

# **Die Auseinandersetzung mit dem Pharisäismus in den Weherufen bei Matthäus (Mt 23) und Lukas (Lk 11,37-53)**

*Karl Löning*

Seit unseren Münsteraner Anfängen sind unsere Zuständigkeiten auf dem Feld der neutestamentlichen Exegese durch unsere Dissertationsprojekte bei unserem Doktorvater Joachim Gnilka nachhaltig vorbestimmt. Dass für Matthäus Hubert Frankemölle die Lizenz besitzt wie ich für das lukianische Doppelwerk, ist die Erklärung dafür, dass wir uns beide so gut wie nie auf der Parzelle des Nachbarn zu schaffen gemacht haben. Daran werde ich mich nach Möglichkeit auch in diesem Beitrag zur Festschrift Frankemölle halten. Ich werde einen Vergleich zwischen Matthäus und Lukas anstellen und dabei Hubert Frankemölles Matthäus-Interpretation meine Lukas-Interpretation vergleichend gegenüberstellen.

Welchen Sinn kann ein solcher Vergleich haben? Ein synoptischer Vergleich Mt par Lk ist zwar nichts Ungewöhnliches und gilt vor allem dort als notwendig, wo es um die Rekonstruktion der Logienquelle Q geht. (Zuständig dafür war schon in Münsteraner Anfangszeiten und ist nach wie vor Paul Hoffmann.) Ist der Wortlaut von Q literarkritisch erschlossen, kann in umgekehrter Richtung die redaktionelle Bearbeitung von Q durch Mt und Lk untersucht werden. Dabei gilt es nach der Zwei-Quellen-Theorie als geklärt, dass die beiden Großevangelien, da keines vom anderen abhängig ist, in ihrer Rezeption von Q eigene Wege gehen, so dass sich ein synoptischer Vergleich der beiden Endtexte nach diachronen Denkgewohnheiten eigentlich nicht mehr lohnt. Löst man sich aber von der ausschließlich diachronen Betrachtungsweise, stehen alle Möglichkeiten eines Vergleichs offen, wenn man sich nur darüber verständigt, unter welchem Aspekt zwei verschiedene Neubearbeitungen eines Textes einer gemeinsamen Quelle verglichen werden sollen.

Im Folgenden werde ich die matthäische und die lukianische Fassung der so genannten antipharisäischen Wehe-Rede (Q 11,39-52) als Grundlage für einen Vergleich zwischen der matthäischen und der lukianischen Position gegenüber dem Pharisäismus analysieren. Mit dieser Fragestellung betrete ich ein Feld, auf dem Hubert Frankemölles und meine eigenen Intentionen sich ganz gewiss nicht trennen lassen. Die Frage nach den

jüdischen Wurzeln christlicher Theologie<sup>1</sup> und nach dem frühjüdischen Kontext speziell der neutestamentlichen Theologien<sup>2</sup> hat uns über all die Jahre stets verbunden.

## 1. Die kompositorische Einordnung der Weherufe bei Matthäus und Lukas

Bei Matthäus stehen die Weherufe im Kontext einer Rede Jesu im Tempel in Jerusalem, adressiert an die Volksmenge und die Jünger. Diese Rede schließt die im Tempel lokalisierten Auseinandersetzungen Jesu mit den Jerusalemer Autoritäten im Vorfeld der Passion ab.<sup>3</sup> Eine wesentliche Voraussetzung der matthäischen Interpretation der Weherufe ist also, dass diese im Zusammenhang mit der Passion stehen.

Bei Lukas steht die Weherede (11,37-54) im Kontext der Reise Jesu nach Jerusalem (Lk 9,51-19,48). Auf den ersten Blick scheint dies kein gravierender Unterschied gegenüber der matthäischen Sicht zu sein, da die Reise Jesu im Blick auf das Ende Jesu in Jerusalem begonnen wird. Während der gesamten Reise sind die Pharisäer und Gesetzeslehrer neben Volk und Jüngern ständige Gesprächspartner Jesu (vgl. 10,25-37; 13,31-35; 14,1-25; 15,1-32; 16,14-31; 17,20-21; 19,39; vgl. auch 13,10-21; 18,9-14, eventuell noch 18,18-23). Zu beachten ist aber, dass nach lukanischer Darstellung die Pharisäer mit 19,39 ihren letzten Auftritt im Lukasevangelium haben. In Jerusalem treten sie nicht mehr auf. Sie werden im Gegenteil konsequent aus den Jerusalemer Konflikten im Vorfeld der Passion herausgehalten. Dies gilt auch für die „Gesetzeslehrer“ (νομικοί)<sup>4</sup> im Unterschied zu den „Schriftgelehrten“.<sup>5</sup> Dies ist ein erster Hinweis darauf, dass die lukanische

<sup>1</sup> So der Titel des Sammelbandes mit gesammelten Aufsätzen von H. Frankemölle (BBB 116), Bodenheim 1998.

<sup>2</sup> Vgl. meinen Beitrag zu dem von H. Frankemölle herausgegebenen Sachbuch *Lebendige Welt Jesu und des Neuen Testaments*, Freiburg 2000.

<sup>3</sup> Diese Auseinandersetzungen bilden bei Matthäus insgesamt einen dreigliedrigen Kompositionskomplex, drei Redegänge, die jeweils durch ‚Streitgespräche‘ eröffnet werden: Mt 21,12-17; 21,23-22,10; 22,15-24,2. Vgl. H. Frankemölle, *„Pharisäismus“ in Judentum und Kirche. Zur Tradition und Redaktion in Matthäus 23*, in: H. Goldstein (Hg.), *Gottesverächter und Menschenfeinde? Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche*, Düsseldorf 1979, 163. Die Rede Jesu über die Zerstörung Jerusalems, das Ende der Welt und die Zwischenzeit (24,1-25,46) ist bereits außerhalb des Tempels und der Stadt lokalisiert und steht den drei Tempel-Redegängen im Schema Tun-Ergehen gegenüber.

<sup>4</sup> Lk 7,30; 10,25; 11,45.46.52; 14,3.

<sup>5</sup> Das Gespräch über das größte Gebot in der Tora (Mk 12,28-34) wird in den Eröffnungsteil des Reiseberichts verlagert (Lk 10,25-37). Das Streitgespräch

sche Weherede nicht direkt mit den Konflikten zu tun hat, die in der Passion Jesu ausgetragen werden. Besonders aufschlussreich ist, dass das Jerusalem-Wort bei Matthäus die Reihe der Weherufe abschließt, so dass die außerhalb des Tempels lokalisierte Endzeitrede Mt 24,1-25,46 unmittelbar hier anknüpft. Dagegen steht das Jerusalem-Wort bei Lukas im Zusammenhang einer Episode, in der Jesus ausgerechnet von Pharisäern gewarnt wird, nach Jerusalem zu gehen (Lk 13,31-35). Die Todesgefahr, die dort lauert, geht von Herodes, „dem Fuchs“, aus, der die Küken der „Henne“ (Jesus) bedroht. Das Jerusalem-Wort, das ja auch bei Lukas als solches auf die Passion anspielt, wird hier also überhaupt nicht auf religiöse Autoritäten bezogen, schon gar nicht auf die Pharisäer.

