Psalmen und den prophetischen Büchern (vgl. dazu bspw. Ps 47; 93; 96-99; Jes 6,5; 33,17-22; 52,7; Dan 7,13f.27) wird man allerdings begründet die These vertreten dürfen, dass die eschatologischen Vorstellungen Jesu und die der SRG zu stark differieren und wahrscheinlich nur einige wenige Samaritaner den Nazarener als endzeitliche Gestalt bzw. als Propheten wie Mose oder gar als Messias anerkennen.

5.5 Ein zweiter Anlauf: Der Versuch der Missionierung von Mitgliedern der SRG im Rahmen der nachösterlichen Verkündigung

Die Überlegungen zu möglichen Kontakten Jesu mit Samaritanern zeigen, dass man zwar mit einer bewussten Hinwendung des Nazareners auch zu den Mitgliedern der Garizimgemeinde rechnen darf, diese aber aufgrund der beschriebenen Differenzen letztlich wohl nur von geringem Erfolg geprägt war. Die meisten Samaritaner werden der jesuanischen Botschaft wohl ablehnend, wenngleich nicht feindlich gegenüber gestanden haben, was aber nicht ausschließt, dass sich einzelne Samaritaner der Gruppe um Jesus angeschlossen haben. Dieses Ergebnis besitzt freilich aufgrund der spärlichen Quellenlage hypothetischen Charakter, die dargestellten Erwägungen sollten aber hoffentlich aufgezeigt haben, dass man bei einer ausführlichen

⁸⁶³ FRANKEMÖLLE, H.: *Jesus*, 73.

⁸⁶⁴ Zu weiteren Parallelen zwischen SRG und Sadduzäern siehe auch ZSENGELLÉR, J.: *Gerizim*, 169-175.

Analyse aller relevanten Quellen zu begründeten Vermutungen gelangen kann. D.h. die Frage nach dem historischen Jesus und den historischen Samaritanern muss nicht, wie z.B. John P. Meier meint, zwangsläufig in „widespread but unfounded generalizations“⁸⁶⁵ enden.

Nun ist damit jedoch noch nicht die Frage beantwortet, welche Rolle Samarien und vor allem die SRG nach dem Tod Jesu bzw. nach den Auferweckungserfahrungen der JüngerInnen gespielt hat. Dass es überhaupt Konversionsversuche christlicher Missionare unter Samaritanern gegeben haben muss, und diese auch von Erfolg geprägt waren, setzt neben dem LkEv und dem JohEv auch Justin von Neapolis (ca. 100-165 n.Chr.) voraus, wenngleich er über das begrenzte Ausmaß dieser Erfolge zu berichten weiß:

„(4) Alle anderen Menschenarten werden nämlich vom prophetischen Geist Heiden genannt, das jüdische und samaritanische [Volk] aber heißt Stamm Israel und Haus Jakob. (5) Und wir werden die Weissagung kundmachen, die prophezeit, dass es mehr Gläubige aus den Heiden [geben wird] als von Juden und Samaritanern; es heißt nämlich so: *Freu dich, du Unfruchtbare, die nie gebar, du, die nie in Wehen lag, brich in Jubel aus und jauchze! Denn die Einsame hat jetzt viel mehr Kinder als die, die einen Mann hat* [Jes 54,1f].“ (Apol I, 53,4f, zit. n. ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΡΕΙΑ, 235).

Von besonderem Interesse ist m.E. die in den Ausführungen Justins erkennbare Diskrepanz zu der generalisierenden Aussage des Lukas, „dass ganz Samarien das Wort Gottes angenommen hat.“ (Apg 8,14). Berücksichtigt man darüber hinaus, dass der von Lukas vorausgesetzte Vorgang in der Samarienepisode der Apostelgeschichte selbst, aber auch sonst im lk Doppelwerk nicht wirklich erzählerisch entfaltet wird, und außerbiblische Zeugnisse fehlen, die seine Aussage bestätigen, wird man davon ausgehen dürfen, dass auch die christlichen Missionare nur sehr geringe Erfolge unter den Samaritanern zu verzeichnen hatten. Dies haben im Übrigen auch schon Martin Hengel und Jürgen Zangenberg in Abgrenzung zu bspw. Andreas Lindemann betont.⁸⁶⁶ Eher wird man mit der Existenz vereinzelter samaritanischer Christengemeinden zu rechnen haben, wie sie uns indirekt in Joh 4,1-42 begegnen, weil wohl auch die Versuche der frühchristlichen Missionare, die man wohl am besten als eine Art zweiten Anlauf bezeichnen sollte, aufgrund der „Verhaftung des frühen Christentums in jüdischen, und das heißt zugleich immer auch jerusalemorientierten Denkkategorien“⁸⁶⁷ wohl mehrheitlich zum Scheitern verurteilt waren.

Allerdings hat man in der Forschung bislang noch nicht erörtert, warum bzw. ab wann genau sich diese partiellen Erfolge eingestellt haben, die bei Johannes und Justin vorausgesetzt sind, und die Lukas wohl aufgrund seiner geotheologischen bzw. heilsgeschichtlichen Kon-

⁸⁶⁵ So die apodiktisch anmutende Schlussbemerkung von MEIER, J.P.: Samaritans, 230.

⁸⁶⁶ Vgl. dazu ZANGENBERG, J.: Christentum, 231-233; HENGEL, M.: Historiker, 177 und LINDEMANN, A.: Samaritaner, 75.

⁸⁶⁷ ZANGENBERG, J.: Christentum, 232.

zeption einer Sammlung des Gottesvolkes aus zwei Völkern, aus Israeliten und Heiden, bewusst übertrieben darstellt. Oder mit anderen Worten: Was genau veranlasste einige Mitglieder einer stark messianisch-restaurativ denkenden, auf den Garizim und den SP konzentrierten Gruppe zu einer Konversion zum Christentum, wie sie z.B. bei den samaritanischen Christen in Sychar greifbar wird? Auch wenn diese Frage letztlich nur sehr vorsichtig beantwortet werden kann, so spricht doch einiges dafür, dass die erneute Dezimierung auch der SRG infolge der Wirren des Ersten Jüdisch-Römischen Krieges (66-74 n.Chr.), allen voran aber das Ausbleiben einer göttlichen Intervention, wie man sie bereits Jahre zuvor erwartet hatte (vgl. dazu Jos Ant 18,85-89), einige Samaritaner dazu gebracht haben wird, die Geschichte sowie die Glaubenstraditionen ihres Volkes kritisch zu hinterfragen und einer neu aufkommenden, jedoch in den Glaubenstraditionen Israels verwurzelten Religion beizutreten, die u.a. aufgrund der starken Spiritualisierung von Tora und Gottesdienst, aber auch aufgrund ihrer Offenheit für alle Ethnien und sozialen Schichten schon wenige Jahrhunderte später den Aufstieg zur Staatsreligion des Römischen Reiches schaffen sollte (380 bzw. 391 n.Chr. unter Theodosius I.). Dies scheint den Quellen nach zu urteilen zumindest eine denkbare Alternative zum Verbleib in der Nähe des Garizim oder aber zur ebenfalls nach 70 n.Chr. deutlich zunehmenden Ansiedlung in der Diaspora gewesen zu sein.

5.6 Gesamtfazit: Die Beziehung zwischen Samaritanern, Jesus von Nazareth und den ersten Christen: Fünf Thesen

1. Die Analyse aller direkten und indirekten Quellen zu Jesus und den Samaritanern zeigt, dass die Wahrscheinlichkeit einer bewussten Hinwendung Jesu von Nazareth zu Mitgliedern der Garizimgemeinde sehr hoch ist. Vor allem die lk Texte weisen eine große Nähe zum Leben und Wirken des Nazareners auf, wobei insbesondere die aller Voraussicht nach jesuanische Parabel vom barmherzigen Samaritaner verdeutlicht, dass Jesus die SRG und deren religiösen Status sehr gut gekannt haben muss und er sich wohl auch deshalb mit seiner Botschaft an diesen Teil Israels gerichtet hat, wie es übrigens auch Joh 8,48 vermuten lässt.
2. Die Tatsache, dass im Gegensatz zu Lukas und Johannes im MkEv, MtEv, aber auch in Q keine bzw. nur spärliche Aussagen zu der Frage nach möglichen Kontakten Jesu mit Samaritanern existieren, ist aufgrund der Erkenntnisse zur Situation der SRG im 1.Jh.

n.Chr. sowie zu den Trägerkreisen bzw. Verfassern, Lokalisierungen und Adressaten von Mk, Mt und Q keinesfalls überraschend. Hätte es keine direkten Kontakte zwischen Lukas, Johannes und Mitgliedern der Garizimgemeinde gegeben, so wären wahrscheinlich überhaupt keine Informationen über das Verhältnis Jesu zur SRG überliefert worden, wenngleich daran zu erinnern ist, dass sich die Informationen bei Lukas und Johannes mit späteren Traditionen über die Erfahrungen frühchristlicher Missionare in Samarien vermengt haben.

