

**DIE PHARISÄER  
IN DER DARSTELLUNG DES LUKASEVANGELIUMS:  
EINE CHARAKTERISIERUNG UNTER ANWENDUNG  
DER METHODEN DER NARRATIVEN EXEGESE**

by

**HARTMUT BEYER**

**submitted in part fulfillment of the requirements for the degree of**

**MASTER OF THEOLOGY**

**in the subject**

**NEW TESTAMENT**

**at the**

**UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA**

**SUPERVISOR: PROF. P. F. CRAFFERT**

**SEPTEMBER 2005**

## **ABSTRACT**

(deutsch)

Das Lukasevangelium ist ein literarisches Werk in Form einer Erzählung. Die Pharisäer spielen darin eine zentrale Rolle als wichtigste Gruppe der Gegenspieler Jesu. Die Methode der narrativen Exegese ist daher geeignet, die Darstellung der Pharisäer zu analysieren und eine literarische Charakterisierung vorzunehmen. Eine Untersuchung aller Texte des Lukasevangeliums, in denen Pharisäer erwähnt werden, ergibt ein komplexes und facettenreiches Pharisäerporträt. Die Pharisäer werden primär negativ dargestellt, als religiöse Führer, die die göttliche Sendung Jesu, seine Vollmacht und seinen Auftrag, nicht erkennen und ablehnen. Die Pharisäer haben eine Kontrastfunktion innerhalb der Gesamterzählung des Lukasevangeliums. Sie dienen als Negativfolie, auf der die Bedeutung der Hauptfigur Jesus umso heller aufleuchtet.

Ein Merkmal des Lukasevangeliums ist jedoch, dass dieses primär negative Bild durch die erzählerische Darstellung mehrfach abgeschwächt wird. Der Erzähler zeichnet kein einseitiges Pharisäerbild (*flat character*), sondern differenziert deutlich (mehr als die anderen Synoptiker). Er verzichtet bei der Präsentation ihres Verhaltens und ihrer Worte weitgehend auf explizit feindliche Aspekte. Er deutet eine relative Nähe zwischen Jesus und den Pharisäern an. Eine abschließende negative Wertung oder Verurteilung der Pharisäer unterbleibt. Auffällig ist die komplette Auslassung der Rolle der Pharisäer beim Prozess gegen Jesus. Die Reaktion Jesu auf die Pharisäer ist geprägt von Milde und Hoffnung, trotz vereinzelter scharfer Auseinandersetzungen. Jesus ist bei allen Begegnungen mit den Pharisäern bemüht, ihnen zur Erkenntnis seiner Person als göttlichem Gesandten zu verhelfen und sie zur Umkehr zu bewegen.

## **ABSTRACT**

(english)

The Gospel of Luke is a literary work in narrative form in which the Pharisees play a central role as the most important group in opposition to Jesus. Thus narrative exegesis is an appropriate method to analyse the presentation of the Pharisees and to undertake a literary characterisation of their role. An examination of all the texts in Luke's Gospel which mention the Pharisees yields a complex, multi-faceted portrait of the Pharisees. The Pharisees, characterised primarily negatively as religious leaders, neither recognise nor acknowledge the divine mission of Jesus, nor his authority nor mandate. Rather the Pharisees function in juxtaposition to Christ and his ministry within the overall narrative of Luke's Gospel. They serve as a negative backdrop against which the central figure of Jesus appears all the more significant, indeed even radiant.

However, it is one trait of Luke's Gospel that this primarily negative picture is repeatedly softened by the narrative presentation. The narrator does not paint a one-sided picture of the Pharisees (*flat character*) but differentiates clearly in his presentation (more than the other Synoptic Gospels do). In his presentation of the Pharisees' behaviour and words the author to a large extent forgoes mentioning explicitly hostile aspects, but rather intimates the relative proximity between Jesus and the Pharisees. There is no final negative evaluation or judgement passed on the Pharisees. It is noteworthy that there is a complete omission of the role of the Pharisees in the legal proceedings and court trials against Jesus. Jesus' reaction to the Pharisees is nevertheless one of gentleness and hope, despite a few acrimonious conflicts recounted in the narrative. In all of his encounters with Pharisees Jesus endeavours to help them recognise himself as divine envoy and to move them to repentance.

Key words: Luke; Luke-Acts; Pharisees; Exegesis, Narrative Criticism; Characterization, Jesus

## **VERSICHERUNG**

I declare that

*“Die Pharisäer in der Darstellung des Lukasevangeliums: Eine Charakterisierung unter  
Anwendung der Methoden der narrativen Exegese”*

is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated  
and acknowledged by means of complete references.

Hartmut Beyer

## INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung	1
2. Methodik der literarischen Charakterisierung	4
2.1 Die narrative Exegese synoptischer Texte - ein Überblick	4
2.1.1 Berechtigung und Notwendigkeit der Methode	4
2.1.2 Grundlagen und typische Merkmale der Methode (Erzähltheorien)	5
2.1.2.1 Inhaltsebene und Ausdrucksebene	5
2.1.2.2 Realität und Fiktion	6
2.1.2.3 Realer Autor und impliziter Autor	6
2.1.2.4 Die Erzählperspektive	7
2.1.2.5 Realer Leser und impliziter Leser	7
2.1.2.6 Die Erzählstruktur	8
2.1.2.7 Das Erzählinstrumentarium	9
2.1.3 Aufgaben, Stärken und Grenzen der Methode	9
2.2 Die literarische Charakterisierung	9
2.2.1 Die Charakterisierung im Rahmen der narrativen Exegese (Stellung u. Bedeutung)	9
2.2.2 Methodik der Charakterisierung - allgemein u. in Bezug auf die Evangelien	11
2.2.2.1 Kennzeichen der Charakterisierung	11
a. Direkte und indirekte Charakterisierung	11
b. Explizite und implizite Charakterisierung	11
c. Simple und komplexe Charakterisierung	13
d. Statische und dynamische Charakterisierung	13
2.2.2.2 Das Vorgehen - einzelne Arbeitsschritte	13
a. Analyse	14
b. Synthese	14
c. Abstraktion	14
d. Beurteilung	15
e. Reflexion	15
2.3 Schlusswort	15
3. Bisherige Forschung zur lukanischen Darstellung der Pharisäer	16
3.1 J. A. Ziesler	16
3.2 R. L. Brawley	17
3.3 J. T. Sanders	18
3.4 J. T. Carroll	19
3.5 D. P. Moessner	20
3.6 D. B. Gowler	21
3.7 M. A. Powell	22
3.8 J. D. Kingsbury	23
3.9 J. A. Darr	24
3.10 S. Mason	25
3.11 G. Wasserberg	26
3.12 R. Bruxvoort	27
3.13 Folgerungen und Aufgabenstellung	27
4. Ein Gang durch das Lukasevangelium	30
4.1 Lukas 5,17-26: Die Pharisäer und die Autorität Jesu	30
4.2 Lukas 5,30-32: Die Pharisäer und ihre Absonderung von den Sündern	35
4.3 Lukas 5,33-35(39): Die Pharisäer hinterfragen die Frömmigkeit Jesu	38
4.4 Lukas 6,1-5: Die Pharisäer und Jesu Stellung zum Gesetz	41
4.5 Lukas 6,6-11: Die Pharisäer und die Verschärfung ihrer Opposition	44
4.6 Lukas 7,29-30 (-50): Die Pharisäer im Gegensatz zu Gottes Ratschluss	48
4.7 Lukas 7,36-50: Der Pharisäer Simon als Gastgeber Jesu	51
4.8 Lukas 11,37-44.53: Die Pharisäer im Kreuzfeuer der Kritik Jesu	58
4.9 Lukas 12,1: Die Pharisäer und die Warnung Jesu	68
4.10 Lukas 13,31-33: Die Pharisäer und ihr Ratschlag	71
4.11 Lukas 14,1-6: Die Pharisäer und ihre Sprachlosigkeit angesichts der Autorität Jesu	73
4.12 Lukas 15,1-32: Die Pharisäer und Jesu Werben	78

4.13	Lukas 16,14-15: Die Pharisäer im Widerspruch zu Gottes Maßstäben	82
4.14	Lukas 17,20-21: Die Pharisäer und die Hoffnung Israels	86
4.15	Lukas 18,9-14: Die Pharisäer und ihre Selbstgerechtigkeit	90
4.16	Lukas 19,39-40.36-44: Die Pharisäer u. ihr mangelndes Verständnis der Sendung Jesu	95
5.	Zusammenfassung und Folgerungen	99
5.1	Negative Charakterisierung	100
5.1.1	Direkte Charakterisierung	100
5.1.2	Indirekte Charakterisierung	100
5.1.2.1	Negatives Handeln und Verhalten der Pharisäer	101
5.1.2.2	Neutrales Handeln und Verhalten der Pharisäer mit negativer Konnotation	101
5.1.2.3	Worte und Gedanken der Pharisäer	101
5.1.2.4	Die Pharisäer im Spiegel der Worte Jesu	102
5.2	Abmildernde Tendenzen der negativen Charakterisierung, neutrale Aussagen und positive Signale	102
5.2.1	Abschwächungen des negativen Gesamteindrucks	103
5.2.2	Neutrale Aussagen	105
5.2.3	Positive Signale	106
5.2.3.1	Tischgemeinschaft (7,36ff; 11,37ff; 14,1ff)	107
5.2.3.2	Anrede "Meister/Lehrer" (7,40; 19,39)	107
5.2.3.3	Offener Schluss	108
5.3	Das Werben und Rufen Jesu	108
5.3.1	Jesu Abmilderung des negativen Pharisäerbildes	108
5.3.2	Jesu Ruf zur Einsicht und zur Umkehr	109
5.4	Die Motive des impliziten Autors	112
5.4.1	Die lukanische Darstellung der Pharisäer bereitet die weitere Entwicklung vor (Apostelgeschichte)	112
5.4.2	Die lukanische Darstellung der Pharisäer spiegelt die geschichtlichen Ereignisse und Verhältnisse wider ("Sitz im Leben Jesu")	115
5.4.3	Die lukanische Darstellung der Pharisäer berücksichtigt Gegebenheiten und Erfahrungen der Leser ("Sitz im Leben" der Leser/der Urgemeinde)	116
5.4.4	Die lukanische Darstellung der Pharisäer verfolgt theologische Absichten	117
5.5	Schlusswort	118
6.	Bibliographie	119

### **Erklärung zu "Inclusive Language"**

Sämtliche, der Einfachheit halber verwendete Pluralformen, beinhalten bei allgemeinen Aussagen beiderlei Geschlecht. So steht z.B. "die Leser" für Leserinnen und Leser.

## DANKSAGUNG

Meiner lieben Frau Gaby  
für ihr verständnisvolles Begleiten meines Studiums

Meinem Supervisor Prof. Dr. P. Craffert  
sowie Prof. Dr. C. Stenschke  
für ihre unermüdliche Hilfsbereitschaft

Der Deutschen Missionsgemeinschaft  
und allen Spendern  
für die Ermutigung und finanzielle Unterstützung

# **Die Pharisäer in der Darstellung des Lukasevangeliums. Eine Charakterisierung unter Anwendung der Methoden der narrativen Exegese**

## **Kapitel 1**

### **Einleitung**

Den besonderen Beitrag des Lukasevangeliums zum Porträt der Pharisäer unter Zuhilfenahme der narrativen Exegese herauszuarbeiten, ist eine lohnende Aufgabe als Ergänzung und Korrektiv zu den unterschiedlichen Auslegungsmethoden und Zugängen zu den Evangelientexten.

Evangelientexte wurden und werden aus verschiedenen Blickwinkeln und mit verschiedenen Intentionen interpretiert. Der Schwerpunkt liegt in der Regel auf Untersuchungen über die grammatisch-linguistischen, historischen und sozio-kulturellen, theologisch-kerygmatischen und apologetischen Aspekte des Textes, wobei die Abgrenzungen nicht immer scharf gezogen werden können. Die Evangelienberichte sind zweifellos mit der Absicht entstanden, sowohl historische Ereignisse und Umstände widerzuspiegeln, als auch eine komplexe theologische Botschaft zu vermitteln und im vielstimmigen Chor der Kulturen, Religionen, Ideologien und Meinungen eine bestimmte Position zu beziehen bzw. zu verteidigen. Die entsprechenden exegetischen Methoden haben sich bei der Analyse und Interpretation der Texte in unterschiedlichem Maß als hilfreich erwiesen.

Auch im Blick auf die Pharisäer gibt es eine Vielzahl von Untersuchungen dieser Art, die längst nicht alle miteinander harmonisieren. Seit einigen Jahrzehnten hat die stärkere Einbeziehung von synchronen und speziell literaturwissenschaftlichen Methoden zu einer Bereicherung der Forschung und Diskussion beigetragen. Die "narrative Exegese" bzw. "*narrative criticism*" oder "*narratological criticism*" ist mittlerweile zu einem nicht nur beliebten, sondern wichtigen Mittel geworden, die Evangelientexte noch besser zu verstehen, sowohl in ergänzender Funktion zu diachronen Methoden als auch als eine bewusste Alternative.

Wie in dieser Arbeit aufgezeigt werden soll, ist das (noch genauer zu bestimmende) Instrumentarium der narrativen Exegese vorzüglich geeignet, die Darstellung der Pharisäer im Neuen Testament sachgemäß zu beleuchten und zu analysieren. Denn die Evangelientexte vermitteln ihren historischen, theologischen und apologetischen Inhalt in der literarischen Form der Erzählung. Die Pharisäer spielen darin eine bedeutende Rolle (als wichtigste Gruppe der Gegenspieler Jesu), so dass sich die Aufgabe stellt, ihr Porträt mit Mitteln der narrativen Exegese zu erschließen.

Das Lukasevangelium leistet aufgrund seiner differenzierten Darstellung und sorgfältigen Charakterisierung der Pharisäer, die in der Apostelgeschichte eine Fortsetzung ohne Parallele findet, einen eigenständigen Beitrag von hohem Wert und ist deshalb besonders geeignet, eine einseitige Wahrnehmung des neutestamentlichen Pharisäerbildes zu vermeiden. Gerade der Erzähler im Lukasevangelium versteht es, das literarisch-narrative Instrumentarium für seine theologischen Absichten anzuwenden. Es ist offensichtlich, dass er die verschiedenen Figuren und Gruppen durchdacht präsentiert und sorgfältig charakterisiert. Deshalb lässt die Berücksichtigung der Gesetzmäßigkeiten einer Erzählung und der Charakterisierung (als Ergänzung zu anderen exegetischen Methoden) wichtige Rückschlüsse über Sinn und Absicht des Textes zu. Es finden sich Hinweise über die Aussageintention des Erzählers sowie Indizien, an denen sich ablesen lässt, wie er den "impliziten" Leserkreis lenken und beeinflussen will, also welche Wirkung er mit seiner literarischen Darstellung erzielen will.

Nun liegen bereits zahlreiche Studien zur Charakterisierung der Pharisäer im Lukasevangelium mit unterschiedlichen Schwerpunkten und Ergebnissen vor (siehe Kapitel 3: "Forschungsüberblick"). Meine Arbeit will die Ergebnisse dieser Untersuchungen durch den Versuch würdigen, einzelne Aspekte daraus trotz ihrer Unterschiedlichkeit zu einem möglichst stimmigen Gesamtbild zusammenzufügen, wo immer das möglich ist, aber auch die offenen Fragen anzusprechen und zu einer Lösung der Probleme beizutragen. Was David Gowler 1991 im Blick auf die Frage nach der Bedeutung der Juden allgemein feststellte, gilt immer noch, auch im Blick auf die Pharisäer: "The much-studied portrayal of the Jews in Luke and Acts remains a fascinating and controversial topic. No sign of a scholarly consensus has yet emerged" (:1). Dabei möchte ich vor allem die strittigen Fragen, ob, wie und warum die Pharisäer im Lukasevangelium in einem (auch) positiven Licht erscheinen, zu klären versuchen. Dabei soll die Methodik der narrativen Exegese und der literarischen Charakterisierung konsequent angewandt werden.

Darüber hinaus erachte ich es als notwendige Ergänzung, nicht nur die lukanische Darstellung der Pharisäer selbst, gleichsam isoliert, in Betracht zu ziehen, sondern auch die Darstellung der Reaktion Jesu darauf. Denn die Schilderung der Art und Weise der *Begegnung* und *Entgegnung* Jesu, d.h. also, wie er auf die Pharisäer eingeht und auf ihre Kritik reagiert, trägt zur Charakterisierung der Pharisäer selbst bei und erhellt auf diese Weise Wesen und Hintergründe des Konflikts aus der Sicht des Erzählers. Dieser Anstoß von Powell (1990a) wird aufgenommen (s. Forschungsüberblick, Kap. 3) und bei der Auslegung der entsprechenden Perikopen im Einzelnen umgesetzt. Dabei werde ich herausstellen und nachweisen, dass die Pharisäer bei Lukas nicht bloß als literarische Negativfolie dienen, um allein die Bedeutung Jesu desto stärker hervorzuheben, wie etliche Autoren meinen, sondern dass das Interesse des Lukas durchaus den Pharisäern selbst gilt (als sekundäre Charaktere der Erzählung). Das bringt er vornehmlich dadurch zum Ausdruck, dass



er die Beziehung zwischen ihnen und Jesus auf eine ganz besondere Art schildert, die sich von den anderen Synoptikern abhebt. Er präsentiert Jesus stets als den, der mit großem Engagement um die Pharisäer ringt und sie, trotz ihrer ablehnenden Haltung und Kritik, für die rechte Erkenntnis seiner Person und Sendung gewinnen will. Dadurch will Lukas seinen Leserkreis u.a. davor warnen, sich Jesus zu verschließen, weil man sich damit dem göttlichen Heil verschließen würde. Er will aufzeigen, dass Jesus niemandem die Tür zuschlagen will, auch nicht den Pharisäern. Sollte er, in seiner letzten Stunde am Kreuz, um Vergebung für seine Feinde beten (Lk 23,34), und die ihm viel näherstehenden Pharisäer verdammen? Dieser sonst vernachlässigte Aspekt wirft ein besonderes Licht auf die Charakterisierung der Pharisäer.

## Kapitel 2

### Methodik der literarischen Charakterisierung

#### 2.1 Die narrative Exegese synoptischer Texte – ein Überblick

Die literarische Charakterisierung ist ein wichtiger Bestandteil der in den 1970er Jahren im anglo-amerikanischen Raum aufgekommenen Methode zur neutestamentlichen Textanalyse, für deren englische Bezeichnungen “Literary Criticism”, “Narrative Criticism” oder seltener “Narratological Criticism” sich noch keine einheitliche deutsche Entsprechung durchgesetzt hat<sup>1</sup> (Es finden sich z.B. die Begriffe “narrative Exegese” oder “Erzähltext-Analyse”). Es handelt sich der Sache nach um eine Analyse narrativer Texte mit literaturwissenschaftlichen Methoden.<sup>2</sup> Die Charakterisierung einzelner Gestalten oder Gruppierungen in Erzähltexten ist dabei ein zentrale Aufgabe.

##### 2.1.1 Berechtigung und Notwendigkeit der Methode

Diese besondere Form der Annäherung an erzählende Texte und deren systematische Interpretation, die auch bei Exegeten im deutschen Sprachraum zunehmend an Bedeutung gewinnt,<sup>3</sup> trägt der Tatsache Rechnung, dass das Erzählen eine der häufigsten und wichtigsten Formen menschlicher Kommunikation und damit auch der Literatur – hauptsächlich der Epik – darstellt, und basiert auf der Erkenntnis, dass jede Erzählung bestimmten Strukturen folgt (Erzähltheorien) und charakteristische Stilmuster enthält (Erzähltechnik), deren Beobachtung und Analyse einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis des Textes leisten.<sup>4</sup>

Da die Bibel einen bedeutenden Anteil an Erzählstoff überliefert, eröffnet diese Methode gangbare und sinnvolle Wege zur Auslegung dieser Art von Texten.<sup>5</sup> Die Texte der Bibel, nicht nur die des AT, sondern vor allem auch die der Evangelien, haben eine “narrative Grundstruktur” (Egger 1990:121). Diese Beobachtung bleibt zutreffend, auch wenn die literarische Gestalt der

---

<sup>1</sup>Der Begriff “Literarkritik” oder “Literaturkritik” ist im Deutschen mit anderen Bedeutungsinhalten besetzt; man versteht darunter i.d.R. das diachrone Verfahren der Erforschung der Quellen. *Literary Criticism* ist eine rein synchrone Interpretationsmethode, widmet sich also der vorliegenden Textgestalt.

<sup>2</sup>Ein grundlegendes Werk erschien 1978 von Seymour Chatman: *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Als wichtige Vertreter dieser Interpretationsmethode, angewandt auf die Auslegung ntl. Texte gelten: David Rhoads und Donald Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (1982); Mark Allan Powell, *What is Narrative Criticism?* (1990b); S.D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge* (1989) u.a.

<sup>3</sup>Z.B. H.-J. Klauck, *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog* (1997).

<sup>4</sup>“Die Methode des Literary Criticism geht auf den New Criticism zurück, der vorherrschenden anglo-amerikanischen literaturkritischen Richtung der 30er bis 50er Jahre, die sich seitdem vielfältig ausdifferenziert hat...” (Eisen 1998:135 Anm.1). Einen knappen Überblick über die Geschichte gibt auch D.L. Stamps (1997:227ff).

<sup>5</sup>Ausführlicher widmet sich z.B. Powell diesem Thema gleich zu Beginn seines Werkes (Kapitel: “Scripture as Story”, 1990b:1ff).

Evangelien sich ansonsten sehr vielschichtig darstellt. Es sei noch angemerkt, dass auch die Geschichtsschreibung, und das gilt insbesondere für die der Antike, nicht nur protokollierende, statistische, deskriptive u.a. Elemente enthält, sondern vor allem einen grundlegend narrativen Charakter hat (also nicht nur epische Werke).<sup>6</sup>

Die Urgemeinde verstand sich von ihrem Ursprung her als eine Art “Erzählgemeinschaft”, in der man Worte und Taten Jesu als Grundlage der Heilserfahrung weitererzählt und auch aufgeschrieben hat (Apg 1,8; 2,22ff. 42; 4,20; 5,42 usw.; 1 Kor 11,23-25; 15,3ff; Lk 1,1-4; 1 Pt 2,21ff) – analog zum Volk Israel, dessen Religion untrennbar mit dem Erzählen und Erinnern an die großen Taten Gottes verbunden war und ist (vgl. Ps 78,3-4; Ex 12,24-27; Dt 6,20-25; 26,5-11). Die Evangelien sind mündlich tradierte und schriftlich fixierte Einzelerzählungen und Erzählfolgen vom Leben, von Worten und Taten Jesu, von seinem Leiden, Sterben und Auferstehen, also dem Kernstück des christlichen Kerygmas. Insofern entspricht eine narrative Analyse dem Erzähl- und Zeugnischarakter der Evangelientexte und kann einen wichtigen zusätzlichen Beitrag im Gesamtrahmen der Textexegese (diachron *und* synchron) leisten.

## **2.1.2 Grundlagen und typische Merkmale der Methode (Erzähltheorien)**

Eine Erzählung zeichnet sich durch bestimmte Eigenarten aus, deren Kenntnis und Wahrnehmung bei der Interpretation des Textes helfen.

### **2.1.2.1 Inhaltsebene und Ausdrucksebene<sup>7</sup>**

Seymour Chatman trifft in seinem grundlegenden Werk (s. Anm. 2) eine hilfreiche Unterscheidung zwischen “story and discourse”, d.h. zwischen der Geschichte an sich, die erzählt wird (inhaltliche Ebene = das objektive Geschehen an sich, das WAS) und der Präsentationsweise (formale Ebene = die subjektive Darstellung des Verlaufs, das WIE).<sup>8</sup> Die *story* hat mit den Ereignissen, den beteiligten Personen und dem situativen Rahmen zu tun, der *discourse* mit der Erzählkomposition und der Erzählweise. Beide Aspekte einer Erzählung sind eng miteinander verwoben, denn die *story* selbst wird allein durch den “Filter” des Autors und seine Darstellungsweise an die Leser vermittelt, also wie dieser die Geschichte sieht und versteht (seine “Brille”), und wie, d.h. mit welchem Instrumentarium, er sie präsentiert (Handlungsaufbau und -sequenzen = *plot*; Dramaturgie, Stilmittel, Rhetorik). Methodisch sind alle Textbausteine daraufhin zu überprüfen. Sinn und Ziel dieser Analyse besteht darin, die Motive und Intentionen des Autors kennenzulernen (seine

<sup>6</sup>Vgl. allein schon die sprachliche Verwandtschaft von “Geschichte” (Historie) und “Geschichten” (Erzählungen).

<sup>7</sup>Diese Begriffe stammen von Th. Söding (1998:140ff). U. Eisen spricht von “Inhaltsebene” einerseits und von “Kommunikations-” und “Verknüpfungsebene” andererseits und verweist neben Chatman auch auf den Literaturwissenschaftler Tomasevski mit seiner Unterscheidung zwischen “Fabel” und “Sujet” (1998:136).

<sup>8</sup>Die Päpstliche Bibelkommission unterscheidet in ihrem Dokument “Die Interpretation der Bibel in der Kirche” zwischen dem “informativen” und “performativen” Aspekt einer Erzählung (Päpstliche Bibelkommission 1993:1).

“Leserlenkung”) und damit auch seine individuelle *message* zu verstehen, die er mit und im Text vermitteln will (der Text als Kommunikation, als Mitteilungsgeschehen).

### 2.1.2.2 Realität und Fiktion

Die narrative Methode wurde im Blick auf epische Texte (Dichtung, Fiktion) entwickelt, weshalb sich eine historische Rückfrage nicht stellt. “In welchem Maße sie [die Texte, H.B.] Zeugnis von historischem Geschehen geben oder auf historische Situationen Bezug nehmen, wird in der Regel nicht gefragt.” (Söding 1998:140). Doch wie schon festgestellt, folgen auch historische Berichte Erzählstrukturen. Bei den meisten Texten besteht keine Unklarheit darüber, ob der Inhalt einer Erzählung auf eine reale Begebenheit zurückgeht, bzw. diese schildert, oder ob es sich ausschließlich um eine “erzählte Welt” im fiktiven Sinn handelt. Im Einzelfall jedoch kann sich die Aufgabe der Unterscheidung stellen. Bei einer fiktiven Erzählung bestimmt das gedankliche Konzept des Autors die *story* – bei der Erzählung eines realen Geschehens ist zwar Inhalt und Verlauf vorgegeben, wird aber vom Erzähler auf eine bestimmte Weise rezipiert und nach seinen Vorstellungen präsentiert. Diese Beobachtungen führen zu bestimmten Rückschlüssen, die für das Verständnis und die Auslegung der Erzählung hilfreich sein können.<sup>9</sup> Hier gibt es gewisse Parallelen zur redaktionsgeschichtlichen Methode.<sup>10</sup>

### 2.1.2.3 Realer Autor und impliziter Autor

In Verbindung mit dem eben Erwähnten unterscheidet man bei der narrativen Analyse zwischen dem sog. “realen” und “impliziten” Autor. Dabei wird das Augenmerk der Interpreten auf die (oft anonyme) Erzählerfigur (oder Erzählstimme) gerichtet, die gerade bei Erzählungen oft nicht mit dem Schreiber oder Urheber der Geschichte identisch ist.<sup>11</sup> Durch die Art und Weise seines Erzählens, durch direkte Kommentierung oder durch Anspielungen (“zwischen den Zeilen”) lässt sich ein (mehr oder weniger hypothetisches) Bild des impliziten Erzählers formen, das Aufschluss über sein Selbstverständnis, seine Kultur, seinen Standpunkt, seine Neigungen und Werte, seinen Glauben usw. geben kann.