## 2. Die rhetorische Inszenierung

Da die Rede Jesu, in der Matthäus die antipharisäischen Weherufe aus der Logienquelle Q verarbeitet, als ganze an die Volksmenge und die Jünger adressiert ist (Mt 23,1-39), sind die Weherufe als Teiltext dieser Rede (23,13-39) nicht als direkte Attacken an die Gegner inszeniert, sondern haben wie die gesamte Rede paränetische Funktion.<sup>6</sup> Auch deren erster Teil enthält Aussagen *über* die „Schriftgelehrten“ und „Pharisäer“. In diesem ersten Teil hat Matthäus bereits zwei der (wahrscheinlich) sieben Weherufe aus der Q-Vorlage verarbeitet, ohne die Form des Weherufs zu wahren.<sup>7</sup> Im Prinzip sind die Weherufe im zweiten Teil der Rede nicht anders zu interpretieren als diese polemischen Aussagen über die Praxis der Pharisäer im ersten Teil der Rede. Dies unterstreicht, dass die Weherufe im matthäischen Kontext als solche einen paränetischen Sinn haben. So ergibt

---

über die Kaisersteuer (Mk 12,13-17) führt Jesus in Lk 20,20-26 nicht mit „Schriftgelehrten“ (Mk 12,28) oder „Pharisäern“ (Mt 22,34), sondern mit heuchlerischen „Aufpassern“. Fragen der Schriftauslegung werden in den lukanischen Jerusalem-Stoffen im Disput mit den Sadduzäern verhandelt (vgl. vor allem Lk 20,41 mit impliziter Umwidmung an die Adresse der Sadduzäer gegenüber „Schriftgelehrten“ in Mk 12,35 bzw. „Pharisäern“ in Mt 22,41).

<sup>6</sup> Vgl. H. Frankemölle, *Pharisäismus*, 153. Vgl. die Überschrift zu Mt 23 in Ders., *Matthäus: Kommentar 2*, Düsseldorf 1997, 366.

<sup>7</sup> Mt 23,4 entspricht dem fünften, Mt 23,6 dem sechsten Weheruf nach der Rekonstruktion von P. Hoffmann/Chr. Heil, *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch*, Darmstadt/Leuven 2002, 71. Lukas bietet zu beiden Aussagen *über* Schriftgelehrte und Pharisäer je eine Parallele in der Form des Weherufs: Lk 11,46 (*an* die Schriftgelehrten) und 11,43 (*an* die Pharisäer).

sich für Mt 23 eine zweiteilige<sup>8</sup> Disposition: Der erste Teil besteht aus polemischer Paränese, der zweite aus paränetischer Polemik.

In Lk 11,37-51 ist die Weherede im Haus eines führenden Pharisäers lokalisiert, der Jesus zum Frühmahl einlädt. Veranlasst wird die Rede durch die Reaktion des Gastgebers auf das Verhalten Jesu, der sich vor dem Essen nicht die Hände wäscht, sich also nicht an die pharisäischen Minimalriten bezüglich der Reinheit hält.<sup>9</sup> Der erste Weheruf aus Q wird daher von Lukas als Antwort an den Gastgeber noch nicht mit dem gattungsspezifischen „Wehe euch“, sondern mit einem zur erzählten Situation passend formulierten  $\nu\upsilon\upsilon\ \delta\mu\epsilon\iota\varsigma\ \Phi\alpha\rho\iota\sigma\alpha\iota\omicron\iota$  eröffnet.

Die Rede selbst ist ähnlich wie bei Matthäus zweiteilig gebaut, aber direkt an die Gegner adressiert, wobei Lukas die Adressaten in zwei Gruppen aufteilt und ihnen je einen Teil der Rede widmet, den ersten den Pharisäern, den zweiten den Gesetzeslehrern ( $\nu\omicron\mu\iota\kappa\omicron\iota$ ).

Nach der Q-Rekonstruktion von P. Hoffmann und Chr. Heil<sup>10</sup> wäre es nicht ausgeschlossen, dass diese Zweiteilung samt der differierenden Adressatenanrede („euch [[den]] Pharisäern“ gegenüber „euch den [[Gesetzeslehrern]]“) auf die Logienquelle zurückgeht. Ich halte dies für unwahrscheinlich. Diese Unterscheidung zwischen „Pharisäern“ und „Gesetzeslehrern“ ( $\nu\omicron\mu\iota\kappa\omicron\iota$ ) als zwei verschiedenen Adressatengruppen ist aus speziell lukanischen Voraussetzungen zu erklären, und zwar aus folgenden Gründen:

Veranlasst wird diese Zweiteilung durch einen typisch lukanischen Zwischenruf (V. 45; vgl. Lk 11,27 f.; 12,41; 14,15).

Der Wechsel der Adressaten wird im lukanischen Reisebericht wiederholt als szenisches Mittel eingesetzt, um inhaltliche Aspekte zu differenzieren. Im näheren Kontext der Weherede ist dies leicht zu erkennen. Der Weherede gehen zwei Sinnabschnitte voraus, eine Jüngerbelehrung über die *Gottesherrschaft* als Grundlage eines von Sorge befreiten Vertrauens in die Wirklichkeit (11,1-13) und eine Rede an das Volk über den Zerfall der *Dämonenherrschaft* und den dadurch erforderlich gewordenen richtigen Blick für die veränderten Realitäten (11,14-36). Erkennbar liegt hier eine inhaltliche Aspektendifferenzierung vor, die durch den Wechsel der Adressaten angezeigt wird. Die Weherede lässt sich als die abschließende in dieser Trias von Reden verstehen. Hier werden die Lehrer des Volkes letztlich dafür verantwortlich gemacht, dass den Menschen das notwendige Wissen

<sup>8</sup> Im Kommentar (2, 366) gliedert H. Frankemölle die Rede in drei Teile. Den dritten Teil bilden demnach das Gerichtswort über „diese Generation“ (34-36) und das Jerusalem-Wort (37-39).

<sup>9</sup> Essener nehmen vor ihren Gemeinschaftsmählern ein rituelles Bad. Der Ersatz des Ritualbades durch das Waschen der Hände ist ein typisch pharisäischer Minimalismus.

<sup>10</sup> Vgl. P. Hoffmann/Chr. Heil, *Spruchquelle*, 71 f.

über die Gottesherrschaft verschlossen bleibt (vgl. den von Lukas an das Ende der Rede gestellten V. 52).

Insbesondere die mit der Zweiteilung der Rede und der Zweiteilung der Adressaten angedeutete inhaltliche Aspektendifferenzierung lässt sich am besten aus dem Themenprogramm des lukanischen Reiseberichts verständlich machen. Der Zyklus Lk 10,38-13,21, der den näheren Kontext der Weherede darstellt, wird eingeleitet durch eine programmatische Chrie, in der zwei ungleiche Schwestern, Marta und Maria, zwei gegensätzliche Weisen der Begegnung mit Jesus verkörpern, die als zwei alternative Formen der Sorge um die Zukunft zu verstehen sind. Marta vertritt das Modell der traditionellen Weisheit, das von Jesus als überholtes Konzept unnötig gewordener ökonomischer Sorge „um vieles“ verworfen wird. Maria vertritt als zu Füßen Jesu sitzende Schülerin das Modell der Nachfolge, das von Jesus als die Entscheidung für das „eine“, das einzig Notwendige, anerkannt wird. Der gesamte Zyklus Lk 10,38-13,21 entfaltet diese Thematik. Dazu gehört auch die Weherede, deren erster Teil (an die Pharisäer) den Aspekt der religiös legitimen Ökonomie behandelt, während der zweite den Aspekt von Wissen, Lehren und Lernen durchführt.

Diesem Programm entsprechend setzt sich die Rede mit den „Pharisäern“ als Repräsentanten einer bestimmten ökonomischen Kultur auseinander und mit den „Gesetzeslehrern“ als Wissensträgern.

