

# Was lässt sich exegetisch zur Bibelrezeption der (christlichen) Neuen Rechten sagen?

## Kritische Diskussion am Beispiel des lukanischen Samaritergleichnisses<sup>1</sup>

Jan-Hendrik Herbst

Biblische Texte sind politisch u.a. weil sie in politischen Zusammenhängen verwendet werden. Dies zeigen die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte biblischer Perikopen und der öffentliche Diskurs der Gegenwart: Beispielsweise wird auf den Dekalog (Ex 20,1-17; Dtn 5,6-21) referiert, um – wie in der Kampagne der arbeitgebernahen Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft (INSM) – die Politikerin Annalena Baerbock einer grünen Verbotspolitik zu zeihen; oder gegenläufig – durch den Verein Campact – den CDU-Politiker Armin Laschet als ›Klima-Blockierer‹ darzustellen (vgl. Böcking 2021). Biblische Texte stellen ein Reservoir kultureller Motive zur Verfügung, was rhetorische Vorteile bietet (z.B. einfache Kommunikation) und in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung für Legitimität sorgen kann. Politiker:innen reflektieren sogar in eigenen Publikationen, wie etwa Heiner Geißler in *Was würde Jesus heute sagen?* (2004) über die politische Bedeutung des Evangeliums und der Bergpredigt.

Daran schließt auch die (christliche) Neue Rechte an (zum Begriff: Beitrag von Philine Lewek), die international aufgestellt ist. Sie findet sich in den USA und Brasilien, in Deutschland und Polen (vgl. Lo Mascolo 2023). Sie ist organisiert in Parteien und Bewegungen (z.B. Alt-Right in den USA). Der Bezug zum Christentum, und damit zur Bibel, ist zwar umstritten: Einerseits wird der positive Bezug gesucht (vgl. Coronel-Zähringer 2021: 132), andererseits sind wichtige Vordenker:innen wie etwa Alain de Benoist gegenüber dem Christentum (und dessen egalitaristischer Tradition) kritisch eingestellt (vgl. de Benoist/Champetier 1999). In der internationalen Neuen Rechten (im weiten Sinne) finden sich einige Beispiele dafür, dass Bibelrezeption eine Bedeutung besitzen: Floridas Gouverneur Ron DeSantis bezeichnete et-

---

1 Da ich als Religionspädagoge tätig bin, danke ich besonders den Bibelwissenschaftlern Egbert Ballhorn, Thomas Söding und Ruben Zimmermann für hilfreiche Unterstützung. Für weitere Hinweise danke ich Steffi Fabricius und Kai Schmidt Holländer.

wa Daniel Penny als »guten Samariter«, nachdem dieser den Obdachlosen Jordan Neely, der in einer U-Bahn Fahrgäste angeschrien haben soll, überwältigt und zu Tode gewürgt hatte. Donald Trump ließ sich während einer Demonstration mit der Bibel in der Hand vor einer Kirche fotografieren. Und der norwegische Rechtsterrorist Anders Behring Breivik bezieht sich in seinem Manifest *A European Declaration of Independence* detailliert auf die Bibel, um sein gewalttätiges Verhalten zu erklären (vgl. Strømme 2017).

In diesem Zusammenhang erhalten auch bibelwissenschaftliche Argumentationen eine Relevanz, wie an aktuellen Konflikten deutlich wird. Beispielsweise ist die gerichtliche Auseinandersetzung um die LGBTIQ\*-feindlichen Aussagen des evangelischen Pastors Olaf Latzel aus Bremen zu nennen. Das Landgericht Bremen berief sich bei der Freisprechung Latzels auf die Religionsfreiheit, die durch eine Einschätzung des hinzugezogenen Sachverständigen Ludger Schwienhorst-Schönberger, seit 2022 emeritierter Alttestamentler in Wien, abgesichert wurde. Schwienhorst-Schönberger begründete in seinem Gutachten, dass es keine Privatmeinung sei, Homosexualität als Sünde zu bezeichnen, sondern dass sich dies bibelwissenschaftlich belegen lasse und auch von anderen Expert:innen so gesehen werde (vgl. Schwienhorst-Schönberger 2022). Demgegenüber hebt Judith Butler in einem *Guardian*-Artikel die (relative) Bedeutung »progressiver« Theolog:innen hervor, die eine dekonstruktive Exegese der biblischen Schöpfungserzählung (Gen 1–3) betreiben und herausarbeiten, dass der Text nicht zwingend auf eine natürliche Unterscheidung (und Hierarchisierung) von Mann und Frau hinausläuft (J. Butler 2021). In diesen und weiteren Beispielen<sup>2</sup> erhalten bibelwissenschaftliche Argumente die Funktion, Munition im politischen Wettstreit der Ideen bereitzustellen. Manche Exeget:innen verbinden damit die Hoffnung, Religion zu rationalisieren und zu zivilisieren. Der Münchener Neutestamentler Knut Backhaus (vgl. 2017: 278) etwa spricht der historisch-kritischen Exegese ein ideologiekritisches Potenzial zu. Er suggeriert sogar, dass »unsere Welt heute« anders aussehen könnte, wenn »Abu Bakr al-Baghdadi, der »Kalif des Islamischen Staates (IS)«, [...] im Zug des exegetischen Studiums [...] die Möglichkeit besessen [hätte], sich mit dem Methodenverbund kriteriengeleiteter historischer Textbefragung zu befassen« (ebd.: 278).

Vor dem Hintergrund dieser politischen Bedeutung der Auslegung heiliger Schriften soll im Folgenden ein kritisch-analytischer Blick auf die Bibelrezeption der deutschsprachigen Neuen Rechten gelegt werden, die eine exegetische Leerstelle darstellt (vgl. Neutel/Bjelland Kartzow 2020; Punt 2022; Strømme 2017; van der

2 Beispielhaft dafür steht auch die Debatte um die *Bibel in gerechter Sprache*, die in den 2000er Jahren geführt wurde. Auch neurechte Medien wie die *Junge Freiheit*, die etwa den Neutestamentler Jörg Frey zur Thematik interviewten, bezogen sich dabei auf bibelwissenschaftliche Argumente (Beitrag von Karoline Ritter und Charlotte Jacobs).

Velden 2023). Genauer soll untersucht werden, inwiefern die Bibelrezeption dem exegetischen Forschungsstand entspricht – und wo Deutungsperspektiven kritisch hinterfragt werden müssen.

## 1 Zur Wahl des exemplarischen Analysegegenstands und zur Methodik

Um einen systematischen Blick auf neurechte Bibelbezüge zu ermöglichen, wird der Bezugsgegenstand auf den deutschsprachigen Raum eingegrenzt: Der Kontext der Auseinandersetzung ist damit die Neue Rechte im weiteren Sinne in Deutschland und Österreich. Die Materialauswahl wird exemplarisch eingeschränkt auf die neurechte Rezeption des lukanischen Samaritergleichnisses, weil so exegetisch ins Detail gegangen und das Vorgehen ausführlich exemplifiziert werden kann. Damit verbunden ist eine Entscheidung für Tiefe statt Breite. Das Gleichnis bietet sich dabei als *paradigmatischer* Fall an:

- a) Das Gleichnis ist *konzeptionell* bedeutsam: Das assoziierte Thema ›Nächstenliebe‹ ist ein theologischer Kerntopos, der das Zentrum des biblischen Glaubens betrifft. Damit korrespondiert die wirkungs- und kulturgeschichtliche Bedeutung des Gleichnisses. Gleichzeitig wird es in gegenwärtigen Auseinandersetzungen von verschiedenen Seiten angeführt, um politische Positionen im Bereich der Migrationspolitik, einem Kernthema der Neuen Rechten, zu begründen.
- b) Das Gleichnis ist für die Neue Rechte *faktisch* bedeutsam. Christliche Rechte beziehen sich häufig und in verschiedenen Textgattungen (z.B. in ›akademischen‹ Sammelbandaufsätzen, in politischen Reden oder auf Wahlplakaten) auf die Perikope.
- c) Das Gleichnis verdeutlicht das *Potenzial* und die *Herausforderung* einer bibelwissenschaftlichen Diskussion der neurechten Bibelrezeption, weil es eine bekannte Textstelle betrifft (vgl. Theis 2005: 248; Zimmermann 2023: 289), deren populäre Deutung neurechten Interpretationen diametral gegenübersteht (vgl. Jaeggi/Celikates 2017: 114). Gleichzeitig sind, wie empirische Studien zeigen (vgl. Rothgangel 2018: 265f.), rechtschristliche Motive wie der Fokus auf eine Nahbereichsethik implizit bei vielen Menschen anschlussfähig. Diese Gleichzeitigkeit evoziert ein produktives Spannungsverhältnis, was einen Denkraum für neue Erkenntnisse eröffnet.
- d) Bisher findet sich selten eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit neurechter Bibelrezeption. Beim Samaritergleichnis gibt es zumindest eine akademische *Reflexionsbasis*, auf die Bezug genommen und die weiterentwickelt werden kann. Angeschlossen werden kann vor allem an die Rekonstruktion einer neurechten Argumentation mit Blick auf das Gleichnis, die stärker ausdif-

ferenziert wird (vgl. bes. Lamprecht 2021; Neutel 2022). Deutlich erweitert werden muss die kritische Diskussion, die bisher gar nicht erst in Angriff genommen wird oder argumentativ noch zu oberflächlich ausfällt (vgl. Herbst 2023a: 192–193; Lamprecht 2021).

2 Vorstellung vom Gleichnis

Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30-35) wird durch eine Rahmenhandlung kontextualisiert (Lk 10,25-29.36-37).<sup>3</sup> Die Rahmung ist von Bedeutung, um den Inhalt des Gleichnisses angemessen einzuordnen. Es findet ein Gespräch zwischen einem jüdischen Gesetzeslehrer (νομικός) und Jesus statt, bei dem ersterer letzteren durch eine herausfordernde Frage auf die Probe stellt (ἐκπειράζω). Darauf folgt ein doppeltes Schema von Frage–Gegenfrage–Antwort–Handlungsappell (vgl. Zimmermann 2023: 296), das sich tabellarisch in gekürzter Form folgendermaßen darstellen lässt.