In den Evangelien treffen wir zumeist die sog. “auktoriale” Erzählweise an, d.h. der Erzähler tritt zwar nicht personal in Erscheinung (weder in der “Ich”- noch in der “Er”-Form)<sup>12</sup>, aber seine

---

<sup>9</sup>Longman weist z.B. darauf hin (1987:88ff), dass der Exeget zu berücksichtigen hat, dass wir in der Bibel “selective, emphasized, and interpreted accounts of historical events” (:88) vor uns haben, ohne dass damit die Frage nach der Historizität an sich berührt wird.

<sup>10</sup>Powell diskutiert das Thema “narrative Exegese” versus “historisch-kritische Exegese” ausführlich und aufschlussreich (1990b:6ff), ebenso Stamps (1997:234f) und Morgan & Barton (1991:227ff), Darr streift es knapp in seiner Einleitung (1992:11-15) und im Abschnitt “Ontology of Literary Character” (:45-47).

<sup>11</sup>Ausnahmen sind etwa Augenzeugenberichte, Biographien, usw., die auch erzählt werden können (“Ich”-Form). In der Epik erscheint häufig der fiktive “Ich”-Stil.

<sup>12</sup>Eine Ausnahme bildet hier das lukanische Gesamtwerk (vgl. die “Wir”-Berichte in der Apg, und die 1.Person Sing. in Lk 1,3; Apg 1,1).

Präsenz wird gewissermaßen vorausgesetzt und äußert sich in Anmerkungen und Kommentierungen, und auf die Leser gerichtete Deutungen (z.B. Mt 1,22-23; 2,15.17.23 usw.; Mk 7,19; Lk 18,1.9; 19,11 usw.). Auch das "Allgegenwarts-" und "Allwissenheits"-Phänomen kann gelegentlich als Mittel eingesetzt werden (etwa wenn verborgene Hintergründe oder geheime Gedanken und Gefühle der beteiligten Personen geschildert werden; s. 2.2.2.1).

#### **2.1.2.4 Die Erzählperspektive**

Im Zusammenhang damit spielt der gerade genannte Standpunkt, bzw. die Erzählperspektive des Erzählers eine Rolle ("*point of view*" = seine Sicht der Dinge). Folgende Fragen bestimmen dabei die Untersuchung des Textes: Welchen Standort nimmt der Erzähler ein, und welchen Blickwinkel (Perspektive) hat er? Welche Werte vertritt er? Welche "Ideologie" steht hinter seinem Denken? Wie zieht er die Geschichte auf? Wie charakterisiert er die Protagonisten? Mit welchen Figuren der Geschichte identifiziert er sich, bzw. welche sind die Gegenspieler? Wo bleibt er neutral, wo will er vermitteln? Nicht immer wird ein Standpunkt so eindeutig erkennbar wie z.B. im Mk 7,19b; Lk 1,1-4; Joh 19,35 oder durch altl. Zitate, die als Kommentare dienen; usw.

#### **2.1.2.5 Realer Leser und impliziter Leser**

Analog zur Unterscheidung zwischen realem und implizitem Autor differenziert man zwischen den realen und den impliziten Lesern, eine vielleicht noch relevantere Unterscheidung für die Interpretation von Texten. Die impliziten Leser sind diejenigen, die der Erzähler als seine konkrete oder vorgestellte Zielgruppe vor Augen hat und an die er seine Information bzw. Botschaft richten will. Der Text selbst kann dazu Anhaltspunkte liefern. Je besser diese Zielgruppe identifiziert und charakterisiert werden kann, desto besser wird wiederum das Verständnis der Aussage und Intention der Erzählung sein. Zum realen Leserkreis gehören dagegen alle diejenigen, die nicht ursprünglich ins Gesichtsfeld des Autors fallen (können), also z.B. der/die heutige/n Leser/innen antiker Texte. Je mehr sich die realen Leser mit den impliziten Lesern identifizieren können, desto besser wird die Geschichte und ihre Botschaft verstanden. Die Exegese in all ihren Facetten soll dazu ihren Beitrag leisten (hier geht die narrative Analyse Hand in Hand mit der rezeptionsästhetischen Exegese).

### 2.1.2.6 Die Erzählstruktur

Die Darstellung einer detaillierten Strukturanalyse narrativer Texte sprengt den Rahmen des Themas “Charakterisierung”, weswegen hier nur einige grundlegende Aspekte gestreift werden können:

Narrativen Texten liegt stets eine Handlung oder Entwicklung (ein “raum-zeitlich situierter Wandel”, Berger 1977:79) zugrunde. *Beginn* und *Ende* der Erzählung markieren die beiden gegensätzlichen Pole, zwischen denen sich der *Verlauf* der Ereignisse abspielt, der die Wandlung erklärt. Handlungen und Handlungsträger bilden die Achse, um die herum sich alles dreht. Legt man ein grobes Raster an, kann man verschiedene Ebenen unterscheiden: Die zeitliche Ebene (Beginn, Verlauf, Ende), die formale (Ausgangssituation, Entwicklung, Höhepunkt, Ergebnis) und die inhaltliche (Rahmen, Handlungsträger, Geschehen/Handlung, Problematik, Lösung).

Das besondere Augenmerk richtet sich auf den Spannungsbogen der Geschichte. Der Autor greift u.a. zum dramaturgischen Instrumentarium der Erzähltechnik, um die implizierten Leser mit Gedanken und Gefühlen in die Geschichte hineinzunehmen. Geschieht dies in der Epik vor allem um der Unterhaltung willen (Drama: Spannung erzeugen; Lyrik: Ästhetik, Emotion), gilt für die Evangelien sicher, dass es dem Erzähler darauf ankommt, dass die Leser von der existentiellen Bedeutung der Botschaft, die er vermitteln will, ergriffen werden.

Schwer- und Höhepunkte einer Erzählung, die wichtige Aufschlüsse über Sinn und Zweck der Geschichte geben, sind u.a. an quantitativen Merkmalen zu erkennen: Worin zeigt sich die Selektion des Erzählers, wo wird er besonders ausführlich, wort- und bildreich, wo bleibt er knapp und nüchtern? Besondere Aufmerksamkeit wird den Knotenpunkten der Erzählung gewidmet: Wo liegen die Entscheidungsmomente? Welches sind die Handlungsalternativen?

Die literarische Struktur von Evangelientexten oder z.B. die typischen “Motive” von Wundergeschichten sind durch die formgeschichtlichen Methoden bereits hinlänglich bekannt; sie können teilweise auch für die narrative Exegese fruchtbar gemacht werden (vgl. Egger 1990:123ff; Longman 1987:96). Die einzelnen Sequenzen der Erzählung sollen erkannt und ihr Kausal- und Sinnzusammenhang erklärt werden. Außerdem entspricht die chronologische oder logische Folge von Ereignissen nicht immer der Reihenfolge innerhalb der Erzählung, was eventuell der Klärung bedarf (vgl. Egger 1990:127).

### **2.1.2.7 Das Erzählinstrumentarium** (Rhetorik, typische Stilmittel und narrative Muster)

Die für eine Erzählung typischen, bzw. bevorzugten literarischen Mittel und Techniken, sind äußerst vielfältig und können hier aus Platzgründen nur aufgezählt werden: Wiederholung, Steigerung, Auslassung, direkte und indirekte Rede, Dialog, Kontrast, Antithese, Verallgemeinerung, Ironie, Hyperbel und etliche andere.<sup>13</sup>

### **2.1.3 Aufgaben, Stärken und Grenzen der Methode**

Die narrative Exegese erforscht das literarische Arrangement einer Erzählung und seiner spezifischen Textelemente, insbesondere die Dramatik des Aufbaus, die Verknüpfung der Handlungen, die Darstellung der Charaktere und die Wirkabsicht des Erzählers. *Was* der Erzähler präsentiert (und was vielleicht nicht) und *wie* er die Geschichte präsentiert, gibt mehr oder weniger deutliche Hinweise darauf, was er den Lesern kommunizieren will und zu welchem Urteil er sie führen oder provozieren möchte. Speziell die Charakterisierungen der beteiligten Personen geben den Lesern Möglichkeiten der Identifikation oder auch der Abgrenzung (vgl. hierzu den interessanten Abschnitt über die “dynamische Funktion von Erzählungen” in Egger 1990:141).

Die Stärke der narrativen Exegese liegt darin, dass sie die Texte in ihrer jetzigen Gestalt und als Ganzes ernst nimmt (synchrone Methode): “... narrative criticism ... respects the coherent story and biographical nature of the texts” (Stamps 1997:234). Wie Powell im Kapitel “Story as Scripture” (1990b:85-98, “Benefits of Narrative Criticism” und “Objections to Narrative Criticism”) eingehend darlegt, eröffnet eine rein literarische Untersuchung von Erzähltexten neue Zugänge zur Botschaft des Textes, die gerade den heutigen Lesern interessante Perspektiven des Verständnisses eröffnen. Sie wird aber stets einen komplementären Stellenwert behalten, denn die Erforschung des historischen Kontextes bleibt unverzichtbar für die Interpretation von Texten (diachrone Methoden).

## **2.2 Die literarische Charakterisierung**

### **2.2.1 Die Charakterisierung im Rahmen der narrativen Exegese (Stellung und Bedeutung)**

Narrative Texte können schlechthin nicht ohne Figuren auskommen (Personen und Gruppen oder andere personifizierte Elemente: bei Fabeln - Tiere; in den Evangelien hin und wieder - Engel und Dämonen). Sie übernehmen stets eine zentrale Rolle, denn aus den beteiligten Figuren, ihrem

---

<sup>13</sup>Vgl. dazu: Powell 1990b:27-34; Söding 1998:150ff; Longman 1987:95ff; Berger 1977:79ff; Stamps 1997:232.

Reden, Tun und ihrer Beziehung zu anderen ergibt sich geradezu der *plot*.<sup>14</sup> Sie sind die Handlungsträger. Die Darstellung der Figuren ist also gleichsam die Seele einer Erzählung.

Charaktere sind nach Powell (1990b:51f) Konstrukte des impliziten Erzählers mit der Aufgabe, eine bestimmte Rolle auszufüllen. Es handelt sich um offene Konstrukte, d.h. sie appellieren an die Vorstellungskraft des Lesers und geben ihm einen gewissen Spielraum in der Wahrnehmung und Beurteilung der Figuren. Der Erzähler liefert sozusagen Mosaiksteinchen (verstreut im Erzähltext oder in kompakten Einheiten, durch Beschreibungen, Andeutungen, Indizien usw.), anhand derer vor den Augen der Leser ein stimmiges Gesamtbild der Figuren entsteht. Im Idealfall können die Leser sich ziemlich genau ausmalen, wie eine bestimmte Figur sich in gewissen – in der Erzählung gar nicht vorkommenden – Lagen verhalten würde, ohne in bloße Spekulation zu verfallen.

Die Präsentation einer Figur erfolgt durch bestimmte literarische Techniken, die der Exeget berücksichtigen muss (s.u.): “Thus, narrative critics are interested in characterization, that is, the process through which the implied author provides the implied reader with what is necessary to reconstruct a Character from the narrative” (Powell 1990b:52).

Eine typische Eigenart literarischen Niederschlags und eben besonders auch der Erzählung, ist die Verallgemeinerung. Gruppen treten gelegentlich relativ geschlossen auf und werden von daher einheitlich, ja stereotyp charakterisiert. Die Qualitäten und Charaktereigenschaften des Individuums treten dabei in den Hintergrund; zugunsten der Hervorhebung gemeinsamer Merkmale mit anderen Figuren (in den Evangelien z.B.: die Heiden, die Juden, die Jünger, die Pharisäer, die Volksmenge usw.).

Es bedarf also keiner weiteren Begründung, dass eine Charakterisierung unverzichtbarer Bestandteil der Exegese neutestamentlicher Erzähltexte ist, bei der die Ausleger ihr Augenmerk auf die erwähnten Figuren und Gruppen richten, mit literarischem Instrumentarium erforschen und Rückschlüsse daraus ziehen, wie sie im Text charakterisiert werden und was damit kommuniziert werden sollte und wird.

---

<sup>14</sup>Die Streitfrage, was für eine Erzählung wichtiger sei, *plot* oder *character*, streift Longman (1987:93); vgl. auch Powell 1990b:51. Welche entscheidende Rolle die Figuren innerhalb einer Erzählung spielen, wird in den Evangelien insofern besonders deutlich, als dort – im Vergleich zu epischen Werken – andere Aspekte einer Erzählung ausgelassen oder äußerst sparsam verwendet werden (die “Leerstellen”: Beschreibung der Orte/Schauplätze, zeitlich-räumliche Umstände, deskriptive Details; also die “*settings*”). Einer der Gründe dafür mag im Verkündigungscharakter der Evangelien liegen. Die Evangelisten wollten in geringst möglichem Umfang (allein schon wegen des Umfangs eines Dokuments und der damit verbundenen Kosten) das Grundlegende und Wesentliche dessen präsentieren, was zum Evangelium gehört, und das ist das Werk Gottes an den Menschen in der Person Jesu Christi. Geschichten von Personen und personalen Beziehungen erleichtern dabei die Rezeption; sie bieten den Lesern simple Anknüpfungspunkte an ihre eigene Erfahrung, ermöglichen Identifikation.



## 2.2.2 Methodik der Charakterisierung - allgemein u. in Bezug auf die Evangelien

Die zentralen Fragen der narrativen Exegese sind, welche Figuren und Gruppen in der Erzählung vorkommen, mit welchen persönlichen Qualitäten, Eigenarten und Charakterzügen sie vom Erzähler dargestellt werden und was für Mittel er dazu verwendet, und welche Rolle und Bedeutung sie einnehmen. Untrennbar davon ist die Frage der Textpragmatik und der schon erwähnten "Leserlenkung": welches Interesse er dabei hatte, welche Motive und Ziele ihn leiteten (Was sollen die impliziten Leser wahrnehmen? Zu welcher Erkenntnis oder zu welchem Urteil will der Erzähler sie bringen?).

### 2.2.2.1 Kennzeichen der Charakterisierung

Wie (d.h. mit welchen rhetorischen bzw. literarischen Mitteln) charakterisiert der (implizite) Erzähler die Figuren oder Gruppen und woran wird das erkennbar? Die Beobachtungen richten sich auf folgende Aspekte:

#### a. Direkte und indirekte Charakterisierung

Gewöhnlich wird in der Erzählung eine Figur oder Gruppe auf zweierlei Art charakterisiert:

- ♦ *direkt*, d.h. der Erzähler selbst oder andere Figuren der Erzählung beschreiben oder kommentieren eine Figur;
- ♦ und *indirekt*, d.h. die Figur charakterisiert sich selbst – beabsichtigt oder unbeabsichtigt – durch eigenes Reden (sprachliches Verhalten, Wortwahl, Stil, Varietät), nonverbales Verhalten (Haltung, Mimik, Gestik, Tonfall) und durch sein Denken und Handeln.

1 Beides kommt in den Evangelien vor. Nonverbales Verhalten als Mittel der Charakterisierung wird allerdings nur spärlich erwähnt (z.B. Jesus schläft im Sturm, Mk 4,38, oder: Petrus weint, Lk 26,75b, vgl. Joh 11,35).

#### b. Explizite und implizite Charakterisierung (*telling and showing*)

Explizit erfolgt die Charakterisierung durch folgende Mittel, jeweils mit oder ohne Kommentierungen:

- ♦ Beschreibungen des Äußeren der Figuren (u. Attribute),
- ♦ Schilderung ihrer Worte und Handlungen,
- ♦ Erklärung der Gedanken und Motive handelnder Personen.
- ♦ Wiedergabe ihrer Affekte und Emotionen.

Die beiden letztgenannten Aspekte werden meist durch den Terminus "Bewusstseinsstrom" (*stream of consciousness*) gekennzeichnet: Wiedergabe der Bewusstseinsvorgänge einer Figur, Protokoll

ihrer Gedanken, Assoziationen, Erinnerungsfetzen, Wunschbilder, Träume usw. Diese Schilderungen der Gedanken- und Gefühlswelt einer Figur sind besonders aussagekräftig.

In den Evangelien erfolgen Charakterisierungen allerdings nur selten durch Beschreibungen des Äußeren oder des Innenlebens der jeweiligen Personen, dann aber gewinnen sie um so mehr an Bedeutung (z.B. Mk 1,6; 2,6-7; 6,34; Lk 16,14; 18,2; 26,75a; Joh 12,6; 13,27 usw.).

Implizite Charakterisierung erfolgt hauptsächlich durch zweierlei Mittel:

1) Art der Einordnung der Figur in einen zeitlich-räumlichen, kausalen oder finalen Handlungszusammenhang einer *story*:

- ♦ Einbettung in den Rahmen (*settings*), d.h. die Figur wird eventuell in einen assoziativen Zusammenhang zu den äußeren Gegebenheiten gebracht (z.B. Galiläa und Judäa, Jesus auf einem Berg, Nikodemus in der Nacht), bzw. eine Figur definiert sich durch die Einbettung in ein bestimmtes Milieu oder soziales Umfeld (z.B. Jesus und die Zöllner und Sünder);
- ♦ Häufigkeit des Auftritts, d.h. die Bedeutung einer Figur erweist sich daran, wie oft oder wie stark sie am Verlauf der *story* beteiligt ist (Hauptrolle, Nebenrolle, Statist);
- ♦ Art der Rolle, d.h. wie beeinflusst die Figur den Verlauf der Erzählung (aktiv oder passiv, helfend oder widerstrebend / hindernd, beschleunigend oder lähmend / aufhaltend, positiv oder negativ im Sinne des Erzählers);
- ♦ Relevanz, d.h. welche Rolle spielt die Figur bei den Knotenpunkten und Schlüsselmomenten der Erzählung: Ist sie Teil des Problems (*conflict*) oder Teil der Lösung (*resolution*)? Welche Entscheidungen trifft die Figur (*choices*)?

2) Darstellung von Beziehungen zu anderen Figuren:

- ♦ Interaktion, d.h. wer verhält sich wie zu wem (aktiv und passiv; freundlich und feindlich; Einwirkung und Rückwirkung);
- ♦ Kontrast oder Korrespondenz, d.h. eine Figur definiert sich in seinem Gegensatz zu anderen (Opposition), bzw. durch Merkmale der Übereinstimmung mit anderen (Äquivalenz). Auffällig ist in den Evangelien die Darstellung der Sadduzäer: außer ihrer Einbettung in den Rahmen Jerusalem / Tempel werden sie einzig und allein durch ihren Gegensatz zu den Pharisäern charakterisiert.

Während die explizite Charakterisierung sachlich genaueren Aufschluss über ein Figur gibt, geht es bei der impliziten Charakterisierung, die offensichtlich die bevorzugte Methode in den Evangelien ist, um die Weckung der Aufmerksamkeit und Phantasie der impliziten Leser. Die gedankliche Arbeit beim Lesen lässt den so dargestellten Charakter in der Vorstellungskraft der Leser lebendig

werden und ermöglicht damit wiederum die beabsichtigte Identifikation bzw. Dissoziation der Leser mit der/den Figur/en.

### c. Simple und komplexe Charakterisierung

Einige Figuren werden relativ pauschal charakterisiert, d.h. sie erscheinen in gewisser Weise nur in einer Kategorie, eindimensional, mit wenigen Merkmalen (*flat characters*). Sie sind recht offensichtlich typisiert dargestellt und haben eine festgelegte Funktion im *plot* zu erfüllen. Andere werden insgesamt lebendiger geschildert, vielschichtig und facettenreich, mit ausgestalteter Individualität, z.T. unterschiedlichen, manchmal schillernden Charakterzügen, in weniger vorhersehbaren Rollen (*round characters*). Sie laden u.U. stärker zu einer Identifikation der impliziten Leser ein (vgl. die lebendige Darstellung von Petrus oder der Jünger überhaupt<sup>15</sup>). In diesem Zusammenhang ist es interessant zu beobachten, dass z.B. Matthäus die Pharisäer fast durchweg eindimensional schildert (feindlich), während Lukas ein durchaus differenzierteres Bild bietet (*auch* freundlich). Andere Figuren können ohne Profil erscheinen, eventuell durch einen einzigen Charakterzug gekennzeichnet (*stock characters*), um eine Wahrheit besonders herauszustellen oder zu veranschaulichen (Lk 21,1-4), oder um den Verlauf der Erzählung voranzutreiben (*agents*).<sup>16</sup>

### d. Statische und dynamische Charakterisierung

Unterschieden werden kann außerdem zwischen einer statischen und einer dynamischen Darstellung der Charaktere, d.h. Figuren bleiben entweder stets gleich, ohne Entwicklungen und Veränderungen, oder aber sie unterliegen im Laufe der Erzählung einem Wachstums- oder Wandlungsprozess, aus verschiedensten Gründen (Thomas – von der Kritik zur Anbetung; Paulus – von der Christenverfolgung zur Jesunachfolge).

#### **2.2.2.2 Das Vorgehen – einzelne Arbeitsschritte**

Die im Folgenden dargestellten methodischen Schritte müssen beim konkreten Arbeitsvorgang nicht in dieser Ordnung erfolgen; inhaltlich jedoch muss stets zwischen sachlicher Beobachtung und wertender Interpretation unterschieden werden. Es gilt, dem Text die Fragen zu stellen, die seinem Erzählcharakter entsprechen und speziell die Rolle der Figuren berücksichtigen (vgl. die hilfreichen Fragen bei Powell im Kapitel “Using Narrative Criticism in Exegesis”, 1990b:103ff).

---

<sup>15</sup>Beispiele in Powell 1990b:55f.

<sup>16</sup>Die englischen Begriffe wurden von den Forschern Forster und Abrams geprägt (zitiert in Powell 1990b:55 und Eisen 1998:148; bibliographische Angaben s. dort).

### a. Analyse

Welche Figuren und Gruppen kommen vor? Wie zeichnet der Erzähler seine Figuren plastisch, und welche Andeutungen und Anspielungen macht er?

Im Vordergrund steht die explizite Charakterisierung, also das Zusammentragen all dessen, was der Text an Beschreibungen und Prädikaten bietet. Dazu gehören: Personenbeschreibungen; Verhaltensbeschreibungen; Schilderungen der Motive, Ursachen und Bedingungen von Handlungen usw.

Die implizite Charakterisierung gilt es ebenso aufmerksam zu erforschen. Hier gibt es ein weites Übungsfeld für das oberste Gebot der Exegese (frei nach Schlatter u.a.): Hinsehen, hinsehen, und noch einmal hinsehen... Wortwahl, Stil und rhetorische Mittel überhaupt können Hinweise geben, wie der Erzähler zu den Figuren steht, bzw. sie darstellen möchte (z.B. sympathisch, unsympathisch). Textzusammenhänge verraten den Sinn "zwischen den Zeilen", bzw. eine theologische Absicht.<sup>17</sup>

### b. Synthese

Wie stehen die verschiedenen Aussagen zueinander?

Es wird versucht, die einzelnen Teilbeobachtungen sinnvoll zusammenzuführen, um ein plausibles Gesamtbild einer Figur oder Gruppe zu erhalten. Wie einheitlich oder widersprüchlich sind die Angaben, wie geradlinig oder komplex? Wird eine Figur unterschiedlich geschildert und bewertet (vom Erzähler selbst oder durch andere Figuren)?

Interessant kann eine Typanalyse sein (wenn es genügend Anhaltspunkte gibt): Lassen sich die Figuren einem psychologischen Schema zuordnen (*Temperamentstypen*: cholerisch – melancholisch – phlegmatisch – sanguinisch; *Funktionstypen* nach Jung: introvertiert – extravertiert; *Interessentypen* nach Spranger: ästhetisch – ökonomisch – politisch – religiös – sozial – theoretisch u.a.)? Ein populäres Beispiel: Eine Zusammenstellung aller Verhaltensmuster des Petrus etwa hat manche Ausleger zu dem Rückschluss geführt, er sei ein Choleriker gewesen.

### c. Abstraktion

Welche Position und Bedeutung haben die Figuren für den Verlauf und das Ergebnis der Erzählung? Hat die Darstellung der verschiedenen Figuren System? Welches?

Hier erfolgt die Erforschung des systematischen Zueinanders der verschiedenen Einzelakteure, bzw. der ihnen zugeteilten Rolle und Funktion innerhalb der Erzählkomposition.

---

<sup>17</sup>Beispiel: Durch die Zusammenstellung der Aussagen in Lk 16,13 und 14 wird indirekt deutlich gemacht, dass die Pharisäer nicht nur geldliebend waren, sondern im Grunde Gott hassen. Vgl. Powell 1990b:54f und Darr 1992:110-111.

Einzelakteure eines narrativen Textes stehen nicht beziehungslos zueinander, sondern in einer systematisch beschreibbaren Konstellation und Relation (Aktanten und Opponenten, mit den jeweiligen Adjuvanten). Meist geht es um den "Helden" der Geschichte und seine Gefolgschaft, der im Konflikt mit seinem Widersacher und dessen Anhängern steht. Diese – vereinfachte – Grundkonstellation ist sozusagen das Skelett jeder Erzählung, und die Interaktion zwischen Aktanten und Opponenten bestimmt den *plot*.

#### d. Beurteilung

Welches Wertesystem des Erzählers bestimmt die Darstellung der Charaktere? Wer sind die Gewinner, wer die Verlierer (erfolgreich, erfolglos)? Worauf steuert die Darstellung der Figur(en) hin? Wo liegt die "Moral von der Geschichte"?

Es sollen die im Text erkennbaren (ideologischen, sozio-kulturellen, religiösen) Vorstellungen und Normen ergründet werden, die den Erzähler geleitet haben (möglichst textimmanente Maßstäbe anlegen). Im Blick auf die Leserrezeption wäre zu prüfen, inwieweit diese Werte mit denen des impliziten und realen Lesers übereinstimmen bzw. für ihn nachvollziehbar sind (Empathie), welchen Einfluss das Bild der Figuren und Gruppen des Textes auf die Leser ausübt (z.B. Identifikationsfigur oder Negativfolie; Vorbild oder abschreckendes Beispiel; Mitleid oder Aversion) und welche Impulse davon ausgehen (Wirkungsanalyse).

#### e. Reflexion

Welche theologischen Aussage(n) legt die Darstellung/Präsentation der Figuren und Gruppen nahe? Welche Rückschlüsse lässt sie in theologischer Hinsicht zu? Welche theologische Botschaft will der Evangelist vermitteln oder auch nur insinuieren?

### **2.3 Schlusswort**

Die literarische Charakterisierung erweist sich als ein zentrales Instrument der narrativen Exegese, die wiederum, als sinnvolle Ergänzung zu anderen Zugängen und Methoden, einen unverzichtbaren Beitrag zum Verständnis der Evangelientexte leistet. Dadurch wird auch die Erforschung der Theologie der Evangelisten bereichert.

Gerade im Blick auf die Darstellung der Pharisäer in den Evangelien ist eine systematische Untersuchung der Charakterdarstellung von großem Nutzen, da die religiösen Führer Israels offensichtlich eine bestimmte Funktion im Rahmen der Gesamterzählung eines Evangeliums erfüllen, wobei jeder Evangelist, gemäß seiner theologischen Absichten, eigene Schwerpunkte setzt. Das besondere Gepräge des lukanischen Pharisäerbildes herauszuarbeiten, ist die Aufgabe der vorliegenden Arbeit.

## Kapitel 3

# Bisherige Forschung zur lukanischen Darstellung der Pharisäer

Das neu erwachende Interesse an einer synchronen und literarischen Analyse der biblischen Texte in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts brachte auch beachtenswerte Arbeiten über die literarische Darstellung der Juden und der religiösen Führung des neutestamentlichen Judentums hervor, zunächst meist bezogen auf das Matthäus- und das Johannesevangelium und zum Teil unter dem Aspekt einer Theologie nach Auschwitz. Doch auch das Lukasevangelium bzw. das lukanische Doppelwerk (*Luke-Acts*) wurde daraufhin untersucht, beflügelt von dem ab den 50er Jahren aufgekommenen *boom* von Studien zur Theologie der lukanischen Schriften, im Gefolge der Redaktionsgeschichtlichen Exegese und der Studie Hans Conzelmanns "Die Mitte der Zeit" (1957).