Dass diese Zweiteilung auch eine Entsprechung in der historischen Realität hat, ist die Voraussetzung für die lukanische Technik der Aspektendifferenzierung durch Adressatenwechsel in diesem Fall. Ein Pharisäer hat zwei Professionen, außer der Profession des Toralehrers und Richters eine profane Profession als Zeltmacher, Bauschreiner o. ä., die seine Unbestechlichkeit im Richteramt gewährleisten und damit verhindern soll, dass der Schatz des Tora-Wissens missbraucht wird. Dazu heißt es in einem Hillel zugeschriebenen Spruch: „... und wer sich der Krone bedient, schwindet hin“ (Abot I,13), oder bei R. Gamliel, Sohn R. Jehuda des Fürsten: „Schön ist das Torastudium mit weltlichem Tun verbunden, denn die auf beides verwandte Mühe läßt die Sünde in Vergessenheit geraten; aber das Tora[studium] ohne Lebenserwerb wird endlich zunichte und zieht Sünde nach sich“ (Abot II,2). Entsprechend hat das pharisäische Haus eine zweifache kulturelle Funktion. „Dein Haus sei eine Versammlungsstätte für die Weisen; bestäube dich mit dem Staube ihrer Füße, und mit Durst trinke ihre Worte“ (Abot I,4). „Dein Haus sei weit geöffnet; es seien die Armen deine Hausgenossen, schwatze nicht viel mit [d]einer Frau“ (Abot I,5).

Dennoch ist die lukanische Teilung des Publikums beim Mahl im Haus des Pharisäers in zwei Adressatengruppen nicht als historisch wahrscheinlich zu erklären, sondern als literarischer Kunstgriff. In einer realen Auseinandersetzung könnte kein Pharisäer so tun, als sei er ausschließlich durch

solche Weherufe tangiert, die sich mit dem Thema Wissen, Lehren und Lernen befassen, als gehe ihn dagegen die Kritik an der pharisäischen Ökonomie nichts an.

### 3. Das Themenprogramm der Reden

#### 3.1 Die Weherufe in Mt 23

Der erste Teil der Rede (V. 1a-12)<sup>11</sup> ist in sich durch das adversative Eröffnungssignal in V. 8 („ihr aber“) strukturiert.<sup>12</sup> So entsteht eine kontrastive Gegenüberstellung der Schriftgelehrten und Pharisäer auf der einen und der Adressaten der Rede auf der anderen Seite. Der Sache nach geht es dabei um die Gegenüberstellung konkurrierender Konzepte von Lehren und Lernen, letztlich zweier konkurrierender Schulen.<sup>13</sup> Der Schule, deren Lehrer sich gern Rabbi nennen lassen (V. 7), steht die andere Schule gegenüber, deren Mitglieder ihr Wissen einem einzigen Lehrer verdanken, die deshalb den Titel Rabbi für sich ablehnen (V. 8). Die Schule des Lehrers Jesus verbindet ihre Schüler untereinander als Brüder (V. 8) und verbindet sie mit Gott als Vater (V. 9). Diese Schule vermittelt also ein Verhältnis zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Menschen, das metaphorisch als Verwandtschaftsverhältnis bezeichnet wird. Eine solche Verwandtschaftsmetaphorik ist charakteristisch für das urchristliche Konzept rettenden Wissens. Das auf Wissen gründende, durch den Lehrer Christus vermittelte personale Gottesverhältnis ist das Bildungsziel dieser Schule. Die Schule der Pharisäer und Schriftgelehrten dagegen verschließt ihren Schülern den Zugang zur Herrschaft der Himmel (V. 13). Ihre Lehrer durchstreifen das Meer und das Trockene auf der Jagd nach einem Proselyten, um diesen zu einem „Sohn der Gehenna“ zu machen, schlimmer als sie selbst (V. 15).

Bei soviel Gegensätzlichkeit der Stile und der Ziele konkurrierender Schulen fällt umso mehr ins Gewicht, dass die Gegenseite am Anfang der Rede als eine Instanz dargestellt wird, deren Autorität nicht zu bestreiten ist. Die Pharisäer und Schriftgelehrten sitzen auf dem Lehrstuhl des Mose

<sup>11</sup> So die Gliederung bei H. Frankemölle, *Matthäus 2*, 366.

<sup>12</sup> Vgl. *Matthäus 2*, 366.

<sup>13</sup> Darin kann man einen Reflex der historischen Situation der Erstleser des Matthäusevangeliums sehen. „Die Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem im Jahre 70 ist bereits Historie, die mit biblisch-jüdischen Topoi (Zerstörung als Strafgericht Gottes über das ungläubige Israel) aufgearbeitet wird; akzeptiert und toleriert von römischer Seite wird der jüdische Glaube in Form der pharisäischen Richtung der Schule des Rabbi Hillel und des Jesus von Nazareth“ (H. Frankemölle, *Matthäus 1*, 48).

(V. 1a). Es geht nicht ohne Mose und nicht ohne seinen Lehrstuhl. „Also“ (οὕτως) muss man der Lehre derjenigen folgen, welche heute die Nachfolger des Mose in seiner Eigenschaft als erster Lehrstuhlinhaber der Tora-Weisheit sind. Aber – jeder Lehrstuhlinhaber macht mindesten einmal im Leben diese Erfahrung – es geht sehr wohl ohne *diese* Lehrstuhlinhaber. Deshalb ist es kein Widerspruch,<sup>14</sup> wenn man davor warnt, deren konkretem Handeln als normativem Beispiel zu folgen. Die Begründung für diese Anweisung, bei der zwei Verbindlichkeitsformen, die eigentlich einander entsprechen sollten, autoritative Lehre und Vorbildlichkeit, einigermassen künstlich auseinander dividiert werden, lautet: „Denn sie reden, aber sie tun nicht“. Dieser aus historisch-religionsgeschichtlicher Sicht auf Pharisäer wenig zutreffende Vorwurf ist selbst wieder begründungsbedürftig und wird begründet mit dem in V. 4 verarbeiteten Weheruf<sup>15</sup> über das Aufbürden untragbarer Lasten auf die Schultern der Menschen, welche die Pharisäer und Schriftgelehrten mit ihrem eigenen Finger nicht anrühren. Nicht genug der Widersprüchlichkeiten. In V. 5f wird durchaus von einem Tun der gescholtenen Mose-Nachfolger gesprochen („alle ihre Werke tun sie“), allerdings verbunden mit dem Vorwurf, dieses Tun diene nur der Zurschaustellung vor den Menschen. Auch dieser Vorwurf, bei dem es um das Ansehen und die Ehre geht, welche die Pharisäer in ihrem Milieu unbestritten genießen, wird konkretisiert und begründet, wobei wiederum ein Weheruf aus der Logienquelle<sup>16</sup> verarbeitet wird (V. 6; vgl. Lk 11,43). Abgesehen von den Gebetsriemen und Quasten<sup>17</sup> in V. 5b stammen alle Details, die zur Konkretisierung des Gegensatzes zwischen den rivalisierenden Schulen der Pharisäer und Jesu aufgeboten werden, aus der Weherede der Logienquelle. Zudem dienen auch die ersten beiden förmlichen Weherufe (V. 13.15), die bereits zum zweiten Teil der Rede gehören, der Gegenüberstellung der konkurrierenden Schulen.<sup>18</sup> Die Weherede der Logienquelle liefert also die entscheidenden Materialien für das Bild der konkurrierenden Schulen, das der erste Teil der Rede Mt 23 entwirft. Für die Gestaltung dieses Gegensatzes setzt Matthäus drei der sieben Weherufe aus der Lo-

<sup>14</sup> Dass V. 2 keine uneingeschränkte Anerkennung der Autorität der Pharisäer und Schriftgelehrten durch „Jesus“ aussagt, betont H. Frankemölle, *Matthäus 2*, 368.