3. Eine Hinwendung Jesu zu den Samaritanern erscheint aber nicht nur aufgrund der text-internen Indizien der ntl. Referenzen und der Angaben bei Flavius Josephus bzw. des dort vorausgesetzten (religions-)historischen Rahmens, der den realen Gegebenheiten des 1. Jh. n.Chr. entspricht, wahrscheinlich, sondern muss vor allem als logische Konsequenz der Verkündigung und Praxis Jesu gelten. Als Argumente sind hierfür insbesondere die Konstituierung eines Zwölferkreises als symbolisierte Hinwendung Jesu zu ganz Israel, sein Engagement für die sozial sowie religiös deklassierten Menschen des Landes sowie seine Offenheit für tempelkritische Haltungen zu nennen.
4. In Bezug auf den Erfolg Jesu bei den Samaritanern ist jedoch anzuführen, dass die bleibende Jerusalemorientierung des Nazareners und unterschiedliche Haltungen zur Tora-Auslegung sowie zur Eschatologie dazu geführt haben dürften, dass die meisten Samaritaner Jesus und seiner Botschaft ablehnend, wenn auch nicht feindlich gegenübergestanden haben.
5. Die gleiche Problematik wird sich wohl auch für die frühchristlichen Missionare ergeben haben. Erst die Niederlage der Samaritaner gegen die römischen Truppen im Jahre 67 n.Chr. hat wohl zu einer größeren Offenheit gegenüber den christlichen Missionsbestrebungen geführt. Diese für Identität und Geschichte der SRG wichtige, zweite Zäsur nach den Ereignissen der Makkabäerzeit vermag nämlich nicht nur die Zunahme einer samaritanischen Diaspora zu erklären, sondern könnte auch als wichtiger Impuls für eine Bildung samaritanischer Christengemeinden gedient haben, wie sie sowohl von Lukas und Johannes, aber auch von Justin vorausgesetzt werden.

6. Schluss – Ein Aktualisierungsversuch

Die vorliegende Studie zur Charakterzeichnung und Funktion samaritanischer Erzählfiguren im Neuen Testament soll durch den Versuch einer Aktualisierung der exegetischen Ergebnisse sinnvoll zum Abschluss gebracht werden. Zwar kommt der neutestamentlichen Exegese wie allen anderen historischen Wissenschaften auch in erster Linie die Aufgabe zu, die Schriften des Neuen Testaments angemessen, d.h. ausgehend von ihrer ursprünglichen Kommunikationssituation auszulegen, im Unterschied zur Auseinandersetzung mit anderen historischen Quellen geht sie jedoch immer von der hermeneutischen Prämisse aus, dass die heilige Schrift Zeugnis ablegt von der Offenbarung, d.h. der geschichtlich bezeugten Selbstmitteilung Gottes. Genau diese Annahme fordert die Exegese dazu auf, biblische Texte nicht nur zu explizieren, sondern auf Basis der gesammelten Erkenntnisse auch eine Grundlage für eine Applikation der biblischen Botschaft auf die heutige Zeit zu schaffen, wollen uns die biblischen Texte doch die Wahrheit nahebringen, „die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte.“⁸⁶⁸ Sie erschöpft sich ergo nicht darin, den Text nur in seiner Zeit zu verstehen oder aber einen Ausgangspunkt für Ideologiekritik jedweder Art zu bilden. Vielmehr dienen ihre Resultate als Impulse für die Gegenwart, für gesellschaftspolitische, schulische und kirchliche Fragen.⁸⁶⁹ Die aktuelle Relevanz der Samaritanerzählungen des Neuen Testaments erstreckt sich dabei m.E. vor allem auf die folgenden drei Felder:

1. Interkonfessioneller Dialog: Trotz der besonderen Konnotation und der eigentlich damit verbundenen Unübertragbarkeit des neuzeitlichen Begriff Konfession auf das biblische Zeitalter wird man aufgrund der vergleichbaren religionssoziologischen Mechanismen, die religiöse Gruppen trotz verbindender Elemente zu Trennungsprozessen animieren, doch Verbindungslien zwischen den ntl. Erzählungen und dem gegenwärtigen interkonfessionellen Dialog ziehen dürfen. Die tolerante sowie einladende Haltung Jesu von Nazareth und der frühen Christen gegenüber den sozial und religiös deklassierten Samaritanern und vor allem der Verweis auf das beiden Gruppen gemeinsame religiöse Erbe ermahnen uns hierbei, die eigene Konfessionszugehörigkeit nicht zu überhöhen und stattdessen den interkonfessionellen Dialog zu intensivieren. In den lk Erzählungen vom barmherzigen und dankbaren Samaritaner wird sogar deutlich, dass die Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Strömung bzw. Konfession nicht darüber entscheidet, ob man in das Reich Gottes gelangt. Das Schicksal der beiden

⁸⁶⁸ DV 11 zit. n. RAHNER, K. / VORGRIMLER, H.: Konzilskompendium, 374.

⁸⁶⁹ Zu diesen grundlegenden hermeneutischen und offenbarungstheologischen Fragestellungen siehe u.a. LANG, B.: Bibel, 171-210; 196-202 sowie STOSCH, K. VON: Offenbarung.

„Kleriker“ aus Lk 10,25-37, die es versäumen, sich dem Opfer des Überfalls zuzuwenden und somit buchstäblich am Heil vorbeigehen, kann einen Katholiken genauso treffen wie einen Protestanten. Das, worauf es wirklich ankommt, ist die Verknüpfung von Orthodoxie und Orthopraxie, d.h. die Internalisierung eines Glaubens, der auch in die Praxis umgesetzt wird und zu wahrer Gottes- und Nächstenliebe führt. Dass eine solche Form von Religiosität auch einen Beitrag zur Annäherung der verschiedenen christlichen Kirchen zu leisten vermag, kann vor allem unter Berücksichtigung des Beispiels vom barmherzigen Samaritaner nicht geleugnet werden. Sein Handeln stellt aus der Perspektive Jesu nämlich nicht nur eine Grundvoraussetzung des Zugangs zum ewigen Leben dar, sondern ist zugleich ein klares Indiz dafür, dass das Gottesvolk Israel trotz aller internen Konflikte auf gemeinsamen Glaubensfundamenten steht, ohne die eine authentische Verehrung JHWs gar nicht möglich wäre. Insbesondere Letzteres sollte m.E. in der heutigen Zeit stärker rezipiert werden und dazu führen, dass man den gegenseitigen Annäherungsprozess weiter fortsetzt und sich noch energischer auf die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Konfessionen besinnt, anstatt, wie vor einigen Jahren bspw. beim „Fall Hasenhüttl“, die alten „Grabenkämpfe“ des reformatorischen Zeitalters wieder aufleben zu lassen.⁸⁷⁰

2. Interreligiöser Dialog: Die Botschaft der ntl. Samaritanerzählungen besitzt m.E. nicht nur eine Bedeutung für das interkonfessionelle Gespräch, sie kann auch wichtige Impulse für den zunehmend wichtiger werdenden Dialog der Religionen liefern. Dass es gerade auf diesem Feld aktuelle und zugleich enorme Probleme gibt, die einer möglichst schnellen und effizienten Lösung bedürfen, zeigen insbesondere die Debatten über die Themen Zuwanderung und Integration sowie Terrorismus und Islamismus, aber auch die immer wieder neu und zugleich kontrovers diskutierte Frage nach dem Verhältnis der westlichen Welt zum Staat Israel. Weil es ähnlich wie bei Juden und Samaritanern sowie bei Katholiken und Protestanten auch zwischen den Weltreligionen fundamentale Gemeinsamkeiten gibt, mittels derer man zu einer friedlichen Koexistenz in versöhnter Verschiedenheit gelangen könnte, muss der interreligiöse Dialog auf allen Ebenen noch deutlicher intensiviert werden. Dies setzt jedoch freilich voraus, sich unabhängig von einer speziellen Weltanschauung auf einen ernsthaften Dialog einzulassen.

⁸⁷⁰ Ähnliches gilt auch für die Verteidigung des Zölibats und für das Verbot der Ordination von Frauen, die beide zumindest biblisch nicht begründbar sind. Vgl. dazu insbesondere FRANKEMÖLLE, H.: Gebote, 205-212; 209f, wobei gleichzeitig darauf hinzuweisen ist, dass das Ziel des gegenseitigen Annäherungsprozesses nicht zwangsläufig eine Einheitskirche sein muss. Die Vielfalt der Kirchen ist aufgrund der unterschiedlichen theologischen Konzepte des NT vorgegeben und wird kaum zu überwinden sein. Ziel sollte es vielmehr sein, sich noch stärker auf die gemeinsamen Glaubensüberzeugungen zu konzentrieren, den konservativen Strömungen der eigenen Konfession entgegenzuwirken und so die Existenz einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ (STOSCH, K. VON: Einführung, 272) zu ermöglichen. Zu einem kurzen Überblick über Geschichte, Chancen und Grenzen der ökumenischen Theologie siehe ebenfalls STOSCH, K. VON: Einführung, 272-292.

sen, was insbesondere Fundamentalisten, Atheisten und Exklusivisten schwerer fallen dürfte als den Vertretern inklusivistischer oder pluralistischer Positionen.⁸⁷¹ In den folgenden Ausführungen soll skizziert werden, worin Gemeinsamkeiten zwischen den Weltreligionen bestehen, in welcher Beziehung diese zu den Ergebnissen der Textanalysen stehen und welche Handlungsanweisungen sowie Chancen sich daraus für den interreligiösen Dialog ergeben.