Die Entwicklung der Wahrnehmung der Pharisäer aus dem Blickwinkel der narrativen Exegese zeigt am besten ein chronologischer Überblick über die wichtigsten Veröffentlichungen:

Zwei Arbeiten über das Pharisäerbild im lukanischen Werk aus dem Jahr 1978 ebneten den Weg für Untersuchungen aus der Sicht des *literary criticism*, auch wenn sie zumeist noch im Rahmen der Redaktions- und Kompositionskritik blieben.

### 3.1 J. A. Ziesler

Der vielbeachtete Artikel von J.A. Ziesler "Luke and the Pharisees" (1978) rückte das Thema Pharisäer neu<sup>18</sup> ins Blickfeld, wenngleich noch nicht aus dem Blickwinkel der narrativen Exegese, sondern der historischen Rekonstruktion und im Rahmen der Quellenkritik. Nichtsdestotrotz scheint sein Beitrag die synchrone Analyse befruchtet zu haben, denn etliche spätere Veröffentlichungen, gerade aus dem Raum des *literary criticism*, nehmen immer wieder Bezug auf Zieslers Untersuchung und setzen sich mit seinen Beobachtungen auseinander. Ziesler unternimmt einen überblicksartigen synoptischen Vergleich, jedoch nicht ohne auf bedeutende Details hinzuweisen, und stellt die Besonderheiten der lukanischen Darstellung unter Berücksichtigung der Apostelgeschichte<sup>19</sup> heraus. Anhand dieser Beobachtungen bestätigt und begründet er seine zu Beginn angeführte These: "Luke is rather less hostile to the Pharisees than the other evangelists are" (:146). Die Beobachtungen und Rückschlüsse Zieslers gaben der weiteren Forschung einigen

---

<sup>18</sup>Neu insofern, als durch die Arbeiten von J. Bowker (1973) und J. Neusner (1971) die Verunsicherung gewachsen war, ob man die rabbinischen Quellen für die historische Rekonstruktion verwenden könne.

<sup>19</sup>Typischerweise beginnt er mit der Apg (:146), geht weiter rückwärts zu den Passionsberichten (:148), und dann erst zum "pre-passion material" (:149); ohne Begründung für diese Vorgehensweise, weil sie dem gängigen Schema der diachronen Exegese und der Methodik der historischen Rekonstruktion der Pharisäerbewegung entsprach (die Pharisäer im Lukasevangelium sollten vom Blickwinkel der Darstellung der Pharisäer in der Apostelgeschichte her wahrgenommen werden).

Diskussionsstoff (s. weiter unten). Nach Meinung vieler Exegeten wird seine Behauptung durch die narrativen Methoden widerlegt. Nur wenige räumen ein, dass auch eine Untersuchung aus literaturwissenschaftlicher Perspektive die Hinweise auf eine Abmilderung der feindlichen Haltung der Pharisäer bestätigt. So wurde durch diesen relativ knappen Artikel Zieslers eine Frage aufgeworfen, um deren Beantwortung sich auch die folgenden Arbeiten bemühten.

### 3.2 R. L. Brawley

Im gleichen Jahr (1978) widmete sich Robert L. Brawley dem Thema Pharisäer im lukanischen Doppelwerk (“The Pharisees in Luke-Acts: Luke’s Address to Jews and His Irenic Purpose”<sup>20</sup>). Gleich zu Beginn seiner umfangreichen und systematischen Arbeit konstatiert er, ganz in Übereinstimmung mit der Grundaussage Zieslers: “More than any other document in the New Testament, Lk-Acts presents the Pharisees favorably” (:9). Das Motiv dafür sieht er in der lukanischen Gesamttendenz, zwischen Juden- und Heidenchristen vermitteln zu wollen (“irenic purpose”). Den früheren Forschungsergebnissen über Motiv und Absicht des lukanischen Doppelwerkes folgend (religions- und redaktionsgeschichtliche Aspekte), geht Brawley davon aus, Lukas habe die angespannte Lage der jungen Christenheit seiner Zeit im Blick und wolle seine Leser, die aus jüdischem Hintergrund kamen und den Pharisäern nahe standen, dafür gewinnen, die Einheit zwischen Juden- und Heidenchristen zu wahren (dabei die Thesen F.C. Baur aufgreifend). Ein weiteres Motiv des Lukas sei gewesen, interessierte Juden, die sich noch nicht der judenchristlichen Gemeinde angeschlossen hatten, für Jesus und seine Botschaft zu gewinnen. Die Darstellung der Pharisäer sei für Lukas ein wichtiges Mittel gewesen: “...the Pharisees occupy an important place in the plan of Lk-Acts” (:40). Mit ausführlichen synoptischen Vergleichen und redaktionskritischen Untersuchungen belegt Brawley seine Thesen, dass Lukas die Feindschaft der Pharisäer, trotz ernster Kontroversen mit Jesus, in abgeschwächter Form darstellt (:43-75). Anschließend zeigt er (:75-102), dass die Apostelgeschichte dem gleichen Muster folgt und der Verfasser noch deutlicher als im Lukasevangelium das überlieferte Material so formt, dass es seinen Interessen dient und seine Absichten verdeutlicht, nämlich “the legitimation of Christianity and the vindication of Paul” (:100).

Brawleys Arbeit hat, obwohl im Hintergrund das historische Interesse stand, durch seine Fokussierung auf die redaktionellen Aspekte das Augenmerk auch auf die literarische Form gelenkt<sup>21</sup> und damit den späteren literarisch-narrativen Zugängen und Methoden den Weg bereitet.

---

<sup>20</sup>Unveröffentlichte Dissertation; später brachte Brawley die wichtigsten Inhalte in verkürzter Form heraus (“The Pharisees in Luke-Acts”, in: *Luke-Acts and the Jews*, 1987, Kap. 6, S.84-106).

<sup>21</sup>“An adequate understanding of Lk’s purpose demands first a new effort to understand the literary motifs in Lk-Acts” (:39). Doch genau dies hat er selbst nicht systematisch verfolgt: “Brawley makes a step in the right direction by stating

### 3.3 J. T. Sanders

Jack T. Sanders legte 1985 eine Studie über die Pharisäer im lukanischen Doppelwerk vor, offenbar ohne die Arbeit Brawleys zu kennen, wie aus dem ersten Abschnitt erkennbar wird: "Inasmuch as no thorough study of the Pharisees in Luke-Acts has ever been undertaken before, we shall be, to some extent, breaking new ground" (:141). Der Zugang zum Thema erfolgt auf ähnliche Weise wie bei Brawley, nämlich durch eingehende synoptische Vergleiche und der Herausarbeitung der Rolle des Redaktors, bzw. der Absicht des Lukas im Blick auf seine eigene Zeit. Nur kommt Sanders zu einem völlig konträren Ergebnis. Er unterscheidet, ausgehend vom Befund der Apostelgeschichte, zwei Sorten von Pharisäern: die nichtchristlichen, aber christenfreundlich gesonnenen Pharisäer (Apg 5,34ff) und die christlichen, aber widerstrebenden Pharisäer (Apg 15,5ff) und macht diese Beobachtung zum Schlüssel für seine Einschätzung des lukanischen Pharisäerbildes im Evangelium.<sup>22</sup> Letztere, die zwar christlichen, aber eben dem Gesetz verpflichteten Pharisäer seien mit den im Evangelium gezeichneten Pharisäern zu identifizieren. Lukas drücke also bereits in seinem Evangelium seine oppositionelle Haltung gegenüber diesen traditionalistischen Pharisäern aus, indem er sie zwar mit einer gewissen Nähe zu Jesus, andererseits aber in krassem Widerspruch zu ihm darstellt. Das passe genau zum zweifachen Bild in der Apostelgeschichte. Damit binde Lukas einerseits das Christentum an seine jüdischen Wurzeln, andererseits bringe er zum Ausdruck, dass das Christentum die einzig wahre Fortsetzung des authentischen Judentums sei.<sup>23</sup> Sanders schließt:

Understanding how Luke presented the Pharisees in his two-volume work has allowed us at the same time to see why he portrayed them as he did. Primarily, his dislike of a Jewish Christianity that sought to keep Christianity Jewish led him to characterize the Pharisees as he did; and, secondarily, his desire to show Christianity and not continuing Judaism, as the true descendant of "biblical" Israel also colored his portrait (:188).

Auch dieser Beitrag von Sanders bleibt weitgehend im Rahmen einer redaktionsgeschichtlichen Untersuchung und leistet einen Beitrag zur lukanischen Theologie. Mit seinem Bemühen, die Texte als kohärentes literarisches Werk zu verstehen und ein einheitliches Porträt der Pharisäer zu gewinnen, öffnet er sich dem Ansatz des *literary criticism*.<sup>24</sup> Andere Elemente einer narrativen Analyse oder der Leserperspektive werden aber nur selten berücksichtigt. Seine Theorie zur

---

his desire to understand literary motifs ... The methodology of the dissertation, however, does not achieve that goal" (Gowler 1991:5).

<sup>22</sup> "This brief appearance, therefore (gemeint ist die Nennung in Apg 15,5; H.B.), provides the clue for understanding the variegated portrait of the Pharisees in the Gospel..." (Sanders 1985:159).

<sup>23</sup> Die gleichen Argumente erscheinen wenig später in seinem Werk "The Jews in Luke-Acts" (1987).

<sup>24</sup> Dieser Ansatz kommt in dem gerade genannten Werk "The Jews in Luke-Acts" (1987) dann stärker zum Tragen.



Beurteilung der Pharisäer erscheint recht eigenwillig und fand keinen großen Anklang bei anderen Auslegern.

Eine Fülle von Untersuchungen, Artikeln und Monographien, die sich mit dem Thema Juden bzw. jüdische Führungsschicht oder Einzelaspekten beschäftigten – nun auch stärker unter Berücksichtigung der Erkenntnisse des *literary criticism* –, folgten in der 2. Hälfte der 80er und Anfang der 90er Jahre.

Das Thema der Darstellung der Juden im Lukasevangelium bzw. der Apostelgeschichte steht im Zentrum der Arbeiten von Robert C. *Tannehill* (1985; 1988; 1986/1990) und David L. *Tiede*, (1988b; 1993) und Joseph B. *Tyson*.<sup>25</sup> Auch *Brawley* (1987)<sup>26</sup> und *Sanders* (1987; 1988) weiteten ihre vorigen Studien über die Pharisäer nun auf die Juden im allgemeinen aus, fast zur gleichen Zeit und mit beinahe gleichlautenden Titeln, aber wiederum mit völlig gegensätzlichen Ergebnissen.<sup>27</sup> Obwohl in all diesen Veröffentlichungen naturgemäß auch oft von den Pharisäern die Rede ist, und obwohl sie die folgenden Studien beeinflusst haben, können wir uns in diesem knappen Überblick nur auf die Arbeiten konzentrieren, die sich speziell mit den Pharisäern befassen. Teilweise richtungsweisend erwiesen sich hier die Aufsätze und Arbeiten von J. T. Carroll, D. P. Moessner, und D. B. Gowler.

### 3.4 J. T. Carroll

John T. Carroll brachte 1988 im Gefolge der literaturwissenschaftlichen Ansätze von Tannehill und Tyson einige Aspekte der narrativen Analyse in die Diskussion. Eine systematische Untersuchung mit narrativen Methoden präsentiert er in seinem knapp 18 Seiten langen Artikel aber nicht. Er bringt Bedenken vor gegen die Auffassung, Lukas zeichne die Pharisäer freundlicher als Markus: “Luke does not hesitate to portray Pharisees in a negative light...” (:620). Vielmehr sei eine von Lukas inszenierte Steigerung des Konflikts zwischen den Pharisäern und Jesus erkennbar, die auf Verschärfung und Bruch zulaufe. Er benutzt in diesem Zusammenhang Vokabeln wie “*plot development*” und “*plotting strategy*” und bezeichnet die Pharisäer als “actors in Luke’s story” (:607,612), die eine bestimmte Funktion erfüllten. Offenkundig werde das Ausmaß des Konflikts am Thema des Reiches Gottes, wo die gegensätzlichen Meinungen aufeinander prallten. Lukas mache deutlich, dass die Pharisäer in unüberbrückbarem Gegensatz zu den Lehren Jesu stünden.

---

<sup>25</sup>Tyson schrieb im Laufe der 80er und 90er Jahre eine ganze Reihe von Beiträgen zur Frage des Judentums in den lukanischen Schriften: 1978; 1983; 1988; 1992; 1995; 1999 (s. Bibliographie).

<sup>26</sup>Auch in diesem Werk geht er nochmals auf die Pharisäer ein, fasst seine früheren Studien knapp zusammen und bekräftigt seine Thesen in der Auseinandersetzung mit Sanders (Kapitel 6 “*The Pharisees in Luke-Acts*”, S.84-106).

<sup>27</sup>Die These von Sanders, Lukas schreibe aus einer dezidiert antisemitischen Haltung heraus (so schon 1981 und 1982) blieb kontrovers; um nur zwei Beispiele zu nennen: Weatherley 1989, und Evans 1990.

In summary, Luke uses Jesus' encounters with the Pharisees to portray opposing conceptions of the kingdom. And the Pharisees not only differ with Jesus on the nature and composition of God's *basileia*, but also, on the basis of this disagreement, they for the most part – in distinction from the people as a whole – in the end refuse participation in the kingdom defined by Jesus (:616).

Die vermeintlich positive Darstellung der Pharisäer in der Apostelgeschichte habe nicht den Zweck, Aussagen über den Pharisäismus an sich zu machen, sondern ihre Erwähnung diene allein der Legitimation der christlichen Urgemeinde (einschließlich des Paulus als einer ihrer profiliertesten Vertreter). Er stimmt aber mit Brawley überein, dass die Pharisäer auch die Funktion hätten, die Christengemeinde mit ihren auch aus dem Heidentum stammenden Gliedern an ihr jüdisches Erbe zu erinnern, weswegen die Pharisäer in der Passionsgeschichte nicht in Erscheinung träten. Alles in allem präsentiere Lukas ein komplexes, aber kohärentes Bild der Pharisäer als (Negativ-)Folie, auf der die Botschaft Jesu in hellerem Licht erscheine. Carrolls Artikel ist ein wesentlicher Beitrag zum Thema "Pharisäer in Lukas", aber trotz der Einbindung gewisser literaturwissenschaftlicher Erkenntnisse findet sich weder eine Reflexion über die Methoden noch eine konsequente und durchgehende Anwendung.

### **3.5 D. P. Moessner**

Ähnlich wie Carroll urteilt der durch viele Veröffentlichungen zu lukanischen Themen bekannte David P. Moessner in seinem Aufsatz "The 'Leaven of the Pharisees' and 'This Generation': Israel's Rejection of Jesus According to Luke" (1988), wobei er die Rolle der Pharisäer in der Apostelgeschichte nur knapp am Schluss erwähnt. Er untersucht die Phänomene des Widerstands gegen Jesus, indem er die Rolle des Volkes und die der Pharisäer im Lukasevangelium beleuchtet. Merkwürdig sei die Schilderung, dass das Volk, das während des Wirkens Jesu zu großen Teilen auf seiner Seite steht, beim Prozess gegen ihn seinen Tod einfordert (Lk 23,18.21.23). Zugleich kommen die Pharisäer, die sich von Anfang an als Widersacher gegen Jesus profilieren, in der Passionsgeschichte nicht mehr vor. Deswegen unternimmt Moessner den Versuch, die verschiedenen "Puzzleteilchen" der Opposition gegen Jesus in ein "coherent and focused picture" zusammenzufügen (:25). Zwar berücksichtigt er narrative Elemente in der lukanischen Berichterstattung, also z.B. wie Lukas den *plot* entwickelt oder die Interaktion der Charaktere und Gruppen darstellt. Eine Reflexion über Methoden und eine systematische narrative Untersuchung führt er aber in seinem Aufsatz nicht durch. In einem raschen Gang durch die Erzählung zeigt er sowohl parallele Entwicklungen als auch das Zusammenspiel von Volk und religiöser Führung auf und schließt:

The whole nation is gathered. The people (*λαός*), their leaders, their king, their gentile governor of the kings of the nations (22.25) all join together to condemn Jesus to death...

Luke has thus presented a theological interpretation of the inescapable enigma that Israel as a whole had rejected its messianic fulfiller of salvation (:41).

Die Pharisäer (die Moessner von Anfang an kaum von den Schriftgelehrten differenziert) haben dabei eine entscheidende Rolle als schlechte Vorbilder, negative Impulsgeber und Motor der Opposition: “The leaven of the Pharisees has carried the day” (:41). Eine Diskussion über eventuell vorhandene positive Signale des Erzählers zur Charakterisierung der Pharisäer findet wohl wegen der Zielsetzung seines Aufsatzes nicht statt. Dass die Pharisäer in der Passionsgeschichte nicht mehr erwähnt werden, bedeute nicht, dass sie nicht beteiligt gewesen wären. Lukas habe mit dieser Auslassung Rücksicht auf die Situation der Urgemeinde genommen, zu der sich auch Pharisäer zählten und deren herausragender Vertreter Paulus war (:42f).

### 3.6 D. B. Gowler

David B. Gowler hat 1989 mit seiner Dissertation<sup>28</sup> einen großartigen, bis dahin unerreichten Entwurf über die Pharisäer im lukanischen Doppelwerk vorgelegt und damit sowohl der narrativen Exegese<sup>29</sup> einen wichtigen Dienst erwiesen als auch der Pharisäerforschung als solcher neue Impulse verliehen. Die früheren Versuche von Brawley und Sanders mit den Methoden der Redaktions- und Kompositionskritik beurteilt er als hilfreich, aber defizitär, weil sie die Texte fragmentieren und die sich hindurchziehende literarische Linie vernachlässigen. Er wählt eine Doppelstrategie zur Entschlüsselung der Rolle der Pharisäer: Zum einen werden die Pharisäer als Charaktere eines literarisch-narrativen Werkes analysiert; zum andern beleuchtet er systematisch den sozio-kulturellen bzw. kulturanthropologischen Kontext, in dem der Text entstanden ist und der sowohl den Autor als auch den Leserkreis leiteten, also die Vorstellungen und Denksysteme, das soziale Gefüge und die Lebensumstände, Gewohnheiten und Gefühle usw.<sup>30</sup> Die literarische Charakterisierung und der kulturelle Hintergrund eines Textes bilden eine “symbiotic relationship”: “Characters that appear in ancient texts are often incomprehensible without a clear understanding of the cultural processes reflected by the text.” (:71). Bevor Gowler eine systematische Charakterisierung der Pharisäer in Lk-Apg vornimmt (Kap. 4), erläutert er ausführlich und an konkreten Beispielen die Kennzeichen und Methoden der Charakterisierung<sup>31</sup> sowohl im Rahmen der modernen Literaturtheorie als auch in der antiken Erzählung (Kap. 2 und 3), und zeigt dabei die Komplexität der Aufgabe auf:

---

<sup>28</sup>Gowler 1989b. Zwei Jahre später, leicht verändert und ergänzt, erschienen als: *Host, Guest, Enemy, and Friend: Portraits of the Pharisees in Luke and Acts* (1991).

<sup>29</sup>Vgl. auch: Gowler, David B. 1989a.

<sup>30</sup>Basierend auf dem Standardwerk “*The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*” von B. Malina (Louisville 1981; deutsch 1993).

<sup>31</sup>Davon ist einiges in die Darstellung der Methode eingeflossen (s. Kap. 2).

Characters exist as both people and words. They appear as doppelgänger, ghostly doubles of living persons, who exist in the consciousness of the reader. Texts signify characters, but do not prescribe them. Readers fill in gaps about characters, but must follow the structure of meaning in the text. Characters can neither be reduced to textuality nor be completely abstracted from the text. Characters are also both subordinate to and superior to plot, depending upon the type of narrative. The list of tensions appears endless... (:70).

Die Analyse der entsprechenden Texte erfolgt dann gemäß der gestellten Aufgabe (socio-narratological character analysis) in doppelter Weise: Textabschnitt für Textabschnitt werden erst die literarischen Phänomene der Charakterisierung und dann die "cultural scripts" beleuchtet und ausgewertet.

Gowler stellt abschließend fest, dass die Pharisäer im Lukasevangelium in ein primär negatives Licht gerückt werden und als literarisches Kontrastmittel dienen, um die Person, das Werk und die Lehre Jesu stärker positiv aufleuchten zu lassen. Die Hauptgegenspieler des zentralen Protagonisten erfüllten also die Funktion einer Rechtfertigung Jesu in Form einer Negativfolie ("via negativa", :306), selbst wenn ihre feindliche Haltung manchmal abgemildert wird. In der Apostelgeschichte dagegen dienten die Pharisäer als "positive legitimation of Christianity" (:306). Es gäbe ein erhebliches Maß an Diskontinuität zwischen dem Pharisäerbild im Lukasevangelium und dem in der Apostelgeschichte, was Gowler anhand verschiedener Gesichtspunkte beleuchtet und zu erklären versucht; z.B. sei der "focus of attention" unterschiedlich, es gäbe trotz vieler Parallelen offensichtliche stilistische Unterschiede, und der Erzähler als literarisches Konstrukt müsse in Lukas und in der Apostelgeschichte jeweils differenziert werden (:308), so dass es sich empfehle, die Rolle der Pharisäer in Lukas und in der Apostelgeschichte getrennt zu untersuchen: "Thus the roles of the Pharisees in Luke and Acts need to be evaluated both separately and concurrently" (:310).

In den 90er Jahren erschienen mehrere bedeutende und stärker differenzierende Untersuchungen:

### **3.7 M. A. Powell**

Mark A. Powell, Verfasser des grundlegenden Werkes "What is Narrative Criticism?",<sup>32</sup> untersuchte aus dieser Perspektive die religiöse Führung im Lukasevangelium.<sup>33</sup> Die Pharisäer erscheinen darin aber als eine – wenn auch herausragende – von etlichen Gruppen der religiösen Elite und ihr ausgeprägtes eigenes Profil wird nicht bedacht, weshalb hier nicht näher darauf eingegangen werden soll. Dennoch liefert Powell wichtige Impulse für eine "comprehensive literary analysis of

---

<sup>32</sup>Powell, Mark A. 1990b. Wenige Jahre später legte er einen auf das Lukasevangelium zugeschnittenen Artikel vor (1994).

<sup>33</sup>Powell, Mark A. 1990a. Zwei Jahre zuvor hatte er sich in seiner Dissertation mit dem gleichen Thema, aber in Bezug auf das Matthäusevangelium beschäftigt (1988).

the religious leaders as characters in Luke's narrative" (1990a:93). Er benennt dabei folgende Aufgaben, die er in entsprechenden Abschnitten näher ausführt:

- 1) "to discern the character traits and point of view he [Luke] attributes to them",
- 2) "to investigate their relationship with other characters in the narrative, especially Jesus",
- 3) "to trace the story line of the leaders from beginning to end and to identify the principal stages of its development" (:94).

Die vorliegende Arbeit wird diese Aspekte aufgreifen und bei der Analyse der Texte berücksichtigen. Besonders bedeutsam erscheint mir dabei, dass Powell den Blick auch darauf lenkt, wie Jesus auf die Anfeindungen der religiösen Führer reagiert, denn das charakterisiert wiederum die Pharisäer. Sein Verhalten war nicht einfach bloß von Verteidigung und Abwehr bestimmt, sondern lässt durchblicken, dass er nicht wenig Energie darauf verwandte, sie zu überzeugen und zu gewinnen: "Luke's version of the conflict between Jesus and the leaders presents the mission of Christ not as a triumph over evil but as a divine offer of grace, peace, and reconciliation" (:110).

### 3.8 J. D. Kingsbury

Nicht unerwähnt lassen darf man die Untersuchungen von Jack D. Kingsbury, der neben einer dem Thema verwandten Monographie (1991)<sup>34</sup> einen Aufsatz über die Pharisäer im lukanischen Doppelwerk beisteuerte (1992) und darin gewisse Annahmen über das lukanische Pharisäerbild auf den Prüfstand stellte (s. außerdem: 1994). Für zumindest fragwürdig hält er dabei die von Ziesler, Sanders, Brawley und Carroll aufgestellten Behauptungen, 1) dass Lukas die Pharisäer in ein positiveres Licht stelle als die anderen Synoptiker; 2) dass Lukas die Pharisäer von jeder Verantwortung für den Tod Jesu freispreche; 3) dass das Pharisäerbild der Apostelgeschichte ausgesprochen positiv sei; und 4) dass die Darstellung der Pharisäer in der Apostelgeschichte der Legitimierung des Christentums als des wahren Judentums diene. Er kritisiert die Forschungsergebnisse, die auf einer "redaction-critical comparison of Luke's Gospel with the Gospels of Mark and of Matthew" beruhen (1992:1498), und zieht stattdessen Beobachtungen aus der Sicht der narrativen Exegese heran,<sup>35</sup> allerdings ohne systematische Reflexion. In seinem Schlussplädoyer fordert er deshalb einen radikalen Neuansatz bei der Bewertung des lukanischen Pharisäerbildes.

---

<sup>34</sup>Kingsbury fasst darin alle religiösen Autoritäten zu einem Charakterbild zusammen, so dass die Pharisäer dabei nicht gesondert untersucht werden (Kapitel 3: The Story of the Authorities, S. 79-107).

<sup>35</sup>Im ersten Teil z.B. fordert er die Berücksichtigung der "overarching strategy" des Lukas und des "evaluative point of view" der Pharisäer ein und erklärt knapp die entsprechenden Texte aus dieser Sicht. Da es insbesondere bei dem unter 1) aufgeworfenen Problem um einen zentralen Aspekt meiner Arbeit geht, werde ich mich im Hauptteil mit den Argumenten Kingsburys auseinandersetzen.

### 3.9 J. A. Darr

In vielen Punkten ähnlich urteilt John A. Darr, dessen Werk (1992) einen wichtigen Fortschritt in der narrativen Exegese des NT darstellt. Er konzentriert sich auf die Präsentation und Rezeption der lukanischen Charaktere. Neu ist dabei – zumindest in seiner Anwendung auf Teile der lukanischen Schriften – die konsequente Berücksichtigung der Leserperspektive (*reader-response criticism*). In einem ersten Teil über Methodik erschließt er zunächst die Gesetzmäßigkeiten und Besonderheiten der Beziehung und Interaktion zwischen Text und Lesern und legt dann anhand von drei Beispielen dar, wie im Zusammenspiel dieser beiden Elemente, Text und Leser, die Charakterbilder im Lukasevangelium entstehen bzw. konstruiert werden können. Ein ganzes Kapitel widmet er dabei den Pharisäern (:85-126). Ähnlich wie Gowler und Kingsbury kritisiert er das methodisch diachrone Vorgehen von Brawley und Sanders (und insgesamt den “conventional approach to the Pharisees”, :87), weil der Text nicht als literarische Einheit gesehen und der sequenzenförmige Aufbau der *story* ignoriert würde. Er lehnt es ab, von historischen Prämissen auszugehen (“Sitz im Leben” des Lukas)<sup>36</sup> und wehrt sich gegen das mehrfach begegnende Vorgehen, die Pharisäergeschichte gewissermaßen rückwärts zu lesen (mit dem Befund der Apostelgeschichte wird das Lukasevangelium bewertet). Stattdessen geht er von der Leserperspektive aus, und zeichnet Abschnitt für Abschnitt nach (“by beginning at the beginning and moving toward the end” :91), mit welchen Mitteln der Charakterisierung der implizite Autor das Pharisäerbild literarisch konstruiert und im Zusammenspiel mit den Assoziationen der impliziten Leser vor deren innerem Auge entstehen lässt. Darr spricht vom Prozess des “building character”. Dabei wird deutlich, dass die Pharisäer als Typus der Menschen dargestellt werden, die den göttlichen Ratschluss, der sich in Jesus offenbart hatte, nicht erkennen und verwerfen. Das Bild der Pharisäer im Lukasevangelium sei eindeutig negativ. Für die Apostelgeschichte zeigt er auf, dass es aus leserorientierter Sicht viel natürlicher sei, die aus dem Lukasevangelium gewonnenen Einsichten über die Pharisäer mit in das Pharisäerbild der Apostelgeschichte einfließen zu lassen (statt umgekehrt). Damit werde die konventionelle Sicht, die Apg stelle die Pharisäer in der Tendenz positiv dar, widerlegt. Darr schließt:

The Pharisees serve as the most consistent example of how not to apprehend the account of “things fulfilled among us.” The audience is thus distanced from the Pharisees and encouraged to repudiate their point of view and the value-system that shapes it (:126).