Gesetzeslehrer	Jesus
Frage: »Was muss ich tun, um ewiges Leben zu erhalten?«	Gegenfrage: »Was steht im Gesetz (νόμος) geschrieben?«
Antwort: »Du sollst Gott lieben – und den Nächsten (πλησίον) wie dich selbst.«	Appell: »Richtig, handle so und du wirst ewiges Leben erhalten!«
Frage: »Und wer ist mein Nächster?« Antwort: »Der die Barmherzigkeit (ἐλεος) an ihm übte.«	Gleichnis und Gegenfrage: »Was meinst du, wer von diesen dreien der Nächste dessen geworden ist (γίνομαι), der unter die Räuber gefallen war?« Appell: »Geh hin und handle du ebenso!«

Die Erzählung selbst lässt sich in drei Abschnitte einteilen.

3 Die Argumentation in den folgenden Kapiteln basiert zum Großteil auf dem Forschungsstand, wie er im *Kompendium der Gleichnisse Jesu* dargestellt wird (vgl. Zimmermann 2015: 538–555; ders. 2023: 289–321; auch Söding 2015: 129–144). Dieses pragmatische Vorgehen beruht auf dem Sachverhalt, dass die Literatur zum Thema »fast unübersehbar« (Frey 2012: 211–212) ist, das Kompendium zum Gleichnis im Fach häufig rezipiert wird und es als Zusammenfassung des neutestamentlichen Stands zur Gleichnisforschung anerkannt ist. Ausgehend vom Kompendium wird textnah argumentiert, es werden eigene Übersetzungen in Anlehnung an Zimmermann und die *Elberfelder Bibel* vorgenommen.

- Szenerie: Ein Mensch (ἄνθρωπος) geriet auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho in einen Überfall durch Räuber (λησταίς). Diese ließen ihn ausgezogen, verwundet und halbtot (ἡμιθανής) zurück.
- Parallele Begegnungen: Nacheinander gingen aber (3x δὲ) drei Personen jenen Weg hinab, sahen (ὁράω) den Verletzten und reagierten auf diesen. Erstens ging ein Priester (ιερεύς) zufällig den Weg entlang, ebenso ein Levit, der an den Ort gelangte, und zuletzt ein Samariter, der auf Reisen war. Priester und Levit gingen den Weg hinab, sahen den Verletzten und gingen auf der anderen Straßenseite an ihm vorüber (ἀντιπαρέρχομαι). Der Samariter kam jedoch, sah ihn und wurde innerlich berührt (σπλαγχνίζομαι).
- Hilfshandeln: Der Samariter trat hinzu, verband die Wunden, goss Öl und Wein auf sie, setzte den Verletzten auf sein Tier (κτῆνος), führte ihn in eine Herberge (πανδοχεῖον) und trug Sorge für ihn (ἐπιμελέομαι). Am folgenden Morgen setzte er seine Reise fort, gab dem Wirt (πανδοχεύς) zwei Denare und sprach in der einzigen direkten Rede des Gleichnisses: »Sorge (ἐπιμελέομαι) für ihn! Und was du noch dazu verwenden wirst, werde ich dir bezahlen, wenn ich zurückkomme.«

Die Rahmenhandlung und das Gleichnis sind miteinander verwoben, auch wenn diskutiert wird, ob die Erzählung ursprünglich ohne die Rahmenhandlung überliefert wurde (vgl. Frey 2012: 212). Das Gleichnis beantwortet nämlich die beiden Fragen des Gesetzeslehrers, besonders die Frage danach, wer der Nächste ist. Diese Frage steht jedoch inhaltlich im Zusammenhang mit der ersten, in der Gottes- und Nächstenliebe als Kern des jüdischen Gesetzes bestimmt werden. Genauer rezitiert er das šmaʿ yisraʿel (Dtn 6,5): »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft und mit deinem ganzen Verstand und deinen Nächsten wie dich selbst.« In diesem besitzt die Gottesliebe quantitativ den mit Abstand größten Anteil und die Nächsten- wird an die Selbstliebe gebunden, auf der das Achtergewicht liegt. Priester und Levit repräsentieren funktional die Gottesliebe, sie arbeiten im Tempel und sind für die kultische Gottesverehrung zuständig. Der Samariter steht demgegenüber für eine andere Form der Gottesverehrung, er kommt in seiner Rolle als »Ausländer« (markiert durch den Berg Garizim) und vor allem als »Götzendienere« ins Spiel (vgl. Frey 2012: 212; Wolter 2008: 396). Indem Jesus den Samariter als den Nächsten identifizieren lässt, markiert er auf provokante Weise eine bestimmte Position innerhalb einer innerjüdischen Deutungsstreitigkeit: Praktizierte Nächstenliebe ist Gottesliebe – und lässt »die kultisch-religiösen Differenzen zurücktreten« (Frey 2012: 213). Damit gibt Jesus mit dem Gleichnis eine erzählerische Antwort auf beide Fragen des Gesetzeslehrers, deren inhaltlicher Zusammenhang auch formal deutlich hervorgehoben wird: Nicht nur das doppelte Schema von Frage–Gegenfrage–Antwort–Handlungsappell endet mit Jesu Aufruf zur Praxis (»handle so«), sondern auch das Samaritergleichnis schließt mit dem in wörtlicher Rede verfassten Handlungs-

appell des Samariters an den Wirt, der strukturanalog aufgebaut ist (vgl. Zimmermann 2023: 296).

### 3 Rekonstruktion der neurechten Argumentation im Hinblick auf das Samaritergleichnis

Neurechte Bezüge auf die Bibel lassen sich häufig mit dem Verein »Christen in der AfD« (ChrAfD) in Verbindung bringen (für einen Milieuüberblick: vgl. Strube 2017). Rekurse auf das Samaritergleichnis finden sich beispielsweise beim Bundesvorsitzenden Joachim Kuhs (2019) oder bekannten Personen aus ihrem Umfeld, etwa Beatrix von Storch (2018). Hervorzuheben sind besonders die sog. »blauen Bände«, die von Felix Dirsch, Volker Münz, Thomas Wawerka und/oder David Engels herausgegeben werden und in denen auch Personen aus dem Umfeld des Instituts für Staatspolitik (IfS) und der Identitären Bewegung publizieren (z.B. Erik Lehnert, Martin Lichtmesz (\*Semlitsch) oder Caroline Sommerfeld). Auch in diesen finden sich Bezugnahmen auf das Samaritergleichnis, etwa in einem Text des ehemaligen evangelischen Pfarrers auf Probe Thomas Wawerka (2019). Neben Wawerka, der ebenfalls eine Nähe zum IfS hat, greifen weitere Akteure aus dem IfS-Umfeld das Gleichnis auf (vgl. Tillschneider 2017).

Dabei werden eigene Textdeutungen vorgelegt, jedoch nur selten in Verbindung zu theologischer Exegese. Die Interpretationen werden mit einem Geltungsanspruch versehen, sie werden als plausible Auffassung in einer Deutungskontroverse erachtet und als legitime Anschauung im Rahmen einer pluralen Multiperspektivität (ähnlich: vgl. Neutel 2022: 98–99). Dabei wird »Nächstenliebe« als wesentlich für das Christentum anerkannt, nicht aber die Verknüpfung zu einer offen-humanistischen Migrationspolitik (vgl. Lamprecht 2021: 43). Insgesamt ist dabei auffällig, dass viele Argumente für die Deutung des Gleichnisses strukturanalog auftreten. Das ermöglicht es, sechs idealtypische Argumente – im Anschluss an und über Lamprecht (2021) und Neutel (2022) hinaus – zu rekonstruieren und beispielhaft zu veranschaulichen. Ziel dabei ist es, den *inhaltlichen Kern der Argumentation* nachzuvollziehen und – bevor bibelwissenschaftliche Gegenargumente diskutiert werden – möglichst stark zu machen. Polemische Nebenbemerkungen, denen es häufig, aber nicht immer, an Raffinesse mangelt (z.B. spricht Wawerka in Nähe zum Totalitarismus-Begriff von einer »Ethik des Totalaltruismus«, wobei er ein Missverständnis expliziert, denn »Nächstenliebe ist nicht dasselbe wie Altruismus« (Söding 2017: 266)), oder sachlich inadäquate Perspektiven werden ausgeklammert. Die Argumente betreffen dabei jeweils die Frage danach, wie »Nächstenliebe« als »Praxis der Barmherzigkeit« genau zu deuten ist, wobei das Handlungssubjekt (Argumente 1 und 2), das Handlungs- »Objekt« (Argument 3) und die Art der Hilfstätigkeit (Argument 4–6) in den Blick gelangen. Die Argumente 1 und 3 sind dabei,

mit Blick auf die Häufigkeit ihrer Verwendung und die Güte ihrer Begründung, besonders relevant. Jedes Argument wird mit einem paradigmatischen Originalton exemplifiziert.

## 1. Argument

Das Gleichnis zeige, dass der Bezugspunkt christlicher Nächstenliebe das Individuum (oder die Institution ›Kirche‹) sei. Es ziele auf die Einzelnen ab, die sich bei der alltäglichen Lebensführung an Barmherzigkeit orientieren sollen. Als Gebot für politisches bzw. staatliches Handeln könne es nicht verwendet werden. Vielmehr müssten gerade auf dieser Ebene, im Sinne einer *Verantwortungsethik*, auch die Folgen einer Handlung, nicht nur die Motive (Gesinnungs- bzw. Prinzipienethik) mitbedacht werden. Dabei wird auch auf sozialwissenschaftliche Theorien zurückgegriffen, z.B. auf Friedrich August von Hayeks Unterscheidung von Nah- und sozialpolitischem Großraum (vgl. Wawerka 2019: 38–39.45), um die unterschiedlichen Handlungslogiken von Sozialem und Politischem zu begründen. Dieses Argument wird in diversen akademischen Texten (vgl. Wawerka 2019; ausführlicher: Lamprecht 2021: 44), aber auch in Interviews (vgl. Kuhs 2019) und politischen Reden (vgl. Tillschneider 2017: 109) verwendet.