Während die abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam durch den Glauben an den einen Gott zusammengehalten werden, der die Welt erschaffen hat und sich den Menschen in der Geschichte u.a. durch Propheten offenbart hat, lassen sich in Bezug auf die Parallelen zwischen den monotheistischen Religionen und bspw. Hinduismus oder Buddhismus vor allem Gemeinsamkeiten auf den Feldern Ethik und Eschatologie (ewiges Leben – Nirvana, Liebe/Barmherzigkeit – Mitleid etc.) feststellen. Nimmt man die diversen Gemeinsamkeiten ernst und setzt sie in Beziehung zur o.g. Grundvoraussetzung für die Erlangung göttlichen Heils, so kann man zu der Einsicht gelangen, dass auch Angehörige anderer Religionen, solange sie Gott von ganzem Herzen suchen und sich um ein Leben in Orthodoxie und Orthopraxie bemühen, Zugang zum ewigen Leben erhalten können. Obwohl die römisch-katholische Kirche dies während des Zweiten Vatikanums vor allem in Bezug auf das Judentum als der Mutterreligion des Christentums, aber auch in Bezug auf andere Religionen anerkannt hat, und sich darüber hinaus in Form von verschiedenen Projekten (Gesprächskreise, Begegnungszentren usw.) um eine konkrete Umsetzung dieses Paradigmas bemüht, gibt es leider immer wieder Rückschritte,⁸⁷² die es zu verhindert gilt, will man das 21.Jh. zu einem Jahrhundert des Friedens, des Dialogs sowie der respektvollen Koexistenz machen.⁸⁷³

3. Schule und Gesellschaft: In Bezug auf die Begegnung von Schülern und Schülerinnen (SuS) mit dem Thema „Samaritaner in ntl. Zeit“ ist zunächst auf den bemerkenswerten Sachverhalt hinzuweisen, dass die SRG eigentlich nur im Kontext der Auseinandersetzung mit der Parabel vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,25-37) begegnet, diese Erzählung aber aufgrund ihrer bedeutsamen Stellung in allen Jahrgangsstufen so bekannt ist, dass sie bei den

⁸⁷¹ In Übereinstimmung mit dem Grundanliegen der komparativen Theologie ist dabei darauf hinzuweisen, dass trennende Elemente nicht relativiert werden dürfen, sondern gerade diese ernst genommen werden müssen, um den Anderen in seiner Andersheit kennenzulernen sowie ernst nehmen zu können und um zugleich seine eigenen Glaubensüberzeugungen besser verstehen zu lernen. Zum Anliegen der komparativen Theologie, der man m.E. vorwerfen kann, zu wenig das Verbindende zu beachten und sich auch zu sehr auf akademischer Ebene zu bewegen, siehe u.a. STOSCH, K. VON: Theologie, 294-311. Zu den Grundvoraussetzungen und Chancen eines interreligiösen Dialogs siehe aber auch schon die Grundlagenarbeit von KÜNG, H.: Weltethos.

⁸⁷² Vgl. dazu u.a. die im Rahmen des Zweiten Vatikanums (1962-1965) verabschiedete Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate“, in: RAHNER, K. / VORGRIMLER, H.: Konzilskompendium, 355-359; zum Judentum vor allem Artikel 4, 357-359. Siehe dazu außerdem DBK [2004]: Weltkirche, 49.

⁸⁷³ Zur Problematik bspw. der Erklärung „Dominus Jesus“ aus dem Jahre 2001 siehe u.a. den Sammelband von RAINER, M.J.: Dominus.

SuS nur noch selten eine „Initialzündung“⁸⁷⁴ hervorruft. Weil sie aber wesentliche Elemente der Botschaft Jesu enthält, darf sie insbesondere in der Oberstufe, wo die Erzählung aus entwicklungspsychologischer Sicht auch in ihrer ganzen Tiefe verstanden werden kann,⁸⁷⁵ nicht fehlen. Allerdings sollte die ihr innewohnende Intention noch stärker in Beziehung zum sonstigen Wissen über die Samaritaner gesetzt werden, da durch die vorliegende Untersuchung gezeigt werden konnte, dass die ntl. Samaritanererzählungen nur von ihrem religionshistorischen Kontext her angemessen verstanden werden können, und dieser sowohl in Bezug auf die lk und joh Texte als auch in Bezug zur Botschaft des historischen Jesus darauf verweist, dass die Samaritaner im Neuen Testament nicht einfach nur als ethische Vorbilder fungieren, sondern ihr Handeln vor allem als Handeln toratreuer Israeliten klassifiziert werden soll, die von jeher zum Volk Gottes hinzugehören.

Aufgrund der Resultate der exegetischen Analysen erscheint es m.E. sinnvoll, die Erzählung unter Beachtung des literarischen und religionshistorischen Kontextes im Rahmen einer Reihe zu den Themen „Christologie“, „Gleichnishaftes Reden von Gott“ oder aber „Sozialer Frieden“ einzusetzen. Insbesondere Letzteres legt sich nahe, weil das humane Verhalten des Samaritaners auch auf einer allgemein-ethischen Ebene verständlich ist und nachahmenswert erscheint, wenngleich man beim Versuch des Transfers der Intention auf die Gegenwart immer wieder deutlich betonen sollte, dass die Frage des lk Jesus in V26 zunächst eindeutig auf die jüdische Tora Bezug nimmt. Jesus von Nazareth rekuriert hier somit noch nicht auf ein wie auch immer geartetes Weltethos.⁸⁷⁶ Ein solches ließe sich aber, wie wir gesehen haben, sehr gut von dieser Erzählung aus entwerfen, kann man doch gerade in der Verallgemeinerung in V36 einen deutlichen Hinweis darauf erkennen, dass „(d)ie Nächstenliebe, wie sie der Samaritaner praktiziert, (...) ethnische und religiöse Vorurteile überwinden (kann).“⁸⁷⁷ Um dem oben skizzierten Problem entgegenzuwirken, dass SuS der Parabel sehr oft mit wenig Interesse begegnen, weil sie meinen, deren Intention schon vollends verstanden zu haben, bietet es sich aus methodischer Sicht an, insbesondere durch Techniken der Verfremdung an den lk Text heranzugehen.⁸⁷⁸ Mit einer ähnlichen, z.B. in Deutschland spielenden Erzählung, in der ein muslimischer Mitbürger zur Retterfigur wird, könnte man dabei sowohl eine Basis für eine weitergehende Analyse des biblischen Originals schaffen als auch gesellschaftspolitisch relevante Impulse für die von Thilo Sarrazin angestoßene Integrationsdebatte setzen.

⁸⁷⁴ ZIMMERMANN, H.O.: *Gleichnisse*, 364.

⁸⁷⁵ Siehe dazu Anm. 469.

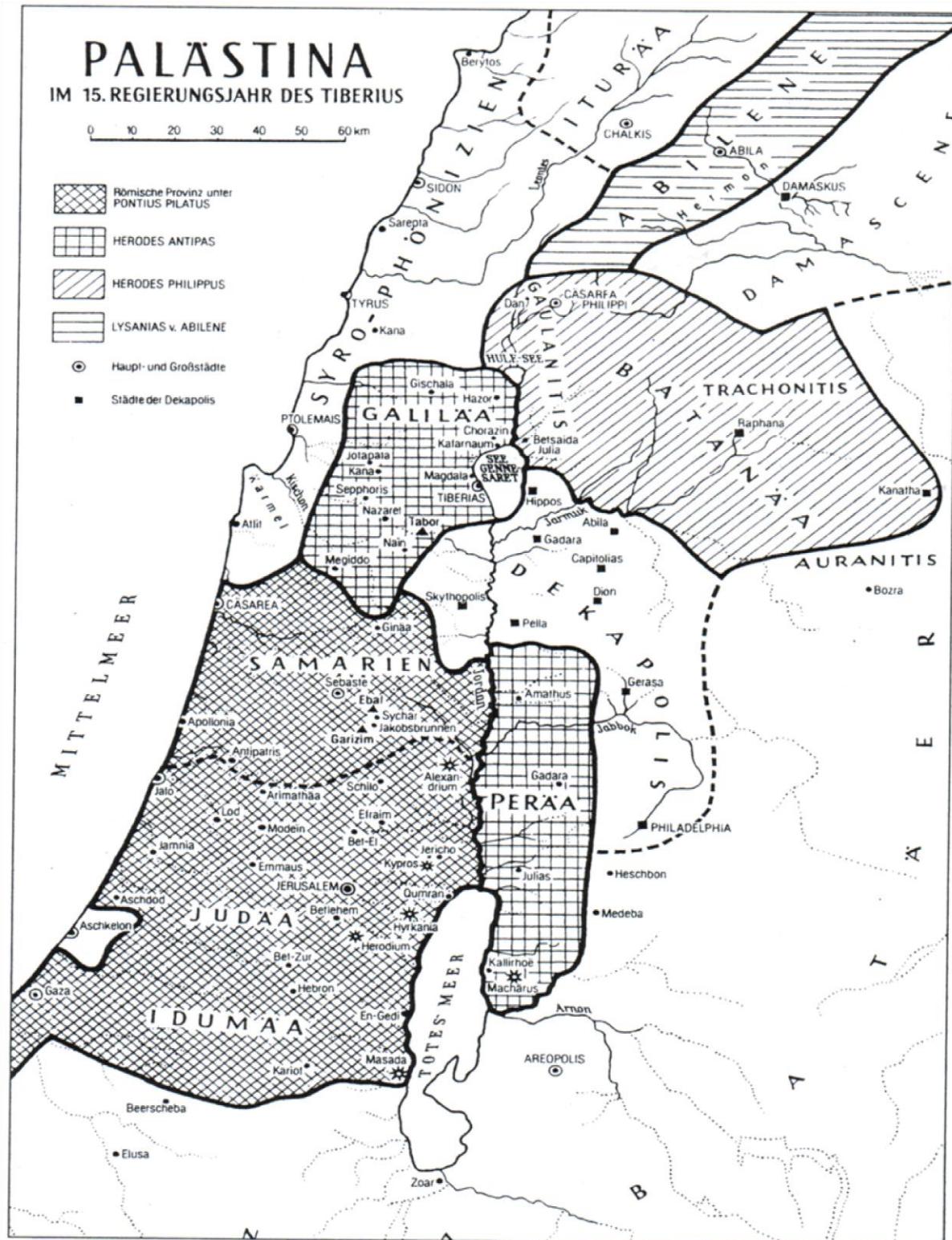
⁸⁷⁶ So zu Recht wohl ZIMMERMANN, H.O.: *Gleichnisse*, 367.