<sup>15</sup> Vgl. Lk 11,46. Folgt man der lukanischen Akoluthie für die Rekonstruktion der Weherede in Q, wäre dies der fünfte Weheruf. Vgl. P. Hoffmann/Chr. Heil, *Spruchquelle*, 71.

<sup>16</sup> Nach der Reihenfolge in der Rekonstruktion von P. Hoffmann und Chr. Heil wäre dies der dritte.

<sup>17</sup> Sie sind nicht der Gipfel der Polemik, wie H. Frankemölle richtig anmerkt (*Matthäus 2*, 368).

<sup>18</sup> Zu beachten ist die Opposition der Verwandtschaftsmetaphern „euer himmlischer Vater“ (V. 9) – „Sohn der Gehenna“ (V. 15).

gienquelle ein und fügt einen eigenen Weheruf hinzu (V. 15), der das pharisäische Bildungsprogramm als unheilvolle Proselytenjagd verunglimpft.<sup>19</sup>

Es bedarf also eines beachtlichen Aufwands, den impliziten Lesern<sup>20</sup> des Matthäusevangelium zu erklären, welches Verhältnis zu den Pharisäern und Schriftgelehrten für sie wünschenswert sei. Der Text gibt einen deutlichen Hinweis darauf, dass es ein solches Verhältnis in der Realität aktuell gibt, und stellt dieses Verhältnis auch für die Zukunft nicht in Frage. Die Adressaten hören weiterhin in beiden Schulen, was jeweils dort gelehrt wird. Eine ähnliche Situation setzen die Antithesen der Bergpredigt voraus. Mit dem Schema „Ihr habt gehört ... Ich aber sage euch“ werden zwei gegenwärtig zu hörende Auslegungen der Tora gegenübergestellt, wobei die von Jesus vorgetragene die der Pharisäer und Schriftgelehrten voraussetzt, wie sich aus dem Tempusgefälle der Antithesenform ergibt, einschließlich der unangefochtenen Autorität und des faktischen Ansehens der Pharisäer. Ich nenne dies den matthäischen Stereo-Effekt. Wir werden sehen, dass die in Lk 11 vorausgesetzte Situation bezüglich des Verhältnisses der impliziten Leser zum Pharisäismus sich von der in Mt 23 vorausgesetzten Konstellation grundsätzlich unterscheidet.

Der zweite Teil der Rede setzt ab 16 deutlich andere Akzente. Zwar läuft das Thema der konkurrierenden Schulen weiter, wird aber jetzt auf der Ebene der Tora-Auslegung diskutiert. In der polemischen Paränese (1a-12) geht es um das problematische Verhältnis der Adressaten Jesu bzw. der Leser des Matthäusevangeliums zur konkurrierenden *Schule* des Pharisäismus; in der paränetischen Polemik (V. 13-33) wird die Konkurrenz der beiden Schulen auf dem Gebiet der Tora-Auslegung *inhaltlich* ausgetragen. Abzulesen ist dies insbesondere an den strukturbildenden Komparativen in V. 17.19.23, die sich auf unterschiedliche Wertmaßstäbe beziehen, durch die sich die Tora-Auslegung auf beiden Seiten konkret unterscheidet. Diejenigen, welche die falschen Maßstäbe gelten lassen, werden ab V. 16 polemisch als „blinde Führer“ oder einfach als „blind“ diffamiert (V. 16.19.24).<sup>21</sup>

<sup>19</sup> „Das Wehe gegen Proselyten-/Konvertiten-Macherei wirkt wie eine plakative Karikatur der wirklichen Verhältnisse“ (H. Frankemölle, *Matthäus 2*, 374).

<sup>20</sup> Zur grundlegenden Unterscheidung zwischen den Kommunikationssituationen innerhalb der erzählten Welt (Jesus und seine Adressaten) von der Kommunikationssituation des Lesers des Matthäusevangeliums vgl. H. Frankemölle, „Pharisäismus“, 156-158. Die Adressierung der Rede Mt 23 (wie der Bergpredigt) an die „Volksscharen und Jünger“ innerhalb der erzählten Welt wertet H. Frankemölle dennoch auch als Hinweis auf die real intendierte Leserschaft, nämlich als Indiz dafür, dass die Rede Mt 23 „primär als warnende und mahnende Rede an Christen und an alle, die es werden wollen, gelesen werden“ kann (*Matthäus 2*, 362).

<sup>21</sup> Zum Zusammenhang zwischen dem Vorwurf der Blindheit und der Ablehnung finitenreicher Schwurformeln vgl. H. Frankemölle, *Matthäus 2*, 375 f.



Dabei geht es sowohl um kasuistische als auch um prinzipielle Auseinandersetzungen. Mit konkreten Fallbeispielen zum Thema Schwören beginnt dieser inhaltliche Disput (V. 16-22). Die eine Seite macht die Verbindlichkeit von Schwüren an materiellen Werten fest (Gold, Opfergabe), die andere misst die Verbindlichkeit am Kriterium der Heiligkeit des Tempels, der Kultgeräte, letztlich Gottes selbst. Die richtige Wertvorstellung ist mit der Perspektive derer verknüpft, die ihre halachischen Entscheidungen aus ihrem Verhältnis zu ihrem himmlischen Vater herleiten. Durch die Diskussion der Verbindlichkeitskriterien erhält diese Auseinandersetzung zwar grundsätzliche Bedeutung, sie bezieht sich aber auf die konkrete Unterscheidung von unverbindlichen und verbindlichen Formen des Schwörens. Dieser Weheruf (V 16-22) hat kein Pendant in der Logienquelle.

Nach diesem vom Autor des Matthäusevangeliums geschaffenen kasuistischen Einstieg verläuft die inhaltliche Auseinandersetzung mit der pharisäischen Tora-Auslegung – übrigens auf der Grundlage der Weherede in Q – auf prinzipieller Ebene weiter. Die Kritik richtet sich im Folgenden gegen die Vernachlässigung der „schwereren“ Forderungen der Tora, nämlich Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue, zu Gunsten der minutiösen Befolgung von weniger gewichtigen Vorschriften wie die über die Verzehnung von Minze, Dill und Kümmel (V. 23). Ähnlich grundsätzlich ausgerichtet ist der Streit über das richtige Verständnis von Reinheit (V. 25 f.). Hier geht es um die Alternative zwischen der Bewertung von Lebensvollzügen nach kultischen *oder* nach ethischen Maßstäben. Mit V. 27 f. kulminiert die prinzipielle Kritik an der pharisäischen Tora-Interpretation in der Gegenüberstellung von scheinbarer Gerechtigkeit und innerer Heuchelei und Gesetzlosigkeit.<sup>22</sup>

Der siebente, letzte Weheruf<sup>23</sup> über das Bauen der Gräber der von den Vätern ermordeten Propheten durch die Söhne (V. 29-33) stellt die gesamte Auseinandersetzung mit dem Pharisäismus in Mt 23 bereits in den Zusammenhang einer eschatologischen Gerichtsankündigung.<sup>24</sup> Dies wird daran deutlich, dass dieser Weheruf (V. 29-33) und das Wort über die von der letzten Generation abgewiesenen Boten der Weisheit (V. 34-36) in Q ebenso wie in Mt 23 im Schema Tun-Ergehen miteinander verbunden sind. Die gesamte Auseinandersetzung mit dem Pharisäismus in Mt 23 erhält dadurch den Charakter der *Begründung* des angekündigten Gerichts an

<sup>22</sup> „Heuchelei“ und „Gesetzlosigkeit“ werden hier als Synonyme verwendet, „Heuchelei“ ist hier demnach der Gegenbegriff zu „Gerechtigkeit“; vgl. H. Franke-möller, *Matthäus 2*, 377.