»Nun ist der Staat freilich nicht der ›Samariter‹ im oben genannten Gleichnis. Auch sonst ist bekannt, dass die christlichen Normen nicht eins zu eins auf politische Kontexte übertragen werden können.« (Dirsch/Münz/Wawerka 2018: 7)

## 2. Argument

Die Forderung, den Nächsten zu lieben, richte sich nicht auf das ›Objekt‹, sondern auf das ›Subjekt‹ der Hilfstätigkeit. Schließlich identifiziere Jesus nicht das Opfer des Überfalls, sondern den Samariter als den Nächsten. Nächstenliebe wird damit an die Bedingung geknüpft, prosoziales Verhalten zu zeigen und eine ›Praxis der Barmherzigkeit‹ auszuüben. Indem Migration mit Praktiken verbunden wird, die problematisiert werden (beispielsweise: »to come to someone else's country [...] and demand that it be turned into something unrecognizable«, »advocating a literal interpretation of the Qur'an«, »advocating or using violence against other people« [Neutel 2022: 97f.]), wird aus dem Samaritergleichnis eine migrationskritische Position abgeleitet. Diese Argumentation findet sich weniger in den deutschsprachigen Texten als im internationalen Kontext (vgl. Neutel 2022: 97f.).

»As for the central [...] commandment to ›love your neighbour as yourself‹ [...]. Furthermore, the current Bible quote provides valuable information on how to interpret this commandment. This is because it gives us a definition of who is our

neighbour. Many [...] interpret the word ›neighbour‹ to mean all people without exception. Through the example of the Good Samaritan, however, we learn that Jesus' own definition of the word can be said to be ›he who shows me mercy.‹ Based on this definition, as a Christian I should not be obliged to love all people as myself but only those who show me mercy.« (Übersetzung aus dem Schwedischen<sup>4</sup> nach Neutel 2022: 97–98)

### 3. Argument

Es sei zwischen konkreter Nächsten- und abstrakter Fernstenliebe zu unterscheiden. Nur erstere kennzeichne das, was Liebe ist, weil sie sich auf erfahrbare Beziehungen und Personen aus dem Nahraum bezieht. Eine darüberhinausgehende ›Allerweltsliebe‹ bzw. ›Jedermannsliebe‹ (Wawerka 2019: 43) würde sich selbst desavouieren, weil sie nicht mehr unterscheiden könne zwischen geliebten Menschen und Unbekannten. Idealtypisch lassen sich dabei noch einmal eine ortsbezogene und eine völkische Argumentation voneinander differenzieren:

Bei der *ortsbezogenen Variante*, die in der *christlichen* Rechten präsent ist, wird Nächstenliebe auf die Personen begrenzt, die einem ›vor die Füße fallen‹. Dabei sei es irrelevant, ›ob dies ein Mensch ist, der von Natur aus mein Nächster ist, ob er mit mir politisch übereinstimmt oder ob er sonst etwas mit mir gemein hat‹ (Wawerka 2019: 45). Dementgegen habe niemand ›die Pflicht, nach Afrika zu fahren‹ und sich dort vor Ort um ›Hilfsbedürftige‹ zu kümmern (Kuhs 2019).

Bei der *völkischen Variante* wird die konkrete Nächstenliebe an die ›eigene Volksgemeinschaft‹ gekoppelt. Ihre Bedeutung klingt bereits bei Wawerka an, wenn er davon spricht, dass Menschen ›von Natur aus‹ Nächste sein können (Wawerka 2019: 45). Dem Gleichnis wird dabei die eigentliche Pointe zugeschrieben, die mangelnde ›Volkssolidarität‹ von Priester und Levit gegenüber dem Opfer, einem nach dieser Deutung jüdischen ›Volksgenossen‹, zu problematisieren: ›Die unausgesprochene Kritik, die Christus vorbringt, zielt [...] darauf ab, [...] dass Juden einen Juden, einen Angehörigen ihres eigenen Volkes, ignorieren, dem sie doch nach dem Sitten-

4 Das Zitat stammt von Mattias Karlsson, der von 2014 bis 2019 Vorsitzender der Schwedendemokraten im Parlament war. Es wurde 2012 auf einem Blog publiziert und es wird hier aufgenommen, weil das Argument relevant erscheint, aber kein entsprechendes Pendant im deutschsprachigen Diskurs gefunden wurde.



gesetz zur Solidarität verpflichtet sind« (Wawerka 2019: 44).<sup>5</sup> In der Praxis zeigt sich diese Argumentation weniger in der christlichen als in der völkischen Rechten, wie der Islamwissenschaftler und AfD-Landtagsabgeordnete Hans-Thomas Tillschneider (2017: 109) verdeutlicht: »Mein Nächster ist nicht der Syrer, der sein Land im Stich lässt. Es ist nicht der Afghane, der denkt, dass es sich in Deutschland besser leben lässt. Nein, mein Nächster ist der Obdachlose am Hasselbachplatz [...]«

»Wir als Christen haben die Verantwortung und die Verpflichtung, uns um Hilfsbedürftige und Flüchtlinge zu kümmern, sie aufzunehmen und zu versorgen. Soweit sie Gott vor unsere Füße legt. Aber ich habe sicher nicht die Pflicht, nach Afrika zu fahren und mich dort um sie zu kümmern.« (Kuks 2019)

#### 4. Argument

Da der Samariter das Opfer in eine nahegelegene Herberge bringt, leiste er ›Hilfe vor Ort‹. Damit wird für eine klare Grenze der jeweiligen Hilfstätigkeit plädiert. Dies wird teilweise so konkret auf die politische Situation der Gegenwart übertragen, dass daraus eine politische ›Hilfe vor Ort‹ in den Herkunftsländern der Asylsuchenden und Migrant:innen abgeleitet wird (vgl. von Storch 2018: 11–12).

»Seit Herbst 2015 spricht mich das Gleichnis vom barmherzigen Samariter [...] nochmal neu an. Dieses Gleichnis verstehe ich als Argument dafür, dass man Kriegsflüchtlingen immer nahe ihrer Heimat helfen sollte.« (von Storch 2018: 11)

#### 5. Argument

Nächstenliebe wird als biblischer Orientierungsmaßstab anerkannt, der aber kein verpflichtendes Gebot sein könne. Im Rückgriff auf den Neutestamentler Rudolf Bultmann wird etwa dafür argumentiert, dass Nächstenliebe eine »Erkenntnis« sei, die »uns die Augen für das [öffnet], was uns der Nächste [...] bedeutet [...], aber garantiert kein Gebot, mit jedem x-beliebigen auf dieser Welt solidarisch zu sein« (Tillschneider 2017: 109).

---

5 Bei seiner Analyse dieses Arguments problematisiert Lamprecht (2021: 43–44) zurecht Wawerkas Unterscheidung von Regel und Ausnahme, die ich hier nicht fokussiere. Die Ausnahme sei, dass der Samariter einem Menschen, der nicht zum eigenen ›Volk‹ gehöre, helfe: »Der Samariter [...] ist dem jüdischen Opfer nicht zur Solidarität verpflichtet, dennoch tut er es und wird dadurch zum ethischen Vorbild« (Wawerka 2019: 44). Als Regel betrachtet Wawerka die Annahme, dass »das Sittengesetz Volksgeschwister einander zu einer schöpfungsgemäßen, allgemein menschlichen Solidarität verpflichtet« (Wawerka 2019: 45).

»Zunächst einmal kann Nächstenliebe als Gefühl nicht Grundlage eines politischen und somit sittlichen Gebotes sein. [...] Die Nächstenliebe im Neuen Testament ist nämlich gerade keine Pflicht.« (Tillschneider 2017: 109)

## 6. Argument

Nächstenliebe wird als ›Praxis der Barmherzigkeit‹ gedeutet, die sich nicht durch Delegation und die ›Anrufung‹ bestimmter Werte auszeichne, sondern durch entsprechendes Hilfshandeln in konkreten Situationen. Hingewiesen wird auf den notwendigen Zusammenhang zwischen ›Orthodoxie‹ und ›Orthopraxie‹ im christlichen Glauben, der durch eine scheinheilige sowie konsequenzlose Befürwortung einer offenen Migrationspolitik konterkariert werde (vgl. Tillschneider 2017: 109; Wawerka 2019: 36.41). Zugespißt wird der Vorwurf mangelnder Orthopraxie noch einmal dadurch, dass nicht nur Mitleid mit Geflüchteten artikuliert (vgl. Wawerka 2019: 44–45), sondern auch die eigene Mitarbeit »in der Flüchtlingshilfe« vor Ort hervorgehoben wird, die »viele in der AfD« (Kuks 2019) praktizierten.

»Christus verpflichtet jeden Einzelnen zur tätigen Nächstenliebe. [...] Ein Christentum ohne karitatives Handeln ist nicht vorstellbar, zur Orthodoxie gehört notwendig die Orthopraxie. Dieser karitative Impetus muss von uns Christen mit neuem Ernst untersucht, begriffen und angewendet werden, ist er doch zu oft ein gefälliges Instrument für politischen Missbrauch, ein allzu oft benutztes Feigenblatt zur Rechtfertigung staatlicher Ein- und Übergriffe.« (Wawerka 2019: 41)

Insgesamt fallen zwei Sachverhalte auf: Erstens werden zwar viele Argumente in verschiedenen Kontexten und Textgattungen ähnlich verwendet. Allerdings ist die Bibelrezeption in der christlichen Rechten auch nicht monolithisch. An verschiedenen Stellen treten Spannungsfelder auf, die auch bei der exegetischen Diskussion der rechtschristlichen Argumentationsgüte aufgegriffen werden (können). Zweitens zielen alle sechs Argumente darauf ab, den Begriff der Nächstenliebe auf eine bestimmte und deutlich vom ›kirchlichen Mainstream‹ abweichende Weise zu deuten. Das wird daran deutlich, dass präsenten migrationsfreundlichen Deutungen eine »Begriffsspervertierung[]« (Tillschneider 2017: 109) von Nächstenliebe unterstellt wird. Der Vorwurf lautet: »Das moralische Framing der Begriffe ›Nächstenliebe‹ und ›Barmherzigkeit‹ kommt einem Umschmieden von ›Pflugscharen zu Schwertern‹ [...] gleich – zu Schwertern für den politischen Kampf« (Wawerka 2019: 46). Falls jedoch die angeführten sechs Argumente nicht tragfähig sind und die Eigenlogik des Textes nicht angemessen beachtet wird (s. Kap. 4), ließe sich gerade gegenläufig von einem neurechten ›Umschmieden‹ des lukanischen Begriffs der Nächstenliebe sprechen. Dieses stünde dann im größeren Kontext der neurechten Rezeption von Gramscis Hegemonietheorie, der zufolge durch sog. ›Metapolitik‹,

›Begriffsprägungen‹ und ›Diskurspiraterie‹ die öffentliche Debatte und die gesellschaftlichen Entscheidungsträger:innen langfristig im Sinne neurechter Ideologie beeinflusst werden sollen (vgl. Holbein 2019).