---

<sup>36</sup>Darr bezeichnet es als Irrtum, davon auszugehen, dass der Autor die Geschichten so konstruiert hat, dass sie die historischen Probleme seiner eigenen Zeit in die Zeit der Erzählung projizieren, wie es etwa Brawley und Sanders tun (Darr 1992:90).

Die Stärke von Darrs Studie ist zugleich auch die Schwäche.<sup>37</sup> Die Berücksichtigung der Leserperspektive und die damit einhergehende Fokussierung auf den literarischen Aufbau des *plot* mit seinen Sequenzen ist zwar von großer Bedeutung für die Charakterisierung der Pharisäer, aber Darr ist dabei der Gefahr unterlegen, diejenigen (positiven) Signale des Erzählers zu vernachlässigen und als reine Ironie abzutun, die nicht in sein Konstrukt passen wollen. So ist es bezeichnend, dass dieser Aspekt in seiner *Conclusion* (:126) überhaupt nicht mehr erwähnt wird.

### 3.10 S. Mason

Interessant ist die Indienstnahme der narrativen Exegese für Zwecke der historischen Rekonstruktion in dem Kapitel über die religiöse Führungsschicht, das Steve Mason zu dem Band "The Book of Acts in Its Palestinian Setting, Volume 4" beisteuerte (1995). Sein Interesse gilt der historischen Stellung und Bedeutung der jüdischen Elite in der Apostelgeschichte unter Berücksichtigung des Lukasevangeliums (dem er immerhin 13 Seiten widmet), wobei er zumeist die Pharisäer gesondert untersucht. Er würdigt die Ansätze von Brawley, Sanders und Darr und teilt ausdrücklich ihre Meinung in einigen Punkten. Ihre gemeinsame Schwäche aber sei es, die Pharisäer nur als ein statisches Symbol für irgend etwas zu sehen, obgleich doch gerade das lukanische Doppelwerk "seems to resist static identifications" (:158). Er lobt die exegetischen Zugänge des *literary criticism* wegen ihrer Fokussierung auf den Text als kohärentes literarisches Werk, möchte aber das vorhandene historische Interesse des Lukas nicht ausblenden:

To make sense of all the narrative indicators, one must respect Luke's avowed *historical* interest – in describing how things got to be the way they now are – and shed the old formcritical bugbear that requires each item in the story to correspond to some aspect of the reading community's life (:158).

Nach einem Gang durch das Lukasevangelium und durch die Apostelgeschichte, bei dem er die wichtigsten Erwähnungen über die Vertreter der religiösen Führung untersucht und deren literarische Funktion im Rahmen der gesamten *story* herausstellt, zieht er deshalb in einem weiteren Kapitel auch die entsprechenden Aussagen in den Hauptschriften des Josephus mit heran, und entdeckt, trotz der unterschiedlichen Ausgangsbasis beider Autoren, eine Reihe von Gemeinsamkeiten. Sie liefern gewichtige Anhaltspunkte für eine historische Rekonstruktion der zeitgeschichtlichen Verhältnisse und werfen im Blick auf manche bekannten historischen Hypothesen zumindest Fragen auf. Bezüglich der Pharisäer versucht Mason herauszustellen (:176f), dass sie nach Lukas und Josephus eine religiöse Richtung nach dem Muster einer philosophischen Schule waren, die zwischen dem Volk und der Priesteraristokratie standen und großen Einfluss ausübten, obwohl sie im Hohen Rat offenbar in der Minderheit waren. Die Allgemeinheit sah in den

---

<sup>37</sup>Vgl. die Beurteilung von Gowler: "Darr correctly notes that previous studies have allowed the book of Acts to influence their reading of Luke, but his study commits the opposite mistake" (1991:7).

Pharisäern die Lehrautorität, jedenfalls meistens; denn es gab einige entscheidende Ereignisse, bei denen die Pharisäer das Vertrauen des Volkes nicht auf ihrer Seite halten konnten: “In the face of certain popular leaders, such as militants and charismatics who precipitated the revolt (in Josephus) or Jesus of Nazareth (in Luke), even the Pharisees failed to maintain the people’s complete confidence” (:177). Da Masons Interesse letztlich historischen Fragen gilt, hat die narrative Interpretation eine dienende Funktion und fällt entsprechend knapp aus, doch ist es sein Verdienst, darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass die literarische Darstellung der religiösen Verhältnisse und Leitungsstrukturen in den lukanischen Schriften nicht von vornherein als Fiktion angesehen werden muss, sondern für die historische Beurteilung relevant ist.

### **3.11 G. Wasserberg**

Im Rahmen seiner Untersuchung “Aus Israels Mitte – Heil für die Welt” (1998) widmete sich Günther Wasserberg u.a. auch dem Thema Pharisäer aus der Perspektive narrativer Exegese. Das Kapitel “Nähe und Distanz – das narrative Bild der Pharisäer in Lk-Act” (:179-190) bietet eine interessante Zusammenfassung der Einsichten über die groben Linien der literarischen Rolle der Pharisäer in den lukanischen Schriften. Wasserberg identifiziert die Pharisäer – Powell folgend – als herausragende Repräsentanten der religiösen Führungsschicht. Sie seien aber aufgrund ihrer ambivalenten Darstellung bei Lukas nur schwer in ein kohärentes Bild zu bringen, das sogar “z.T. in sich widersprüchlich und nicht zu vereinheitlichen” sei (:189). Sie werden einerseits klar negativ typisiert, so dass der Leser stets weiß, “mit wem er sich zu identifizieren hat und wen es zu kritisieren gilt” (:185), aber dennoch leuchteten hin und wieder positive Streiflichter auf, z.B. wenn einzelne Pharisäer Jesus in ihr Haus einladen, ernsthaft mit ihm diskutieren, und ihn vor dem Anschlag des Herodes warnen, “so daß insgesamt der Eindruck entsteht, die Pharisäer sind zwar verblendet, aber doch nicht von Grund auf böseartig” (:185). Die Gründe für die Ambivalenz sieht Wasserberg – unter Berufung auf Brawley – in der theologischen Nähe zwischen christlichem und pharisäischem Glauben, die wiederum auch die scharfe Polemik erkläre. Das Urteil über die Pharisäer falle im Gesamtrahmen des lukanischen Werkes negativ aus, da die Pharisäer als Teil des ungläubigen Judentums geschildert werden. Doch stünde auch ihnen der Weg zum Heil Gottes offen. Paulus sei dafür das beste Beispiel: “Fraglos weist der von Lukas erzählte Paulus mustergültig den einzig legitimen jüdischen Glaubensweg, der zumal vom Pharisäismus zum christlichen Glauben verläuft” (:190).



### **3.12 R. Bruxvoort**

Die letzte Untersuchung zum Thema, die hier zu erwähnen ist, stammt von Russell Bruxvoort ("Luke's Presentation of the Pharisees in Luke-Acts") und wurde ebenfalls 1998 verfasst. In gewisser Weise ist sein Ansatz mit dem von Mason zu vergleichen. Sein Interesse ist primär historisch, und die literarischen Aspekte dienen der historischen Auswertung. Eben aus diesem Grund enthält seine Arbeit einen ausführlichen Überblick über die Angaben bezüglich der Pharisäer in den Schriften von Josephus und in der rabbinischen Literatur (Kap. 2: "Historical Background", 33 Seiten). Nach einem Überblick über die Angaben des NT über die Pharisäer untersucht er in seinem Hauptteil das lukanische Pharisäerbild Abschnitt für Abschnitt (Kap. 3, 60 Seiten) und kündigt im Blick auf seine Methodik an: "... we will focus primarily on the literary nature of Luke-Acts, but we will also highlight the benefits of redaction and historical criticism" (:9; s. auch :46). Im Blick auf den ersten Teil der Aussage kann man feststellen, dass seine Arbeit diesem Anspruch nicht ganz gerecht wird. Zwar gelingt es ihm, das typisch Lukanische an der Darstellung der Pharisäer herauszustellen, weil er die Integrität der Texte ernst nimmt und ihre Kohärenz berücksichtigt, aber weitere literarische Aspekte und narrative Methoden kommen dabei nur wenig zum Tragen. Im letzten Teil (Kap. 4, 22 S.) fasst Bruxvoort seine Untersuchungen zusammen und hält als Ergebnis seiner Arbeit fest:

Perhaps the most significant fact we learned from our study of Luke-Acts is that Luke does not present the Pharisees as a group unanimously opposed to Jesus ... Some attempt to protect him and his followers, while some even become his disciples. ... this recurring positive slant on the Pharisees throughout Luke-Acts is most likely to be historical by the criterion of cutting against the grain of other early Christian redactional tendencies. And even Luke himself, with his more Gentile interests, is not likely to have invented this pro-Jewish material. Therefore, we must be careful in our description of the Pharisees (:115).

Nach meinen Recherchen ist seit der Jahrtausendwende zwar weiter intensiv das lukanische Doppelwerk untersucht worden, wobei aber das Thema "Pharisäer" aus Sicht der narrativen Exegese bisher nicht weiter behandelt wurde.

### **3.13 Folgerungen und Aufgabenstellung**

In allen diesen Beiträgen geht es um das rechte Verständnis der Pharisäer im Lukasevangelium bzw. im lukanischen Doppelwerk. Eine Frage erscheint dabei stets als zentrales Problem und stellt sich zugleich als Anlass und Aufgabe im Mittelpunkt dieser Arbeit: Wie ist das komplexe und facettenreiche Pharisäerbild des Lukas plausibel zu erklären und zu bewerten? Stellt das Lukasevangelium die Pharisäer in ein positiveres Licht als etwa Matthäus? Welche Ergebnisse bringt eine narrative Untersuchung, bzw. literarische Charakterisierung?

Wie Kingsbury richtig festgestellt hat (1992:1498f, oder Gowler 1991:3), kommt man in dieser Frage aufgrund von unterschiedlichen methodischen Ansätzen zu unterschiedlichen

Ergebnissen. Die Methoden der narrativen Exegese haben ein neues Untersuchungsfeld erschlossen und scheinen den Ergebnissen der diachronen Methode und speziell der redaktionsgeschichtlichen Forschung zu widersprechen, die weithin zu einer positiveren Darstellung der Pharisäer bei Lukas tendiert (siehe Ziesler und vor allem Brawley; Sanders bildet hier eine Ausnahme). Aus literaturwissenschaftlicher Sicht sei bei den Synoptikern kein grundsätzlicher Unterschied bei der Bewertung der Pharisäer festzustellen. Die meisten Ausleger meinen, Lukas zeichne ebenso wie Matthäus und Markus ein negatives Bild der Pharisäer (so Carroll, Moessner, Kingsbury, Darr und Gowler).

Dennoch erscheint es mir berechtigt, diese These zu hinterfragen, bzw. stärker zu differenzieren. Zwar ist unbestreitbar, dass die Pharisäer im Lukasevangelium die Rolle der Gegner Jesu übernehmen; aber nicht sie allein und schon gar nicht als die entscheidende treibende Kraft beim Prozess gegen Jesus. Einige Ausleger nehmen nicht wahr oder nicht ernst genug, dass der Erzähler im Lukasevangelium durchaus positive Signale im Blick auf das Pharisäerbild an den Leserkreis sendet, gerade auch mit den Mitteln der Rhetorik und Narrativik. Dadurch markiert er einen deutlichen Unterschied zu anderen Oppositionskräften der religiösen Führung (Schriftgelehrte, Sadduzäer, Priester). Auch die Rolle Jesu als Gegenüber und nicht allein als Gegner der Pharisäer wird zu wenig berücksichtigt (nur Powell 1990a hält das für wichtig; eine Durchführung dieser Anregung erfolgt aber nicht).

Außerdem kann man bei den bisherigen Untersuchungen feststellen, dass sie – trotz unbestrittener Fortschritte bei der Bewertung des lukanischen Pharisäerbildes – auch Defizite und Mängel aufweisen.

1. Einige Arbeiten sind zu wenig differenzierend, wenn sie die Rolle der religiösen Führung im Allgemeinen beleuchten (Powell 1990a, Kingsbury 1991), ohne das besondere Gepräge der Pharisäer zu berücksichtigen, das gerade bei Lukas zutage tritt. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, sich bei der narrativen Exegese auf die spezielle Rolle der Pharisäer zu konzentrieren.
2. Nur wenige machen sich die Mühe, die Texte *der Reihe nach* zu analysieren und alle Erwähnungen der Pharisäer im Lukasevangelium einzubeziehen. Es ergibt sich die Notwendigkeit einer fortlaufenden und vollständigen Untersuchung (wie bei Darr, Gowler 1989b und Bruxvoort).
3. Aufgrund ihrer Kürze oder anderer thematischer Schwerpunkte bleiben manche narrativen Untersuchungen an der Oberfläche und führen zu unzureichenden Ergebnissen hinsichtlich einer Charakterisierung der Pharisäer (z.B. Moessner, Wasserberg). Es ergibt sich die Notwendigkeit einer gründlichen Untersuchung der relevanten Texte, die sich auf die narrativen Methoden konzentriert.

4. Die narrativen Fragestellungen werden oft nur selektiv berücksichtigt. Meist werden Einzelaspekte aufgegriffen, auf Kosten einer Anwendung aller wesentlichen Methodenschritte. Nur als Beispiel: Kingsbury argumentiert in allen seinen Veröffentlichungen häufig mit Beobachtungen zum *plot development*, lässt aber Fragen nach den impliziten Lesern oder dem narrativen *setting* außer Acht. Es ergibt sich die Notwendigkeit einer umfassenden Anwendung narrativer Methoden.
5. Manche Arbeiten erweisen sich als unausgewogen in ihrer Fokussierung oder sind von anderen Fragestellungen geleitet (Sanders 1985, Kingsbury 1992, Mason 1995, Darr). Zwei Beispiele: Eine Überbetonung der Leserrezeption z.B. (Darr) führt zu einseitigen Ergebnissen. Nicht immer wird die Unvoreingenommenheit bei der Untersuchung des lukanischen Pharisäerbildes gewahrt (Kingsbury 1992), was ein Ungleichgewicht bei der Beurteilung bewirkt. Es ergibt sich die Notwendigkeit einer Korrektur im Sinne eines Ausgleichs und der Vervollständigung.

Damit ist zugleich die Aufgabe der vorliegenden Arbeit umrissen (s. Einleitung): Es gilt, die Darstellung der Pharisäer im Lukasevangelium unter Konzentration auf die Methoden der narrativen Exegese und der literarischen Charakterisierung (wie in Kap. 2 beschrieben) zu untersuchen. Diese werden umfassend und konsequent eingesetzt. Die Texte werden dabei fortlaufend und vollständig analysiert, was in einem Gang durch das Lukasevangelium geschieht, bei dem *alle* Erwähnungen von Pharisäern untersucht werden (Kap. 4). Ein zusätzlicher Schwerpunkt liegt auf der Rolle Jesu als Gegenüber der Pharisäer und ihrer Bedeutung für das Pharisäerbild. Das Ziel der Untersuchung ist, festzustellen, ob und inwieweit die erzählerische Darstellung der Pharisäer *auch* positive Facetten aufweist, welche Bedeutung und Konsequenzen dies für die Charakterisierung der Pharisäer hat und welche theologischen Folgerungen eventuell daraus gezogen werden können (Kap. 5).

## Kapitel 4

# Ein Gang durch das Lukasevangelium

### 4.1 Lukas 5,17-26

#### Die Pharisäer und die Autorität Jesu

Ein größerer zusammenhängender Abschnitt des Lukasevangeliums widmet sich den Pharisäern in einer frühen Phase des Wirkens Jesu (Lk 5,17 - 6,11). Der Autor erzielt mit der Aneinanderreihung dieser einzelnen Perikopen in eine fortlaufende Erzählung eine beabsichtigte Kohärenz zum Aufbau eines relativ homogenen Pharisäerbildes bei seinen Lesern, das dann im weiteren Verlauf der Erzählung weiter ausgemalt und modifiziert wird.

*Wie* die Pharisäer in die Geschichte Jesu eingeführt und charakterisiert werden, ist für die weitere Entwicklung von grundlegender Bedeutung. So ist ihre erste Erwähnung im Lukasevangelium (5,17ff) bereits in vieler Hinsicht bezeichnend. Sie zeigt die Pharisäer als prominente Teilnehmer einer Gesandtschaft der religiösen Führung des damaligen Judentums. Nur Lukas nennt die Pharisäer hier ausdrücklich und dann auch gleich zu Beginn des Erzählstücks. Die verschiedenen narrativen Techniken signalisieren dem Leserkreis, wie sie in Beziehung zu Jesus einzuordnen sind.

Das allgemeine zeitliche und lokale *setting* bleibt (in Kontrast zu Mk 2,1) relativ unbestimmt. Καὶ ἐγένετο verbindet mit der vorhergehenden Perikope 5,12-16, denn eine weitere Heilungstat folgt. Der Gesamtrahmen lässt keinen Zweifel daran, dass sich die Handlung irgendwo in Galiläa und in einem Wohnhaus (V.19) abspielt. Beredter ist die Erwähnung, dass die Pharisäer aus ganz Galiläa, Judäa und Jerusalem kamen (V.17)<sup>38</sup>, was ihnen zum einen überregionale Wirksamkeit und Bedeutung zuschreibt, und zum andern eindeutig mit 4,37 und 5,15 korrespondiert. In diesem Zusammenhang erscheint πάσης hyperbolisch zu sein (von den textkritischen Problemen wird hier abgesehen). Rein erzähltechnisch ist diese Erwähnung also nicht primär als sachlich-präzise Angabe historischer Gegebenheiten, sondern als Entsprechung und Reaktion auf den weit verbreiteten Ruf Jesu zu verstehen, der die örtlichen religiösen Führer auf den Plan rief. Die ausdrückliche Nennung ihres Gekommenseins aus allen Richtungen in Verbindung mit ihrer Haltung (“sitzen” – Ehrenposition? Richterposition?)<sup>39</sup> signalisiert Einfluss und Ansehen. Die knappen Andeutungen in diesem ersten Vers des Abschnitts stimulieren also die

---

<sup>38</sup>“Particularity in the first scene of this evolving opposition Luke has lent programmatic force when Pharisees and scribes ‘have come from every village of Galilee and Judea and Jerusalem’, sc. the whole of Judea, or precisely the area where Jesus’ fame has already penetrated (4.14, 37, 44), and have stationed themselves as a kind of ‘official’ inspection team to pass verdict on Jesus’ teaching” (Moessner 1988:24).

<sup>39</sup>“Not only are they leaders in Israel, but they also ‘sit’ about Jesus, which is itself a posture of authority” (Kingsbury 1991:86).

Aufmerksamkeit des Lesers: “Was hier geschieht, ist keine Beiläufigkeit, sondern von wegweisender Bedeutung” (Wasserberg 1998:182).

Die weiter zu beobachtende lukanische Technik der direkten und indirekten Charakterisierung im ersten Vers des Abschnitts besteht in der Assoziation der Pharisäer als Gruppe und in Verbindung mit Schriftgelehrten. Die Pharisäer treten zunächst kollektiv und repräsentativ auf, denn sie sollen eine bestimmte Funktion innerhalb des *plot* erfüllen.<sup>40</sup> Ihre Zeichnung als homogene Gruppe erleichtert dem Leserkreis die wertende Einordnung (später weiß Lukas dann durchaus auch zu differenzieren). Dass sie in einem Atemzug mit den Schriftgelehrten genannt werden, charakterisiert sie als religiöse Gruppe mit entsprechender Autorität. Der Ausdruck νομοδιδάσκαλοι (statt γραμματεῖς v.21), der nur hier in den Evangelien vorkommt (vgl. noch Apg 5,34), ist selbsterklärend und ein Mittel der indirekten Charakterisierung der Pharisäer. Lukas rückt die Pharisäer bewusst in die Nähe der Schriftgelehrten, ja fasst sie – zumindest hier – als Einheit zusammen.<sup>41</sup> Lukas präsentiert eine organisierte Delegation mit offiziellem Charakter.<sup>42</sup> Er macht seinem Leserkreis also deutlich, dass sie es hier mit einer vom Volk unterschiedenen Schicht von Männern zu tun haben, die eine gewisse Achtung genossen und sich in einer religiösen Führungsposition befanden, die vom Volk offensichtlich respektiert wurde.

Lukas scheint sich aber bei ihrer Einführung in die Jesusgeschichte – zu einem relativ frühen Zeitpunkt – durchaus um Neutralität zu bemühen (V.17); denn die Pharisäer treten nicht von vornherein als Opponenten Jesu in Erscheinung, sondern als Beobachter und vielleicht Prüfer; ob neugierig, wohlwollend oder argwöhnisch wird anfangs noch nicht gesagt.<sup>43</sup> Die Leser werden diese Lücke bald füllen.

Denn nun wird eine bedeutungsvolle Spannung aufgebaut, indem sogleich das Lehren Jesu (διδάσκων) in Beziehung zur Anwesenheit der Lehrer des Gesetzes (νομοδιδάσκαλοι) gebracht wird. Die dem Leserkreis bereits vermittelte Rolle Jesu als Träger göttlicher Autorität (vgl. die bisherige Jesusgeschichte in Lukas, und z.B. 4,36: ἐξουσία και δυνάμει) wird vom “allwissenden” impliziten Autor noch einmal unterstrichen (δύναμις κυρίου) und der Autorität

---

<sup>40</sup>S. auch die Erklärungen zu “consistency-building” in Darr 1992:93. Darr geht aber mit seiner Einschätzung, Lukas beabsichtige ein stereotypes Bild der Pharisäer aufzubauen, zu weit. Trotz aller Darstellung der Pharisäer als Gruppe, weiß Lukas sehr wohl zwischen einzelnen Pharisäern zu unterscheiden. Gerade er – im Unterschied zu den anderen Synoptikern – zeichnet ein komplexes und facettenreiches Bild der Pharisäer.

<sup>41</sup>Lukas differenziert einerseits zwischen Pharisäern und Schriftgelehrten, andererseits fasst er sie als Einheit im Widerstand gegen Jesus zusammen (s. auch die Erklärung zu Lk 11,45). Schriftgelehrte kommen allein erwähnt nur 2x vor (20,39.46), sonst sind sie zusammen mit den Pharisäern und/oder Hohenpriestern und Ältesten genannt. Die gemeinsame Nennung “Schriftgelehrte und Pharisäer” kommt in leichten Abwandlungen 8x vor (in Lk 5,21.30; 6,7; 11,53; 15,2: οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι; in 5,17: Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι; in 7,30: οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ; in 14,3: τοὺς νομικοὺς καὶ Φαρισαίους, und Apg 23,9 erklärt, dass etliche Schriftgelehrte der pharisäischen Partei angehörten).

<sup>42</sup>Vgl. auch Brawley 1987:100.

<sup>43</sup>Schmids Charakterisierung der Pharisäer als feindlich belauernde Beobachter ist auf dieser Höhe der Erzählung noch nicht angemessen (1960:124).

der jüdischen Repräsentanten gegenübergestellt. Die Spannung wird von der Frage gespeist, wie die Pharisäer und Schriftgelehrten nun reagieren werden, bzw. ob das Lehren Jesu wohl mit den Lehren der Schriftgelehrten übereinstimmt (vgl. auch Lk 2,46f). Offenbar hatten diese zunächst weder am Inhalt der Lehre noch an Heilungen an sich etwas auszusetzen; ihre Kritik setzt erst ein, als Jesus ein zentrales dogmatisches Thema berührt (deshalb sind in V.21 die γραμματεῖς vorangestellt). Die sich langsam weiter steigernde narrative Spannung wird durch die Schilderung ihrer weiteren Aktivitäten (Verben, direkte Rede) zum Ausdruck gebracht, mit denen die Schriftgelehrten und Pharisäer sich gleichzeitig selbst charakterisieren. Die aus frühjüdischer Sicht berechtigten Fragen, die ihnen kamen, als Jesus ihrer Meinung nach<sup>44</sup> den Anspruch erhob, Sünden vergeben zu können,<sup>45</sup> äußerten sie offenbar nicht lautstark (vgl. Mt 9,3.4; Mk 2,6.8; vgl. Lk 12,17), sondern in Gedanken und Überlegungen (διαλογίζεσθαι, διαλογισμοί, 3x im Text<sup>46</sup>), die Jesus erriet, bzw. durchschaute (ἐπιγνούς). Der Leserkreis wird durch den Widerspruch mit in die Auseinandersetzung hineingenommen und indirekt zu einer eigenen Stellungnahme herausgefordert<sup>47</sup> (vgl. auch den Abschnitt über “Pronouncement Story” in Gowler 1989b:187-190), wobei er die Kriterien zur Beurteilung schon in die Hand bekommen hat. Er ist über die Identität Jesu durch die Vorgeschichten unterrichtet (Lk 1-2). Er kennt bereits das “Offenbarwerden der Gedanken des Herzens” aus Lk 2,35, wo es direkt mit dem Phänomen der Opposition aus Israel verbunden ist (V.34; vgl. Jes 8,14). Für ihn liegt die Antwort auf der Hand: Jesus ist Gottes σωτήρ (Lk 2,11.30), Jesus ist Gottes Sohn (3,22).

Um die Frage “Wer ist dieser?” geht es letztlich in allen Evangelien. Sie wird aber unterschiedlich beantwortet und scheidet zwischen Glauben und Unglauben (vgl. in Lukas: 4,22.34.36.41; 7,19.49; 8,25; 9,9.18.35; 22,70; 23,3.37.39.47). Hat sie hier einen Ton der Überraschung, des Staunens oder der Verachtung? Es geht letztlich um die Autorität und den göttlichen Anspruch Jesu (das zeigt auch V.24). Deshalb führen die “Überlegungen” sofort zu einer negativen Wertung (βλασφημίας) und klaren Abgrenzung. Das Gesetz sah für Gotteslästerung die Todesstrafe vor. Diese scharfe Äußerung zeigt dem Leserkreis unverhohlen, dass es den Kritikern möglicherweise nicht um eine sachliche Diskussion mit einem ebenbürtigen Gesprächspartner ging,

---

<sup>44</sup>Doch die indirekte Ausdrucksweise Jesu signalisiert göttliches und nicht menschliches Handeln (passivum divinum); vgl. Jeremias 1973:20-24. Zu V.20f vgl. Lk 7,48f. In V.24 wird Jesus direkter, doch spricht er genau genommen auch da nicht von Eigeninitiative noch von eigener Kraft, sondern von ἐξουσία. Es handelt sich also um den Akt und den Zuspruch der Sündenvergebung in göttlichem Auftrag und in göttlicher Kraft. “Jesus weiß sich eins mit dem Willen Gottes und kann deshalb die Vergebung durch Gott als gegenwärtig sich vollziehendes Geschehen ansagen” (Klauck 1989:305).