⁸⁷⁷ MÜLLER, P.: *Gleichnisse*, 183.

⁸⁷⁸ Siehe dazu u.a. ZIMMERMANN, H.O.: *Gleichnisse*, 364 und BUBOLZ, G. / TIETZ, U.: *Impulse*, 84.

7. Anhang

Nr. I: Palästina im 15. Jahr der Herrschaft des Tiberius (26/27 n.Chr.): In Lk 3,1 genannte Gebiete (entnommen aus: Kroll, G.: Spuren)



Anhang

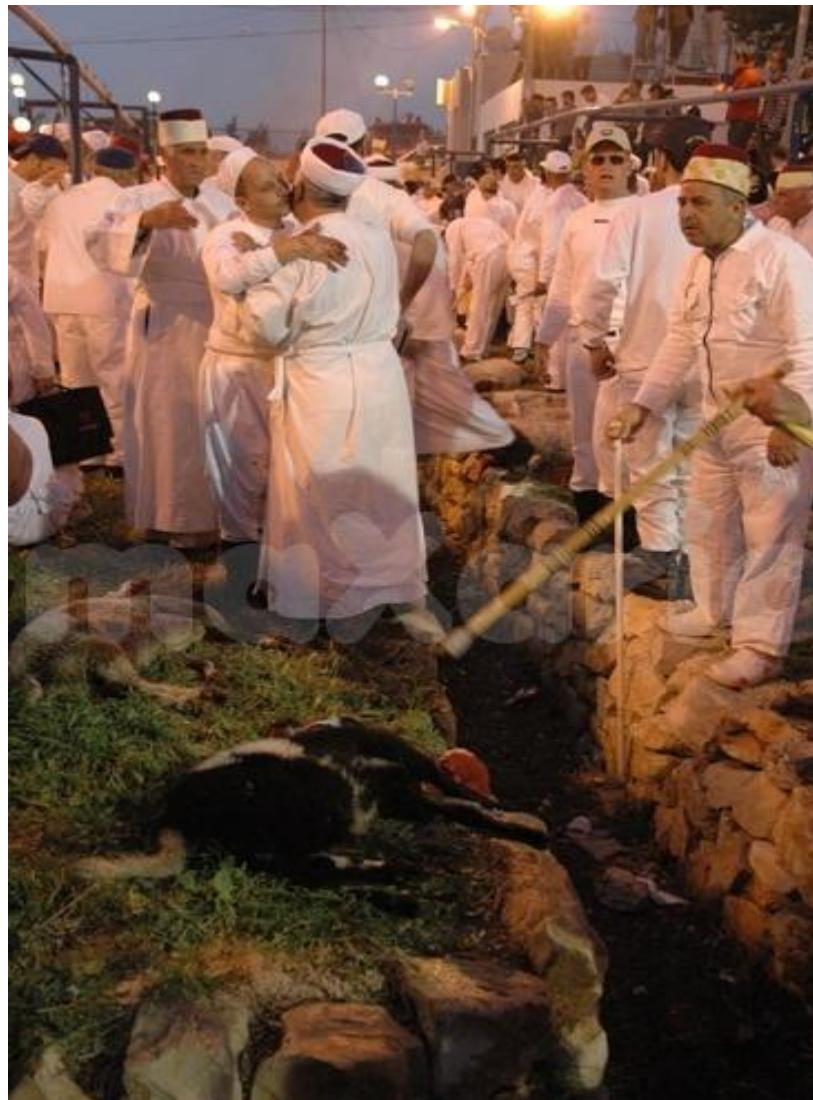
Nr. II: Das heutige Sichem am Fuße des Garizim (zu finden im Internet unter:
http://www.biblelieux.com/images/free/Mt_Garizim_depuis_Sichem,_tb0113001091.jpg)



©BibleLieux.com

Anhang

Nr. III: Moderne Samaritaner beim Schlachten der Pessachlämmer (zu finden im Internet unter: http://www.maxarios.com/Fotodatenbank/Holy-Land/Religioese_Feste/Juedische_Feste/Pessach/Pessach_Samariter/2008-04-19_18-29-17.JPG.html)



8. Quellen- und Literaturverzeichnis

8.1 Bibelausgaben

DAS NEUE TESTAMENT: Griechisch und Deutsch. Griechischer Text: 27. Auflage des Novum Testamentum Graece in der Nachfolge von Eb. und E. Nestle gemeinsam verantwortet von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Deutsche Texte: Revidierte Fassung der Lutherbibel von 1984 und Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 1979, Stuttgart 1995.

DIE BIBEL. ALTES UND NEUES TESTAMENT: Einheitsübersetzung. Hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen. Für die Psalmen und das Neue Testament auch im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Evangelischen Bibelwerkes in der Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart 1980.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA: Ed. K. Elliger u.a., Stuttgart⁵ 1997.

SEPTUAGINTA: Id est Vetus Testamentum graece iuxta interpretes, ed. A. Rahlfs. Duo volumina in uno, Stuttgart 1979.

8.2 Allgemeine Hilfsmittel

AHARONI, Y. / AVI-YONAH, M.: The MacMillan Bible Atlas, New York 31993.

HAUBECK, W. / SIEBENTHAL, H. VON: Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Matthäus bis Apostelgeschichte, Gießen – Basel 1997.

8.3 Kirchliche Dokumente

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ: Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche vom 23.09.2004, hrsg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2004.

PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Ansprache seiner Heiligkeit Johannes Paul II. und Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. April 1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), hrsg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, 2. korrigierte Auflage, Bonn 1996.

RAHNER, K. / VORGRIMLER, H. (Hg.): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Allgemeine Einleitung – 16 spezielle Einführungen, ausführliches Sachregister. Mit einem Nachtrag vom Oktober 1968: Die nachkonziliare Arbeit der römischen Kirchenleitung, Freiburg²⁶ 1994.

VATIKANISCHE KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM IM SEKRETARIAT FÜR DIE EINHEIT DER CHRISTEN (1985, Nr. 12 und 17), in: Rendtorff, R. / Henrix, H. H. (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985, Paderborn 1988, 92-103.

8.4 Historische Texte

BEDA VENERABILIS: Kirchengeschichte des englischen Volkes, übers. von Günter Spitzbart, Darmstadt 1997.

BOWMAN, J.: Samaritan Documents Relating to their History, Religion and Life (POTSS 2), Pittsburgh 1977.

GALL, A. VON: Der hebräische Pentateuch der Samaritaner, Gießen 1914-1918 (ND 1966).

GRESSMANN, H. (Hg.): Altorientalische Texte zum Alten Testament (AOT I), 2. unveränd. Nachdr. d. 2. völlig neugest. u. stark verm. Aufl. Berlin 1926, Berlin 1970.

KAISER, O. / BLUMENTHAL, E. u.a. (Hg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Bd. 1. Rechts- und Wirtschaftsurkunden, historisch-chronologische Texte, Gütersloh 1985.

KIPPENBERG, H.G. / WEWERS, G.A. (Hg.): Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte (Grundrisse zum Neuen Testament E 8), Göttingen 1979.

MACDONALD, J.: Memar Marqah. The Teaching of Marqah. Bd. 1: The Text. Bd. 2. The Translation (BZAW 84), Berlin 1963.

MAIER, J.: Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, 2 Bde., München u.a. 1995.

MILLER, S.J.: The Samaritan Molad Mosheh. Samaritan and Arabic Texts Edited and Translated with Introduction and Notes, New York 1947.

PUMMER, R.: Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism. Texts, Translations and Commentary (Texts and Studies in Ancient Judaism 92), Tübingen 2002.

ZANGENBERG, J.: ΣΑΜΑΠΕΙΑ. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung (TANZ 15), Tübingen 1994.