#### 4 Exegetische Diskussion der Argumente

An dieser Stelle wird auf den bibelwissenschaftlichen Forschungsstand rekurriert, um damit die rechtschristliche Argumentation zu kontrastieren und Wahrheitsgehalte von unplausiblen Argumenten zu unterscheiden. Operationalisiert wird der Forschungsstand am wirkmächtigen Handbuch *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (2. Aufl., 2015), welches unabhängig von Diskursen auch heute noch größtenteils den *state of the art* darstellt (zum Samaritergleichnis: vgl. Zimmermann 2015; Ders. 2023). Dieser Forschungsstand wird dabei auch nicht einfach referiert, sondern als Grundlage für eigene Argumentationen entlang des biblischen Ursprungstextes und seiner narrativen Eigenlogik genommen, die auf die sechs dargestellten Argumente Bezug nehmen (deutliche Entfaltung von Herbst 2023a: 192–193).

Ad 1) Die *deskriptiv-analytische* Unterscheidung einer sozialen und einer politischen Logik, die in der rechtschristlichen Argumentation angeführt wird, ist fraglos wichtig und als erkenntnisförderlich anzuerkennen. Empirische Studien zeigen einerseits, dass (junge) Menschen selbst häufig moralische Entscheidungen mit Blick auf den Nahbereich treffen (vgl. Rothgangel 2018: 265f.) und dazu tendieren, diese Logik auf die politische Arena zu übertragen, obwohl es strukturelle Unterschiede gibt (überblickshaft vgl. Herbst 2023b: 410). Interessant hieran ist, dass der Bibeltext damit – berechtigterweise! – in der rechtschristlichen Argumentation (etwa mit Hayek) als eine historisch zu deutende Erzählung behandelt wird. Schließlich bezieht sich die Unterscheidung zwischen einer sozialen und einer politischen Logik auf eine moderne Gesellschaft. Ohne an dieser Stelle ausführlich auf diese nicht-theologischen Fragen eingehen zu können, wird geprüft, was der biblische Text zu dieser Unterscheidung beiträgt.

Beim Samaritergleichnis steht fraglos die individuelle Barmherzigkeitspraxis des Samariters im Zentrum, auf die auch Jesu finaler Handlungsappell verweist. Auffällig ist nun allerdings, dass hierfür der gleiche Begriff wie für die Handlung des Wirts verwendet wird (ἐπιμελέομαι, sorgen). Damit werden beide Figuren parallelisiert: Überspitzt gesagt stehen sich die Antagonisten Priester/Levit und die Protagonisten Samariter/Wirt gegenüber. Der Samariter delegiert (!) also die Hilfeleistung an einen – modern gesprochen – professionellen Dienstleister (vgl. Zimmermann 2023: 321), dessen Praxis trotz des schlechten Rufs von Herbergen (πανδοχείον) in der Antike eindeutig gewürdigt wird. Die Bedeutung dieser Szene zeigt sich auch daran, dass nur hier wörtliche Rede verwendet wird, die von der Satzstruktur parallel zu Jesu finalem Handlungsimpuls aufgebaut ist (›Tu dies‹). Der Sama-

riter, der auf Reisen ist, nutzt auf kreative Weise das Herbergssystem der damaligen Zeit als einen »diakonischen Dienstleistungsbetrieb« (Zimmermann 2023: 320). Damit zeichnet das Gleichnis strukturelle Bedingungen nach, die eine individuelle Barmherzigkeitspraxis – verantwortungsethisch – voraussetzt, ohne sich selbst auszubeuten (»Liebe deinen Nächsten *wie dich selbst.*«). Ohne diese strukturellen Bedingungen hätte der Samariter seine Reise unterbrechen oder abbrechen müssen, um die Hilfstätigkeit fortzusetzen. Damit *verbindet* bereits das Gleichnis – auf für eine vormoderne Gesellschaft ziemlich deutliche Weise – soziale und politische Logik:

»Die Hilfe wird dabei nicht nur auf mehrere Personen verteilt, sondern letztlich auch an institutionelle Strukturen gebunden. So darf die Parabel nicht auf einen Appell an die individuelle Gewissensethik begrenzt werden, sondern führt von vornherein in einen sozialetischen Horizont. [...] Das Liebes-Ethos des Einzelnen muss in soziale und institutionelle Sicherungssysteme eingebettet bleiben.« (Zimmermann 2015: 553; vgl. Zimmermann 2023: 319–321)

Ad 2) Fraglos ist es nicht falsch, die »Hilfssubjekte« zu würdigen. Allerdings verkehrt es das Samaritergleichnis – und wohl auch die biblische Botschaft insgesamt (vgl. Lk 6,32f.) – ins Gegenteil, wenn Nächstenliebe an bestimmte Bedingungen geknüpft wird. In den Worten Södings: »Wer einen anderen Menschen als Nächsten sieht, muss und darf auch hoffen, von ihm als Nächster gesehen zu werden (ohne die eigene Einstellung davon abhängig machen zu dürfen)« (Söding 2015: 143–144). Nicht Jesu Identifizierung des Samariters mit dem Nächsten, sondern sein Appell, die Praxis der Nächstenliebe auszuüben, markiert die finale Botschaft des Gleichnisses. Im gesamten Gleichnis geht es darum, diese Praxis sowie hinderliche (eine bestimmte Gewichtung »kultischer Regeln«) und förderliche Bedingungen (»Anteilnahme«, »strukturelle Hilfe«) narrativ zu beschreiben. Dieser Praxis liegt eine *wechselseitige* Subjektwerdung zum Nächsten zugrunde – wie Wawerka selbst korrekt beschreibt: Jemand »wird zu meinem Nächsten, indem ich mich zu seinem Nächsten mache und ihn als meinen Nächsten annehme« (Wawerka 2019: 45). Dies wird in der Erzählung durch das Verb »werden« (γίνονται) deutlich: Jesus spricht davon, dass der Samariter durch seine Anteilnahme am fremden Leid zum Nächsten *geworden* ist. Anders formuliert: »Nur wer sich anrühren lässt, nur wer den anderen in seiner Bedürftigkeit an sich heranlässt, wird zu einem handlungsfähigen Menschen, wird zum Nächsten« (Zimmermann 2023: 315; vgl. Söding 2015: 138.141). Die Pointe des Gleichnisses ist also diesen Subjektwerdungsprozess und die damit verbundene Barmherzigkeitspraxis anzuregen – und nicht der Appell, die zu lieben, die einem helfen.

Ad 3) Das Gleichnis erzählt Nächstenliebe als praktizierte »Allermenschliebe«. Dies verdeutlicht der auffällige Kontrast zwischen einer klaren Bestimmung von Ort

und teilnehmenden Personen – außer mit Blick auf die überfallene Person. Alle Akteure – Räuber/Kriminelle (λῃσταῖς), Priester als Kultpersonal aus der Oberschicht (ιερεὺς), Leviten als niederes Kultpersonal im Tempel (Λευίτης) und Samariter als »Ungläubiger« (Σαμαρίτης) – sind mit ihrer sozialen Rolle bezeichnet, nur das Opfer wird allgemein als Mensch (ἄνθρωπος) klassifiziert. Dieser durch die Erzähllogik klar sichtbar werdende Sachverhalt, dass eine Unterscheidung zwischen Nächstem und Fernsten nicht schlüssig ist, lässt sich noch ausführlicher plausibilisieren:

»Im Gegensatz zu den nachfolgenden Personen wird diese passive Hauptperson weder hinsichtlich ihres Berufsstandes noch ihrer ethnischen Zugehörigkeit irgendwie qualifiziert, im Gegenteil: Indem sogar ausdrücklich davon berichtet wird, dass die Räuber ihm seine Kleider ausziehen [...], nehmen sie ihm sinnbildlich den letzten Anhaltspunkt kultureller und sozialer Festlegung [...]. Nachdem sie von ihm lassen, liegt da nur noch ein Mensch in all seiner Bedürftigkeit: nackt, allein, sterblich.« (Zimmermann 2023: 318)

Darüber hinaus ist es erforderlich, der völkischen Bestimmung von Nächstenliebe einige kurze Überlegungen zu widmen. »Der Begriff des »Nächsten« ist«, wie Zimmermann herausarbeitet, »zumal im Kontext der Tora-Diskussion auf den israelitischen Volksgenossen [...], Nachbarn [...] und Bruder [...] bezogen. »Nächster« ist der Israelit, ein ebenbürtiger Angehöriger des Gottesvolkes.« (Zimmermann 2015: 547) Jesus denkt mit dem Gleichnis nun die bereits im Frühjudentum und Alten Testament (vgl. Lev 19,33f.; Dtn 10,19) angelegte Denkrichtung weiter, dass Nächstenliebe auch Fremde und sogar Feinde betrifft (auch: Mt 5,45; Mt 7,12; Lk 6,27; vgl. Zimmermann 2023: 307–308). Das gelingt durch einen doppelten Prozess der »Dekategorisierung und Entklassifizierung« (Zimmermann 2023: 317), der zwei Annahmen durchbricht: Vom Kontext her (Handelsweg, jüdische Zuhörer:innen) ist zu erwarten, dass das Opfer ein Jude ist. Zudem ist – mit Blick auf antike Quellen – anzunehmen, dass der Samariter von den Zuhörer:innen nicht nur als »Ungläubiger«, sondern »idealtypisch als Außenseiter oder Fremde[r] betrachtet« wurde (Zimmermann 2023: 308). Beide Annahmen werden nun jedoch erzählerisch konterkariert: Wie bereits erläutert, wird das Opfer narrativ als »nackter Mensch« inszeniert. Es ist möglich, dass es sich um einen Juden handelt, doch das besitzt für die Pointe des Gleichnisses keine Bedeutung: Sich von einem nackten Menschen anrühren lassen, ihm Barmherzigkeit erweisen und dadurch Gottesliebe praktizieren (Mt 25,35–40; vgl. Söding 2017: 267). Auch die Annahme, dass der Samariter eigentlich nicht als Nächster anzusehen ist, wird in der Erzählung bereits früh dadurch infrage gestellt, dass die alt-israelitische Gesellschaftseinteilung nach dem Priester und den Leviten als dritte Person den Israeliten hätte erwarten lassen (vgl. Zimmermann 2023: 309). Schließlich wird der Samariter sogar mit dem Nächsten identifiziert. Das Gleichnis leitet also dazu an, gängige Kategorien wie ethnische Zugehörigkeit zu hinterfra-

gen. Vor diesem Hintergrund erweist sich die völkische Interpretation von Nächstenliebe als völlig unhaltbar.