<sup>45</sup>Sündenvergebung war alleiniges Privileg Gottes (vgl. die Formulierung in V.7 in Anlehnung an Dtn 6,4). Außerdem war die durch den Hohenpriester dem Volk Israel vermittelte Sündenvergebung an Kult und Opfer gebunden.

<sup>46</sup>Das narrative Mittel der Wiederholung macht den Leserkreis auf die Bedeutung dieses Details aufmerksam.

<sup>47</sup>Die Wiedergabe der Gedanken durch den “allwissenden” impliziten Erzähler zwingt den Leserkreis, erneut über sein Jesusbild zu reflektieren und es in Beziehung mit dem überkommenen jüdischen Glauben zu setzen.

sondern um Verurteilung und Diffamierung eines Gegners, aus welchen Gründen auch immer. Die Reihenfolge der beiden Fragen in V.21 verrät ihre Prioritäten (Verurteilung vor theologischer Argumentation). Damit haben sich die Pharisäer nicht nur als unverständlich gegenüber der Heilsabsicht Gottes erwiesen, sondern auch als Widersacher im Sinne von Lk 2,34. Doch muss man in dieser frühen Phase der Erzählung im Lukasevangelium vorsichtig sein, den Pharisäern zu schnell ein negatives Image zu verpassen. Man kann ihnen hier sehr wohl zugute halten, dass sie äußerst engagiert und akribisch darum besorgt waren, dass das Gesetz hochgehalten wird. Ihr Einwurf entbehrt nicht einer gewissen Berechtigung.

Es liegt nahe, die Gegenfrage Jesu und seine Argumentation als Vorwurf (des Unglaubens) zu hören und aufzufassen (auch ist es nicht ausgeschlossen, V.20 als bewusste Provokation zu verstehen); dennoch muss festgehalten werden, dass Jesus seinerseits nicht mit Feindseligkeiten reagiert (nach Mk und Lk – nur Mt 9,4 erwähnt “Böses”), im Gegenteil: Er nimmt sie ernst und setzt sich mit ihnen auseinander. Den Vorwurf der Blasphemie ignoriert er. Die (in typisch jüdisch-“rabbinischer” Manier gestellten) Gegenfragen können durchaus als gutgemeinte Anregung zur Selbstreflexion verstanden werden. Im Gegensatz zu ihnen, die sich über ihn erhaben glauben und meinen, über ihn richten zu können, argumentiert er auf ihrer Ebene, indem er ganz im Rahmen eines üblichen theologischen Lehrgesprächs bleibt (“leichter” – schwerer). Er tadelt sie nicht wegen ihres theologischen Argumentes, dem er sicherlich zugestimmt hätte (Sündenvergebung als Privileg Gottes: Ex 34,6-7; Ps 32,5; 103,3; 130,4; Jes 43,25; 55,7; Jer 31,34; Mi 7,19). Er versucht, sie zu überzeugen bzw. zu gewinnen. “Damit ihr wisst...” (V.24), deutet an, dass Jesus ein Umdenken der Pharisäer für möglich hält. Er beansprucht Autorität und Glaubwürdigkeit nicht nur mit Worten, sondern demonstriert sie durch die in ihm wirkende göttliche Heilungskraft (V.17; vgl. Apg 2,22; 10,38). Solche “Hoffnungsschimmer” (“glimmer of hope”, Darr 1992:94) kann man gerade bei Lukas immer wieder finden, wie wir noch sehen werden.

Jesus widerspricht dem theologischen Einwand also nicht, sondern zeigt auf, dass Gott der Handelnde ist und bleibt. Ohne Umschweife und unmissverständlich machte er seinen besonderen Anspruch und seine Sendung deutlich: Er als “Menschensohn” (nach Dan 7,13f der göttlich Bevollmächtigte und Herrschende) ist mit göttlicher Autorität ausgestattet<sup>48</sup> und besitzt gleichermaßen die Vollmacht der Sündenvergebung wie die der Heilung; er bringt das umfassende göttliche Heil. Die äußere, sichtbare Heilung wird zum Zeichen für die innere. "Der scheinbar leichtere, aber theologisch gewichtige Vergebungszuspruch wird durch das scheinbar schwerere, weil kontrollierbare, aber theologisch nicht so problematische Wunder legitimiert" (Klauck 1989:289). Das Heilungswunder gibt eine beredete Antwort auf die Frage “Wer ist dieser?”.

---

<sup>48</sup>Die Worte “auf der Erde” (V.24) könnten den Charakter Jesu als Menschensohn unterstreichen, der nach Dan 7 vom Himmel kommt, um auf Erden zu herrschen.

Am Schluss dieses Erzählabschnittes wird vom Erzähler bewusst offen gelassen, wie die Pharisäer reagieren. Ob sie das Geschehene wirklich fassen können<sup>49</sup> und wollen, und ob auch sie in das allgemeine Erstaunen über das “Paradoxe” eingeschlossen sind und in den Lobpreis einstimmen, bleibt unausgesprochen (und die Kommentatoren können sich in dieser Frage nicht einigen)<sup>50</sup>. Die in V.21 sichtbar gewordene kritische Haltung der Pharisäer führt die Leser zu der Annahme, dass die Pharisäer Jesus gegenüber auch nach dem Heilungswunder distanziert blieben. Doch die Versicherung in V.26, dass “alle” sich entsetzen, und die Vermeidung weiterer Angaben über die Pharisäer, spricht dafür, dass diese auch positiv reagiert haben könnten. Diese Ambivalenz ist ein bewusst eingesetztes narratives Mittel, um Spannung zu bewirken und beim Leserkreis Aufmerksamkeit für den Fortgang der Erzählung zu erreichen.

Die Erzählung knüpft an die Weissagung des Simeon (2,34f) und an die Nazareth-Perikope (4,14-30) an. Die lukanische Darstellung verdeutlicht, dass sich die Geister von Anfang an am göttlichen (messianischen) Anspruch Jesu scheiden. Die zunächst noch (in Bezug auf Jesus) neutral vorgestellten Beobachter beginnen, die Lehre Jesu in Frage zu stellen und seine Autorität anzuzweifeln. Noch sind die Vorwürfe offenbar nicht laut ausgesprochen. Doch scheinen die Weichen gestellt: Diese werden die Rolle der entschiedenen Gegner übernehmen. Trotz alledem: Die Hoffnungen auf eine positive Reaktion der Pharisäer wird nicht von vornherein genommen. Es bleibt eine Spannung, wie sich die Pharisäer wohl weiter verhalten werden. Die Tür bleibt – zumindest einen Spalt weit – geöffnet.

Der Leserkreis jedoch ist nur noch gewisser geworden, dass dieser Jesus tatsächlich der von Gott gesandte Retter sein muss, wenn er imstande ist, seine Autorität mit Wort und Tat unter Beweis zu stellen und dabei die Einwände angesehener Theologen so eindrucksvoll zurückzuweisen. Natürlich kann nur Gott Sünden vergeben – das leuchtet den impliziten Lesern ein – ; doch wenn Jesus das tun kann, so offensichtlich wie er einen Gelähmten heilen kann, dann kann er kein Gotteslästerer sein, sondern muss ganz im Gegenteil göttliche Autorität besitzen, bzw. selber göttlich sein. Es wird also deutlich, wie die narrativen Mittel der Erzählung das inhaltliche Anliegen des Autors verstärken.

---

<sup>49</sup>Von einem göttlichen Gesandten hätten sie wohl auch eher erwartet, dass er die Sünder vernichte oder vertreibe, statt ihnen zu vergeben.

<sup>50</sup>S. die ausführliche Diskussion darüber in Bruxvoort 1998:50ff.



## 4.2 Lukas 5,30-32 Die Pharisäer und ihre Absonderung von den Sündern

Bei allen Synoptikern folgt unmittelbar die Erzählung der Berufung des Zöllners Levi, und alle drei erwähnen im Anschluss daran Pharisäer. Lukas verknüpft den Bericht stärker mit der vorigen Perikope als Matthäus und Markus (durch *μετὰ ταῦτα*) und steuert zügig auf die Auseinandersetzung zwischen Jesus und seinen Kritikern zu (wie Matthäus; keine Angaben über Lokalitäten und Umstände wie in Mk 2,13; auch die Jünger werden als anwesend vorausgesetzt, vgl. Mk 2,15).

Das Erscheinen der Pharisäer und Schriftgelehrten<sup>51</sup> im Zusammenhang mit dem Gastmahl in Levis Haus ist unvermittelt und die Schilderung der näheren Umstände bleibt aus. Der Leserkreis wird die "Leerstellen" mit seiner Phantasie ausfüllen: Beobachteten sie das Geschehen in unmittelbarer Nähe oder trugen andere ihnen diese skandalträchtige Nachricht zu?

Die Pharisäer werden sogleich als murrend (*ἐγόγγυζον*) in das Geschehen eingeflochten; nur Lukas bringt diese Unmutsbezeugung. Ungeachtet der Tatsache, dass diese Bemerkung eine formal *indirekte* Charakterisierung ist (Beschreibung ihres Handelns; vgl. Gowler 1989a:56: "act of commission"), spricht sie eine deutliche Sprache. Das Verhalten der Pharisäer zeigt den Lesern, wie sie den Einwand bewerten sollen. Das "Murren" erinnert an den Widerstand des Volkes Israel gegen Gott in der Wüste (1 Kor 10,10; vgl. LXX: Ex 15,24; 16,2.7; 17,3; Num 14,2.27.29.36) und ist Kennzeichen des Unglaubens (vgl. Rengstorf 1957a:727-737). Lukas gebraucht den Ausdruck stets im Kontext der Auflehnung gegen Jesus wegen seiner Zuwendung zu Sündern (*διαγόγγυζω* Lk 15,2; 19,7). Gowler beobachtet zutreffend:

Such an implicit analogy, if present, would characterize the Pharisees as those opposed to the purpose of God, a fact later made explicit by the narrator (7:30; see also Acts 7:35-53). The Pharisees are murmuring against the prophet Jesus just as the Israelites did against the prophet Moses (1991:199).

Nach der Beschreibung der Handlung (*action*), die eine sehr deutliche Charakterisierung darstellt, folgt die Wiedergabe ihrer Worte (*speech*), die ebenfalls klaren Aufschluss über Identität und Position der Pharisäer geben. Wieder treten die Pharisäer als äußerst kritische Fragesteller auf (diesmal nicht bloß in Gedanken). Doch interessanterweise richtet sich die Frage bzw. der Vorwurf der Kritiker *formal* nicht direkt gegen Jesus, sondern gegen seine Jünger. Lukas bringt dies noch stärker als Matthäus und Markus zum Ausdruck, indem er als einziger die 2. Person Plural bringt (V.30). Liegt darin eine so etwas wie Zurückhaltung aus Ehrfurcht vor der "Hoheit Jesu" (Schürmann 1984:290) oder "eine gewisse Schonung" (Maier 1996a:230)? Es scheint, dass sie Jesus durchaus respektierten (vgl. die offenbar ehrerbietende Bezeichnung *διδάσκαλος* aus ihrem

---

<sup>51</sup>Durch die modifizierte Bezeichnung: "die Pharisäer und *ihre* Schriftgelehrten" (= Schriftgelehrte, die der Pharisäerpartei angehörten) wird die enge Verbindung zwischen ihnen noch deutlicher als in 5,17.

Munde: Lk 7,40; 19,39; vgl. 20,21.28). Allein die Tatsache, dass sie an der Tischgemeinschaft Jesu mit Sündern Anstoß nehmen, zeigt, dass sie Jesus nicht von vornherein zu den Sündern zählen.

Wenn Jesus selbst zum ungebildeten Volk, wohl gar zu den verachteten Randgruppen gehört hätte, wäre sein Umgang ja der seines Milieus gewesen und die Pharisäer hätten wohl kaum Anlaß gehabt, sich darüber als über etwas Ungebührliches und Ungewöhnliches aufzuhalten (Leroy 1978:65f; vgl. dazu auch: Weiss 1965:121 und Bruxvoort 1998:52).

In der Abgrenzung der Pharisäer von den Sündern wird das lukanische Pharisäerbild um ein weiteres Element erweitert. Da die Pharisäer und Schriftgelehrten bereits als Vertreter des mosaischen Gesetzes vorgestellt wurden (5,17), und hier in deutlichem Gegensatz zu den “ἀμαρτωλοί” dargestellt werden, ergibt sich der Rückschluss, dass damit Gesetzesübertreter gemeint waren.<sup>52</sup> Die Haltung der Pharisäer verrät ihren *point of view*<sup>53</sup>: Sie waren offenbar der Meinung, dass sich Fromme von solchen Leuten absondern müssen, um gesetzestreu zu bleiben und sich nicht kultisch zu verunreinigen (vgl. u.a. Porton 1986:70f; Lohse 1974:56; Beilner 1959:14ff; Rengstorf 1957b:328ff). Mit der Gegenüberstellung “Pharisäer” – “Zöllner und Sünder” wird das Portrait der Pharisäer mittels Kontrast weiter vervollständigt. Darr bemerkt: “... a group that will function as their opposite number or foil is introduced” (1992:95). Die Pharisäer charakterisieren sich also selbst als Gesetzestreue im Gegensatz zu den Gesetzesübertretern. Weitere Szenen der Gegenüberstellung werden im Verlaufe des lukanischen Berichts folgen.

Die stehende Verbindung “Zöllner und Sünder”,<sup>54</sup> bei der offensichtlich der zweite Ausdruck den ersten qualifiziert, kommt bei Lukas wiederholt vor (7,34; 15,1)<sup>55</sup> und spiegelt offenbar die in der Antike weit verbreitete Verachtung wider, mit der man Zöllnern begegnete (ihr betrügerisches Verhalten deutet Lukas in 3,12f und 19,8 an).<sup>56</sup> Für die Pharisäer, und nicht nur für sie, waren Zöllner mit Sündern gleichzusetzen (vgl. Lk 15,1-2; 18,11; 19,7).<sup>57</sup> Schon die Berufung eines Zöllners in die Nachfolge Jesu musste eine Provokation dargestellt haben. Die Tatsache der Tischgemeinschaft, durch die die Teilnehmer nicht nur ihre gegenseitige Freundschaft, Annahme (Lk 15,1) und Solidarität demonstrierten, sondern auch religiöse Gemeinschaft pflegten (allein

---

<sup>52</sup>Es ist nicht auszuschließen, dass die Pharisäer nicht nur notorische, mutwillige Gesetzesübertreter, sondern alle, die das Gesetz aus verschiedensten Gründen nicht so hielten, wie sie es auslegten (Traditionen der Alten), ebenfalls pauschal zu den “Sündern” rechneten (Joh 7,49; vgl. Billerbeck 1926b:494-519; Frankemölle 1986:72-76). Doch da Lukas nirgends darüber Auskunft gibt, muss die Frage hier offen bleiben.

<sup>53</sup>Genauer genommen ist es der *point of view* des impliziten Autors in der Beurteilung der Pharisäer bzw. bei der Wiedergabe ihrer Ansichten, mit denen er sich nicht identifiziert.

<sup>54</sup>Vgl. zum Thema: Billerbeck 1926a:377-380.498-499; Jeremias 1986:1927f; Krobath 2001; Rau 2000.

<sup>55</sup>Bemerkenswert ist übrigens, dass Lukas in V.29 die Wendung “Zöllner und andere” bevorzugt; die Bewertung der Zöllner als Sünder erfolgt im Munde der Pharisäer. Lukas hatte die Zöllner bisher positiv gezeichnet: sie lassen sich von Johannes taufen, und Levi folgt Jesus nach.

<sup>56</sup>Vgl. dazu z.B. Gnlika 2000:109-112 (dort auch Angaben über antike Quellen).

<sup>57</sup>Sicherlich wegen der Kollaboration mit Heiden. Dies wird aber im NT nirgends explizit gemacht.

durch die Tatsache der Tischgebete),<sup>58</sup> war gleichermaßen skandalös. Das Verhalten Jesu und seiner Jünger stand also im Widerspruch zu einem Leben der Reinheit nach pharisäischer Vorstellung.

Jesus aber lenkt von der Reinheitsfrage weg. Es geht ihm um tiefergehende Einsichten. Er proklamiert mit seiner Zeichenhandlung der Tischgemeinschaft mit Sündern das Israel verheißene gütige Heilshandeln Gottes (vgl. dazu Merklein 1989:81f). Jesus lebt und predigt, dass Gottes Heil allen in Israel gilt (vgl. Lk 2,10).

Die Reaktion Jesu (vgl. Lk 19,10), überrascht vor allem dadurch, dass er die Pharisäer offenbar den "Gesunden" (vgl. das aramäisch gefärbte "Starke" nach Matthäus / Markus) und "Gerechten" zurechnet und davon absieht, sie frontal anzugreifen, ihre Selbstgerechtigkeit und ihren Hochmut anzuklagen und von ihnen Buße einzufordern. Wieder vermeidet Jesus alle Diskriminierung der Pharisäer, und versucht wiederum vielmehr, sie zum Nachdenken zu bringen und so letztendlich für sich zu gewinnen. "Die Sendung Jesu trägt also von Anfang her keinen polemischen Charakter gegen die Pharisäer" (Grundmann 1971:63). Möglicherweise war das Bildwort vom Arzt den Zuhörern schon bekannt (vgl. Bauer 1971:729), was ebenfalls dafür sprechen würde, dass Jesus auf ihrer Verständnisebene argumentieren will. Dennoch konfrontiert er sie in aller Deutlichkeit mit dem Sinn und Ziel seines Daseins (ἐλήλυθα) und Handelns: Seine Sendung als Bote Gottes ist eine Sendung zum Heil aller Menschen, die alle Unterschiede aufhebt. Jesus ist Mittler des göttlichen Heils (vgl. den messianischen Charakter des Arztberufes in Hes 34,16; vgl. Ex 15,26). Nicht Absonderung von den Sündern ist die Lösung des Sündenproblems,<sup>59</sup> sondern deren Heilung durch μετάνοια (darauf legt Lukas Wert; nur er bringt hier das Wort von der Buße: vgl. auch im Sondergut Lk 15,7.10, sowie im gesamten lukanischen Werk), die durch seinen Ruf ermöglicht wird.

Jesus verteidigt also seine Sendung an ganz Israel. Die Pharisäer hatten erwartet, dass der Messias sich mit ihrem Verständnis von Gesetzestreue identifizieren und sich ausschließlich zu ihnen halten würde. Ihr elitäres Denken und Handeln wird durch Jesus disqualifiziert.

Eine direkte Reaktion der Pharisäer und Schriftgelehrten ist nicht berichtet. Wiederum wird die Spannung aufrechterhalten, wie sie reagieren werden; der Leserkreis ahnt jedoch, dass ihnen das Verständnis für das Wort Jesu fehlte. Jedenfalls folgt (bei allen Synoptikern) eine weitere Episode, in der die Pharisäer Jesus mit einem neuen Konfliktpunkt konfrontieren: die Frage nach dem Fasten.

---

<sup>58</sup>Speziell bei Lukas ist Mahlgemeinschaft tiefgründiges Symbol für die "Heilsgemeinschaft" und für das Reich Gottes überhaupt (vgl. besonders 13,29; 22,18.30). Man hat die theologische Bedeutung der Mahlgemeinschaft bei Jesus im Lukasevangelium gebührend herausgestellt; siehe Gowler 1993; Hofius 1967; McMahan 1987; Neyrey 1991; Steele 1981.

<sup>59</sup>Der pharisäische Weg zur Heiligung des Volkes war vom defensiven Reinheitsgedanken geprägt: sich von Unreinheit absondern. Jesus geht den Weg der "offensiven Reinheit": das Unreine reinigen (hier: das Kranke heilen), nämlich durch Buße. Vgl. Berger 1999:38.

### 4.3 Lukas 5,33-35(39) Die Pharisäer hinterfragen die Frömmigkeit Jesu

Ohne Angaben über einen Szenenwechsel geht der Bericht zu einer neuen Streitfrage weiter. Lukas legt Wert auf eine enge Verbindung beider Perikopen. Dies dient offenbar wiederum dem konsistenten Aufbau seines Pharisäerbildes. “Sie” (οἱ, V.33) bezieht sich nach Lukas (unterschiedlich in Matthäus und Markus) auf die in V.30 erwähnten “Pharisäer und ihre Schriftgelehrten”, wobei die Schriftgelehrten hier als Wortführer zu denken sind (sonst wäre die Formulierung “οἱ τῶν Φαρισαίων” unpassend). Die Existenz von “Schülern” (μαθηταί) der Pharisäer ist sonst nicht bezeugt (es sei denn, es wären pharisäische Schriftgelehrte gemeint); möglicherweise ist der Ausdruck im weiteren Sinne “Anhänger” zu verstehen.

Die narrativen Mittel der Charakterisierung der Pharisäer sind spärlich; sie erfolgt wieder nur indirekt, nämlich durch ihre Worte. Nachdem Lukas kurz zuvor ihr Murren erwähnt hat (V.30), ahnen die Leser, dass sie ihre Aussage (eine Frage im eigentlichen Sinne ist es nicht) nicht als sachliche Bitte um Erklärung vortragen, sondern den Vorwurf der mangelnden ernsthaften Frömmigkeit impliziert. Eine leichte Steigerung der Auseinandersetzung wird auch angedeutet, indem nun Jesus selbst – nicht wie vorher: die Jünger – angesprochen wird. Auf der anderen Seite wird, rein formal betrachtet, eine gewisse Milde oder Höflichkeit dadurch gewahrt, dass der Inhalt der Anfrage nicht direkt Jesus selbst, sondern seine Jünger betrifft. Solcher kleinen narrativen Stilmittel bedient sich der Erzähler öfters (siehe die Zusammenfassung im Schlusskapitel).

Ob die Pharisäer aufgrund eines konkreten Anlasses auf die Fastenfrage kamen<sup>60</sup> oder einfach durch die eben kritisierte Mahlgemeinschaft (vgl. die nur bei Lukas zu findende Wiederholung von “essen und trinken”, V.30 und 33), ändert nichts an der Intention ihrer Frage: Mit der Berufung eines Zöllners und der Mahlgemeinschaft mit Sündern durchbrach Jesus in den Augen seiner Gegner die Schranken des Anstands und jüdischer Sitten, ja vielmehr, Jesus setzte sich dem Verdacht mangelnder religiöser Ernsthaftigkeit aus (vgl. Lk 7,34: “Fresser und Weinsäufer”), der mit seinem hohen Anspruch nicht in Einklang zu bringen war. Um zu verifizieren, wie Jesus zu den Gepflogenheiten jüdischer Frömmigkeit<sup>61</sup> stand, schnitten sie das Thema Fasten und Beten an, in Erwartung einer Stellungnahme. Fasten und Beten waren zwei eng zusammengehörige Frömmigkeitsäußerungen (vgl. 2 Sam 12,16; 2 Chr 20,3ff; Es 8,23; Neh 9,1ff; Ps 35,13; Dan 9,3; Jl 2,12-17; Jn 3,7f; Lk 2,37). Gerade die Pharisäer waren offenbar sehr darauf

---

<sup>60</sup>Der Text macht keine Angaben über das zeitliche oder räumliche *setting*; der Ausdruck ἦσαν νηστεύοντες in Mk 2,18 könnte aber durchaus bedeuten (vgl. z.B. Weiss 1885:40f; dagegen: Pohl 2000:134f u.v.a.), dass die Johannesjünger und die Pharisäer gerade fasteten – der Gegensatz sprang also ins Auge. Wenn Jesus ausgerechnet dann bei einem Bankett sitzt, musste er im Vergleich allerdings sehr schlecht abschneiden! Matthäus und Lukas verweisen nur auf die Häufigkeit des Fastens (Mt: πολλά; Lk: πικνά).

<sup>61</sup>“Es geht letztlich um die jüdische Observanz überhaupt” (Schürmann 1984:293).

bedacht (Lk 18,10.12), was zunächst einmal für die Pharisäer und ihre ernsthafte Religiosität spricht.<sup>62</sup> Das Thema tangierte auch die Johannesjünger insofern, als Johannes der Täufer sowohl Buße predigte (Lk 3,8), sich gewissen Speisen enthielt (7,33) und das Beten lehrte (11,1). Sie werden offenbar erwähnt, weil sie der Jesusbewegung besonders nahe standen und sich von daher ein Vergleich aufdrängte.<sup>63</sup> Die gemeinsame Gruppierung von Johannesjüngern und Pharisäeranhängern stellt hier vermutlich kein narratives Mittel der Charakterisierung dar (Vergleich oder Gegensatz). Vielmehr besteht der Kontrast zwischen den Jüngern Jesu auf der einen Seite und den Johannesjüngern und Pharisäeranhängern auf der anderen. Eine freundschaftliche Nähe von Johannesjüngern und Pharisäeranhängern, die ein Indiz für eine (gegenseitige) Charakterisierung wäre, wird durch die Nebeneinanderstellung beider offenbar nicht angedeutet, denn das wäre im Lichte von Lk 7,30 merkwürdig. Ihre Gemeinsamkeit liegt zunächst darin, dass beide die Merkmale jüdischer Frömmigkeit als wichtig erachteten und auf ihre Einhaltung Wert legten. Die Antwort Jesu deutet dann eine weitere Gemeinsamkeit an: Sie haben beide (noch) nicht richtig verstanden, wer Jesus eigentlich ist und welche Konsequenzen das mit sich bringt (vgl. dazu auch Gowler 1989b:203).

Wie auch immer, inhaltlich wurde hier also offensichtlich nicht Jesu (und seiner Jünger) Teilhabe an gesetzlichen und anderen später üblich gewordenen Fastentagen in Frage gestellt (Lv 16,29; 23,27-32; Nm 29,7; Apg 27,9; vgl. Sach 8,19<sup>64</sup>). Es ging um das freiwillige, zusätzliche Fasten des einzelnen Frommen (darauf weist auch *πικνύα* hin) als Ausdruck seiner Frömmigkeit und Hingabe (vgl. auch Lk 2,37). Wer diese religiösen Übungen so wenig ernst nimmt, kann nicht erwarten, dass man ihn als religiöse Autorität ernst nimmt! Zwar rechneten die Gegner Jesus nicht den Sündern zu, wie der vorige Abschnitt nahe legt, zweifelten aber an der Ernsthaftigkeit seiner Frömmigkeit und seiner Eignung als Vorbild. Gleichzeitig stellten sie sich selbst als überlegen dar.<sup>65</sup>

Wie der Erzähler die Reaktion Jesu wiedergibt, ist typisch für die Auseinandersetzung mit den Pharisäern. Jesus hätte nun leicht die indirekten Anschuldigungen von sich weisen und zeigen

---

<sup>62</sup> "It is interesting to note that the Pharisees ... are known for their spiritual discipline. ...the Pharisees are known for doing things which please God" (Bruxvoort 1998:54). Im Lichte der Antwort Jesu fällt das Urteil über diese Frömmigkeitstraditionen dann allerdings schlechter aus. Darr geht aber etwas zu weit, wenn er im Blick auf die Formung des Pharisäerbildes der Lukaserzählung abschließend anmerkt: "The Pharisees have already begun to play the role of those who emphasize outward appearances and the letter of the law to the neglect of other values and spiritual insight" (Darr 1992:97). Damit liest er zu viel in den Abschnitt hinein, was auf dieser Höhe der Erzählung dem Leserkreis noch nicht einsichtig sein kann.

<sup>63</sup> Vgl. im übrigen Leroy 1978:63-65 zur Abgrenzung Jesu von Johannes dem Täufer.

<sup>64</sup>Z. Zt. Jesu hielt man wohl nur noch den 9. Ab als Fastentag aus Anlass der Eroberung Jersualems durch die Chaldäer.