8.5 Kommentare

- BARRETT, C.: Das Evangelium nach Johannes (KEK Sonderband), Göttingen 1990.
- BECKER, J.: Das Evangelium nach Johannes. 1. Teilband. Kapitel 1-10 (ÖTK 4,1), Gütersloh 1998.
- BOVON, F.: Das Evangelium nach Lukas, 4 Bde. (EKK III/1-4), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1989/1996/2001/2009.
- BROWN, R.E.: The Gospel According to John I-XII (AncB 29), Garden City 1966.
- BULTMANN, R.: Das Evangelium des Johannes, 14. Aufl., Göttingen 1956.
- CONZELMANN, H.: Die Apostelgeschichte (HNT 7), 2. verb. Aufl. Tübingen 1974.
- ECKEY, W.: Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen, 2 Bde. (Lk 1,1-10,42; Lk 11,1-24,53), Neukirchen-Vluyn 2004.
- ECKEY, W.: Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom, Teilband 1: Apg 1,1-15,35, Neukirchen-Vluyn 2000.
- ERNST, J.: Das Evangelium nach Lukas (RNT 3), Regensburg 1977.
- FITZMYER, J.A.: The Gospel According to Luke, 2 Vol., I-IX (AncB 28); X-XXIV (AncB 28A), New York 1986/1985.
- FRANKEMÖLLE, H.: Matthäus, 2 Bde., Düsseldorf 1999/1997.
- GNILKA, J.: Das Matthäusevangelium, 2 Bde. (HThK I/1.2), Freiburg i.Br. 1986/1988.
- GNILKA, J.: Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband: Mk 8,27-16,20 (EKK II/2), Zürich-Neukirchen-Vluyn 1999.
- GUNDRY, R.: Matthew. A Commentary on his Literary and Theological Art, Grand Rapids (Michigan) 1982.
- HAENCHEN, E.: Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen 1977.
- HARNACK, A. VON: Die Apostelgeschichte, Leipzig 1908.
- JERVELL, J.: Die Apostelgeschichte (KEK 3), 17. Auflage, 1. Auflage dieser Auslegung, Göttingen 1998.
- LUZ, U.: Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband. Mt 8-17 (EKK I/2), Neukirchen 1990.
- MARSHALL, I. H.: The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text (NIGTC), Exeter 1978.
- MONTGOMERY, J.A.: A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings (ICC 9), Edinburgh 1951.
- PESCH, R.: Die Apostelgeschichte, 2 Bde. (EKK V/1.2), Neukirchen 1986.

PETZKE, G.: Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas (Zürcher Werkkommentare zur Bibel), Zürich 1990.

PLUMMER, A.: A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke (ICC), Edinburgh ⁴1913.

ROLOFF, J.: Die Apostelgeschichte (NTD 5), ND Berlin 1988.

SCHNACKENBURG, R.: Das Johannesevangelium. 4 Bde. (HThK IV/1-4), Freiburg ⁴1979/31980/31979/1984.

SCHNEIDER, G.: Die Apostelgeschichte, 2 Bde. (HThK V/1.2), Freiburg i.Br. 1980/82.

SCHNELLE, U.: Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig 1998.

SCHULZ, S.: Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1972.

SCHÜRMANN, H.: Das Lukasevangelium (HThK III/1.2) Freiburg i. Br. ²1982/1994.

SCHWEIZER, E.: Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen 1982.

THEOBALD, M.: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12 (RNT 4), 1. Aufl. der Neubearbeitung, Regensburg 2009.

WEISER, A.: Die Apostelgeschichte, 2 Bde. (ÖTK V/1.2), Gütersloh 1985.

WENGST, K.: Das Johannesevangelium. 1. Teilband. Kapitel 1-10 (ThKNT IV/1), Stuttgart 2000.

WIEFEL, W.: Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3), 1. Aufl. der Neubearbeitung, Berlin 1987.

WIEFEL, W.: Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1), Leipzig 1998.

WILCKENS, U.: Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998.

ZMIJEWSKI, J.: Die Apostelgeschichte (RNT 5), Regensburg 1994.

8.6 Monographien – Aufsätze – Artikel

ACHENBACH, R.: Samaria. III. Religion, Geschichte und Literatur der Samaritaner, in: RGG VII (⁴2004), 817f.

ÁDNA, J.: Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung (WUNT II/119), Tübingen 2000.

ALETTI, J.N.: L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc (Parole de Dieu), Paris 1989.

ALLKEMPER, A. / EKE, N.O.: Literaturwissenschaft, Paderborn 2004.

ANDERSON, R.T.: Samaritan History during the Renaissance, in: Crown, A.D. (Hg.): The Samaritans, Tübingen 1989, 95-112.

AURELIO, T.: Disclosures in den Gleichnissen Jesu. Eine Anwendung der disclosure-Theorie von I.T. Ramsey, der modernen Metaphorik und der Theorie der Sprechakte auf die Gleichnisse Jesu (RSTh 8), Frankfurt / M. – Bern – Las Vegas 1977.

AVI-YONAH, M.: Historical Geography of Palestine, in: CRINT I/1 (1974), 78-116.

BAUDLER, G.: Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben, Stuttgart – München 1988.

BECKER, J.: Jesus von Nazaret, Berlin 1996.

BECKING, B.: The Fall of Samaria. An Historical and Archaeological Study (SHANE 2), Leiden 1992.

BENDEMANN, R. VON: Zwischen Doxa und Stauros. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichtes im Lukasevangelium (BZNW 101), Berlin 2001.

BEN-ZVI, J.: The Origin of the Samaritans and Their Tribal Divisions, in: Mills, E. (Hg.): Census of Palestine I, Alexandria 1933, 86-90.

BERGER, K.: Propaganda und Gegenpropaganda im frühen Christentum. Simon Magus als Gestalt des samaritanischen Christentums, in: Bormann, L. / Tredici, K. Del (Hg.): Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. FS für D. Georgi (NovTest.S 74), Leiden u.a. 1994, 313-317.

BERGER, K.: Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen 1995.

BETZ, H.D.: The Cleansing of the Ten Lepers (Luke 17:11-19), in: JBL 90 (1971), 314-328.

BEYSCHLAG, K.: Simon Magus und die christliche Gnosis (WUNT 16), Tübingen 1974.

BISER, E.: Die Gleichnisse Jesu. Versuch einer Deutung, München 1965.

BLANK, J.: Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg 1964.

BOEHMER, J.: Studien zur Geographie Palästinas bes. im Neuen Testament, in: ZNW 9 (1908), 216-229.

BOUWMAN, G.: Samaria im lukanischen Doppelwerk, in: Fuchs, A. (Hg.): Theologie aus dem Norden, Linz 1977, 118-141.

BOWMAN, J.: Samaritanische Probleme. Studien zum Verhältnis von Samaritanertum, Judentum und Urchristentum (Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1959), Stuttgart 1967.

BÖHM, M.: Samarien und die Samaritai bei Lukas. Eine Studie zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samarentexte und zu deren topographischer Verhaftung (WUNT II/111), Tübingen 1999, zugl. Diss. Univ. Leipzig 1997.

- BÖHM, M.: Die Samaritaner in neutestamentlicher Zeit, in: MuB 15/16 (1999), 22-50.
- BÖTTRICH, C.: Die Sammlung Israels und die Samaritaner bei Lukas. Beobachtungen zu Lk 17,11-19, in: MuB 15/16 (1999), 51-65.
- BREMOND, C.: Logique du récit, Paris 1973.
- BRINDEL, W.A.: The Origin and History of the Samaritans, in: Grace Theological Journal 5,1 (1984), 47-75.
- BRONGERS, H.A.: Die Zehnzahl in der Bibel und ihrer Umwelt. Studia Biblica et Semitica (FS T.C. Vriezen), Wageningen 1966, 30-45.
- BRUNERS, W.: Die Reinigung der zehn Aussätzigen und die Heilung des Samariters Lk 17,11-19. Ein Beitrag zur lukanischen Interpretation der Reinigung von Aussätzigen (FzB 23), Stuttgart 1977, zugl. Diss. Univ. Wien 1975.
- BRÜLL, A.: Zur Geschichte und Literatur der Samaritaner nebst Varianten zum Buche Genesis, Frankfurt 1876 (enthalten in: Das samaritanische Targum zum Pentateuch, ND Hildesheim 1971).
- BUBOLZ, G. / TIETZ, U. (Hg.): Jesus begegnen. Impulse aus dem Evangelium (Akzente Religion 3), Düsseldorf⁴1999.
- BURCHHARD, C.: Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung, in: Lohse, E. (Hg.): Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. FS für J. Jeremias, Göttingen 1970, 39-62.
- CHATMAN, S.: Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film, Ithaca – London⁵1989.
- COGAN, M.: For we, like you, worship your God. Three biblical Portrayals of Samaritan Origins, in: VT 38 (1988), 286-292.
- COGGINS, R.J.: Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered (Growing Points in Theology), Oxford 1975.
- COGGINS, R.J.: The Samaritans and Acts, in: NTS 28 (1982), 423-434.
- COLLINS, R.F.: The Hidden Vessels in Samaritan Traditions, in: JSJ 3 (1972), 97-116.
- COLLINS, R.F.: The Representative Figures of the Fourth Gospel, in: DR 94 (1976), 26-46.
- CONZELMANN, H.: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (BHT 17), Tübingen⁷1993.
- CONZELMANN, H. / LINDEMANN, A.: Arbeitsbuch zum Neuen Testament, 14. durchges. Aufl., Tübingen 2004.
- CROSSAN, J.D.: In Parables. The Challenge of the Historical Jesus, New York 1973.

CROSSAN, J.D.: Der historische Jesus. Aus dem Englischen von Peter Hahlbrock, München 1994.

CROWN, A.D. (Hg.): The Samaritans, Tübingen 1989.

CROWN, A.D.: The Byzantine and Moslem Period, in: Crown, A.D. (Hg.): The Samaritans, Tübingen 1989, 55-81.

CROWN, A.D.: The Samaritan Diaspora, in: Crown, A.D. (Hg.): The Samaritans, Tübingen 1989, 195-217.