Ad 4) Die Argumentation, dass das Gleichnis für eine begrenzte ›Hilfe vor Ort‹ spreche, ist dann nicht problematisch, wenn eine solche Hilfe sinnvoll umgesetzt werden kann. Diese Frage ist sozialwissenschaftlich und politisch zu beantworten. Häufig ist es nun jedoch so, dass – etwa im Fall von Asylgesuchten – diese ›Hilfe vor Ort‹ nicht umsetzbar und/oder ausreichend ist, etwa wenn es Krieg gibt (z.B. in Syrien und der Ukraine). Vor dem Hintergrund der bisherigen Argumente kann im Hinblick auf das Samaritergleichnis eine Beschränkung auf ›Hilfe vor Ort‹, wenn diese nicht möglich/genügend ist, kaum als akzeptabel bewertet werden. Allerdings ist in der Frage nach ›Grenzen der Hilfstätigkeit‹ eine sinnvolle Intuition angelegt, insofern individuelle Grenzen sichtbar werden: Erstens befindet sich der Samariter auf Reisen und ein weiter Transport des Verletzten auf einem Tier wäre medizinisch wenig sinnvoll, sodass eine Versorgung vor Ort einer alternativlosen Notwendigkeit entspricht. Zweitens verweist das Gleichnis (wie angedeutet) auf eine sinnvolle Begrenzung des Barmherzigkeitshandelns, das keine ›Aufopferungsliebe‹ ist (vgl. Zimmermann 2015: 552–553; 2023: 299; vgl. auch Söding 2015: 43).<sup>6</sup> Hilfshandeln beginnt im Konkreten – also dort, wohin eine Person sehen und woraufhin sie agieren kann. Dabei bleibt es jedoch nicht: Einerseits, weil christliche Nächstenliebe als »Selbstverwirklichung« (Söding 2015: 43) und Gottesliebe bis zum Äußersten geht (Mk 8,35 parr.; Joh 12,25); andererseits, weil das Hilfshandeln über die Wirtsfigur auch strukturell ausgeweitet wird. Diese Ausweitung lässt sich auch deshalb als provokante Perspektivenerweiterung verstehen, weil eine Herberge (πανδοχείον) in der Antike einen schlechten Ruf hatte. Gastfreundschaft war ein hohes Gut, das nicht gegen Geldleistungen gewährt wurde, und Herbergen wurden auch mit einem Unterschichtpublikum und teilweise mit Prostitution/sexueller Ausbeutung assoziiert (vgl. Zimmermann 2023: 303).

Ad 5) Es ist richtig, dass Liebe keine Pflicht sein kann, zumindest dann, wenn sie als eros (erotische Liebe) oder philia (freundschaftliche Liebe) verstanden wird. Barmherzigkeitshandeln und Nächstenliebe betreffen jedoch Liebe als agape und dikaioσύne als ihre im Gleichnis bereits beschriebene Bedingung, eine Unterscheidung, die in den rechtschristlichen Texten nicht immer sauber getroffen wird (dagegen differenzierter als hier: vgl. Söding 2015: 29–44). Bei Agape kommt es auf die Praxis an, die nicht aus Zuneigung heraus erfolgen muss. Dazu benötigt es eine alternative Handlungsmotivation, die Jesus im Gleichnis ausführlich beschreibt. Wird diese in den Blick genommen, lässt sich eine Fokusverschiebung vornehmen, die den Pflichtcharakter der Nächstenliebe nicht gänzlich ausklammert, jedoch

6 Damit wird auch die berechnete, von Sigmund Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* geäußerte Kritik ernst genommen, dass universale Nächstenliebe den Menschen überfordert bzw. überfordern kann.

als Sekundäres markiert.<sup>7</sup> Am Anfang der Handlungsmotivation, einer fremden Person zu helfen, steht dem Gleichnis zufolge die Erfahrung des Anteilnehmens, die keine Entscheidung des Samariters dazu ist, Nächster zu werden, sondern den Samariter von außen zum Nächsten macht (vgl. Zimmermann 2015: 548–549). Anders formuliert: Der Samariter wehrt den Anblick fremden Leids nicht ab, sondern lässt ihn leiblich an sich herankommen. Der entscheidende, inhaltliche und narrative Wendepunkt der Erzählung wird durch das Verb »ἐσπλαγχνίσθη« markiert, welches zumeist mit Jesus in Verbindung steht (vgl. Lk 7,13).<sup>8</sup> Der Samariter sah und ging nicht hinüber, sondern er wurde – oder: ließ sich – innerlich anrühren. Seine Wahrnehmung motiviert die Hilfshandlung (vgl. Zimmermann 2023: 291.314; vgl. Söding 2015: 142). Das Gleichnis ist damit ein Plädoyer dafür, »Wahrnehmungssperren« – etwa *rationale* Gründe (z.B. Kultgebote, darauf verweist im Gleichnis der ungewöhnliche Ausdruck »halbtot«) – *erst einmal* hintanzustellen, um Mitleidenschaft nicht zu blockieren. Daraus ergibt sich, dass biblisch-christlich der rechtschristliche Unwille zur *Leidwahrnehmung* zu problematisieren ist, wie er etwa von Kuhs im Tagesspiegel-Interview praktiziert wird:<sup>9</sup>

»Bei den meisten Flüchtlingen, gerade aus Nordafrika oder Syrien, kann ich nicht erkennen, wo deren Notlage liegt. Zumindest bei über 90 Prozent. Die haben Geld, um Schleuser zu bezahlen, und geben sich hier als Flüchtlinge aus. Manche machen ja auch Heimaturlaub in Syrien, so schlimm kann es dann nicht sein. [...] Sie müssen mir erst einmal einen zeigen, der wirklich einer ernststen Bedrohung ausgesetzt ist. Aber da werden Sie schon etwas suchen müssen.« (nach Kuhs 2019)

- 
- 7 Bereits im Alten Testament sind Gebote (z.B. Dekalog) nicht als moderne Moralprinzipien, sondern als göttliche Weisungen zu verstehen, die Gottes primäre Befreiungstat (Ex 20,2) in die Zukunft fortschreiben und zeigen wollen, wie eine dauerhafte »Ordnung der Freiheit« bewahrt werden kann. Die Herausforderung, von der Befreiung zur Freiheit voranzuschreiten, schildert anschaulich die »Liberation of Slaver's Bay« in der US-amerikanischen Serie *Game of Thrones*.
  - 8 Auch für den Vater im Gleichnis »Vom verlorenen Sohn« wird dieses Verb verwendet, als dieser seinen Sohn wiedersieht (Lk 15,20).
  - 9 Offen ist allerdings – und dazu sagt auch das Gleichnis wenig – wie nachgängig rationale Argumente und Leidwahrnehmung miteinander zu vermitteln sind. Wawerka verhandelt diese Frage – anders als Kuhs, den er damit aber auch implizit kritisiert – ausgehend von einer (anfänglichen) Artikulation von Leidwahrnehmung im folgenden Passus: »Und man müsste wirklich ein Unmensch sein, wenn diese Einzelschicksale einen nicht berühren würden. Aber um das Gesamtphänomen der gegenwärtigen Migrationsbewegung beurteilen und Schlussfolgerungen für politisches Handeln daraus ziehen zu können, muss man fähig sein, Distanz [...] zu diesen Einzelschicksalen einzunehmen. ›Liebe‹ und ›Hass‹ sind persönliche Gefühle, ihnen kommt bei einer politischen Bewertung keinerlei Bedeutung zu, und ebenso wenig spielen dabei ›Nächstenliebe‹ und ›Barmherzigkeit‹ eine Rolle.« (Wawerka 2019: 40) Diese Argumentation hängt aber von der problematisierten Plausibilität des ersten Arguments ab.