<sup>65</sup>Bei der Frage nach der historischen Ursache der Feindschaft zwischen Jesus und den Pharisäern wird man auch psychologische Vorgänge zu berücksichtigen haben: Haben die Auseinandersetzungen zwischen Jesus und den Pharisäern ihre eigentliche Wurzel weniger in unterschiedlichen theologischen Meinungen als vielmehr in menschlicher Rivalität und Konkurrenzdenken (Machtfrage)?

können, dass auch er das Fasten und Beten praktiziert; doch liegt es ihm scheinbar nicht daran, mit seinen Gesprächspartnern über Einzelfragen der Frömmigkeitspraxis zu debattieren (wie es oft bei den Begegnungen zwischen Jesus und den Pharisäern deutlich wird), an denen die Pharisäer offenbar interessiert waren.<sup>66</sup> Ihm ging es darum, ihnen auf anderer Ebene befindliche Einsichten über seine religiöse Kompetenz zu vermitteln, die sie in Zweifel ziehen. Jesus vergleicht mit seiner (sozusagen “rabbinischen”)<sup>67</sup> Gegenfrage die Zeit seines Daseins mit einem Hochzeitsfest, mit dem – für jeden einsichtig<sup>68</sup> – Fasten unvereinbar ist. Seine verhüllte Selbstoffenbarung als Bräutigam zeugt von einem hohen Anspruch (vgl. die Nähe zur Bildersprache des AT: Braut und Bräutigam symbolisieren das Verhältnis Gottes zu seinem Volk; Hochzeit und Hochzeitsfest stehen für die eschatologische Erfüllung; Jes 54,5-8; 61,10; 62,5; Jer 2,2; Hes 16; Hos 2,18ff; vgl. bei Lukas außerdem: 12,36). Jesus proklamiert das grundlegend Neue, das mit ihm gekommen war und das durch die Propheten bereits angekündigt war: Das Ende der Gerichtszeit und Knechtschaft (Trauer – Fasten) und der Beginn der Heilszeit und Freiheit (Freude – Feiern). Mit ihm kam die große Wende von der Trauer zur Freude (vgl. Jer 31,13; Am 8,10). Auf diese Heilszeit und den Moment der Erlösung warteten alle frommen Juden (Lk 2,38), auch die Pharisäer! Jesus wollte ihnen die Augen öffnen für das gegenwärtige Heilshandeln Gottes in seiner Person. Sein zeichenhafter Bruch mit den althergebrachten Frömmigkeitsformen geschieht als Proklamation des Beginns der verheißenen neuen Zeit.

Der folgende Abschnitt mit den drei Gleichnissen (V.34-39), auf den hier nicht eingegangen werden kann,<sup>69</sup> unterstreicht den Gegensatz zwischen neu und alt. Besondere Aufmerksamkeit fordert allerdings V.39, der zum Sondergut des Lukas gehört und insofern bezeichnend ist, als er ein gewisses Verständnis für die Haltung der Gegner aufzubringen scheint. Deutet Jesus an, dass ein Umdenken (der Wechsel von alt nach neu) nicht leicht fällt und man deshalb mit manchen Menschen (Pharisäern) Geduld haben muss? Oder liegt eine Ironie vor? Klagt Jesus die Bequemlichkeit (mangelnde Bereitschaft zur Veränderung) an, die davon abhält, das Neue anzunehmen? Eine Entscheidung für das eine oder andere hätte auch Konsequenzen für das Pharisäerbild, das hier durch die Worte Jesu angedeutet wird. Ich halte es für möglich, dass Jesus

---

<sup>66</sup>Die lukanische Ausdrucksweise *δύνασθε ... ποιῆσαι νηστεύσαι* (V.34) ist interessant, weil nicht völlig auszuschließen ist, dass sie ein qualifizierendes Element über die Praxis der Pharisäer implizieren könnte: Bewertet Jesus etwa die pharisäische Einhaltung von Frömmigkeitsübungen als (belastende oder lästige) Pflicht, gar als eine Art Zwang? War das Fasten eine Last, die sie sich selbst und anderen auferlegten (11,46)?

<sup>67</sup>“Das Gespräch ist nach rabbinischer Art geformt (ebenso 11,27ff); die Antwort ist eine Gegenfrage, welche die erste Frage auf einen anderen Boden stellt und damit erledigt” (Lohmeyer 1954:59).

<sup>68</sup>*μη* als Fragepartikel verlangt nach verneinender Antwort. Es könnte scheinen, als ob Jesus an das gesunde Urteilsvermögen und die Einsichtigkeit der Pharisäer appelliert: “Das kann doch nicht sein!”

<sup>69</sup>Siehe aber z.B. die kohärente Interpretation von Brawley (1978:200ff) oder die Gedanken von Kingsbury (1991:88f).

die Pharisäer dazu ermutigen will, das Neue (die angebrochene Heilszeit, siehe oben) anzunehmen, das mit und durch Jesus gekommen war.

#### **4.4 Lukas 6,1-5 Die Pharisäer und Jesu Stellung zum Gesetz**

Wie Markus, und im Unterschied zu Matthäus, verbindet Lukas die beiden eng zusammengehörenden Berichte über den Sabbatkonflikt (6,1-5 und 6,6-11) mit dem vorigen Abschnitt als Schlussteil der kompakten<sup>70</sup> Zusammenstellung des Materials über die Pharisäer und Schriftgelehrten (5,17-6,11). Wieder sind zunächst die Jünger und ihr Verhalten Ausgangspunkt des Konflikts (V.1ff), danach aber durchbricht Jesus selbst als Demonstration seiner hoheitlichen Aussage von V.5 die pharisäischen Regeln (V.6ff). Das mosaische Gesetz verbot schlicht "Arbeit" (Ex 20,10), und so war es eine (umstrittene) Frage der Auslegung, was genau unter "Arbeit" zu verstehen sei.

Der Konflikt gerät offensichtlich in eine entscheidende Phase. Das wird vor allem dadurch markiert, dass es nun um eine zentrale Frage geht, die vom mosaischen Gesetz ausdrücklich geregelt wurde und im jüdischen Schrifttum so breiten Raum einnahm wie kaum ein anderes Gebot. Beschneidung und Sabbat waren die herausragenden und integrierenden Kennzeichen des jüdischen Volkes (vgl. die Bedeutung der Sabbatfrage in den prophetischen Schriften des AT, sowie z.B. im Jubiläenbuch und der Damaskusschrift). Das Sabbatgebot war "eine ungemein wichtige Frage, an der die Stellung zum alttestamentlichen Gesetz überhaupt exemplarisch deutlich wird" (Schürmann 1984:300f); jedenfalls zumindest nach pharisäischer Auffassung. Das narrative Mittel der Wiederholung bestätigt die herausragende Bedeutung der Sabbatfrage (V.1.2.5.6.7.9). Ohne Zweifel steuert der Konflikt hier auf einen vorläufigen Höhepunkt hin, der auch durch die abschließende Schilderung der feindlichen Reaktion der Gegner Jesu (V.11) unterstrichen wird. Im ganzen Abschnitt 5,17 - 6,11 ist dies die einzige explizite Erwähnung einer Reaktion der Gegner auf die Worte und das Handeln Jesu.

Lukas präzisiert und differenziert, wenn er von "einigen" Pharisäer spricht. Bisher war sein Aufbau des Pharisäerbildes relativ einheitlich ("consistency-building"; vgl. das Kapitel "Enter the Pharisees: The Dynamics of Group Characterization", Darr 1992:93ff). Klingt damit zum ersten Mal an, dass es durchaus auch Pharisäer gab, die nicht bei der kritischen Grundhaltung blieben, sondern sich Jesus annäherten (vgl. dieselbe Differenzierung in 13,31; vgl. umgekehrt 19,39)? Bereitet Lukas damit die späteren Begegnungen zwischen Jesus und einzelnen Pharisäer vor, die

---

<sup>70</sup>*Kompakt* im Vergleich zu den sporadisch eingestreuten Erwähnungen der Pharisäer in der lukanischen Gesamterzählung.

sich – zumindest etwas mehr als man nach der bisherigen Charakterisierung als Gruppe annehmen kann – nicht sofort festlegen ließen, sondern bereit waren, sich weiterhin auf Jesus einzulassen (besonders 7,36 und 11:37f)?<sup>71</sup>

Der Konflikt entzündet sich irgendwo auf dem Wege. Die Erzählung des Vorfalls hinterlässt den Eindruck, als ob ständig Pharisäer mit Jesus unterwegs waren, um ihn zu beobachten. Dadurch bringt Lukas einerseits ihr Interesse an Jesus, andererseits ihr großes Misstrauen zum Ausdruck. Dass sie sich (wiederum) als eine Art Prüfungsinstanz in religiösen Fragen verstanden, zeigt ihr Protest, durch den klar vermittelt wird, dass nach ihrer Auffassung das Ährenraufen am Sabbat Arbeit und damit unrechtmäßig sei.<sup>72</sup> Es geht offensichtlich nicht um die grundsätzliche Frage der Sabbatheiligung, sondern um das “Wie” der Sabbatheiligung (vgl. die Torah/Halacha-Diskussion bei Sanders 1985:151ff). Wie viel Wissen über jüdische Sabbatvorschriften Lukas bei seinem Leserkreis voraussetzen kann, muss offen bleiben (vgl. Apg 1,12). Die spärlichen Andeutungen lassen nur zwei Möglichkeiten zu: Entweder sind als implizite Leser selbst Juden, Judenchristen oder Heiden, die Kenntnisse über die jüdische Religion haben (die “Gottesfürchtigen”, Proselyten), gedacht. Oder Lukas legt hier keinen Wert auf dieses Hintergrundwissen, weil es ihm nicht um die Streitpunkte der jüdischen Tradition als solche geht, sondern um die Hervorhebung der Person Jesu: Jesus weist die Einwände der jüdischen Autoritäten mit Weisheit und in Vollmacht zurück. Letzteres erscheint durchaus plausibel;<sup>73</sup> doch durch die nur bei Lukas zu findende Angabe, dass die Jünger die Ähren mit den Händen zerrieben (Arbeit!), könnten gewisse Details der pharisäischen Gesetzesauslegung angedeutet sein.

Auffallend im Vergleich zu den vorhergehenden Perikopen ist auch, dass die Pharisäer inzwischen deutlicher auf Konfrontationskurs gehen, indem sie Jesus und seine Jünger offen der Übertretung eines Verbots beschuldigen. Nichtsdestotrotz finden sich wieder Indizien der Abmilderung: 1. Der Vorwurf richtet sich formal und inhaltlich gegen die Jünger, nicht gegen Jesus (wie schon 5,30; vgl. 19,39). 2. Er ist trotz aller kritischen Untertöne – nur – in Frageform vorgetragen (anders als in Mt 12,2!); und die Frage zielt auf den Grund ihres Handelns. 3. Die Wendung οὐκ ἔξεστιν ( – ἔξεστιν) spiegelt die Sprache der jüdischen Lehrgespräche bzw. der Vorschriften wider (vgl. V.4.9). Es scheint also immerhin so, als ob sie Jesus die Möglichkeit geben wollten, das Handeln der Jünger als Irrtum oder Nachlässigkeit zu erklären (wäre trotzdem unverzeihlich).

---

<sup>71</sup>Zum Für und Wider in dieser Frage siehe Gowler 1989b:206.

<sup>72</sup>Vermutlich sahen sie darin Erntearbeit und/oder Essensvorbereitung.

<sup>73</sup>“The narrator’s direct concern is not the juridical aspect of sabbath observance, but is instead the person and character of Jesus. The Pharisees’ role is to highlight that authority” (Gowler 1989b:207f).



Die Antwort Jesu V.3-5 erfolgt zunächst wieder in Form einer Gegenfrage, bei der man eine gewisse Ironie heraushören kann: "Habt ihr nicht gelesen...?". Sie haben ihn mit dem Gesetz konfrontiert (auch wenn es sich offensichtlich nur um ein bestimmtes Verständnis vom Gesetz handelte, Halacha), und er antwortet ihnen mit dem Gesetz (Torah, Pentateuch). Die Heiligkeit des Sabbat stellt er an keiner Stelle in Frage. Erstaunlicherweise weist er den pharisäischen Vorwurf der Gesetzesübertretung nicht als unzutreffend zurück, denn er bestätigt durch seinen Vergleich mit der Situation Davids indirekt, dass das Handeln der Jünger (unter seiner Verantwortung) gegen Vorschriften verstößt – aber dennoch ungeahndet bleiben kann. Eine weitere Erklärung folgt bei Lukas nicht (vgl. aber Mt 12,3-7). Möglicherweise kam den Pharisäern eine solche Beweisführung etwas unscharf vor, denn es ging in der Davidsgeschichte ja nicht um den Sabbat (Lev 24,9). Doch als in Lehrdiskussionen Geschulte werden sie sogleich den Vergleichspunkt erfasst haben: Jesus will den Vorfall offenbar als gerechtfertigten Ausnahmefall deklarieren. Die Pharisäer werden sofort zugestehen, dass der große König Israels unter Gottes besonderem Schutz gestanden und dieser selbst ihm außerordentliche Privilegien zugestanden hatte. Gott als Souverän und Geber des Gesetzes steht über dem Gesetz. Jesus vergleicht sich darin mit David und beansprucht eine Sonderstellung. Allein der direkte Bezug zu David und der implizite Vergleich zwischen Jesus und David weist auf den messianischen Anspruch Jesu hin.

Das und noch mehr bringt Jesus mit dem kategorischen Menschensohnspruch in V.5 nun offen zum Ausdruck. Die Antwort Jesu ist bei Lukas insgesamt kürzer als in Matthäus und Markus, wodurch der Eindruck entsteht, dass er zielstrebig auf diese Schlüsselaussage hinsteuert, die durch die feierlich klingende Einleitung (καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς) noch unterstrichen wird. Diese enge Zusammengehörigkeit der rhetorischen Frage und des Menschensohnspruchs in der narrativen Wiedergabe der Worte Jesu durch Lukas gibt dem abschließenden Wort Jesu den Sinn einer Steigerung über David hinaus, nach dem Motto: Hier ist mehr als David! Es geht um Jesu göttliche Sendung und Autorität. Das kann sowohl am Menschensohntitel (s. 5,24) als noch mehr am Namen κύριος festgemacht werden.

In großer Klarheit offenbart Jesus seine Identität und Autorität mit dem Ziel, die Pharisäer zu überzeugen. Wie schon in den vorigen Auseinandersetzungen, kann man wieder feststellen: Jesus beleuchtet den Streitpunkt von einer höheren Warte aus und will den Pharisäern diese neue Sicht eröffnen. Es geht ihm eindeutig um mehr als um ein rein juristisches Gerangel (ob man unter "Arbeit" auch das Ährenraufen verstehen soll oder nicht). Jesus will die Aufmerksamkeit der Pharisäer weglenken von kleinlicher Gesetzesauslegung, die den eigentlichen Sinn des Gesetzes nebensächlich erscheinen lässt, hin zum Verständnis der großen Hauptsache: Jesus ist der von Gott gesandte und autorisierte Retter Israels!

War das ein Rätsel für die Pharisäer oder eine offene Provokation? Der offene Schluss der Perikope gibt wieder keinen Aufschluss darüber, wie die Pharisäer reagiert haben, um den Leserkreis zu einer eigenen Stellungnahme herauszufordern und auch, um die Spannung zu erhöhen, wie es mit den Pharisäern weitergeht.

Die Perikope charakterisiert die Pharisäer einerseits als gewissenhafte Hüter des Gesetzes, andererseits als unverständige Gegenspieler Jesu, die dessen besondere Sendung und göttliche Vollmacht nicht begreifen.

## 4.5 Lukas 6,6-11

### Die Pharisäer und die Verschärfung ihrer Opposition

Die lose Aneinanderreihung der Berichte setzt sich fort (Ἐγένετο δὲ), inhaltlich aber wird der Abschnitt durch die Wiederholung “Sabbat” eng an den vorigen angeschlossen. Jesus verdeutlicht nun den Anspruch, Herr über den Sabbat zu sein, mit einem Heilungswunder (Wort – Tat).

Das zeitliche *setting* (V.6: “an einem anderen Sabbat”) deutet offensichtlich einfach eine Entwicklung an, weil nicht gesagt wird, um welche Zeitabfolgen es sich konkret handelt (Markus macht gar keine zeitlichen Angaben, Mk 3,1; Matthäus lässt den Eindruck entstehen, als ob sich die beiden Ereignisse am selben Tage abgespielt hätten, ohne das aber explizit auszudrücken, Mt 12,9). Die erzählerische Abfolge innerhalb des Blocks Lk 5,17 - 6,11 hat den Zweck, die Entstehung, Entwicklung und Zuspitzung des Konflikts zwischen Jesus und den Pharisäern zu schildern. Ein historisch-dokumentierendes Tagebuch sollte damit nicht geschrieben werden, auch wenn Lukas durchaus Interesse an der Historizität hat. Aber die chronologisch exakten Abläufe (am nächsten Sabbat oder an einem späteren Sabbat) stehen nicht im Vordergrund. Inhaltlich signalisiert das *setting* “Sabbat”, wie im vorigen Abschnitt, das jüdische Umfeld: Der Sabbat als zentrale und geradezu identitätsstiftende Einrichtung jüdischer Religion. Das wird noch unterstrichen durch das lokale *setting* der “Synagoge”, die hier nicht einfach als Ortsangabe (erzählerische Ausmalung) verstanden werden darf, sondern als verstärkendes Signal (εἰς τὴν συναγωγὴν, also mit Artikel; in Mk ohne). Die Brisanz des Geschehens wird vorbereitet: Es war nicht nur ein Bruch der Sabbatvorschriften, sondern ein Bruch der Sabbatvorschriften an einem ausgesprochen religiösen Ort! Es geht einerseits natürlich um die bloße Information, andererseits aber auch um den Rahmen der Szene, der vielsagend ist (nicht bloß “informativ”, sondern “performativ”! S. Kapitel 2).<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup>U.a. wird damit auch unterstrichen, dass Jesus regelmäßig die Synagoge aufsucht, sich also voll und ganz mit der jüdischen Religion identifiziert.

Das Klima zwischen Jesus und den Pharisäern verschlechtert sich zusehends. Der Aufbau des Abschnitts und die narrativen Mittel signalisieren Dramatik. Das *setting* erinnert den Leserkreis an frühere Ereignisse in Synagogen (4,15.16ff.31ff), bei denen Jesus positive und negative Reaktionen auslöste. Die Zusammenstellung von “Sabbat”, “Synagoge” und “lehren” ruft erhöhte Aufmerksamkeit bei den Lesern hervor: Was wird wohl diesmal geschehen?

Das Lehren Jesu war bisher stets mit Vollmacht und Verwunderung in Verbindung gebracht worden. Das bahnte sich in 2,46ff schon an und wird sogar in 4,1ff erkennbar; explizit wird es dann in 4,14f.22.32. In Verbindung mit seiner Heilungskraft (vgl. 5,17) trägt dies alles zu seinem sich rasch ausbreitenden Ruhm bei (4,14f.37.42). Die Erwähnung, dass ein kranker Mann anwesend war, provoziert die Hoffnung auf ein weiteres Heilungswunder (4,33ff.38ff; 5,12ff.17ff; s. Gowler 1989b:210). Die einleitende Schilderung in 6,6 ist gewissermaßen ein verkürztes Equivalent zu 5,17-20. Mit wenigen Worten erreicht Lukas, dass sich eine Erwartungshaltung beim Leserkreis aufbaut. Plastisch malt er sich die Gegenüberstellung aus (V.6-7): Jesus –“lehrend”– und der Kranke -leidend-<sup>75</sup> auf der einen, die Schriftgelehrten und Pharisäer –“lauernd”– auf der anderen Seite. Der Konflikt liegt in der Luft.

Obwohl sich der Leserkreis inzwischen ein deutliches Bild der Pharisäer als Widersacher Jesu gemacht hat, hat der Erzähler die feindlichen Absichten der Schriftgelehrten und Pharisäer bisher noch nicht<sup>76</sup> so eindeutig charakterisiert wie hier in V.7 (ἵνα ἐύρωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ ist zu deuten als misstrauische Beobachtung mit der Absicht, Jesus anzuklagen; vgl. Darr 1992:98), im für den auktorialen Erzähler typisch “allwissenden” Stil. Da wird nicht mehr gefragt – das hört sich ganz nach einem vorsätzlichen Ausspionieren an. “This takes their relationship to a different level than one of merely question and answer (6:1-5)” (Bruxvoort 1998:59; vgl. Darr 1992:98). Auch wenn sie nichts sagen – sie sind nicht bloß passive Zuschauer.

Der Erzähler weiß auch über das Innenleben Jesu Bescheid: Jesus erkennt wieder die verborgenen Gedanken (διαλογισμοί). Darr weist auf den Zusammenhang zu Lk 2,35 hin (1992:98) und erkennt darin einen Zug von Programmatik (s. 5,22; vgl. auch 7,39ff; 9,47; 11,17; übrigens sind diese verborgenen Gedanken bei Lukas stets sündig, vgl. Schürmann 1984:128.307). Jesus weicht der Auseinandersetzung mit seinen Widersachern nicht aus, sondern stellt ihnen -recht provokativ- eine Lehrfrage (ἔξεστιν, vgl. οὐκ ἔξεστιν im Munde der Pharisäer 6,2), um sie zum

---

<sup>75</sup>Gowler weist auf die Bedeutung der rechten Hand hin und sieht darin u.a. ein Mittel des Autors, die Sympathie des Lesers für den Kranken zu wecken (1989b:210).

<sup>76</sup>Hier liegt die erste explizite Erwähnung feindlicher Gesinnung der Pharisäer vor (Gowler 1989b:211).

Nachdenken über ihre Position herauszufordern. Mit der rhetorischen Frage provoziert Jesus die Antwort, dass Gutes tun am Sabbat erlaubt ist.<sup>77</sup>

Mit der Bemerkung: “und er sah sie alle an” (V.10) erreicht die Spannung einen geradezu knisternden Höhepunkt.<sup>78</sup> Doch eine Erwiderung der Pharisäer bleibt aus (vgl. 14,4.6). Noch nicht einmal ihre Gedanken verrät der auktoriale Erzähler. Die Leser aber füllen die Lücken instinktiv. Sie können sich denken, was in den Köpfen vor sich geht. Die Pharisäer geben offenbar deshalb keinen Kommentar ab, weil sie nicht als diejenigen dastehen wollen, die gegen das Tun des Guten sind. Außerdem sind sie einfach gespannt, ob Jesus es wirklich auf die Spitze treiben will und das Sakrileg fertig bringt, am Sabbat und auch noch in der Synagoge eine “Arbeit” zu tun (14,4). Dann hätten sie ja gefunden, was sie wollten: einen Grund, ihn anzuklagen (V.7). Jesus beantwortet seine Frage also selbst, indem er den Kranken heilt – ungefragt, so dass “die Initiative zur Heilung ... ganz von Jesus” ausgeht (Schürmann 1984:307), und unspektakulär, denn Lukas gibt keine weitere Beschreibung; die Heilungshandlung an sich hat hier dienende Funktion und steht nicht im Zentrum des Interesses. Die kleine Bemerkung “Stell dich in die Mitte!”, die offensichtlich bezwecken soll, dem Publikum eine bessere Sichtbarkeit der Handlung zu gewährleisten, signalisiert dem Leserkreis das “theatralische” Szenario und den spektakulären Augenblick (vgl. 4,35; 5,19; vgl. 9,47): dort die Pharisäer, hier Jesus und in der Mitte der Kranke.

Zum ersten Mal wird der Konflikt nicht durch eine Frage oder Kritik der Pharisäer ausgelöst, wie bisher, sondern durch eine bewusste Provokation Jesu (und im Unterschied zur vorigen Perikope, bei der es die Jünger waren, die “Arbeit” am Sabbat verrichteten; Schürmann 1984:306). Zwar könnte man sagen, der unausgesprochene Vorwurf lag in der Luft (V.7) und war der direkte Anlass, so dass also doch die Pharisäer es waren, die den Konflikt auslösten. Dennoch ist ein Unterschied zu den vorigen Diskussionen und Streitfällen offensichtlich. Lukas macht deutlich, dass sich Jesus durch die Opposition der Pharisäer nicht auf eine defensive Rolle festlegen lässt, sich in die Enge treiben lässt. Sondern er schildert Jesus offensiv und demonstriert seine Überlegenheit und Souveränität. “The actions of Jesus unambiguously proclaim his superiority” (Gowler 1989b:212).

Feindliche Motive spielen bei Jesus keine Rolle – das würde nicht zum lukanischen Charakterbild Jesu passen (vgl. auch Mk 3,5). Nach allem, was man bisher an der Art, wie Jesus den Pharisäern geantwortet hat, ersehen konnte, liegt es näher, diese Provokation als weiteren gutmeinenden Versuch Jesu zu werten, die festzementierte Position der Pharisäer zu erschüttern und

---

<sup>77</sup>Zu weiteren Erklärungen der Frage Jesu, s. Schürmann 1984:307-309 und Lohmeyer 1954:68f.

<sup>78</sup>Gut interpretiert Gowler diesen Satz: “This subtle technique of composition continues to create the heroic image of Jesus standing defiant in front of those who would accuse him” (1989b:212).

sie dazu zu bringen, sich selbst in Frage zu stellen,<sup>79</sup> ungeachtet der Konsequenzen, die ein solches Verhalten für ihn selbst bedeuten könnte. Lukas erreicht dadurch eine Vorschattung zukünftiger Szenen, in denen die Kritik von Jesus ausgeht (ähnlicher Vorgang etwa in Lk 7,36ff und 11,37ff: kritische Gedanken eines Pharisäers – ermahnende Worte Jesu; vgl. auch 14,1ff).

Blieb eine Notiz über die Reaktion der Pharisäer nach der Episode vom Ährenraufen noch aus, erfolgt hier nun die Wiedergabe einer explizit feindlichen Reaktion (V.11), die die Pharisäer wiederum deutlicher als je zuvor als Widersacher Jesu charakterisiert. Bisher erschienen sie dem Leserkreis als kritische Frager und widerstrebende Gegenspieler, und eine Reaktion ihrerseits auf die Antworten Jesu wurde nicht berichtet. Hier ist das anders. Eine Entgegnung oder ein Disput mit Jesus scheint zwar nicht erfolgt zu sein (διελάλουν πρὸς ἀλλήλους), und eine öffentliche Eskalation unterbleibt. Doch zum ersten Mal ist von möglichen aktiven Gegenmaßnahmen, die Rede; allerdings nicht von Vernichtungsabsichten. Was ἄνοια nun exakt ausdrücken soll, ist nicht näher bezeichnet. Die Wortbedeutung ist schlicht “Unvernunft, Unverstand” im Sinne von Torheit (Behm 1942:960). Wodurch diese aber motiviert ist, kann unterschiedlich gedeutet werden. Während ἐπλήσθησαν eher auf unkontrolliert ausbrechende (“sinnlose”) Wut hinweist, könnten die letzten Worte des Verses τί ἂν ποιήσαιεν eher fehlendes Verständnis und absolute Ratlosigkeit signalisieren (s. dazu Bruxvoort 1998:60).