<sup>23</sup> Es handelt sich sowohl in Q als auch in Mt 23 um den siebenten Weheruf. Trotz der Auflösung der Form des Weherufs in zwei Fällen (V 4.6) wird die Siebenzahl durch redaktionelle Neubildung zweier Weherufe (V. 15.16) bei Matthäus gewahrt.

<sup>24</sup> Insofern kann man V 29-39 als dritten Teil der Rede betrachten.

„dieser Generation“. Das von Matthäus aus anderem Zusammenhang aus Q hierher umgestellte Jerusalem-Wort (V. 37-39) stellt den Bezug zu Jerusalem als dem Ort der Passion Jesu her, wie es der kompositorischen Platzierung der Weherede entspricht, und endet mit dem eschatologischen Ausblick auf die Parusie Jesu als Menschensohn-Weltrichter.

### 3.2 Das Themenprogramm der lukanischen Weherede

Von der Inszenierung der Rede her ist gegenüber Mt 23 zunächst auf den Unterschied hinzuweisen, dass es hier kein adversative „Ihr aber“ (Mt 23,8) gibt, sondern Jesus allein unter Lehrern sitzt und redet. So wird der lukanische Jesus in der Kindheitsgeschichte ursprünglich in Szene gesetzt (vgl. Lk 2,46). Die Lehrer Israels werden mit dem Sohn konfrontiert, in dessen Person Gottes Weisheit in Israel ihren Ort sucht. Der Ort, den Jesus in Lk 11,39-52 aufsucht, ist allerdings nicht die eigentliche Wohnung der Weisheit Gottes, der Tempel (vgl. Lk 2,49), sondern das Haus eines Pharisäers, das von Jesus auf seinem Weg zu seinem Bestimmungsort Jerusalem als ein Ort der möglichen Abweisung (vgl. Lk 9,53) oder Aufnahme (vgl. Lk 10,38) aufgesucht wird. Die Episode zeigt also anders als Mt 23 nicht zwei miteinander konkurrierende Schulen mit konkurrierenden Lehrern, divergierendem Autoritätsverständnis und konträren Lernzielen, sondern zeigt die professionellen Lehrer Israels in der Begegnung mit dem Lehrer, in dessen Sendung sich die Weisheit Gottes definitiv rettend Israel zuwendet. Hier sitzen die Lehrer Israels in der Schule der Weisheit Gottes.

Die lukanische Weherede ist, wie oben erläutert, durch einen gliedernden Zwischenruf strukturiert, der einen Aspektwechsel innerhalb der Rede anzeigt, auf den die artifizielle Scheidung der Pharisäer von den Gesetzeslehrern als Adressaten hinweist. Im ersten Teil der Rede vertritt Jesus gegenüber den Pharisäern ein alternatives Konzept von Reinheit, im zweiten Teil in seiner Kritik an den Gesetzeslehrern ein alternatives Wissenskonzept. Dies ist im Folgenden textsemantisch zu erweisen.

Der erste Teil der Rede umfasst drei Weherufe, deren Zusammenhang über die Sinnlinie *religiöse Kultur* angezeigt wird. Sie setzt bereits mit der szenischen Exposition ein (*eintauchen*). Dazu gehören in der Rede die *Lexeme Becher, Schlüssel, reinigen* (V. 39), *verzehnten, Minze, Raute, alles Gemüse* (V. 42) sowie *Vorzugsplatz in Synagogen und Begrüßung auf den Märkten* (V. 43), ferner in Opposition dazu *unkenntliche Gräber* (V. 44). Diese Stichwörter repräsentieren vor allem die sozialen Orte, an denen die religiöse Kultur der Pharisäer beheimatet ist: das Innere des Hauses, das Feld bzw. der Garten, die Synagoge und der Markt. Diese soziale Ebene unterhalb der Ebene der durch die römische Obrigkeit ausgeübten politischen Herrschaft, die Ebene der Ökonomie bzw. des ökonomisch autarken

Hauses, gilt als der von fremder politischer Herrschaft freie, durch religiöse Kultur gestaltbare Raum, in dem die Tora das Leben ordnet. Insofern ist das pharisäische Haus der Ort der Epiphanie der jetzt noch verborgenen, künftig offenbaren Gottesherrschaft.<sup>25</sup> Das Prinzip der religiösen Kultivierung dieses Lebensbereichs ist die kultische Reinheit. Dieses durch die pharisäische Laienbewegung aus dem Tempelkult in die ökonomische Sphäre transponierte Prinzip erstreckt sich lückenlos auf alle Sektoren häuslichen Lebens, auf die Produktion und den Handel, auf die Verarbeitung und den Konsum sowie auf alle durch die Tora geordneten Besitz- und Personalverhältnisse im Haus und darüber hinaus so weit, wie der pharisäische Einfluss reicht.

Im ersten Teil der lukanischen Weherede ist dieses Idealmodell flächendeckender religiöser Kultur vorausgesetzt, wird aber in dreifacher Weise *prinzipieller* Kritik unterzogen. (Ansätze zu *halachischer* Diskussion sind in der lukanischen Weherede im Unterschied zu Mt 23 nicht zu erkennen.)

Der erste Weheruf (V. 39b-41), noch ohne das „Wehe euch“ formuliert (s.o.), kritisiert die *Ritualisierung* des Ökonomischen und fordert stattdessen seine *Ethisierung*. Dabei wird in dem in Q vorgegebenen Schema *das Äußere – das Innere* argumentiert. Das Äußere von Becher und Schüssel zu reinigen ohne Rücksicht darauf, dass die Speisen und Getränke darin auf ethisch verwerfliche Weise erworben worden seien, wird als Torheit verworfen. Die positiv geforderte ethische Alternative wird eröffnet mit einer schöpfungstheologisch argumentierenden rhetorischen Frage, durch welche die Pharisäer in die Lage gebracht werden sollen, ihr rituelles Verständnis von Reinheit selbst zu korrigieren. Dann folgt die mit typisch lukanischem *πλήν* eingeleitete Alternative: Gebt das „Innere“ als Almosen, dann bedarf es keiner rituellen Reinigung mehr.

Diese Kritik trifft schwerlich den historischen Pharisäismus, entspricht aber dem Verständnis von Reinheit, das auf dem Apostelkonzil vom lukanischen Petrus vertreten wird (vgl. Apg 15,8f.). Dass die dort verhandelte Thematik von christlichen Pharisäern formuliert wird (vgl. Apg 15,5 gegenüber der unsinnigen Formulierung in V. 1), ist ebenso aufschlussreich, wie es wichtig ist, dass die vom Apostelkonzil getroffene Entscheidung<sup>26</sup> bezüglich der „notwendigen Dinge“, welche die Tora (nach Lev 17;18) auch

<sup>25</sup> Der Zwischenruf eines der Teilnehmer am Sabbatmahl im Haus eines führenden Pharisäers (Lk 14,15) stellt die Analogie zwischen diesem Sabbatmahl und dem eschatologischen Mahl in der Gottesherrschaft her (vgl. die Stichwortverbindung über „Brot essen“ in V. 1.15).

<sup>26</sup> Aufschlussreich ist, dass diese Entscheidung nicht aufgrund einer halachischen Diskussion, sondern unter Berufung auf die „Worte der Propheten“ (V. 15) zustande kommt.

den unbeschnittenen Heidenchristen auferlegt, das Prinzip der Reinheit keineswegs aufhebt, sondern für die christlichen Gemeinden präzisiert.