Ad 6) Auf die Spannung von Orthodoxie und Orthopraxis aufmerksam zu machen, ist ein sinnvolles Anliegen, das auch mit dem Gleichnis korrespondiert. Diesem geht es, wie etwa Jesu finaler Handlungsappell verdeutlicht, primär um die richtige Praxis. Die damaligen jüdischen Zuhörer:innen Jesu werden sich mit Priester und Levit identifiziert haben – und nicht mit dem Samariter. Damit wird den antiken Menschen der Spiegel vorgehalten und die Schwierigkeit markiert, richtig zu handeln (vgl. Zimmermann 2015: 550–551; 2023: 316). Empirische Studien zeigen, dass es auch in einer modernen Gesellschaft hinderliche Bedingungen für Hilfs-handeln gibt: In einer klassischen Studie, der auch als ›Samariter-Experiment‹ bezeichneten Arbeit *From Jerusalem to Jericho* (Darley/Batson 1973), wurde nachgewiesen, dass situative Faktoren wie Zeitdruck dazu führten, Hilfsbedürftige gar nicht erst wahrzunehmen. Priester und Levit verhalten sich demnach ›normal‹, das Gleichnis spiegelt diese Lücke zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Es ist ein (selbst-)kritischer Impuls gegenüber menschlicher ›Selbstgerechtigkeit‹ (Zimmermann 2023: 317). Einerseits besitzt die rechtschristliche Argumentation hier also eine gewisse Plausibilität, andererseits offenbart sie eine fehlende Ernsthaftigkeit in der Auseinandersetzung mit dem Gleichnis. Schließlich ist eine Aussage wie die, dass sich »viele in der AfD« in der örtlichen Flüchtlingshilfe engagieren, an Selbstgerechtigkeit kaum zu überbieten.<sup>10</sup> Das Gleichnis, das die je *eigene* Doppelmoral herausfordert, wird hier nicht als Spiegel für die eigene Lebensführung genommen. Und, besonders wichtig: Das Ziel des Gleichnisses, wie es in den vergangenen Abschnitten erschlossen wurde, wird verkehrt, wenn die Spannung von Orthodoxie und Orthopraxis dazu verwendet wird, letztere aufzuweichen.

Eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dem Bibeltext und dem exegetischen Forschungsstand zeigt, dass die rechtschristliche Argumentation zwar einige interessante Impulse bietet, den Text im Hinblick auf bestimmte Sachverhalte zu befragen, sie aber insgesamt als unplausibel bewertet werden muss: Kein Argument erwies sich als tragfähig, einzig der (scheinheilige) Hinweis auf die Spannung zwischen Orthodoxie und Orthopraxis traf einen neuralgischen Punkt. Damit kann die

10 Dies gilt besonders dann, wenn man wie Kuhs zu der Frage nach dem Punkt, der für einen eigenen Austritt aus der AfD erreicht werden müsste, nur lapidar anmerkt: »Wenn wir zu weit nach links in die sozialistische Ecke rutschen.« (Kuhs 2019) Diese Aussage ist im Kontext einer Partei zu sehen, der Personen wie Irmhild Boßdorf oder Emil Sänze angehören. Boßdorf forderte auf dem Magdeburger Parteitag »millionenfache Remigration« und Sänze meinte, »dass Deutschland erst frei sein könne, wenn es keine ›fremden Gruppen mehr‹ gebe [...]«. Beides kann nichts anderes meinen als die gewaltsame Deportation von oder Mord an Millionen von Menschen« (Biskamp 2023). Im Kontext der correctiv.org-Publikation zum Potsdamer Treffen von AfD-Politikern, extrem Rechten und Financiers ist auch einer breiten Öffentlichkeit bewusstgeworden, dass solche Auffassungen – wie sie etwa von Martin Sellner (*Remigration. Ein Vorschlag*, 2024) oder Maximilian Krah (*Politik von rechts. Ein Manifest*, 2023) artikuliert werden – keine Randpositionen in der AfD darstellen.



rechtschristliche Rezeption des Samaritergleichnisses als *exegetisch* widerlegt angesehen werden, auch wenn einige Grenzen der vorangegangenen Argumentation beachtet werden müssen.

Erstens zu nennen ist eine *bibelhermeneutische Grenze*: In Übereinstimmung mit der bibelwissenschaftlichen Exegese wurden bestimmte Prämissen gesetzt, wie die, dass der Text als ein historisches Zeugnis von Offenbarung zu deuten ist, als ›Gotteswort in Menschenwort‹. Diese theologisch plausiblen Prämissen, aus denen etwa die Beschäftigung mit dem griechischen Urtext resultiert, müssen nicht geteilt werden. Sie könnten reflexiv auch noch differenzierter erschlossen und begründet werden (vgl. Backhaus 2017; Luz 2014). In der vorangegangenen Argumentation wurde versucht, diese Prämissen möglichst selten vorauszusetzen. Beispielsweise hätte in Bezug auf das erste Argument noch stärker auf den Sachverhalt eingegangen werden können, dass das Samaritergleichnis in einer modernen Gesellschaft gedeutet wird, in der die Praxis der Nächstenliebe noch offensichtlicher als schon bei Jesus auf strukturelle Unterstützungsträger angewiesen ist (vgl. bereits: Filthaut 1965: 13–23). Damit verbunden wäre auch die Frage, wie sich in einer globalisierten Weltgesellschaft – vor dem Hintergrund einer »faktischen Externalisierung nationaler und lokaler Angelegenheiten, [die] Globalisierungswellen seit Jahrhunderten mit sich gebracht haben« (Leggewie 2020: 60, Kursivsetzung J.-H. H.) – noch sinnvoll zwischen ›Nähe‹ und ›Distanz‹ unterscheiden lässt (vgl. auch: Lessenich 2016). Mit den bibelhermeneutischen Grenzen sind auch innerwissenschaftliche Methodenstreitigkeiten zwischen historisch-kritischer und kanonischer Exegese verbunden (vgl. Ballhorn/Steins 2007). Noch stärker hätte auf den Gesamtzusammenhang des Bibelkanons eingegangen werden müssen, um Nächstenliebe (und die rechtschristliche Argumentation) in diesem zu verorten. Beispielsweise wird für das erste Argument auch auf die sog. ›Zinsgroschenperikope‹ rekuriert (›Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist‹, vgl. z.B. Förster 2012) und nur mit Blick auf den größeren Textzusammenhang lassen sich Aussagen diskutieren wie: »Die Ethik Christi ist Ethik des sozialen Nahraums. Sie ist vornehmlich Jüngerethik. Sie ist vornehmlich Individualethik.« (Wawerka 2019: 41)

Zweitens gibt es *sozialethische Grenzen*, weil bei den Argumenten biblisch-theologische Deutungen mit politischen Einschätzungen gekoppelt werden, zu letzteren aber die Bibel nichts aussagt. Beispielsweise kann hierbei die Frage genannt werden, welche sozialen Folgen ›Migration‹ mit sich bringt. Die Frage, ob eine offene Migrationspolitik – wie Lamprecht neurechte Perspektiven zusammenfasst – zu ›Überfremdung, ethnische[r] Vermischung, kulturelle[r] Konkurrenz, Kosten für die Sozialsysteme‹ (Lamprecht 2021: 44) führt, lässt sich nicht biblisch, sondern nur sozialethisch beantworten. Die lapidare Reaktion, dass »selbstverständlich auch« das kirchliche Engagement für Geflüchtete »die Konsequenzen des eigenen Tuns im Blick« hat, »bezüglich der Details aber zu anderen Bewertungen« kommt (Lamprecht 2021: 44), ist in diesem Abstraktionsgrad als Antwort jedoch auch nicht über-

zeugend. Hier wäre mindestens auf sozialwissenschaftliche Analysen zu verweisen, die einerseits die Widersprüche der bestehenden Migrationspolitik benennen und andererseits extrem rechte Abschottungsfantasien nicht nur als normativ problematisch markieren, sondern auch aufzeigen, dass sie politisch nicht umsetzbar sind (vgl. Kohlenberger 2022). Das Thema der Verantwortungsethik kann hier aber nur angedeutet und müsste an anderer Stelle weiter ausgeführt werden.

## 5 Abschluss: Von der Tiefe zur Breite – und eine offene Frage

Die vorangegangene Argumentation ist eine Blaupause für die bibelwissenschaftliche Diskussion der rechtschristlichen Rezeption *anderer* Bibeltexte. Diese wäre auch vor dem Hintergrund der bibelhermeneutischen Grenzen deutlich auszuweiten. Dabei wäre die gesamte Breite der christlich-rechten Bibelrezeption in Deutschland abzudecken: Verschiedene Texte und Gattungen sowie inhaltliche Motive (vgl. Fritz 2021).<sup>11</sup> Als Materialbasis für den deutschsprachigen Raum eignen sich die angeführten ›blauen Bände‹ aus dem Umfeld der ChrAfD sowie ähnliche Publikationen aus den Verlagen Ares, Romeon und Gerhard Hess (Beitrag von Philine Lewek). Für über diesen Beitrag hinausgehende Materialanalysen kann auf weitere Literatur verwiesen werden, die mittlerweile zu den ›blauen Bänden‹ existiert (vgl. Menne 2023). Zudem sollten die unterschiedlichen Vordenker:innen der Neuen Rechten auf ihr jeweils (un-)eigenständiges Profil untersucht werden, wobei auch ein Konfessionsvergleich von Interesse ist: Beispielsweise sind evangelischerseits Wawerka, der eine Nähe zum IfS hat, und der Westdeutsche Karlheinz Weißmann, der in Verbindung zur *Jungen Freiheit* und zur Desiderius-Erasmus-Stiftung steht, zu nennen. Katholischerseits sind Kubitschek und der Österreicher Martin Lichtmesz anzuführen, die sowohl zum IfS als auch zur Identitären Bewegung eine Beziehung pflegen.<sup>12</sup>

Dieses Plädoyer, von der Tiefe zur Breite zu gehen, lässt sich durch exemplarische Impulse konkretisieren. Eine Auseinandersetzung lohnte sich etwa mit der erwähnten ›Zinsgroschenperikope‹ (vgl. Neutel 2022: 95), dem Römerbrief (bes. Röm 13, 1–7; in Bezug auf Weißmann 2017: vgl. Gärtner/Herbst 2023) oder der Johannesoffenbarung. In Bezug auf letztere könnte es produktiv sein, sich mit Semlitschs Buch *Kann nur ein Gott uns retten?* zu beschäftigen (vgl. Lichtmesz 2014: 123–145), der

11 Der evangelische Theologe Martin Fritz arbeitet fünf Motive heraus, die für die christliche Rechte in Deutschland zentral sind: »Ordnung statt Relativismus«, »Verantwortung statt Moralismus«, »Verwurzelung statt Globalismus«, »Selbstbehauptung statt Dialogismus«, »Selbstgewissheit statt Skeptizismus« (Fritz 2021: 24–52).