Trotz der beabsichtigten Zuspitzung der bisher geschilderten Auseinandersetzungen, die hier in V.11 ihren Höhepunkt erreicht, ist nach Brawley (1978:152ff, aufgegriffen bei Gowler 1989b:212f) bei genauem Hinsehen wieder eine gewisse Mäßigung bei der Intensität der Feindschaft der Pharisäer zu beobachten: Lk gibt die Unterredung im Optativ wider (so schon beobachtet von Carroll 1988:609, Anm. 21). Möglichkeiten werden diskutiert, konkrete Aktionen werden nicht erwähnt. Lk nennt keine gemeinschaftliche Sache mit den Herodianern (Mk 3,6) und erst recht keinen Komplott mit Tötungsabsicht (Ziesler 1978:152), in eklatantem Unterschied zu den beiden anderen Synoptikern. Das notieren etliche Kommentatoren, z.B. Carroll (1988:609): “...the Pharisees’ disapproval of Jesus has not yet crystallized.” Ebenfalls abmildernd kommentiert Mason das Ende des ersten Blocks der Auseinandersetzungen:

... they watch to see if they can accuse him for curing a man on the Sabbath (6:7), but his combination of cure and argument confounds them. Luke ends this block of five conflicts with the remark that the Pharisees were thoroughly discomfited; they were ‘filled with incomprehension, and discussed with one another what they should do in the case of Jesus’ (6:11). Their mission of inspection has failed to give them a basis for judging the new teacher; so the reader awaits the sequel (1995:135).

---

<sup>79</sup>Und auch V.9 offenbart wiederum den Versuch Jesu, sie zum Nachdenken zu bringen und zur Einsicht zu bewegen. Jesus lässt erkennen, dass es ihm durchaus nicht gleichgültig ist, was das Gesetz sagt, was Gottes Wille ist, was gut und böse, erlaubt oder unerlaubt ist.

Ohne Frage bringt dieser Abschnitt die Entwicklung der Geschichte nach vorne, auf das Ende hin (*plot development*). Der erste Block der Auseinandersetzungen (5,17 - 6,11) gipfelt also in der Andeutung der Passion Jesu. Die literarische Funktion der Pharisäer ist dabei eindeutig, jedenfalls in erster Linie – die Vorbereitung des finalen Widerstands. Die kleinen Signale einer abgemilderten Opposition, die der Erzähler dem negativen Bild der Pharisäer offenbar mit Bedacht hinzufügt, sind als erste Indizien einer Differenzierung zu werten, die sich später darin manifestiert, dass die Pharisäer beim Prozess gegen Jesus selbst nicht aktiv in Erscheinung treten, und in der Apg nicht als Feinde der Jesusnachfolger charakterisiert werden. Insbesondere durch die Reaktionen Jesu auf ihre Kritik markiert der Erzähler, dass die Tür zur Umkehr den Pharisäern nicht zugeschlagen wird. Es bleibt eine gewisse Hoffnung (vgl. Gowler 1989b:212f).

#### **4.6 Lukas 7,29-30 (-50) Die Pharisäer im Gegensatz zu Gottes Ratschluss**

Nach diesem ersten Block (5,17-6,11) folgen im restlichen Lukasevangelium einzeln verstreute Erwähnungen der Pharisäer, ohne systematische Charakterisierung. Die Pharisäer spielen eben “nur” eine Nebenrolle in der Geschichte von Jesus, wenn auch eine wichtige, und so darf man keine umfassende biografische oder dokumentarische Darstellung erwarten. Dennoch geben die Berichte deutliche Hinweise, die zu weitreichenden Rückschlüssen führen und dem Leserkreis genügend Informationen an die Hand geben, um sich ein Bild von der Rolle der Pharisäer zu machen. Nach und nach wird das Pharisäerbild, das Lukas im ersten Block der Pharisäergeschichten entworfen hat, komplettiert, vertieft, präzisiert und kommentiert.

Lk 7,29f ist dabei ein wichtiger Baustein. Lukas gibt gewissermaßen eine Hintergrundinformation als Erklärung auf die Frage des Lesers: Warum eigentlich sind die meisten Pharisäer Jesus feindlich gesonnen? Die Erzählstimme flicht eine direkte Charakterisierung ein, die geradezu einer Demaskierung gleichkommt: Sie haben den Ratschluss Gottes verworfen, und das zeigte sich schon in der Ablehnung der Johanna-Taufe.

Die Verse 29-30 unterscheiden sich von den vorigen Abschnitten durch ihren Charakter als Redeteil (*speech*) bzw. als redaktioneller Kommentar. Sie sind nicht, oder nur im weitesten Sinne, Teil eines erzählten Geschehens, und die Charakterisierung der Pharisäer erfolgt nicht durch das Beschreiben ihrer Handlungen oder das Wiedergeben ihrer Worte, auch nicht durch Stilmittel wie das temporale oder lokale *setting*, sondern erstmals durch eine offene Bewertung ihrer inneren Einstellung durch die Erzählstimme des Lukasevangeliums, anhand derer der Standpunkt des Erzählers (*point of view*) deutlich wird. “The narrator remains reticent no more” (Gowler 1989b:215). Mit diesem Summarium zieht er eine vorläufige Bilanz. Lukas gibt erstmals ein Urteil

ab! Das ist bedeutungsvoll und wiegt schwer; die Leser werden aufhorchen und das in ihrer Vorstellung bisher entstandene Pharisäerbild entsprechend überprüfen und formen.

Die Verse 29-30 haben eine überleitende Funktion. Sie verweisen auf den unmittelbaren Kontext, auf das Vorhergehende und das Folgende: Zunächst auf den vorigen Abschnitt der Rede Jesu mit dem Motiv der Annahme und Ablehnung als Resultat des Wirkens von Johannes dem Täufer (ab 7,18ff). Und sie leiten das Folgende ein, sowohl die unmittelbar sich anschließenden Aussagen (V.31-35), als auch auf die Perikope 7,36ff. V.29-30 stellen die narrative Vorbereitung der anklagenden Gerichtsworte von V.31-35 dar. Man beachte die das Wiederaufgreifen von "recht geben" (V.29) in V.35 und das zu beobachtende chiasmische Schema.<sup>80</sup> Darüber hinaus sind sie das Vorspiel zu 7,36ff, wo ein handgreifliches Beispiel (Veranschaulichung) von jemandem gegeben wird, der Gott recht gab (die Sünderin) und jemandem, der den Willen Gottes verwarf (der Pharisäer).

Wie immer man darüber denken mag, ob die Verse 29-30 aus dem Munde Jesu stammen oder einen parenthetischen Kommentar des Autors darstellen (so die meisten Ausleger<sup>81</sup>), das Urteil über die Pharisäer fällt so negativ aus wie noch nie vorher ("...strongest note of condemnation", Mason 1995:135). Die Pharisäer haben sich selbst außerhalb des Willens Gottes gestellt, weil sie die Buße und die Taufe des Johannes abgelehnt hatten (ἠθέτησαν, vgl. 10,16). Es liegt narrativ ein zeitlicher Rückgriff vor (Analepse), d.h. Lukas blendet kurz die Vergangenheit ein, indem er eine nachträgliche Information zu früheren Ereignissen gibt (Retrospektion). Die schwerwiegende Bedeutung des Werkes von Johannes hat Lukas in Kap. 3 und nun hier in Kap. 7 deutlich herausgestellt. Johannes war ein Werkzeug Gottes zur Vorbereitung auf den Messias, und eine Ablehnung des Johannes und seiner Taufe kommt einer Ablehnung des Heilsplans<sup>82</sup> Gottes gleich. Ein scharfer Kontrast wird hier vom Autor herausgestellt: Das Volk und sogar die Zöllner haben erkannt, was Gottes Wille war und sich taufen lassen, die Pharisäer und Gesetzeskundigen (hier νομικοί) hingegen nicht. Die Pharisäer betrachteten sich offenbar als eine Stufe höher stehend als die anderen und glaubten keine Buße nötig zu haben. Genau das aber wäre Gottes Plan und Willen für sie<sup>83</sup> gewesen. So aber sind sie nicht in der Lage, das Heil in Jesus zu erfassen. Sie haben sich selbst den Weg versperrt.

---

<sup>80</sup>Siehe Nolland 1989:341. Auf eine Analyse von V.31-35 muss hier aus Platzgründen verzichtet werden. Wir verweisen aber noch ausdrücklich auf die hilfreichen Erklärungen zum Zusammenhang von V.29-30 und V.31-35 von Brawley 1978:204ff.

<sup>81</sup>Gut Marshall: "In its Lukan form the passage cannot be anything other than a comment by the narrator, possibly based on an (*sic!*) tradition of a saying of Jesus (as in Mt.)..." (1978:297).

<sup>82</sup>Zu βουλή siehe u.a. die Erklärung in Bovon 1989:379.

<sup>83</sup>Zu εἰς ἑαυτοῦς = Gottes Willen für sie oder soweit es sie betraf; vgl. Nolland 1989:343 und Marshall 1978:299.

Thus Luke builds his carefully connected narrative of Jesus (1.1, 3) to the decisive showdown: the expectant, enthusiastic people of Israel – who from the first days in Galilee have been ‘hanging on’ every word of Jesus (...) – pitched against a recoiling leadership that also from that Galilean ‘springtime’ had been scheming to end Jesus’ public influence (...) (Moessner 1988:21).

Eine klare Linie wird damit gezogen, die für den weiteren Verlauf der lukanischen Erzählung strukturelle Bedeutung haben wird (Carroll 1988:609). Die Leser werden in ihrer Sympathie mit dem Volk und den Zöllnern als Vorbilder für eine positive Annahme Jesu und in ihrer Distanzierung von den Pharisäer als Negativ-Beispiel bestärkt (vgl. Gowler 1989b:216). Die lukanische Darstellung lässt mit dieser Gegenüberstellung übrigens keinen Zweifel daran, dass es sich bei den Pharisäern und Schriftgelehrten – und zwar meist in dieser Kombination – um die wichtigste Oppositionsgruppe in der galiläischen Wirkungszeit gehandelt hat, und offenbar gilt diese Feststellung auch für den lukanischen “Reisebericht” (Lk 9,51 - 19,27<sup>84</sup>).

Ein absolutes und abschließendes Urteil über die Pharisäer – in einem antipharisäischen oder gar antijudaistischen Sinne – liegt jedoch nicht vor. Die Tür zur Umkehr bleibt zumindest im Prinzip weiterhin offen. Denn einschränkend müssen zwei Punkte festgehalten werden:

1. “Alles Volk und die Zöllner” ist ebenso eine Verallgemeinerung wie “die Pharisäer und Gesetzeskundigen”, was eben nicht ausschließt, dass nicht doch einzelne aus dem Volk Jesus kritisch gegenüberstanden (vgl. u.a. 4,28ff; 11,29ff; 12,54ff)<sup>85</sup>, und ebenso, dass nicht auch einzelne Pharisäer Sympathie für Jesus hegten, bzw. noch in der Entscheidungsfindung standen, wer dieser wohl sei (siehe z.B. die Tatsache der Tischgemeinschaft V.36ff und die Nachfragen und Auseinandersetzungen, z.B. 14,1ff; 17,20f).

2. Der Kontext gebietet, die Verse 29-30 als Erklärung ihrer oppositionellen Haltung zu verstehen, nicht als unumkehrbares und endgültiges Verdammungsurteil.<sup>86</sup> Carroll ist zuzustimmen, wenn er den Einschub als “editorial conclusion ... to Jesus’ public affirmation of the ministry of John the Baptist (7:24-28)” versteht (1988:609). Es handelt sich um eine Erklärung im Rückblick auf bisher Geschehenes. Damit wird deutlich (und dafür gab es, wie wir in den vorigen Abschnitten festgestellt haben, schon einige Male leise Anzeichen), dass der Autor eine zukünftige Änderung ihrer Haltung zwar nicht in Aussicht stellt, aber auch nicht grundsätzlich ausschließt. Zwar haben sich die Pharisäer die Tür selbst zugeschlossen, gewissermaßen von innen, aber es ist nicht gesagt, dass Gott sie endgültig ausgeschlossen hat, also gewissermaßen die Tür von außen verschlossen hat (vgl. Gowler 1989b:215).

---

<sup>84</sup>Das Ende des Reiseberichtes ist strittig (- 19,44?).

<sup>85</sup>Vgl. die Rolle des *λαός* in Lk 23,13.18ff.

<sup>86</sup>Sanders benutzt Vokabeln wie “end result” und “ultimate doom” (1985:181f).



## 4.7 Lukas 7,36-50 Der Pharisäer Simon als Gastgeber Jesu

Wie schon angedeutet, ist diese Perikope offensichtlich hier platziert, weil Lukas die Aussagen der vorigen Verse (7,29-35) an einem konkreten Beispiel veranschaulichen will.<sup>87</sup> Die Zusammengehörigkeit der Abschnitte wird durch die inhaltlichen Signale evident (der Pharisäer als Beispiel der Nicht-Akzeptanz Jesu – die Sünderin als Beispiel der bußfertigen Haltung); ansonsten markiert Lukas keine verbindenden Textelemente (abgesehen von der Partikel δε), wie etwa ein temporales *setting*.

Lukas präsentiert wieder eine Episode aus dem Leben Jesu als zusammenhängende Erzählung in den typischen Kategorien Handlung und Dialog. Der Aufbau der Szene erfolgt, wie meist zu beobachten, durch spärliche, aber vielsagende Hinweise. Der Verlauf der Erzählung ist lebendig, vor allem durch die Beteiligung von drei Personen (plus Tischgenossen) und der Mischung aus Situations- und Verhaltensbeschreibung, Handlungsschilderung mit überraschenden Wendungen, Dialog und Rede, (“a vivid picture”, Gowler 1989b:219). Dem Pharisäerbild werden mittels indirekter Charakterisierung einige neue (für die Leser vielleicht überraschende?) Züge hinzugefügt.

Vers 36 enthält bereits eine Reihe von Besonderheiten. Zum ersten Mal überhaupt (und ausschließlich in Lukas) erscheint ein Pharisäer als Einzelperson (u. wird in V.40 sogar namentlich genannt). Zum ersten Mal wird eine freundschaftliche Geste eines Pharisäers erzählt: eine persönliche Einladung Jesu in sein Haus<sup>88</sup> und der Vollzug der Tischgemeinschaft. Und entsprechend erlebt der Leserkreis zum ersten Mal, dass Jesus seinerseits einem Pharisäer gegenüber ausgesprochen positiv reagiert (jedenfalls in dieser einleitenden Phase), indem er die Einladung annimmt. V.36, für sich genommen, beschreibt eine geradezu freundschaftliche Szene und entspannte Atmosphäre. Der Leserkreis wird dieses lokale *setting* und die Schilderung dieser Umstände auf dem Hintergrund der bisher nur andeutungsweise positiven Signale einordnen, die wir in den vorhergehenden Perikopen versucht haben sichtbar zu machen, und die jetzt deutlich verstärkt werden. Lukas gibt zu verstehen: Nicht alle Pharisäer lassen sich ohne Differenzierung und von vornherein als entschieden feindlich gesonnen charakterisieren (so auch Sanders 1985:157). Es gibt Unterschiede, es gibt Ausnahmen. Trotz eines fortgeschrittenen Widerstandes (6,11) und trotz ihrer geistlichen Blindheit (7,30) gibt es Pharisäer, die zumindest weiter Interesse

---

<sup>87</sup>Die Diskussion über die Einheitlichkeit des Berichtes und über die Relation der Salbungsepisode zu den anderen synoptischen Berichten (Mt 26,6ff; Mk 14,3ff) kann hier nicht erörtert werden (s. dazu ausführlich Marshall 1978:305ff); man kann aber wohl davon ausgehen, dass hier ein Stück aus dem lukanischen Sondergut vorliegt.

<sup>88</sup>“The unusual order of words (τις αὐτὸν τῶν Φαρισαίων) stresses the unusual nature of the invitation...” (Marshall 1978:308).

an Jesus haben, die Verbindung zu ihm suchen und mit ihm ins Gespräch kommen wollen,<sup>89</sup> die es für wert halten, ihn in ihr Haus einzuladen und gar Gemeinschaft mit ihm demonstrieren<sup>90</sup> (und das nicht etwa heimlich, V.37). “Auf versteckte Feindseligkeit auf seiten des Gastgebers deutet nichts hin, auch nicht V.39” (Schmid 1960:147). Und Jesus seinerseits “folgt der Einladung, weiß sich also nicht von sich aus in unüberbrückbarem Gegensatz zu den Pharisäern” (Grundmann 1971:170). “Even though these meal settings in Luke turn against the Pharisees, the first century reader would still have understood the positive implications of table fellowship among the Pharisees and the teacher from Galilee” (Bruxvoort 1998:67). Natürlich, der weitere Verlauf der Erzählung schränkt die positiven Elemente schnell und deutlich wieder ein (s. unten). Dennoch darf man diese ersten narrativen Signale an den Leserkreis nicht zu schnell herunterspielen, wie es z.B. Darr tut: “Here, as well as in Luke 11:37-54 and 14,1-24, the symposia<sup>91</sup> serve only as stages for Jesus to criticize severely his Pharisaic hosts and fellow guests” (1992:103). Hätte Lukas das beabsichtigt, hätte er eine andere Ausgangslage geschildert und nicht wiederholt – dreimal! – ein positiv anmutendes, von Sympathie geprägtes *setting* gewählt.<sup>92</sup> Positive Elemente (und Tischgemeinschaft ist ohne Zweifel ein starkes Motiv!) würden dabei nur stören und die Leser verwirren, wenn es allein darum ginge, die Pharisäer als Negativfolie zu instrumentalisieren. Es ist richtig, dass sie eine literarische Rolle insofern spielen, als sie die nötigen Reibungspunkte erzeugen, um Jesu Person und Botschaft besonders positiv aufleuchten zu lassen. Herausforderungen und Konflikte treiben in der Tat den *plot* voran. Aber die Pharisäer sind gerade in der lukanischen Erzählversion keine *flat characters*, die rein stereotyp gezeichnet werden, sondern erscheinen vielmehr in differenzierender Darstellung, werden als facettenreich, komplex, gar ambivalent charakterisiert. “Luke’s story is much more sophisticated than simple castigation of the Pharisees or exaltation of Jesus” (Mason 1995:136). Die hier vorliegende Perikope liefert dazu eindeutige Anhaltspunkte.

---

<sup>89</sup> Siehe weiter unten: Der Pharisäer hielt Jesus offensichtlich für einen Propheten oder wollte ihn zumindest prüfen, ob er ein wahrer Prophet war (V.39).

<sup>90</sup> Gegen Wasserberg: “... die Mahlgemeinschaften mit den Pharisäern ... stellen zwar gewiss kein freundliches Tête-à-tête dar, sondern sind durchaus mit z.T. scharfer Polemik durchsetzt...” (1998:184).

<sup>91</sup> Das von etlichen Auslegern ins Gespräch gebrachte Argument, es handle sich bei dieser Tischszene (und überhaupt bei den häufigen Tischgesprächen bei Lukas) um ein Zusammentreffen nach dem literarischen Muster eines hellenistischen Symposiums (z.B. Darr 1992:33.35.103; vgl. die Diskussion bei Carroll 1988:610f und Anm.29), ist trotz gewisser Ähnlichkeiten spekulativ. Statt den Text selbst sprechen zu lassen, wird ihm von außen eine Schablone aufgesetzt. Die Annahme, Lukas gestalte ein jüdisches Gastmahl als griechisches Symposium, ist m.E. nicht zwingend. Unterschiede in Länge und Stil sind markant (Lukas ist viel kürzer und einfacher, die Dialoge sind eher bruchstückhaft, usw.). Die vorliegende narrative Interpretation kann diese These deshalb nicht berücksichtigen.

<sup>92</sup> “The banquet setting merits special attention. Luke’s Jesus ... is received at the table of the Pharisee (14:1). It is a mistake to miss the seriousness with which Jesus deals with the Pharisees or to make them into a new class of sinners which may now be scorned (see 5:17-26; 18:9-14). Questions about the people with whom you associate, especially in table fellowship, are important to both Jesus and the Pharisees” (Tiede 1988a:160). “This odd juxtaposition sets in motion a pattern that will continue throughout the Gospel. Jesus will criticize the Pharisees at every opportunity, but they nonetheless continue to treat him as a respected colleague” (Mason 1995:135).

Auch Jesus erscheint in einem völlig neuen Umfeld. Er hat nicht allein mit “Zöllnern und Sündern” Tischgemeinschaft (V.34!), sondern auch mit einem Pharisäer. Ein lokales *setting* ist durch die Stichworte “Haus” und “Stadt” gegeben (und *κατεκλίθη* weist auf ein Festbankett hin, vgl. Jeremias 1966:126). Will Lukas indirekt andeuten, dass Jesus es hier mit einem gutsituierten Mann aus höherer Gesellschaftsschicht gehandelt habe (*retainer*)<sup>93</sup>? Doch spielt dies in der Erzählung eigentlich keine Rolle.

Mitten in die bisher als harmonisch geschilderte Szene platzt nun eine stadtbekanntere “Sünderin” herein und beginnt, offenbar wortlos, ihre merkwürdige, leidenschaftlich-berührende und vielleicht anstößige<sup>94</sup> Handlung (V.37f). Der Erzähler hebt das Außergewöhnliche noch durch *καὶ ἰδοὺ* hervor. Trotz der Ausführlichkeit der erzählten Handlung (ohne Erwähnung der Reaktion Jesu) richtet sich der Fokus sofort wieder auf den Pharisäer und auf dessen gedankliche Innenwelt, die der “allwissende” Erzähler dem Leserkreis aufdeckt (V.39). Der Leserkreis, der bereits über Jesu Einstellung über die “Sünder” Bescheid weiß und auch die Kritik der Pharisäer kennt (5,29-32), kann somit die Überraschung und den *point of view* des Pharisäers nachvollziehen, aber nicht teilen. Der Pharisäer äußert seine Zweifel nicht laut. Gefühle wie Unmut oder Erregung werden nicht erwähnt, nur seine gedankliche Argumentation, aus der Verwunderung spricht. Offenbar hat er Jesus für einen (bedeutenden?)<sup>95</sup> Propheten gehalten (aufgrund welcher Erfahrung oder Information bleibt ungenannt; vgl. 7,16), den man nach volkstümlicher Meinung daran erkennt, dass er verborgene Zusammenhänge und Gedanken erkennen kann (vgl. Joh 4,19; Apg 5,9; die Wurzel dafür liegt wohl in Nm 12,6; Dt 18,21f).<sup>96</sup> Weil Jesus augenscheinlich die Aktion gerade dieser Frau passiv über sich ergehen lässt, folgert der Pharisäer, dass Jesus wohl nicht weiß, dass es sich um eine Sünderin handelt und schließt daraus, dass Jesus kein Prophet sein kann. Denn wenn er es gewusst hätte, hätte er diese kultische Verunreinigung gewiss nicht zugelassen.

V.40 mit der feierlich wirkenden Einleitung stellt die Bedeutsamkeit der folgenden Rede Jesu heraus. Aus dessen Munde erfahren wir dabei den Namen des Pharisäers – der einzige Pharisäer mit Namen im Lukasevangelium. Das ist bedeutungsvoll (vgl. Lk 16,19-31: Der Name des Armen wird genannt – der Reiche bleibt anonym). Der Pharisäer erscheint damit keinesfalls als stereotyper Vertreter seines Standes, sondern wird als Individuum und Persönlichkeit

---

<sup>93</sup>Maier hält Simon für einen wohlhabenden Mann (1996a:334f), ebenso Mason (1995:135). Siehe dazu die generellen Einschätzungen über den Sozialstatus der Pharisäer von Stegemann/Stegemann 1997:144-146. Vgl. den “Obersten der Pharisäer” in 14,1.

<sup>94</sup>Das moralisch Anstößige der Handlung (vgl. Jeremias 1966:127; Gowler 1989b:223, Anm. 91; Mason: “erotic connotations”, 1995:136) wird mit keiner Silbe angedeutet, es geht offenbar allein um die Reinheitsfrage.

<sup>95</sup>Einige Manuskripte, die den bestimmten Artikel haben, lenken damit auf das Thema von Jesus als dem einen, großen Propheten, dem Messias (Dt 18,15ff); abgesehen von der rein äußerlichen Bezeugung, scheint ein christologischer Aspekt hier auch wirklich mitzuschwingen, denn die Episode endet mit der Hervorhebung der Person und Identität Jesu als der Bevollmächtigte Gottes, und nicht bloß als *ein* Prophet. S. dazu ausführlich Brawley 1978:171ff.

<sup>96</sup>Siehe dazu Friedrich 1959:844f und Anm. 400.

ernstgenommen. Dass Jesus ihn direkt mit Namen anredet, ist nach den bisher durchgehend anonymen Beschreibungen der Pharisäer auffällig und könnte eine persönliche Beziehung und Wertschätzung andeuten (vgl. Lk 19,2.5).

Entsprechend zur feierlichen Anrede Jesu reagiert Simon: Er redet seinerseits Jesus höflich und respektvoll, mit dem Titel *διδάσκαλε* an. Ist Jesus wohl doch kein Prophet, sieht er in ihm immerhin einen Lehrer (Lk 19,39; vgl. 10,25). Die impliziten Leser nehmen diese Geste sicher mit Erstaunen auf. "Das war bei einem Pharisäer weit mehr als eine Höflichkeit" (Schlatter 1931:258). Trotz seiner insgeheimen (V.39) Vorbehalte war das offenbar keine Heuchelei, ganz im Gegenteil. Das zeigt auch seine bereitwillige Haltung zum Hören auf Jesus. Er ist ausdrücklich offen für den Meister und dessen Belehrung (*εἰπέ*). V.36 in Verbindung mit V.40 signalisiert dem Leserkreis, dass man anfangs von einem guten menschlichen Miteinander zwischen Jesus und Simon ausgehen kann, bei dem auch mal Missverständnisse und Konflikte dazugehören können. Brawley spricht von "proper social relationships" (1978:145 und 1987:100) und konstatiert:

The narrative reflects a relationship of mutual acceptance between Jesus and Simon. The criticism directed to Simon, therefore, was a result of his behavior as it is recorded in the pericope. There was no basic conflict with Pharisaism which predetermined the outcome of the story (1978:145).

Erst die insgeheim geäußerten Gedanken des Pharisäers (V.39) in Verbindung mit den nachträglichen Informationen aus Jesu Mund V.44-46 trüben das Verhältnis.

Der Fortgang der Erzählung zeigt, wie sehr sich Simon mit seiner zweifelnden Einschätzung geirrt hatte (V.39), nämlich in doppeltem Sinne. Erstens erwies sich Jesus doch als Prophet, indem er seine Gedanken lesen konnte und darauf einging, und zweitens wird im Zuge der Argumentation Jesu deutlich, dass er die Aktion der Sünderin ganz bewusst zugelassen hat. Darauf, und auf dem tiefen Sinn dieses Gewährenlassens, liegt das entscheidende Gewicht der ganzen Episode. "Wichtiger als das breit geschilderte Verhalten der Frau ist der Erzählung aber das gar nicht erzählte Geschehenlassen durch Jesus. Hier west in der Stille das unerhört Neue, um das es in der Erzählung geht" (Schürmann 1984:433). Jesus ist der Mittler der göttlichen Sündenvergebung, dem Dank und Liebe gebührt.<sup>97</sup> Dem Leserkreis wird erneut die Identität Jesu bestätigt und vergewissert. Die staunende Frage der erzählerisch bisher am Ereignis unbeteiligten Zuschauer (waren da eventuell noch mehr Pharisäer darunter?) stellt die außerordentliche Bedeutung der Identität und Vollmacht Jesu nur noch auffälliger heraus (V.49; vgl. 5,21).