Für die Beurteilung des ersten Weherufs aus der Sicht des impliziten Lesers des lukanischen Doppelwerks ergibt sich daraus, dass die auf den ersten Blick radikale Absage an das pharisäische Reinheitsprinzip keineswegs das letzte Wort in dieser Sache ist. Richtig ist vielmehr, dass die positive Alternative, das ethische Reinheitsprinzip, für nichtjüdische Leser erkennbar an die religiöse Kultur des Pharisäismus zurückgebunden wird. Dass alles „rein“ ist, ist nicht von Natur aus so. Die christliche Ethik teilt diese Grundanschauung mit dem Judentum, speziell mit dessen „genauester“ Formation (vgl. Apg 26,5), dem Pharisäismus.

Der zweite Weheruf (V. 42), der in Q an erster Stelle steht, führt bei Lukas die Argumentation des vorangehenden Weherufs fort.<sup>27</sup> Das Thema ist die korrekte Verzehrung, durch die landwirtschaftliche Erzeugnisse für den Verzehr tauglich („rein“) werden. Die ursprüngliche Schärfe der Polemik beruht auf der grotesken Inkongruenz der Dimensionen, wenn der Verzehrung von „Dill und Kümmel“ die Wahrung von „Recht, Barmherzigkeit und Treue“ gegenübersteht. Diese Schärfe wird durch die lukanische Hinzufügung von „alles Gemüse“ bereits zurückgenommen. Sinngemäß geht es jetzt um die Verzehrung von Landprodukten generell, also um die übliche Priesterhebe. (Von Korn, Most und Öl zu reden, würde hier den Rahmen sprengen.) Dieser stellt Lukas „das Recht und die Liebe zu Gott“ gegenüber, so dass sich ein leicht zu versöhnender Gegensatz ergibt. Selbstverständlich hat die Liebe zu Gott Vorrang vor der korrekten Abgabeleistung an die Priester.

Der dritte und der vierte Weheruf (V. 43 f.) werden bei Lukas durch die Auslassung von τοῖς Φαρισαίοις bei der Anrede in V. 44 zu einem Paar verbunden. Inhaltlich führt dies zu einer Kontrastbildung, bei der die öffentlich anerkannte Ehrenposition der Pharisäer in der Synagoge und auf dem Markt als todbringender Schein entlarvt wird, der die Menschen täuscht. Dieser Vorwurf löst den Zwischenruf des Gesetzeslehrers aus. Damit verteilt sich der Druck zu Gunsten der Pharisäer nochmals, weil sie die eigentliche Härte dieses doppelten Weherufs nicht alleine trifft.

Insgesamt ist zum ersten Teil festzustellen, dass die Pharisäer in der lukanischen Weherede relativ schonend behandelt werden, und zwar als Vertreter einer religiösen Kultur, die im lukanischen Doppelwerk keineswegs verworfen, sondern als der Anknüpfungspunkt für die Begründung einer christlichen Konzeption von religiöser Kultur geschätzt und respektiert wird.

Der an die „Gesetzeslehrer“ gerichtete zweite Teil der Rede umfasst drei Weherufe. Da er – anders als die matthäische Weherede – auch mit einem

<sup>27</sup> Anzumerken ist hier, dass der für die konkurrenzorientierte Argumentation in Mt 23,23 konstitutive Komparativ „das Wichtigere“ (s.o.) in der lukanischen Version nicht vorkommt.

Weheruf schließt (V. 52, in Q an vorletzter Stelle stehend), entsteht eine gewisse Symmetrie der Teile, die von der Quellenlage her nicht selbstverständlich ist. Der textsemantische rote Faden, der diesen Teil durchläuft, ist die Sinnlinie *Kommunikation und Wissen*. Sie beginnt bereits mit dem Weheruf, der den Protest des νομικός auslöst, und zwar mit dem semantischen Oppositum *nicht wissen*, dem das Objekt *unkenntliche Gräber* zugeordnet ist (V. 44). Die hier zuerst auftretende Kombination negierter Lexeme der Sinnlinie *Wissen* mit dem Todesmotiv, hier selbst wieder kombiniert in dem Ausdruck *un-kenntliche Gräber*, ist vor allem im zentralen Weheruf dieses Teils (V. 47 f.) und dem daran anschließenden Sophia-Wort strukturbildend, während die flankierenden Weherufe V. 46.52 durch Metaphern aus dem Bereich der Ökonomie (*untragbare Lasten aufbürden, den Schlüssel stehlen*) geprägt sind, welche sich auf den Umgang mit der Tora beziehen. Diese rahmenden Weherufe arbeiten nicht mit dem Todes-Motiv, sondern unterstellen lediglich einen falschen Umgang mit Tora-Wissen. Den Menschen werden unsinnigerweise untragbare Lasten (halachische Normen) aufgebürdet (V. 46), während ihnen der mögliche Zugang zur Erkenntnis verschlossen wird von denen, die den Schlüssel der Erkenntnis gestohlen haben und unsinnigerweise selbst keinen Gebrauch davon machen (V. 52).

Kennzeichnend für die rahmenden Weherufe ist, dass hier die Aufgabe der Gesetzeslehrer als (nicht oder falsch geleisteter) Dienst *an den Menschen* erscheint (vgl. V. 44.46.52). Im zentralen Abschnitt (V. 46-51) dagegen geht es um das deuteronomistische Thema der gewaltsamen Abweisung der Propheten in Israel, apokalyptisch modifiziert schon in Q als Abweisung der *Boten der Weisheit Gottes* von Abel bis Zacharias (von Gen bis 2 Chr), deren Blut im eschatologischen Gericht von der letzten Generation zurückgefordert wird (vgl. Q 11,49).

Der Weheruf als solcher beschuldigt die Gesetzeslehrer, als Söhne der Prophetenmörder deren Handeln durch das Bauen der Gräber der Propheten zu „bezeugen“ und ihm „zuzustimmen“. In Mt 23,29 wird die Errichtung der Prophetengräber als scheinbare Distanzierung der Söhne von ihren mörderischen Vätern dargestellt, die durch Jesus als unglaubwürdig zurückgewiesen wird. Das im Irrealis formulierte Argument: „Wenn wir in den Tagen unserer Väter gelebt hätten, hätten wir uns nicht mit ihnen gemein gemacht ...“ (Mt 23,29) wird als verlogenes Alibi behandelt. In der lukanischen Fassung geht es nicht um faule Ausreden, sondern um die direkte Parallelisierung von *Töten* und *Bauen* (vgl. V. 47b.48.). Deren Sinn erschließt sich über das Motiv der Steinigung, das hier im Hintergrund steht.<sup>28</sup> Das Bauen der Prophetengräber erscheint dabei als die für das

<sup>28</sup> Bei der Steinigung des Stephanus legen ungenannte „Zeugen“ ihre Kleider „zu Füßen eines jungen Mannes namens Saulus nieder“ (Apg 7,58), welcher der Steinigung „zustimmt“ (ἦν συνευδοκῶν, Apg 8,1a). Die „Zustimmung“ des Phari-

kulturelle Gedächtnis vollzogene Weise der Steinigung. Hier werden die Steine zu Gedenkstätten (μνημεία) verbaut.