12 Zu Weißmann, Lichtmesz und Kubitschek: s. die Verweise in Herbst 2021: 28–29. Zu Wawerka: vgl. Andreas Kubik-Boltres 2021: 68–80.

besonders auf das Werk des französischen Schriftstellers Jean Raspail *Das Heerlager der Heiligen* (frz., Le Camp des Saints, 1973) rekurriert. Dieses lässt sich mittlerweile nicht nur als ›neurechter Klassiker‹ bezeichnen, bereits der Titel lehnt sich an die Johannesoffenbarung an (Offb 20,9). Zudem sollte der sachlich begründete Fokus auf neutestamentliche Texte (zur Abwendung von den jüdischen Wurzeln des Christentums in der Neuen Rechten, vgl. Herbst 2021: 29) auch um alttestamentliche Perspektiven ergänzt werden. Schließlich sind diese ebenfalls relevant (vgl. Michaelis 2019) – etwa mit Blick auf die Frage einer natürlichen Schöpfungsordnung (Gen 1–3), den Dekalog (Ex 20,2–17; Dtn 5,6–21), der etwa für die ›Christliche Mitte‹ bedeutsam ist (Beitrag von Anna-Maria Meuth), oder auch hinsichtlich anderer Motive wie wehrhafter Selbstbehauptung oder antiker Volksvorstellungen (vgl. van der Velden 2023).

Die Bewegung ›von der Tiefe in die Breite‹ ließe sich auch anhand international-vergleichender und historischer Forschung nachvollziehen. Schließlich ist die Neue Rechte international aufgestellt und sie hat eine lange Geschichte. Ein synchroner Blick zeigt etwa, dass sich Argumentationsmuster im Kontext von ›Samaritergleichnis und Migrationspolitik‹ beispielsweise in Schweden, Dänemark und den Niederlanden strukturell ähneln (vgl. Neutel 2022: 94), auch wenn es kleinere Interpretationsnuancen gibt, die durch sprachliche Differenzen beeinflusst sein können: In verschiedenen Sprachen gibt es, im Gegensatz zum Englischen (›neighbor‹), eine Unterscheidung zwischen Nachbar und Nächstem (z.B. ›nästa‹ in Schweden; ›neste‹ in Norwegen; ›næste‹ in Dänemark; ›naaste‹ in Niederländisch; nach Neutel 2022: 95). Ein diachroner Blick könnte ebenfalls neue Argumentationsperspektiven eröffnen sowie für strukturelle Analogien und Unterschiede sensibilisieren: So wird deutlich, dass die Neue Rechte kaum bis gar nicht an die antijüdische (z.T. sogar antisemitische) Auslegungstradition des Gleichnisses anknüpft. Für diese steht exemplarisch der Nationalsozialist und evangelische Bischof Hugo Rönck, der zu den ›deutschen Christen‹ gehörte (vgl. Rickers 2001). Dieser deutet das Samaritergleichnis primär als ein antisemitisches Statement zu Priester und Levit (zum Kontext vgl. Leutzsch 2003):

»In dieser Lehre von der Barmherzigkeit ist wenig Raum für die Dogmen der Schriftgelehrten. Gerade am Samariter-Gleichnis wird deutlich: Priester und Levit [...] versagen gegenüber der Forderung Gottes. Der Samariter aber, ein halber Heide, erfüllt [...] Gottes Gebot. Jesus [...] ist [...] nicht der Überzeugung, daß die Menschheit seit ›Adams Fall‹ radikal schlecht und verdorben ist. Das haben jüdische Schriftgelehrte behauptet, und ihre Nachfahren behaupten es noch heute. Sie verneinen die Welt. Jesus bejaht sie [...]. In dieser Gottesanschauung ist kein Platz für die jüdische Sündenbocktheorie, die man später mit dem Opfertode Jesu verknüpft hat.« (Rönck 1939: 4)

Diese Bezüge wären ebenso zu vertiefen wie die Zusammenhänge zur Wirkungsgeschichte der Bibel in äußerst rechten politischen Ordnungen (z.B. südafrikanisches Apartheidregime, südamerikanische Militärdiktaturen der 1970er und 1980er Jahre, Sklaverei und Rassismus in den USA; vgl. z.B. die beiden Bücher von religions-sensiblen Historikerinnen: Brockschmidt 2021; A. Butler 2021). Historisch ließe sich zudem die Theorie- und Ideengeschichte der Neuen Rechten untersuchen, etwa mit Blick auf die sog. »Konservative Revolution« (Beitrag von Philine Lewek). Beispielhaft dafür steht, dass bereits Carl Schmitt an wichtiger Stelle in seinem Werk *Der Begriff des Politischen* strukturanalog und ansatzweise die Argumente 1 und 3 (s. Kap. 3) in Bezug auf das Feindesliebegebot Jesu verwendet: Jesu Aufforderung betreffe nicht den »öffentlichen Feind« (lat. *hostes*), sondern den »privaten Gegner« (lat. *inimicus*) (ausführlicher: Collet/Herbst 2023: 16–17).

Abschließend soll noch eine Frage markiert werden: Welche praktischen Konsequenzen folgen aus einer bibelwissenschaftlichen Diskussion (und Dekonstruktion) der neurechten Bibelrezeption? Eine Möglichkeit besteht darin, diese Überlegungen wissenschaftskommunikativ in Form von Argumentationshilfen weiterzuentwickeln, um sie an Orten verwenden zu können, an denen eine diskursive Auseinandersetzung mit der Neuen Rechten stattfindet – und die Neue Rechte ebenfalls die rekonstruierten Argumente verwendet (z.B. Parlamente und Interviews oder Berichte in den Medien). Gleichzeitig weist die Bedeutung von »Emotionalität« und die Neigung zu rational unhaltbaren Verschwörungserzählungen (vgl. Neu 2023) darauf hin, die Bedeutung theologischer Exegese – wie etwa der zu Beginn zitierte Bibelwissenschaftler Backhaus (2017: 278) – nicht zu überschätzen. Hierbei wären empirische Untersuchungen dazu von Interesse, welche Bedingungen es dafür gibt, dass sich der »zwanglose Zwang des besseren Arguments« (Jürgen Habermas) wirklich durchsetzt. Vermutlich ist davon auszugehen, dass bestimmte Bedingungen den Erfolg gelungener Argumentationen deutlich erschweren – z.B. der Geschlossenheitsgrad der jeweiligen Weltanschauung (Beitrag von Fatih Bahadır Kaya) der am Diskurs beteiligten Personen oder ein bestimmtes Diskussionsformat (Auseinandersetzungen in Social Media im Kontrast zum Parlament; z.B. die Beiträge von Freund-Möller und Jäger; Loebell und Monowski).

The German-speaking far-right invokes the Bible in public discourse to justify its political views (e.g. in publications, interviews and parliamentary debates). In this context, I reconstruct important references to the parable of the Good Samaritan as an example of this discursive practice, which is intended to legitimise an anti-migration position. The far-right's arguments are then discussed exegetically and criticised in the context of the current state of biblical research. Finally, perspectives for further exegetical reflections on the far-right's general reception of the Bible are outlined.

## Literatur

### Primärliteratur

- De Benoist, Alain/Champetier, Charles (1999): »Manifest. Die Nouvelle Droite des Jahres 2000«, in: Alain de Benoist (Hg.), *Aufstand der Kulturen*, Berlin: Junge Freiheit, S. 10–22.
- Dirsch, Felix/Münz, Volker/Wawerka, Thomas (2018): »Einleitung«, in: Dies. (Hg.), *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*, Graz: Ares Verlag, S. 7–16.
- Kuhs, Joachim (2019): »Nächstenliebe ist grundsätzlich begrenzt auf Deutschland«. Interview von Selina Bettendorf mit AfD-Politiker Kuhs zur Flüchtlingspolitik«. <https://www.tagesspiegel.de/politik/nachstenliebe-ist-grundsatzlich-begrenzt-auf-deutschland-4097851.html> vom 06. November 2023.
- Lichtmesz, Martin (2014): *Kann nur ein Gott uns retten? glauben – hoffen – standhalten*, Schnellroda: Antaios.
- Michaelis, Godehard (2019): »Biblisch-theologische Grundlegung II: Volk und Nation«, in: Felix Dirsch/Volker Münz/Thomas Wawerka (Hg.), *Nation, Europa, Christenheit – Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz: Ares Verlag, S. 49–63.
- Till Schneider, Hans-Thomas (2017): Auszug aus dem Transkript einer Landtagsrede des AfD-Abgeordneten, in: *Religion unterrichten 2/2 (2021): Religion und Populismus*, S. 109–111. <https://doi.org/10.13109/reun.2021.2.2>
- Von Storch, Beatrix (2018): »Grußwort von Beatrix von Storch«, in: Joachim Kuhs (Hg.), *Bekenntnisse von Christen in der Alternative für Deutschland*, Graz: Oxa-lis-Verlag, S. 11–13.
- Wawerka, Thomas (2019): »Biblisch-theologische Grundlegung I: Nächstenliebe und Barmherzigkeit«, in: Felix Dirsch/Volker Münz/Thomas Wawerka (Hg.), *Nation, Europa, Christenheit – Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz: Ares Verlag, S. 31–48.

### Sekundärliteratur

- Backhaus, Knut (2017): »Aufgegeben? Historische Kritik als Kapitulation und Kapital von Theologie«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 114 (3), S. 260–288.
- Ballhorn, Egbert/Steins, Georg (Hg.) (2007): *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Beispiele exegesen und Methodenreflexionen*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Biskamp, Floris (2023): »Warum man die AfD mittlerweile als faschistisch bezeichnen kann. Eindrücke vom Marburger Parteitag«. <https://florisbiskamp.com/2023/08/01/warum-man-die-afd-mittlerweile-als-faschistisch-bezeichnen-kann-eindruecke-vom-magdeburger-parteitag> vom 1. August 2023.