CULLMANN, O.: Samarien und die Anfänge der christlichen Mission. Wer sind die „ἌΛΛΟΙ“ von Joh 4,38?, in: Fröhlich, K. (Hg.): Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze 1925-1962, Tübingen – Zürich u.a. 1966.

CULPEPPER, R.A.: Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design, Philadelphia 1983.

CULPEPPER, R.A.: Story and History in the Gospels?, in: RExp 81 (1984), 467-477.

DEXINGER, F.: Samaritan Eschatology, in: Crown, A.D. (Hg.): The Samaritans, Tübingen 1989, 266-292.

DEXINGER, F.: Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen (1991), in: Dexinger, F. / Pummer, R. (Hg.): Die Samaritaner (WdF 604), Darmstadt 1992, 67-140.

DEXINGER, F. / PUMMER, R. (Hg.): Die Samaritaner (WdF 604), Darmstadt 1992.

DEXINGER, F.: Samaritaner, in: TRE 29 (1998), 750-756.

DEXINGER, F.: Pentateuch der Samaritaner, in: LThK 8 (1999), 23.

DEXINGER, F.: Samaria. III. Samaritaner, in: LThK 8 (1999), 1511.

DOBBELER, A. VON: Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums. Eine prosopographische Skizze (TANZ 30), Tübingen 2000.

EBNER, M.: Im Schatten der Großen. Kleine Erzählfürigen im Markusevangelium, in: BZ NF 44 (2002), 56-76.

EBNER, M.: Jesus in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), 2. durchges. Aufl., Stuttgart 2004.

EBNER, M. / HEININGER, B.: Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB 2677), 2. verb. u. erw. Auflage, Paderborn 2007.

EBNER, M.: Das Markusevangelium, in: Ebner, M. / Schreiber, S. (Hg.): Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart 2008, 154-183.

EBNER, M.: Die Spruchquelle Q, in: Ebner, M. / Schreiber, S. (Hg.): Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart 2008, 85-111.

Eco, U.: Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München 1987.

EGGER, R.: Josephus Flavius und die Samaritaner. Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner (NTOA 4), Fribourg – Göttingen 1986.

EGGER, W.: Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg ⁴1996.

ENSLIN, M.S.: Luke and the Samaritans, in: HThR 36 (1943), 277-297.

ERLEmann, K.: Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen u.a. 1999.

EVANS, C.A.: "He Set His Face": Luke 9,51 Once Again, in: Biblica 68 (1987), 80-84.

FLUDERNIK, M.: Einführung in die Erzähltheorie, Darmstadt 2006.

FLUSSER, D.: Lukas 9:51-56 – Ein hebräisches Fragment, in: Weinrich, W.C. (Hg.): The New Testament Age. Essays in Honor of Bo Reicke, Bd. I, Macon 1984, 165-179.

FORSTER, E.M.: Aspects of the Novel (1927), Harmondsworth 1963.

FOSsum, J.E.: Sects and Movements, in: Crown, A.D. (Hg.): The Samaritans, Tübingen 1989, 293-389.

FRANKEMÖLLE, H.: In Gleichnissen Gott erfahren (BiFor 12), Stuttgart 1977.

FRANKEMÖLLE, H.: Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese, Mainz 1983.

FRANKEMÖLLE, H. (Hg.): Lebendige Welt Jesu und des Neuen Testaments, Freiburg 2000.

FRANKEMÖLLE, H.: Das Neue Testament als Kommentar? Möglichkeiten und Grenzen einer hermeneutischen These aus Sicht eines Neutestamentlers, in: Hossfeld, F.L. (Hg.): Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie, Freiburg 2001 (Sonderdruck), 200-278.

FRANKEMÖLLE, H.: Zehn Gebote für die Kirche im dritten Jahrtausend, in: Diakonia 32 (2001), 205-212.

FRANKEMÖLLE, H.: Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentums, Kevelaer 2003.

FRANKEMÖLLE, H.: Die Sendung der Jünger Jesu »zu allen Völkern« (Mt 28,19), in: ZNT 15 (2005), 47-51.

FRANKEMÖLLE, H.: Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.), Stuttgart 2006.

FUNK, R.W.: The Good Samaritan as Metaphor, in: Semeia 2 (1974), 74-81.

FUNK, R.W. / HOOVER, R.W.: The Five Gospels. The search for the authentic words of Jesus, New York u.a. 1993.

FURNESS, J.M.: "Fresh Light on Luke 10,25-37", in: ET 80 (1969), 182.

GASTER, M.: The Samaritan Oral Law and Ancient Traditions, Bd. I: Samaritan Eschatology, London 1932.

GENETTE, G.: Discours du récit. Essai de méthode, in: Genette, G.: Figures III, Paris 1972, 67-282.

GENETTE, G.: Nouveau discours du récit, Paris 1983.

GENETTE, G.: Die Erzählung. Aus dem Französischen übersetzt von Andreas Knop, mit einem Vorwort herausgegeben von Jochen Vogt, München 1994.

GLÖCKNER, R.: Neutestamentliche Wundergeschichten und das Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen. Studien zur sprachlichen und theologischen Verwandtschaft zwischen neutestamentlichen Wundergeschichten und Psalmen (Walberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Theologische Reihe 13), Mainz 1983.

GNILKA, J.: Messias. II. Biblisch-theologisch. 2. Frühjudentum, in: LThK 7 (31998), 171-174.

GOULDER, M.: The Two Roots of the Christian Myth, in: Hick, J. (Hg.): The Myth of God Incarnate, Philadelphia 1977, 64-86.

GRAETZ, H.: Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, Bd. 2.1, Geschichte der Israeliten. Vom Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristlicher Zeit) bis zum Tode des Juda Makkabi (160), 2., verm. und verb. Aufl., Reprint der Ausg. letzter Hand, Leipzig 1902, Leipzig 1996.

GREIMAS, A.J.: Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Jens Ihwe, Braunschweig 1971.

HAHN, F.: Das Verständnis der Mission im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1963.

HAHN, F. (Hg.): Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung (SBS 118/119), Stuttgart 1985.

HALBFAS, H.: Religionsunterricht in den Sekundarschulen. Lehrerhandbuch V, Düsseldorf 1994.

HALL, B.: From John Hyrcanus to Baba Rabba, in: Crown, A.D. (Hg.): The Samaritans, Tübingen 1989, 32-54.

HAMMER, H.: Traktat vom Samaritanermessias. Studien zur Frage der Existenz und Abstammung Jesu, Bonn 1913.

HARNISCH, W.: Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung, Göttingen 1995.

HEININGER, B.: Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas (NTA NF 24), Münster 1991.

HENDRICKX, H.: The Parables of Jesus, Rev. ed. London 1986.

HENGEL, M.: Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte, in: ZDPV 99 (1983), 147-183.

HENGEL, M.: Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums, in: Cancik, H. (Hg.): Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium (WUNT 33), Tübingen 1984, 1-45.

HENGEL, M.: Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums, in: Hengel, M.: Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II (WUNT 109), Tübingen 1999, 239-334.

HIEKE, T.: Samariter/Samaritaner, in: NBL III (2001), 430-433.

HIRSCHBERG, P.: Jesus von Nazareth. Eine historische Spurensuche, Darmstadt 2004.

HOFFMANN, P. / HEIL, C.: Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt 2002.

HOSSFELD, F.L.: Messias, in: LThK VII (31998), 168-171.

HULTGREN, A.J.: The Parables of Jesus. A Commentary (The Bible in its world), Michigan 2006.

ISER, W.: Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa (Konstanzer Universitätsreden 28), Konstanz 1970.

JEREMIAS, J.: Nochmals: Artikelloses christos in 1Cor 15,3, in: ZNW 60 (1969), 214-219.

JEREMIAS, J.: Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums (KEK Sonderband), Göttingen 1980.

JERVELL, J.: Luke and the people of God. A new look at Luke-Acts, Minneapolis 1979.

JUNG, F.: ΣΩΤΗΡ. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testamente (NTA.NF 39), Münster 2002.

KAHLE, P.: Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes, in: ThStKr 88 (1915), 399-439.

KAUFMANN, Y.: Die Geschichte des israelitischen Glaubens von der Frühzeit bis zum Zweiten Tempel (hebr.), Bd. II, Jerusalem 1960.

KÄHLER, C.: Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von Gleichnissen Jesu (WUNT 78), Tübingen 1995.

KECK, L.A.: ‘Will the Historical-Critical Method Survive? Some Observations’, in: Spencer, R.A. (Hg.): Orientation by Disorientation. Studies in Literary Criticism and Biblical Literary Criticism. Presented in Honor of William A. Beardslee (PTMS 35), Pittsburgh 1980, 115-127.

KEDAR, B.Z.: The Frankish Period, in: Crown, A.D. (Hg.): The Samaritans, Tübingen 1989, 82-94.