Meines Erachtens ist es für die lukanische Rezeption dieses Stoffs bezeichnend, dass auch hier kein Bezug zur Passion Jesu hergestellt wird, obwohl dies möglich und auch naheliegend zu sein scheint, da Jesus wie in Q so auch bei Lukas – anders als in Mt 23,34 – sich hier als Sprecher nicht mit der Weisheit Gottes identifiziert, sondern ein Wort der Weisheit über die in Israel abgewiesenen Boten der Weisheit zitiert,<sup>29</sup> zu denen er im eminenten Sinn selbst gehört. In den Rückblicken auf die Passion Jesu in den Reden der Apostelgeschichte wird der Tod Jesu sogar ausdrücklich mit dem „Unwissen“ des Volkes und seiner Obrigkeit begründet (vgl. Apg 3,17; 13,27). Wenn in der Weherede die Gesetzeslehrer dafür verantwortlich gemacht werden, dass die Menschen unwissend sind, weil ihnen der Schlüssel der Erkenntnis vorenthalten wird, werden sie dann nicht eben für die Beweggründe verantwortlich gemacht, die nach Lukas zum Tod Jesu führen werden? Nein, so ist es gerade nicht, und dies scheint mir sehr wichtig für das Verständnis des zweiten Teils der Weherede zu sein. Auch dieser verfolgt ein Thema, das letztlich mit dem Problem der Neubegründungen religiöser Kultur zu tun hat und den Leser des Doppelwerks noch eine lange Lesestrecke hindurch beschäftigen wird. Interessant ist vor allem, dass auch der den zweiten Teil der Weherede eröffnende Weheruf Lk 11,46 mit der Petrusrede in Apg 15 in Verbindung steht, und zwar über das Motiv der untragbaren Lasten (vgl. Apg 15,10). Die Zurückweisung der Beschneidungsforderung für Heidenchristen und des „Jochs“ der daraus folgenden Konsequenzen, „das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten“ (V. 10), ergibt sich im Gedankengang dieser Rede unmittelbar aus der Revision des rituellen Reinheitsbegriffs (Apg 15,8f.). Die gläubigen Pharisäer, die mit ihrer These zur Beschneidung in Apg 15,5 der Petrusrede ihr Thema vorgeben, sind wie der pharisäische Paulus Beispiele für die Möglichkeit, die richtige Konsequenz aus der in der lukanischen Weherede geübten Kritik am Pharisäismus und an der Gesetzesgelehrsamkeit zu ziehen.

Was die Lehrer Israels in der Begegnung mit Jesus lernen könnten und müssten, wird in der extrem kritischen Form von Weherufen ausgesagt. Ein Weheruf besagt ursprünglich, dass der damit angeredete Adressat so

---

säers Saulus ist Ausdruck seiner Einstellung zu diesem Mord an einem Mann „voll Weisheit und Kraft“. Die direkt folgende Berufungsgeschichte zeigt den Wandel dieser Einstellung an einer für den lukanischen Leser maßgeblichen Autorität. Wie der Leser später erfährt, bekennt sich der gewandelte Paulus weiterhin zum Pharisäismus (Apg 23,6) und zu der Hoffnung aufgrund der Zusage Gottes „an unsere Väter“ (Apg 26,6).

<sup>29</sup> Vgl. V. 49-51 mit förmlicher Einleitung des Teiltexes als Rede einer dritten Person.

gut wie tot sei. In der lukanischen Weherede gilt dies, wie man sieht, aber nur unter bestimmten Bedingungen. Als Leser des lukanischen Reiseberichts wird man deshalb nicht gleich die Flinte ins Korn werfen und alles, was in der Weherede von Jesus gesagt wird, als vergebliches Reden in taube Ohren ansehen. Das erste Gespräch im lukanischen Reisebericht, in dem Jesus mit einem „Gesetzeslehrer“ über Nächstenliebe und Barmherzigkeit disputiert (Lk 10,25-37), ist zuvor konstruktiv verlaufen. Auch nach der Weherede wird es weitere Begegnungen mit Pharisäern in Synagogen und pharisäischen Häusern und anderen Orten geben. Die Zeit der offenen Türen (vgl. Lk 13,24) ist sogar noch dann nicht vorbei, wenn der Leser an das Ende der Lektüre des lukanischen Doppelwerks gekommen ist. In die Mietswohnung des Paulus in Rom kann jeder hineingehen (vgl. Apg 28,30). Dass die Pharisäer in Lk 13,31 eine törichte Warnung (vor Herodes, dem Fuchs) an die falsche Adresse richten (an Jesus, die Henne), zeigt also nicht, dass sie ein hoffnungsloser Fall sind, sondern dass sie unter den Bedingungen der „Zeiten der Unwissenheit“ (Apg 17,30) ihre Profession als Lehrer ausüben müssen. Dies führt zum Gegensatz zwischen ihnen und Jesus, der auf einem Mangel beruht.

#### 4. Die Ergebnisse im Vergleich

Es ist in den Einzelanalysen deutlich geworden, dass die Neubearbeitungen der Weherufe bei Matthäus und Lukas sich nicht nur in vielen Einzelheiten, sondern auch in der Grundtendenz erheblich unterscheiden. Ich fasse die Ergebnisse unter vier Aspekten vergleichend zusammen.

##### 4.1 Die inhaltliche Auseinandersetzung mit den Pharisäern<sup>30</sup>

In den matthäischen Weherufen ist bei aller Grundsätzlichkeit der Kritik nicht zuletzt auch das Interesse an halachischen Normdiskussionen zu erkennen. Die Diskussion bezieht sich hier konkret auf die Verbindlichkeit oder Unverbindlichkeit bestimmter Schwurformeln. Die dabei eingesetzte Argumentation mit dem Komparativ „Was ist größer?“ in rhetorischen Fragen (Mt 23,17.19) und der entsprechende Vorwurf, die „schwereren“ Gebote bei der Befolgung der geringeren zu übergangen (V. 23), sind Indikatoren für ein inhaltliches Wetteifern um die bessere Auslegung der Tora und die bessere Gerechtigkeit. Vorausgesetzt, dass der Autor des Mat-

<sup>30</sup> Ich verzichte in den Überschriften auf die unterschiedliche Terminologie („Schriftgelehrte“ bei Matthäus gegenüber „Gesetzeslehrer“ bei Lukas) und bezeichne hier die Gegner vereinfachend als „Pharisäer“.

thäusevangeliums kein weltfremder Träumer ist, teilt er dieses Interesse mit den Lesern, für die er schreibt.

In der lukanischen Weherede findet sich dazu nichts Entsprechendes. Die Entscheidung des Apostelkonzils in der Frage der Beschneidung der Heidenchristen stützt sich nicht auf eine halachische Diskussion, sondern auf einen Bericht (Συμεὼν ἐξηγήσατο, Apg 15,14) über Gottes gegenwärtiges Handeln an den Heiden. Die Diskussion ethischer Normen erfolgt nicht als Tora-Interpretation, sondern in Übereinstimmung (συμφωνοῦσιν) mit den Worten der Propheten (vgl. Apg 15,15). Der Disput mit dem Gesetzeslehrer in Lk 10,25-37 kommt nach einer Parabel Jesu über Barmherzigkeit zu einem Ergebnis, das die Übereinstimmung der Ethik Jesu (Barmherzigkeit) mit der Tora (Gottes- und Nächstenliebe) erweist. Die Auslegung der Tora und ihre Erfüllung werden im lukanischen Werk nirgends zum Problem. Die Mitglieder der Urgemeinde sind sämtlich „Eiferer für das Gesetz“ (Apg 21,20), und der lukanische Paulus demonstriert in der folgenden Episode bereitwillig, dass er ihnen darin nicht nachsteht.

Inhaltlich ist die lukanische Weherede an der Auseinandersetzung mit der religiösen Kultur des pharisäischen Hauses interessiert. Die Kritik daran (Ritualisierung statt Ethisierung der Ökonomie) bedeutet keine grundsätzliche Absage an religiöse Kultur, sondern knüpft bei der Begründung der Alternative (*Reinigung* der Herzen; vgl. Apg 15,9) beim pharisäischen *Reinheitskonzept* an.