- Böcking, David (2021): »Aktivisten greifen Moses-Motiv gegen Laschet auf«. <https://www.spiegel.de/wirtschaft/unternehmen/anzeige-campact-nutzt-anti-baerbock-motiv-gegen-armin-laschet-a-o83ef735-7d85-4fco-befe-c63f5610d12d> vom 21. Juni 2021.
- Brockschmidt, Annika (2021): *Amerikas Gotteskrieger. Wie die Religiöse Rechte die Demokratie gefährdet*, Hamburg: Rowohlt.
- Butler, Anthea (2021): *White Evangelical Racism: The Politics of Morality in America*, Chapel Hill, NC: UNC Press.
- Butler, Judith (2021): »Why is the idea of ›gender‹ provoking backlash the world over?«. <https://www.theguardian.com/us-news/commentisfree/2021/oct/23/judith-butler-gender-ideology-backlash> vom 23. Oktober 2021.
- Collet, Jan Niklas/Herbst, Jan-Hendrik (2023): *Einführung in die Politische Theologie*, Wiesbaden: Springer VS.
- Coronel-Zähringer, Janina Stefanie (2021): *Rechtspopulismus und konservatives Christentum. Die diskursiven Beziehungen zwischen Rechtspopulisten und konservativen Christen*. Dissertation, Tübingen.
- Darley, John M./Batson, C. Daniel (1973): »From Jerusalem to Jericho«: A study of situational and dispositional variables in helping behavior«, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 27 (1), S. 100–108.
- De Wilde, Pieter/Koopmans, Ruud/Merkel, Wolfgang/Strijbis, Oliver/Zürn, Michael (Hg.) (2019): *The Struggle Over Borders. Cosmopolitanism and Communitarianism*, Cambridge: CUP.
- Filthaut, Theodor (1965): »Politische Erziehung aus dem Glauben«, in: Ders. (Hg.), *Politische Erziehung aus dem Glauben*, Mainz: Grünewald, S. 9–34.
- Förster, Niclas (2012): *Jesus und die Steuerfrage. Die Zinsgroschenperikope auf dem religiösen und politischen Hintergrund ihrer Zeit mit einer Edition von Pseudo-Hieronymus, De haeresibus Judaeorum (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Band 294)*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Frey, Jörg (2012): »Gute« Samariter? Das neutestamentliche Bild der Samariter zwischen Juden, Christen und Paganen«, in: Ders./Ursula Schattner-Rieser/Konrad Schmid (Hg.), *Die Samaritaner und die Bibel. Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen*, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 203–234.
- Fritz, Martin (2021): »Im Bann der Dekadenz. Theologische Grundmotive der christlichen Rechten in Deutschland«, in: Johann Hinrich Claussen et al. (Hg.), *Christentum von rechts: Theologische Erkundungen und Kritik*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 9–64.
- Gärtner, Claudia/Herbst, Jan-Hendrik (2023): »Der Beutelsbacher Konsens und ästhetisches Lernen im Religionsunterricht. Konkretisierende Reflexionen am Beispiel von religiösem Bildungsmaterial an der Grenze zum Rechtsextremismus«, in: Dies./Robert Kläsener (Hg.), *Der Beutelsbacher Konsens in der Reli-*

- gionspädagogik. Exemplarische Konkretionen und notwendige Transformationen, Frankfurt a.M.: Wochenschau, S. 115–134.
- Herbst, Jan-Hendrik (2021): »Rechte Normalisierung und Politische Theologie. Gegenstandsbestimmung, Forschungsdiskurs und exemplarische Zusammenhänge«, in: Jan Niklas Collet/Julia Lis/Gregor Taxacher (Hg.), *Rechte Normalisierung und Politische Theologie. Eine Standortbestimmung*, Regensburg/Münster: Pustet/ITP-Kompass, S. 19–50.
- (2023a): »Diskussionsimpulse für den pastoraltheologischen Diskurs über ›Rechtspopulismus‹. Gegenstandsbestimmung, Bezüge zu Religion und praktische Umgangsmöglichkeiten«, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 43 (1), S. 183–200.
- (2023b): »Rechte Normalisierung als eine Herausforderung für Kirchengemeinden: Analyse, Positionsbestimmung und Handlungsperspektiven«, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 171 (3), S. 404–412.
- Holbein, Christoph (2019): »Diskurspiraterie: Wie wir die extreme Rechte unterstützen und was wir strategisch dagegensetzen können«, in: Judith Gruber/Sebastian Pittl/Stefan Silber/Christian Tauchner (Hg.), *Identitäre Versuchungen. Identitätsverhandlungen zwischen Emanzipation und Herrschaft*, Aachen: Verlagsgruppe Mainz, S. 30–38.
- Jaeggi, Rahel/Celikates, Robin (2017): *Sozialphilosophie. Eine Einführung*, München: C. H. Beck.
- Kohlenberger, Judith (2022): *Das Fluchtparadox. Über unseren widersprüchlichen Umgang mit Vertreibung und Vertriebenen*, Wien: Kremayr & Scheriau.
- Kubik-Boltres, Andreas (2021): »Trauer und Widerstand. Liturgische und homiletische Anmerkungen zu einer ›Mahnwache‹ der ›Neuen Rechten‹«, in: Johann Hinrich Claussen et al. (Hg.), *Zur Theologie der Neuen Rechten. Annäherungen – Deutungen – Urteilsbildungen*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 65–84.
- Lamprecht, Harald (2021): »Die göttliche Ordnung. Theologische Analysen einer Selbstdarstellung rechten Christentums«, in: *EINSPRÜCHE. Studien zur Vereinnahmung von Theologie durch die extreme Rechte* (= Eine Reihe der Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche + Rechtsextremismus, Band 2), Berlin, S. 28–45.
- Leggewie, Claus (2020): »Rez. von De Wilde, Pieter/Koopmans, Ruud/Merkel, Wolfgang/Strijbis, Oliver/Zürn, Michael (Hg.) (2019): *The Struggle Over Borders. Cosmopolitanism and Communitarianism*, Cambridge: CUP«, in: *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft* 14, S. 59–61.
- Lessenich, Stephan (2016): *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*, München: Hanser Berlin.
- Leutzsch, Martin (2003): »Nächstenliebe als Antisemitismus? Zu einem Problem der christlich-jüdischen Beziehung«, in: Ekkehard W. Stegemann/Klaus Wengst (Hg.), »Eine Grenze hast Du gesetzt«. Edna Brocke zum 60. Geburtstag (= *Judentum und Christentum*, Band 13), Stuttgart: Kohlhammer, S. 77–95.



- Lo Mascolo, Gionathan (Hg.) (2023): *The Christian Right in Europe. Movements, Networks, and Denominations*, Bielefeld: transcript.
- Luz, Ulrich (2014): *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Göttingen: V&R.
- Menne, Andreas (2023): »Wie im Himmel, so in Deutschland!« Zur Relevanz populismuskritischer Bildungsarbeit in der Gemeinde angesichts neuer rechter Volkstheologien«, in: Kompetenzzentrum für Demokratie und Menschenwürde (Hg.), *Die katholische Kirche und die radikale Rechte*, München: Echter Verlag.
- Neu, Viola (2023): »Das ist alles bewiesen.« Ergebnisse aus repräsentativen und qualitativen Umfragen zu Verschwörungstheorien in Deutschland, hg. von Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Neutel, Karin (2022): »The Bible in Migration Politics in Northern Europe«, in: *Svensk Exegetisk Årsbok* 87, S. 85–105.
- Neutel, Karin/Bjelland Kartzow, Marianne (2020): »Neighbours Near and Far: How a Biblical Figure is Used in Recent European Anti-Migration Politics«, in: *Biblical Interpretation* 29 (3), S. 358–380.
- Punt, Jeremy (2022): »In an Age of Populism. Exploring the Intersections between Religion, Race, Whiteness, and Doing Biblical Studies«, in: *Religion and Theology* 29 (1–2), S. 34–58.
- Rickers, Folkert (2001): Art. »Rönck, Hugo«, in: *Lexikon der Religionspädagogik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, Sp. 1861–1862.
- Rönck, Hugo (1939): *Nationalkirchliche Einung Deutsche Christen? Volksschriften der Nationalkirchlichen Einung Deutsche Christen*, Heft 2, Weimar: Verlag der Deutschen Christen.
- Rothgangel, Martin (2018): »Ethisch Lernen – Ergebnisse religionspädagogischer Unterrichtsforschung«, in: Mirjam Schambeck/Ulrich Riegel (Hg.), *Was im Religionsunterricht so läuft: Wege und Ergebnisse religionspädagogischer Unterrichtsforschung*, Freiburg i.Br.: Herder, S. 252–269.
- Schwiehorst-Schönberger (2022): »Der Fall Olaf Latzel: Religionsfreiheit oder Volksverhetzung?«, in: *Herder Korrespondenz* 12, S. 26–39.
- Söding, Thomas (2015): *Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch*. Freiburg i.Br.: Herder.
- (2017): »Wie weit reicht die Nächstenliebe? Das biblische Konzept in der Diskussion über den Altruismus«, in: *Evangelische Theologie* 77 (4), S. 258–267.
- Strømmen, Hannah (2017): »Biblical Blood-Lines: From Foundational Corpus to the Far Right Bible«, in: *Biblical Interpretation* 25 (4–5), S. 555–573.
- Strube, Sonja A. (2017): »Christliche Unterstützer der AfD: Milieus, Schnittmengen, Allianzen«, in: Stefan Orth/Volker Resing (Hg.), *AFD, Pegida und Co.: Angriff auf die Religion?*, Freiburg i.Br.: Herder.



- Theis, Joachim (2005): *Biblische Texte verstehen lernen. Eine bibeldidaktische Studie mit einer empirischen Untersuchung zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Van der Velden, Frank (2023): »Christliche Bezugnahmen in Narrativen des autoritären Nationalradikalismus«, in: Christian Ströbele et al. (Hg.), *Rechtspopulismus und Religion*, Regensburg: Friedrich Pustet.
- Wolter, Michael (2008): *Das Lukasevangelium (= HNT, Band 5)*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zimmermann, Ruben (2015): »Berührende Liebe (Der barmherzige Samariter). Lk 10,30-35«, in: Ruben Zimmermann (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (2., korrigierte und um Literatur ergänzte Auflage), München: Gütersloher Verlagshaus, S. 538–555.
- (2023): *Parabeln in der Bibel. Die Sinnwelten der Gleichnisse Jesu entdecken*, München: Gütersloher Verlagshaus.