- KIPPENBERG, H.G.: Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode (RGVV 30), Berlin 1971.
- KITTEL, G.: Begegnung am Brunnen. Johannes 4,5-30, in: Gottes Geist befreit zum Leben. Exegetische Skizzen. Einführung in die Texte der Bibelarbeiten für den 24. Deutschen Evangelischen Kirchentag Ruhrgebiet 5. bis 9. Juni 1991.
- KLAUCK, H.J.: Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium. Eine narrative Analyse, in: NT 24 (1982), 1-26.
- KLAUCK, H.J.: Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog (BThSt 32), Neukirchen-Vluyn 1997.
- KLEIN, H.: Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zur Botschaft des lukanischen Sondergutes (BThSt 10), Neukirchen-Vluyn 1987.
- KNAUF, E.A.: „Vom israelitischen und judäischen Heidentum zum nachbiblischen Monotheismus. Ein religionsgeschichtlicher Abriss“, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 56 (2004), 107-115.
- KOCH, D.-A.: Geistbesitz, Geistverleihung und Wundermacht. Erwägungen zur Tradition und zur lukanischen Redaktion in Act 8,5-25, in: ZNW 1977 (1986), 64-82.
- KOLLMANN, B.: Philippus der Evangelist und die Anfänge der Heidenmission, in: Biblica 81 (2000), 551-565.
- KOLLMANN, B.: Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte, Darmstadt 2006.
- KÖNIG, E.: „Samaritan Pentateuch“, in: Hastings, J. (Hg.): Dictionary of the Bible 5 (1904), 68-72.
- KRAUS, W.: Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die „Hellenisten“, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk (SBS 179), Stuttgart 1999.
- KROLL, G.: Auf den Spuren Jesu, Leipzig 2004.
- KÜNG, H.: Projekt Weltethos, München 1990.
- LANG, B.: Die Jahwe-Allein-Bewegung, in: Lang, B. (Hg.): Der einzige Gott: Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 47-83.
- LANG, B.: Die Bibel. Eine kritische Einführung, Paderborn u.a. 1994.
- LANG, B.: Jahwe, der biblische Gott. Ein Porträt, München 2002.
- LANG, B.: Die Jahwe-Allein-Bewegung. Neue Erwägungen über die Anfänge des biblischen Monotheismus, in: Oeming, M. (Hg.): Der eine Gott und die Götter (ATANT 82), Zürich 2003, 97-111.
- LEIDIG, E.: Jesu Gespräch mit der Samaritanerin und weitere Gespräche im Johannesevangelium, Basel 1979.

- LICHTENBERGER, H.: Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels, in: Stegemann, E. (Hg.): *Messiasvorstellungen bei Juden und Christen*, Stuttgart 1993, 9-20.
- LINDEMANN, A.: Samaria und Samaritaner im Neuen Testament, in: *WuD* 22 (1993), 51-76.
- LINK, A.: „Was redest du mit ihr?“ Eine Studie zur Exegese-, Redaktions- und Theologiegeschichte von Joh 4,1-42 (BU 24), Regensburg 1992, zugl. Diss. Univ. Frankfurt a.M. 1991/92.
- LONGENECKER, B.W.: The Story of the Samaritan and the Innkeeper (Luke 10:30-35). A Study in Character Rehabilitation, in: *Biblical Interpretation* 17 (2009), 422-447.
- LOPEZ, G.: רמָשׁ, in: *ThWAT* 8 (1995), 280-306.
- LÜDEMANN, G.: Untersuchungen zur simonianischen Gnosis (GTA 1), Göttingen 1975.
- MACDONALD, J.: The Theology of the Samaritans, London 1964.
- MACDONALD, J.: The Discovery of Samaritan Religion, in: Dexinger, F. / Pummer, R. (Hg.): *Die Samaritaner* (WdF 604), Darmstadt 1992, 361-378.
- MAGEN, I.: A Fortified City from the Hellenistic Period on Mount Gerizim, in: *Qad* 19 (1986), 75f; 91-101 (hebr.).
- MAGEN, I.: Gerizim (Mount), in: *NEAEHL* 5 (2008), Suppl. Volume, 1742-1748.
- MAGEN, I.: Mount Gerizim. A Temple City, in: *Qad* 23 (1990), 91f; 70-96 (hebr.).
- MAGEN, I.: Mount Gerizim and the Samaritans, in: Manns, F. / Alliata E. (Hg.): Early Christianity in Context. Monuments and Documents (SBF.CMa 38), Jerusalem 1993, 91-148.
- MAGEN, I.: Samaria (Region): Hellenistic and Roman-Byzantine Periods, in: *NEAEHL* 4 (1993), 1316-1318.
- MAGEN, I.: Samaritan Synagogues, in: Manns, F./Alliata E. (Hg.): Early Christianity in Context. Monuments and Documents (SBF.CMa 38), Jerusalem 1993, 193-230.
- MAIER, J.: Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels (NEB.E 3), Würzburg 1990.
- MARGALITH, O.: The Political Background of Zerubabel's Mission and the Samaritan Schism, in: *VT* 41 (1991), 312-323.
- MARGUERAT, D.: Der Mann aus Nazareth. Was wir heute von Jesus wissen können. Übersetzung aus dem Französischen von Walter Rebell, überarbeitet von Anna Stüssi, Zürich 1990.
- MANTEL, H. CH. D.: The Secession of the Samaritans, in: *Bar-Ilan* 7/8, (1970), 162-177. XXVIf.
- MARSHALL, I.H.: Luke. Historian and Theologian, Exeter 1979.
- MARTIN, W.: Recent Theories of Narrative, Ithaca – London 1986.

MARXSEN, W.: Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme, Gütersloh⁴ 1978.

MCWHIRTER, J.: The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel (SNTS.MS 138), Cambridge 2006.

MEIER, J.P.: The historical Jesus and the historical Samaritans. What can be Said?, in: Biblica 81 (2000), 202-232.

MEISER, M.: Judas Iskariot. Einer von uns (Biblische Gestalten 10), Leipzig 2004.

MIYOSHI, M.: Der Anfang des Reiseberichts. Lk 9,51-10,24. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (AnBib 60), Rom 1974, zugl. Diss. am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom 1973.

MOLKE, C.: Der Text der Mescha-Stele und die biblische Geschichtsschreibung, Frankfurt a.M. 2006.

MONTGOMERY, J.A.: The Samaritans, Philadelphia 1907 (ND New York 1968).

MOR, M.: The Persian, Hellenistic and Hasmonaean Period, in: Crown, A.D. (Hg.): The Samaritans, Tübingen 1989, 1-18.

MÜLLER, C.G.: Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk (HBS 31), Freiburg i.Br. u.a. 2001.

MÜLLER, K.: Studien zur frühjüdischen Apokalyptik (SBAB 11), Stuttgart 1991.

MÜLLER, P.: Wer ist dieser? Jesus im Markusevangelium, Neukirchen-Vluyn 1995.

MÜLLER, P. u.a. (Hg.): Die Gleichnisse Jesu. Ein Studien- und Arbeitsbuch für den Unterricht, Stuttgart 2002.

NEUBRAND, M.: Israel, die Völker und die Kirche. Eine exegetische Studie zu Apg 15 (SBB 55), Stuttgart 2006.

NEUBRAND, M.: Das Johannesevangelium und "die Juden". Antijudaismus im vierten Evangelium?, in: ThGl 99 (2009), 205-217.

NIEHR, H.: Religio-Historical Aspects of the Early Post-exilic Period, in: Becking, B. (Hg.): The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times (OTS 42), Leiden 1999, 228-244.

NÜNNING, A.: Erzähltheorie, in: Reallexikon für Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, Bd. I (1997), 513-517.

OKURE, T.: The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4:1-42 (WUNT II/31), Tübingen 1988.

ONUKI, T.: Jesus. Geschichte und Gegenwart (BThSt 82), Neukirchen-Vluyn 2006.

PADBERG, L.E. VON: Die Christianisierung Europas im Mittelalter, Stuttgart 1998.

PESCH, R.: Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage (QD 52), Freiburg i.Br. 1970.

- PESCH, R.: Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission, in: Kertelge, K. (Hg.): Mission im Neuen Testament (QD 93), Freiburg 1982, 11-70.
- PLUMPTRE, E.H.: The Samaritan Element in the Gospel and Acts, in: Exp I/7 (1878), 22-40.
- POWELL, M.A.: What is Narrative Criticism?, Minneapolis 1990.
- PUMMER, R.: The Samaritans (IoR.J 5), Leiden 1987.
- PUMMER, R.: Book Review of R. Egger: Josephus Flavius und die Samaritaner: Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner (NTOA 4), Fribourg/Göttingen 1986, in: JBL 107 (1988), 768-772.
- PUMMER, R.: Samaritan Rituals and Customs, in: Crown, A.D. (Hg.): The Samaritans, Tübingen 1989, 650-690.
- PUMMER, R.: Einführung in den Stand der Samaritanerforschung (1991), in: Dexinger, F. / Pummer, R. (Hg.): Die Samaritaner (WdF 604), Darmstadt 1992, 1-66.
- PUMMER, R.: The Samaritans in Flavius Josephus (Texts and Studies in Ancient Judaism 129), Tübingen 2009.
- PURVIS, J.D.: Ben Sira and the Foolish People of Shechem, in: Journal of Near Eastern Studies 24 (1965), 88-94.
- PURVIS, J.D.: The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect, Cambridge, Mass. 1968.
- RAINER, M.J. (Red.): "Dominus Jesus" – anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, Münster 2001.
- RIMMON-KENAN, S.: A Comprehensive Theory of Narrative. Genette's Figures III and the Structuralist Study of Fiction, in: A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature 1 (1976), 33-62.
- RIMMON-KENAN, S.: Narrative Fiction. Contemporary Poetics, London – New York 1983.
- RUSAM, D.: Das Lukasevangelium, in: Ebner, M. / Schreiber, S. (Hg.): Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart 2008, 184-207.
- RUSAM, D.: Die Apostelgeschichte, in: Ebner, M. / Schreiber, S. (Hg.): Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart 2008, 229-249.
- SAFRAI, S.: Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels, Neukirchen-Vluyn 1981.
- SAMKUTTY, V.J.: The Samaritan Mission in Acts (Library of New Testament Studies 328), London 2006.
- SCHAPDICK, S.: Auf dem Weg in den Konflikt. Exegetische Studien zum theologischen Profil der Erzählung vom Aufenthalt Jesu in Samarien (Joh 4,1-42) im Kontext des Johannesevangeliums (BBB 126), Berlin 2000, zugl. Diss. Univ. Bonn 1998/99.