#### **4.2 Die Auseinandersetzung mit den Pharisäern als Wissensträgern**

Beide Reden weisen neben einem primär an inhaltlichen Normdiskursen ausgerichteten Teil einen zweiten Aussagekomplex auf, der das pharisäische Bildungskonzept erörtert. In Mt 23,1-15 erkennt man schon von der Inszenierung her das Nebeneinander zweier konkurrierender Schulen, die um dasselbe Publikum bemüht sind. Diese Inszenierung ist aufschlussreich für die Einschätzung des impliziten Lesers des Matthäusevangeliums. Das Buch ist für Leser bestimmt, die in einer aktuell bestehenden und bleibenden Beziehung zur Synagoge stehen.

Lukas inszeniert eine Lehr-Lern-Situation völlig anderer Art. Die Lehrer Israels werden in der Person des nach Jerusalem reisenden Jesus mit der Weisheit Gottes konfrontiert, die auf der Suche nach ihrem Ort unter den Menschen in der Geschichte des Gottesvolkes auf vielfache Weise abgewiesen worden ist und gegenwärtig abgewiesen wird. Auffällig ist, dass dabei von Lukas kein Bezug zur Passion Jesu hergestellt wird.



### 4.3 Die Bedeutung des Konflikts zwischen Jesus und den Pharisäern

Der Bezug zur Passion ist dagegen in Mt 23 ein wesentlicher Aspekt. Er wird sichtbar bereits in der Komposition der Jerusalem-Stoffe, zu denen Mt 23 gehört. Im dritten Teil der Rede wird er explizit thematisiert. Die Weherufe sind in ihrer Abfolge mit dem Sophia-Wort und dem Jerusalem-Wort die Begründung für die Androhung des Gerichts Gottes an „dieser Generation“. Offen bleibt dabei, in welchem Verhältnis das Gericht an „dieser Generation“ bzw. Jerusalem zum eschatologischen Gericht steht.<sup>31</sup> Aus der Sicht des Matthäusevangeliums befindet sich der Leser in einer Zeit zwischen den Gerichten Gottes, von denen der Jüdische Krieg aus der Sicht des im Evangelium redenden Jesus ebenso in der Zukunft liegt wie das eschatologisch letzte Gericht. Der so forcierte und verdichtete Zusammenhang zwischen dem Gericht, auf das der Leser zurückschaut, und dem Gericht, das er erwartet, lässt die Gegenwart als eine entscheidende Phase der Geschichte erscheinen.

Die Passion Jesu wird im Lukasevangelium als die eschatologische Konfrontation zwischen Gott und der widergöttlichen Macht („Finsternis“) dargestellt (vgl. Lk 22,53). Die an der Passion beteiligten Menschen handeln in einer Verblendung (*ἄγνοια*), aus der nur die Osteroffenbarung herausführt, um es sehr vereinfacht zu sagen. Der lukanische Reisebericht stellt den Weg Jesu nach Jerusalem, der in diese eschatologisch definitive Konfrontation führt, als eine weisheitliche Kampagne dar, in der drei große Lektionen christlichen Wissens erteilt werden, die sich epistemologisch erst vom Ostergeschehen her begründen. Die erste Lektion, die des ersten Zyklus des Reiseberichts (Lk 10,38-13,20), betrifft die fundamentale Einschätzung der Wirklichkeit aus der Erfahrung der nahen Gottesherrschaft. Hier wird weisheitliches Denken in der Auseinandersetzung mit den elementaren Fragen nach den Kriterien von Klugheit und Torheit, nach Sinn oder Unsinn menschlichen Sorgens neu konzipiert. In diesem apokalyptisch-weisheitlichen Grundkurs spielen die „Gesetzeslehrer“ die Rolle, die ihnen im zweiten Teil der Weherede zugewiesen wird: die der inkompetenten Konkurrenten Jesu als Lehrer. Es geht dabei um Elementares, aber nicht um das soteriologisch Entscheidende.

### 4.4 Die Bedeutung der Weherufe für den impliziten Leser

Wenn die Einleitung der Rede bei Matthäus (V. 2f.) darauf hindeutet, dass die im Matthäusevangelium angesprochene Leserschaft in einer dauerhaf-

<sup>31</sup> Zu erinnern ist daran, dass das Gericht an Jerusalem und das eschatologische Gericht für die matthäische Leserschaft nicht identisch sind (vgl. H. Franke-möller, *Matthäus 2*, 379).

ten kommunikativen Beziehung zur Synagoge steht und diese auch durch die Rede nicht in Frage gestellt wird, dann hat diese Rede eine klärende Funktion bezüglich der Gestaltung eben dieses Verhältnisses. Der Weherer ist der Opponent der Seligpreisung und sagt als weisheitliche Gattung etwas aus über aussichtslose Wege, die zu beschreiten töricht ist. Dem entspricht die Bezeichnung der Pharisäer als „Toren und Blinde“ (V. 17), vor allem als „blinde Wegführer“ (V. 16.24). Dem entspricht auch die Warnung an die Hörer, sich in ihrem „Tun“ nicht den „Werken“ der Pharisäer anzuschließen. Die damit angezielte Balance ist schwierig zu halten. In der Tendenz wird an der Klärung des Grenzverlaufs zwischen den Hörern „Jesu“ und ihren „pharisäischen“ Lehrern gearbeitet. Diese Grenze verläuft quer durch ein jüdisches Milieu.

Dieses Problem besteht für den lukanischen Leser nicht. Die nachpaulinischen Gemeinden müssen ihr Verhältnis zu Israel nicht deswegen klären, weil sie in einem ungeklärten Verhältnis zu jüdischen Autoritäten stehen, sondern weil sie ihren eigenen heilsgeschichtlichen Standort nicht beschreiben können, ohne auf irgendeine Weise ihre Partizipation an der Geschichte und an der Kultur des jüdischen Volkes zu behaupten. Der Schlüsseltext für die lukanische Lösung dieses Problems ist Apg 15.<sup>32</sup> Von der Darstellung der Diskussion des Apostelkonzils über Beschneidung, Gesetz und Reinheit her ergibt sich für die textpragmatische Beurteilung der lukanischen Weherede ein sehr klares Bild: Trotz aller Schärfe im Ton ist für den lukanischen Leser erkennbar, dass hier keine Absage an die religiöse Kultur des pharisäisch formierten Judentums erteilt wird, sondern dass die Unterscheidung von rituellen und ethischen Prinzipien zur Gestaltung des sozialen Lebens genau den Punkt zeigt, wo das christliche Ethos bei der religiösen Kultur des Judentums *nicht* anknüpft. In den Disputen mit dem „Gesetzeslehrer“ in Lk 10,25-37 und den „Gesetzeslehrern und Pharisäern“ bzw. „Pharisäern und Schriftgelehrten“ in Lk 14,1-24 und Lk 15,1-32 wird dagegen deutlich gezeigt, wo das christliche Ethos an der religiösen Kultur des pharisäischen Hauses positiv anknüpft, nämlich beim Ethos der Nächstenliebe, die im rechtsfreien Raum des eschatologischen Umbruchs die Radikalität der Barmherzigkeit annimmt.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Vgl. dazu B. Jürgens, *Zweierlei Anfang. Kommunikative Konstruktionen heidenchristlicher Identität in Gal 2 und Apg 15* (BBB 120), Berlin/Bodenheim 1999, mit einer vergleichenden Analyse der Darstellungen des sogenannten Apostelkonzils in Gal 2 und Apg 15 mit den entsprechenden Modellen heidenchristlicher Identität.

<sup>33</sup> Vgl. dazu K. Löning, *Gottes Barmherzigkeit und die pharisäische Sabbat-Observanz. Zu den Sabbat-Therapien im lukanischen Reisebericht*, in R. Scoralik (Hg.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum* (SBS 183), Stuttgart 2000, 238 f.