- SCHILLE, G.: Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte (BEvTh 43), München 1966.
- SCHMID, L.: Die Komposition der Samaria-Szene Joh 4,1-42, in: ZNW 28 (1929), 148-158.
- SCHMITZ, T.A.: Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung, Darmstadt 2002.
- SCHNELLE, U.: Einleitung in das Neue Testament. 6. neubearbeitete Auflage, Göttingen 2007.
- SCHOTTROFF, L.: Johannes 4,5-15 und die Konsequenzen des johanneischen Dualismus, in: ZNW (1969), 199-214.
- SCHOTTROFF, L.: Die Samaritanerin am Brunnen (Joh 4), in: Crüsemann, F. (Hg.): Auf Israel hören. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Luzern 1992, 115-132.
- SCHOTTROFF, LUISE: Sexualität im Johannesevangelium. In: Evangelische Theologie 57 (1997), 438-444.
- SCHÖPFLIN, K.: Naaman. Seine Heilung und Bekehrung im Alten und Neuen Testament, in: BN NF 141 (2009), 35-56.
- SCHRECKENBERG, H.: Josephus Flavius, in: LThK 5 (³1999), 1005-1007.
- SCHREIBER, S.: Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin – New York 2000.
- SCHREIBER, S.: Begleiter durch das Neue Testament, Düsseldorf 2006.
- SCHRÖTER, J.: Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt (Biblische Gestalten 15), Leipzig 2006.
- SCHULZ, S.: Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten, Bielefeld ³1982.
- SCHUNACK, R.: Neuere Interpretationsverfahren in der angloamerikanischen Exegese, in: VF 41/1 (1996), 28-55.
- SCHUR, N.: History of the Samaritans, Frankfurt a.M. 1989.
- SCOBIE, C.H.H.: The Origins and Development of Samaritan Christianity, in: NTS 19 (1972/73), 390-414.
- SEIDL, T.: Aussatz, in: NBL 1 (1991), 218f.
- SELLIN, G.: Lukas als Gleichniserzähler. Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37). Fortsetzung von Band 65. 1974. 166-189, in: ZNW 66 (1975), 19-60.
- SMITH, M.: Religiöse Parteien bei den Israeliten, in: Lang, B. (Hg.): Der einzige Gott: Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 9-46.
- STANZEL, F.K.: Theorie des Erzählens, Göttingen ⁴1989.
- STEGEMANN, W.: Jesus und seine Zeit (Biblische Enzyklopädie 10), Stuttgart 2010.

- STEINS, G.: Chronikbücher, in: Zenger, E. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament, 4. durchges. und erg. Auflage, Stuttgart u.a. 2001, 223-245.
- STOLZ, F.: Einführung in den biblischen Monotheismus. Sonderausgabe, Darmstadt 1995.
- STOSCH, K. VON: Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, in: ZKTh 124 (2002), 294-311.
- STOSCH, K. VON: Einführung in die systematische Theologie, 2. Durchgesehene Auflage, Paderborn u.a. 2009.
- STOSCH, K. VON: Offenbarung, Paderborn 2010.
- STUHLMACHER, P.: Die Stellung Jesu und des Paulus zu Jerusalem, in: ZThK 86 (1989), 140-156.
- TALMON, S.: Biblical Tradition on the Early History of the Samaritans (hebr.), in: Eretz Shomron. The Thirtieth Archaeological Convention, Jerusalem 1973, 19-33.
- TALMON, S.: Die Samaritaner in Vergangenheit und Gegenwart, in: Dexinger, F. / Pummer, R. (Hg.): Die Samaritaner (WdF 604), Darmstadt 1992, 379-392.
- TALMON, S.: Der „barmherzige Samariter“ – Ein „guter Israelit“?, in: KuI 16 (2001), 149-160.
- TAN, K.H.: The Zion traditions and the Aims of Jesus (MSSNTS), Cambridge 1997.
- TSCHERIKOVER, V.: Hellenistic Civilsation and the Jews, Philadelphia 1959.
- THEISEN, G.: Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Untersuchung der synoptischen Evangelien, Gütersloh 1974.
- THEISEN, G.: Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der Synoptischen Tradition, Freiburg (CH) – Göttingen 1992.
- THEISEN, G. / MERZ, A.: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996.
- THEISEN, G.: Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004.
- THEISEN, G.: Der Schatten des Galiläers. Jesus und seine Zeit in erzählender Form, 19. Aufl. (4. Aufl. der Sonderausgabe) Gütersloh 2006.
- THEOBALD, M.: Die Ernte ist da! Überlieferungskritische Beobachtungen zu einer johanneischen Bildrede (Joh 4,31-38), in: Huber, K. / Repschinski, B. (Hg.): Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge (FS M. Hasitschka) (NTA.NF 52), Münster 2008.
- TRILLING, W.: Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums (StANT 10), Leipzig 1961 (ND München 1964).
- VOGT, J.: Aspekte erzählender Prosa. Eine Einführung in Erzähltechnik und Romantheorie, 7. neubearbeitete u. erweiterte Aufl., Opladen 1990.

- VORSTER, W.S.: Markus – Sammler, Autor, Redaktor oder Erzähler?, in: Hahn, F. (Hg.): Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung (SBS 118/119), Stuttgart 1985, 12-36.
- WACKER, M.T.: „Monotheismus als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft“, in: Man nemann, J. (Hg.): Monotheismus (Jahrbuch Politische Theologie 4), Münster 2003, 50-67.
- WEDER, H.: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen (FRLANT 120), Göttingen 1984.
- WEIPPERT, M.: Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: Weippert, M.: Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (FAT 18), Tübingen 1997, 1-24.
- WESSEL, F.: Die fünf Männer der Samaritanerin, in: BN 68 (1993), 26-34.
- WILCOX, M.: The Semitism of Acts, Oxford 1965.
- WILINSON, F.H.: “Oded: The Proto-Type of the Good Samaritan“, in: ET 69 (1957), 94.
- WRIGHT, G.E.: The Samaritans at Shechem, in: Dexinger, F. / Pummer, R. (Hg.): Die Samaritaner (WdF 604), Darmstadt 1992, 263-273.
- ZANGENBERG, J.: Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samariantexten im Johannesevangelium (TANZ 27), Tübingen 1998, zugl. Diss. Univ. Heidelberg 1996.
- ZANGENBERG, J.: Δύναμις τοῦ θεοῦ. Das religionsgeschichtliche Profil des Simon Magus aus Sebaste, in: Dobbeler, A. von / Erlemann, K. / Heiligenthal, R. (Hg.): Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS für Klaus Berger zum 60. Geburtstag, Tübingen – Basel 2000, 519-541.
- ZANGENBERG, J.: Samaria. Samaritaner. II. Samaritaner, in: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike 11 (2001), 2-4.
- ZANGENBERG, J.: Berg des Segens, Berg des Streits. Heiden, Juden, Christen und Samaritaner auf dem Garizim, in: ThZ 63 (2007), 289-309.
- ZIMMERMANN, H.O.: Gleichnisse im Religionsunterricht, in: Schenke, L. u.a. (Hg.): Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen, Stuttgart 2004, 364-376.
- ZIMMERMANN, R.: Berührende Liebe. (Der barmherzige Samariter). Lk 10,30-35, in: Zimmermann, R. (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu, Darmstadt 2007, 538-555.
- ZORN, W.D.: Mark and the Samaritans. Ph. D. Dissertation Michigan State University 1983, Ann Arbor 1983.

ZSENGELLÉR, J.: Gerizim as Israel. Northern Traditions of the Old Testament and the Early History of the Samaritans. Met en samenvatting en het Nederlands (Utrechtse Theologische Reeks 38), Utrecht 1998, zugl. Diss. Univ. Utrecht 1998.

ZUGMANN, M.: „Hellenisten“ in der Apostelgeschichte (WUNT II/264), Tübingen 2009.

ZUMSTEIN, J.: Narrative Analyse und neutestamentliche Exegese in der frankophonen Welt, in: VF 41/1 (1996), 5-27.

8.7 Internetquellen

http://www.robertmprice.mindvendor.com/reviews/huller_samaritan.htm

BÖHM, M.: Samaritaner (NT) auf: wibilex.de

[http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806 Dominus-iesus_ge.html)

http://www.biblelieux.com/images/free/Mt_Garizim_depuis_Sichem,_tb0113001091.jpg

http://www.maxarios.com/Fotodatenbank/Holy-Land/Religioese_Feste/Juedische_Feste/Pessach/Pessach_Samariter/2008-04-19_18-29-17.JPG.html

Hinweis: Die im Quellen- und Literaturverzeichnis unterstrichenen Wörter stellen die Kurztitel dar, die im Fußnotenapparat der Darstellung verwendet werden. Alle Internetquellen wurden zuletzt am 20.01.2011 aufgerufen.