Die Perikope verläuft erzählerisch auf mehreren Ebenen, die ineinander verwoben werden. Allein schon im personellen Bereich mit den verschiedenen Interaktionen: Es geht zunächst um die Beziehung zwischen Jesus und Simon (V.36.39-40), dann kommt die Beziehung zwischen Jesus

---

<sup>97</sup>Wir schließen uns der Meinung der meisten Ausleger an, dass die Frau bereits eine Begegnung mit Jesus hatte, bei der sie die Vergebung ihrer Sünden erfuhr (beispielsweise Nolland 1989:354; Darr 1992:32ff u.a.).

und der Sünderin ins Spiel (V.37-38), die Simons Zweifel hervorrufen (V.39), des weiteren stellt Jesus die Verbindung auch zwischen Simon und der Sünderin her (am deutlichsten mit dem narrativen Mittel des Dialogs, bzw. Frage und Antwort in V.42b-44a und der direkten Gegenüberstellung in V.44b-46) und schließlich geht es noch einmal ganz direkt um Jesus und die Sünderin (die in V.48 erstmals direkt angesprochen wird). Auch thematisch geht es um ein Ineinander von Gastfreundschaft, Reinheit, Schulderlass bzw. Sündenvergebung, Dankbarkeit, Liebe und Glaube. Die Rede Jesu (V.41-48.50) kann deshalb hier nicht in allen Dimensionen analysiert werden; nur insoweit es unsere Fragestellung betrifft (wie werden die Pharisäer charakterisiert, und wie reagiert Jesus auf sie), wollen wir herausstellen:

1. Der weitaus größte Teil der Rede Jesu gilt dem Pharisäer (V.40-47). Um ihn geht es, mehr noch als um die Frau selbst. Selbst als sich Jesus der Frau zuwendet, fährt er fort, zu Simon zu sprechen (V.44). Die Frau bekommt die Rolle des Vorbilds; Adressat aber bleibt der Pharisäer. Jesus macht sich die Mühe, ihm das Geschehene zu erklären und ihn zu belehren. Selbst der Vergebungszuspruch (V.48) kann den Eindruck erwecken, als ob er sich nur rhetorisch an die Frau richtet, und eigentlich mehr den Abschluss und Höhepunkt der vorangegangenen und an Simon gerichteten Rede bildet. Die feierliche Absolution ist dann vordergründig eine Bekräftigung<sup>98</sup> für die Frau, eigentlich aber ein Signal für den Pharisäer (und die Tischgenossen), auf die göttliche Vollmacht Jesu aufmerksam zu werden (V.49).
2. Das Gleichnis Jesu (V.41-42) spricht von zwei Schuldnern. Insofern stellt Jesus den Pharisäer bildhaft auf eine Stufe mit der Sünderin; nur dass es einen quantitativen Unterschied gibt ("große" Schulden, "kleine" Schulden). Dass Simon sich gar nicht als Sünder sieht, sondern sich über diese Frau stellt, ist eine grobe Fehleinschätzung seiner Person und seiner Stellung vor Gott (und entsprechend sieht sein Verhalten gegenüber Jesus aus). Er hält sich für gerecht und rein und hat Vergebung gar nicht nötig. Die Charakterisierung der Pharisäer als Selbstgerechte wird der Erzähler im weiteren Verlauf der Geschichte noch vertiefen (vgl. 16,15; 18,9ff).
3. Jesus konstatiert: Beiden Schuldnern wird die Schuld erlassen. Jesus gibt zu verstehen, wenn auch nur andeutungsweise, wie er die Stellung des Pharisäers einschätzt: Es ist ein Sünder, der Gottes Vergebung nötig hat, obgleich er ein frommer Mann ist und nicht so offensichtlich in Sünden lebt wie diese Frau. Die Vergebung gilt auch ihm, und Gott verweigert sie ihm nicht.
4. Doch darf man das Gleichnis hier nicht pressen; der Vergleichspunkt liegt eindeutig auf der Reaktion der beiden: Jesus erklärt dem Pharisäer, warum die Frau Jesus so überschwänglich

---

<sup>98</sup>Der Zuspruch war offensichtlich als Bekräftigung gedacht. Der Erfahrung der Sündenvergebung folgte die Vergewisserung. Das Zeichen bedarf des Wortes (s. Schürmann 1984:439). Marshall: "a confirmation of what has already taken place..." (1978:314). Nolland: "*confirmation of the woman's forgiveness*" (1989:359).

ihre Liebe erweist. Sie hatte die göttliche Sündenvergebung erfahren, und das offensichtlich in der Begegnung mit Jesus. Der Pharisäer hingegen hatte nicht verstanden, welchen Gast er da im Hause hat, mal ganz abgesehen von der mangelnden Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit.

Der mehrfache Gegensatz zwischen Simon und der Sünderin, den Jesus dann im Anschluss so krass herausstellt (V.44b-46), soll den Pharisäer zwingen, sich mit der Sünderin zu vergleichen. Jesus kehrt dabei die Vorzeichen um: Simon, der sich über die Sünderin erhaben glaubte, schneidet im Vergleich plötzlich sehr schlecht ab. Die Sünderin wird in ihrer Reaktion auf die erfahrene Vergebung als leuchtendes Beispiel hingestellt. Simon dagegen wird beschämt. Die Worte Jesu implizieren wahrscheinlich keinen Vorwurf einer Verletzung der Gastfreundschaft. Einige Ausleger meinen, Fußwaschung, Begrüßungskuss und Ölsalbung seien damals besondere Ehrerweisungen und nicht Standardpflicht eines Gastgebers gewesen.<sup>99</sup> Nun ist es schwer zu rekonstruieren, wie Gowler richtig feststellt, was zu welcher Zeit und an welchem Ort zur Pflicht der Gastfreundschaft gehörte und was nicht (1989b:222). Aber erfasst man die Vergleiche zwischen der Frau und Simon im Zusammenhang mit der Beispielgeschichte, erkennt man, worauf es Jesus ankam, nämlich die Größe der Dankbarkeit und Liebe der Frau herauszustellen. Dem zweiten Schuldner gesteht Jesus aber auch Liebe (= Dankbarkeit, vgl. Marshall 1978:311) zu, nur weniger. Darin liegt die Analogie. Mit der Gegenüberstellung wirft Jesus Simon also keine Pflichtverletzung vor. Nur hatte er bloß das Notwendigste getan, während die Frau, überwältigt von der befreienden Erfahrung der Sündenvergebung und motiviert von überschwänglicher Dankbarkeit, aus leidenschaftlicher Liebe handelte und Jesus besondere Ehre zuteil werden ließ. Der scharfe Kontrast soll aufhorchen lassen und dazu dienen, dass Simon seine Haltung zu Jesus und zur Sünderin überdenkt.

Engagiert, sowie rhetorisch und pädagogisch äußerst geschickt,<sup>100</sup> gibt Jesus dem Pharisäer also die Möglichkeit, sich selbst, die Sünderin und seinen Gast, in einem neuen Licht zu sehen. Die Art und Weise der Erzählung und Darstellung durch den Autor spricht eine deutliche Sprache. Dem hier gezeichneten Jesus geht es nicht um schroffe Verurteilung, sondern um Werbung. Er wirbt um Verständnis und Selbsterkenntnis, allerdings mit den Mitteln des Kontrasts und der Herausforderung. Er will bezwecken, dass Simon ihn als göttlichen Gesandten erkennt und anerkennt, so wie es die Frau exemplarisch vorgemacht hat. Zugleich sprengt er die religiös motivierten Schranken. Das Reinheitsverständnis und die separatistische Praxis des Pharisäers werden, ohne dass das explizit gesagt werden musste, *ad absurdum* geführt. Im Blick auf die Frage,

---

<sup>99</sup>Die meisten Ausleger sind darin einig. So z.B. Maier 1996a:340f; Schürmann 1984:435f; Marshall 1978:311; Nolland 1989:357: "Simon is not accused of impoliteness."

<sup>100</sup>Gemeint ist z.B.: Die direkte und persönliche Ansprache, das Gewinnen der Aufmerksamkeit, das Erzählen einer anschaulichen Geschichte, das geschickte Einbeziehen des Gegenübers ("... a Socratic interrogation"; Gowler, 1989b:220), die Verdeutlichung durch Kontrast, das klare Resümee usw. Vgl. 2 Sam 12,1ff.

worum es bei diesem Konflikt eigentlich geht,<sup>101</sup> kann man festhalten, dass der Ausgangspunkt, wie schon früher, eine Lehrfrage war (Reinheitsgebote und deren traditionelle Auslegung samt Praxis), und dass Jesus die Streitfrage wiederum in einen höheren Zusammenhang stellt, nämlich mit der Frage nach der Sündenvergebung und mit seiner göttlichen Identität in Verbindung bringt.

Ist Jesus zu weit gegangen? Hat er den Gastgeber beleidigt und vor den anderen Gästen unmöglich gemacht? Angesichts des höflichen Umgangsstons scheint das nicht der Fall gewesen zu sein. Es würde auch nicht recht zu der Mühe passen, die sich Jesus macht, den Pharisäer (und indirekt auch die Tischgenossen!) zu belehren und zu überzeugen. Jesu Absichten sind nicht destruktiv, sondern konstruktiv, wie wir gesehen haben. Der Erzähler deutet dadurch an, dass die Pharisäer keine hoffnungslosen Fälle für Jesus darstellen.

Die Anwesenden verwundern sich über die Rede Jesu, speziell über den Akt der Sündenvergebung. Die Frage "Wer ist dieser?" sollen sich die impliziten Leser ebenfalls stellen und sich darüber Rechenschaft ablegen, wie sie selbst zu Jesus stehen. Die Frage drückt vordergründig Unwissenheit und Unverständnis aus;<sup>102</sup> die Leser aber erraten, dass dahinter schon ein Ahnen steckt: Sollte dieser Jesus nicht tatsächlich göttliche Vollmacht haben? Kann das sein? Ob Simon auch so fragte, wird nicht gesagt, aber es ist nicht unwahrscheinlich. Der Ausgang der Geschichte bezüglich Simon bleibt offen. Keine Reaktion wird erzählt. Gowler präsentiert vier verschiedene Erklärungsmöglichkeiten, ohne eine bestimmte zu favorisieren (1989b:222, Anm.89): 1) Weil der Pharisäer nur als Kontrastfolie diene, sei Lukas an seiner Reaktion nicht interessiert. 2) Die Tür bleibt für Simon offen. 3) Es handelt sich um eine literarische Technik bei Gleichnissen. 4) Eine negative Reaktion wird aufgrund von 7,30 angenommen.

Der Erzähler lässt diese "Leerstelle" bewusst, wie wir schon in den vorigen Perikopen gesehen haben. Die impliziten Leser werden herausgefordert und sollen die Lücken füllen. Wie werden sie das tun? Das hängt eben ganz entscheidend davon ab, wie man die Beziehung zwischen Jesus und dem Pharisäer in den vorigen Versen bewertet hat. Darr meint:

Simon ... is allowed no chance to rebut Jesus' serious charges against him. The strong implication is that he cannot rebut him. (The rhetorical ploy of silencing Jesus' opponents appears elsewhere as well.) (1992:103).

Doch beruht diese Einschätzung auf der mangelnden Fokussierung auf das Verhalten Jesu gegenüber dem Pharisäer und einer unzureichenden Beobachtung der narrativen Darstellung. Wenn man analysiert hat, wie der Erzähler die Geschichte präsentiert und wie er das Verhältnis zwischen Jesus und dem Pharisäer charakterisiert hat, dann wird deutlich: Jesus geht es nicht darum, den

---

<sup>101</sup>Ziesler: "In Luke, the controversy centres on Jesus' lack of discrimination in mixing with sinners (cf xv.2) and thus concerns both attitudes to the Law, and Christology" (1978:151).

<sup>102</sup>Die Frage an sich muss nicht immer eine kritische Konnotation haben (wie 5,21), in dem Sinne, dass sie bereits ein negatives Urteil impliziert. Selbst die Jünger konnten so fragen (Lk 8,25).

Pharisäer mundtot zu machen. An seinem Verhalten liegt es nicht, wenn Feindschaft entsteht. Mögen seine Argumentation und Redeweise bisweilen provozieren – verletzen oder zerstören will er niemanden. Der Pharisäer hat eine faire Chance bekommen, seine Position zu überdenken und positiv zu reagieren.<sup>103</sup> In der Tat wirft Lk 7,30 einen Schatten auf die Perikope. Doch wir hatten festgestellt, dass damit kein unumstößliches Urteil gesprochen wurde. Ein zukünftiges Umdenken wird nicht ausgeschlossen, auch wenn dafür wenig Hoffnung besteht. Jesus seinerseits bleibt weiterhin im Gespräch mit den Pharisäern. Die Tür bleibt offen.

#### **4.8 Lukas 11,37-44.53**

##### **Die Pharisäer im Kreuzfeuer der Kritik Jesu**

Im Kontext der Reise nach Jerusalem (9,51-19,28) erreichen die Auseinandersetzungen zwischen Jesus und den Pharisäern ihren Höhepunkt. Das ist kein Zufall. Der Dienst und die Sendung Jesu gehen dem Höhepunkt entgegen (Leiden und Sterben). Das Misstrauen und die kritischen Reaktionen einiger sind seit den Anfängen und den Ereignissen des “galiläischen Frühlings” gewachsen. Nicht nur von pharisäischer Seite gibt es Opposition. Der Beginn der Reise ist sogleich von samaritanischem Widerstand markiert (9,53); die Jünger sollen mit Ablehnung rechnen (10,10ff); gleich darauf folgen Weherufe über galiläische Städte (9,13ff); es gibt eine nicht besonders freundschaftliche Begegnung Jesu mit einem Schriftgelehrten (10,25ff); später stößt Jesus auf den Widerstand einiger aus dem Volk (11,15ff); die Zeichenforderung wird zurückgewiesen (11,29ff), usw. Hier nun (11,37ff) wird die Spitze erreicht, indem wieder die Pharisäer ins Blickfeld geholt werden und geschildert wird, wie sie sich der härtesten Kritik Jesu aussetzen müssen und ihrerseits feindlich darauf reagieren. Immerhin gibt es im weiteren Verlauf des Reiseberichts keine Anzeichen dafür, dass der Widerstand der Pharisäer sich noch steigern würde (Carroll 1988:611). Zwar setzt Lukas darüber in Kenntnis, dass der Konflikt weiter besteht (14,1-6; 15,1-2; 16,14), und deckt Ursachen dafür auf (16,15ff; 18,9ff); doch auf der anderen Seite fährt er fort, abmildernde Signale zu setzen: Es folgt nochmals eine Einladung und Tischgemeinschaft (14,1ff), es gibt interessierte Fragen (17,20f), eine vermutlich gut gemeinte Warnung (13,31ff), und stets weitere Anzeichen, die zeigen, dass Jesus auf die Pharisäer eingeht und versucht, sie zur Einsicht zu bringen und für seine Botschaft zu gewinnen (z.B. 15,3ff; 16,15ff). Mit der tödlich endenden Feindschaft gegen Jesus haben sie nach lukanischer Schilderung nichts zu tun.

Die hier folgende Begegnung zwischen Jesus und den Pharisäern ist geprägt von Analogie und Dissonanz im Vergleich mit der vorigen Szene (7,36ff). Durch die Wiederholung des Motivs der Tischgemeinschaft signalisiert der Erzähler ein gewisses Schema (*type-scene*). Wieder gibt es

---

<sup>103</sup>Bruxvoort (1998:69) plädiert dafür, den Pharisäer Simon nicht voreilig als negativen Charakter abzustempeln und bezeichnet ihn, unter Berufung auf Tannehill, als “open character” (Tannehill 1994).



eine Einladung eines Pharisäers, doch diesmal kommt es zu einer harten Anklage der Pharisäer durch Jesus, die in einer ausgesprochen ablehnenden Reaktion der Pharisäer gipfelt. Gowler stellt Ähnlichkeiten und Unterschiede folgendermaßen heraus (1989b:227): 1) Hier wie dort, eine Einladung eines Pharisäers zum Essen und die Annahme der Einladung durch Jesus. Ein Konfliktpunkt entsteht, woraufhin Jesus auf die unausgesprochenen Gedanken seines Gegenübers eingeht und dagegen argumentiert. 2) Der Anlass der Auseinandersetzung ist hier eigentlich geringer als der in Lk 7, während die Reaktion Jesu hier ungleich schärfer ist als dort. Die scharfen Weherufe über die Pharisäer als Gruppe (Lk 11) stehen der vergleichsweise milden und an einen einzelnen Pharisäer gerichteten Gleichniserzählung gegenüber (Lk 7).

Die Perikope besteht aus kleineren Erzähleinheiten (*narrative*) – am Anfang, in der Mitte und am Schluss – und der direkten Rede Jesu (*speech*) in zwei Hauptteilen. Beide Textarten enthalten mehr oder weniger deutliche Hinweise zur Charakterisierung der Pharisäer. Zunächst wird ein direkter Bezug zu den vorigen Redeabschnitten (11,29-32.33-36) hergestellt (zeitliches *setting*): “als er noch redete” (V.37). Gemeint ist nicht eine Redeunterbrechung, sondern ein nahtloser Übergang von der Rede Jesu zur Einladung des Pharisäers (Zahn 1988:475, Anm. 67; vgl. Marshall 1978:493). Dadurch kommt ohne Frage ein ziemlich dringendes Interesse des Pharisäers am Inhalt der Lehre Jesu (und seiner Person und Vollmacht?) zum Ausdruck, mag es nun von Zustimmung oder Kritik geprägt sein. Auffällig ist auch das im Lukasevangelium sonst nicht gebrauchte historische Präsens (ἐρωτᾷ), das man in diesem Zusammenhang als narratives Mittel ansehen kann, um der Erzählung ein Element von Lebendigkeit und Unmittelbarkeit zu verleihen. Dem Erzähler ist es noch wichtig, ausdrücklich zu erwähnen – wenn auch wie gewohnt knapp (3 Wörter) –, dass Jesus “hineinging und sich zu Tische setzte” (lokales *setting*). Die Ausgangslage der Perikope ist also durchaus positiv-freundlich.<sup>104</sup> “There is no predisposition for conflict on the part of Jesus or the Pharisees” (Brawley 1978:146). Es wäre auch schlechterdings unvorstellbar, dass eine solche Einladung zur Mahlgemeinschaft, ohne Indizien aus dem Text oder Kontext von vornherein feindlich motiviert sein könnte.<sup>105</sup> Zum zweiten Mal also begegnen wir Jesus in Tischgemeinschaft mit einem Pharisäer (und womöglich etlichen anderen, V.53). Der Beginn der Erzählung unterstreicht so die positiven Züge der Charakterisierung, die wir im vorigen Abschnitt beleuchtet haben.<sup>106</sup> Trotz aller bisherigen Auseinandersetzungen und kritischen Töne gibt es Pharisäer, die weiter das Gespräch und die Gemeinschaft mit Jesus suchen. “...the authorities still are not moved to terminate their dealings with him. On the contrary, they continue to respect him as a teacher and therefore to accept him as their social equal” (Kingsbury 1991:91).

---

<sup>104</sup>Vgl. Schlatter: “... den freundlichen Verkehr Jesu mit ihnen...” (1931:305).

<sup>105</sup>Gegen Godet, der grundlos böswillige Absichten unterstellt (1872:298).

<sup>106</sup>Unter Außerachtlassung dieser narrativen Signale urteilt Schmithals unberechtigt: “Die Verbindung von Einladung durch den Pharisäer und folgendem scharfen Tadel des Gastgebers ist nicht sehr geschickt” (1980:139).

Eine kleine Veränderung gibt es in der Wortwahl: Lukas wählt hier ἀριστάω (V.37; ἄριστον V.38) statt ἐσθίω (7,36; 14,1), es war also irgendeine Mahlzeit, möglicherweise ein Spätfrühstück oder eine leichtere Mittagsmahlzeit (vgl. 14,12 δεῖπνον = ausgiebiges Abendmahl). Nicht auszuschließen ist, dass durch die variable Ausdrucksweise angedeutet werden soll (wie überhaupt die dreimalige Erwähnung von solchen Einladungen in Lk), dass derartige Begegnungen zu den gewöhnlichen Geschehnissen im Leben Jesu gehörten und nicht selten stattfanden (s. Mason 1995:136).

Dass ausgerechnet die härteste Kritik Jesu an den Pharisäern narrativ in ein durchaus freundliches *Ambiente* eingebettet ist, verrät die Tendenz des impliziten Autors, die feindlichen Aspekte des Konflikts zwischen Jesus und den Pharisäern zumindest etwas zu dämpfen.<sup>107</sup> Ein synoptischer Vergleich der Weherufe hier und in Mt 23 ergibt denselben Befund.<sup>108</sup> Trotzdem zögert der Erzähler nicht, Jesus in einer Art “heiligem Zorn” zu zeichnen. Die Schärfe der Polemik ist kaum zu überbieten. Worin die Gründe für einen solchen rhetorischen Ausbruch zu suchen sind, wird in der Wiedergabe der Rede deutlich.

Nachdem der Erzähler das *setting* umrissen hat, folgt der Spannungsaufbau durch die Schilderung der Problemstellung. Der Anlass der Auseinandersetzung ist eine Differenz über die Praxis der Reinheitsgesetze bzw. -traditionen.<sup>109</sup> Der Konfliktpunkt ist klar umrissen: Jesus hält sich nicht an bestimmte pharisäische Gepflogenheiten.<sup>110</sup> Für den Leserkreis ist das nichts Neues (5,30.33; 6,1f.6ff; 7,39). Der Pharisäer aber wundert sich (θαυμάζω impliziert “Erstaunen, Bestürzung und Mißfallen” (Bovon 1996:226), dass Jesus sich nicht dem gewöhnlichen Waschritual vor Mahlzeiten unterzieht (ἐβαπτίσθη; ob es um Händewaschen oder gar um ein Vollbad geht, soll hier nicht diskutiert werden). Laut äußert er seine Zweifel nicht, aber Jesus weiß um die Reaktion seines Gastgebers (verborgenes Wissen als prophetisches Kennzeichen; vgl. die Erläuterungen zu 7,39). Möglicherweise liegt darin ein erster Hinweis, wie der Erzähler die folgenden Weherufe charakterisieren will: nämlich als prophetischen Bußruf. Der Redestil weist jedenfalls entsprechende Merkmale auf: Anklagen, Aufrufe, Warnungen und Bildvergleiche, verbunden mit Polemik und Schärfe (vgl. Hos 5; Am 5-6; Micha 3; Zeph 3; Mal 2 usw.; vgl. auch Maier 1996:123).<sup>111</sup> Tiede spricht von einem “classic prophetic indictment and call to repentance”

---

<sup>107</sup> Vgl. Baumbach 1971:86-88; Sanders 1985:167-171; Rau 2000:126ff.

<sup>108</sup> Auf quellen- und redaktionskritische Fragen kann hier nicht eingegangen werden; s. dazu: Sanders 1985:167-174; Bovon 1996:220-224 u. viele andere.

<sup>109</sup> Es geht offensichtlich nicht um atl. Gesetze (vgl. Marshall 1978:494).

<sup>110</sup> Eine absichtliche Provokation Jesu darf man nicht von vornherein unterstellen (gegen Zahn 1988:477).

<sup>111</sup> Vgl. außerdem die Erwähnung der Propheten in V.47-51.

(1988a:225). Dazu passt auch, dass er Jesus hier als den ὁ κύριος sprechen lässt (V.39), also die ganze göttliche Vollmacht in die Waagschale wirft (gut herausgestellt von Gowler 1989b:228). Die in diesen Ausrufen deutlich akzentuierte Charakterisierung der Pharisäer erfolgt also aus der Perspektive dessen, den der Leserkreis aufgrund der Darstellung des Erzählers als Instanz göttlicher Autorität verstehen soll. “The presence of this direct definition in verse 39 reinforces the reliability and authority of Jesus’ direct definition and indirect presentation of the Pharisees and lawyers in verses 39-52” (Gowler 1989b:228).

Wodurch die harte Rede Jesu motiviert ist, muss aus dem Gesamtkontext der Auseinandersetzungen heraus beantwortet werden. Der Anlass, die rituelle Waschung, ist ja nur der Auslöser für eine viel grundsätzlichere Kritik. Der Ton ist bei einem schriftlichen Dokument nur aus dem Text selbst und der inhaltlichen Substanz zu erspüren. Die narrativ-rhetorischen Mittel des Autors helfen dem Leserkreis, sich die Szene lebendig auszumalen und im Sinne des Erzählers aufzufassen.

Der erste Teil (V.39-41) der Rede an die Pharisäer (V.39-44) besteht formal aus: 1. einer Anrede (39b), 2. einer Feststellung (39c), 3. einer Beschuldigung (39d), 4. einer denunzierenden Anrede (40a), 5. einer Frage (40b), 6. einem Aufruf (41a), 7. einer Schlussfolgerung, eingeleitet durch καὶ ἰδοὺ (41b). Dann folgen schließlich drei Weherufe (42-44). Bei genauem Hinsehen handelt es sich also nicht um einen unkontrollierten Zornesausbruch Jesu. Mag die Kritik inhaltlich auch harsch sein, gibt die formale (narrative und rhetorische) Darstellung wenig Anlass, eine Hasstirade oder überhaupt negativ belastete emotionale Erregung bei Jesus zu vermuten. Zumindest aber Leidenschaft wird man den Worten Jesu nicht absprechen. Der Charakter der Rede ist kein sachlicher Vortrag, sondern eine engagierte Botschaft. Freundlich-sachliche Belehrung (V.39-41) weicht eindringlicher Warnung (V.42-44).

Der Beginn der Rede ist eingeleitet durch das beinahe feierliche “Es sprach der Herr zu ihm” (V.39a) und die kurze, Aufmerksamkeit erheischende Anrede (V.39b): “Nun denn, ihr Pharisäer!”<sup>112</sup> (Zum Gebrauch von  $\nu\upsilon\nu$  in diesem Sinne vgl. Apg 3,17). Der erste Halbsatz ist noch eine Art Einführung ins Thema (V.39c), aber dann folgt der Hauptanklagepunkt (V.39d). Die Erzählstimme rückt damit eine direkte und negative Charakterisierung der Pharisäer aus dem Munde des „Herrn“ ins Zentrum der Aufmerksamkeit der Leser.<sup>113</sup> Was er jetzt erfährt, entspricht dem, was er bisher schon ansatzweise beobachten konnte. Die negativen Puzzleteilchen seines bis-

---

<sup>112</sup>“It need not be doubted that the picture painted here is one of the dangers of Pharisaism, rather than a portrait of every single Pharisee” (Marshall 1978:490).

<sup>113</sup>“Direct definition of one character by another always is an indirect presentation of the first character” (Gowler 1989b:229).

her aufgebauten Pharisäerbildes werden bestätigt und verstärkt, und neue kommen hinzu. Trotz des Erzählhinweises “Es sprach der Herr *zu ihm*” redet Jesus dann doch pauschal alle Pharisäer an. Die Kritik Jesu ist verallgemeinernd und weist den Pharisäern als Gruppe eine Kollektivschuld zu, aber die impliziten Leser verstehen, dass mit der Anrede “Pharisäer” nicht jeder einzelne Pharisäer ohne Differenzierung abgeurteilt werden soll (vgl. Fendt 1937:146f; Marshall 1978:490; Bruxvoort 1998:73f). Das Befremden über Jesu harsche Kritik weicht, je mehr der Leserkreis die Beschuldigungen im Einzelnen vernimmt und sich zur Zustimmung aufgefordert sieht.

Jesus klagt<sup>114</sup> zunächst die Veräußerlichung der Einhaltung des Gesetzes an (V.39d), die die Pharisäer kennzeichnete.<sup>115</sup> Er stellt weder die Reinheitsforderung des Gesetzes<sup>116</sup> noch die Berechtigung der äußeren Reinheit in Frage (καθαρίζετε enthält noch keine Wertung; vgl. V.41: “alles rein”), vermisst jedoch die innere Reinheit, die viel entscheidender ist; das Bild der Becher und Schüsseln spricht für sich.<sup>117</sup> Das “Innere” ist die Gesinnung des Herzens, das innerste Wesen, die verborgene Motivation, das Denken, Wünschen und Wollen des Menschen, seine “Moral” (Ps 5,9; Spr 4,21; 26,24; Jer 31,33; Hes 36,26.27; Mt 15,18-20; 23,28; Mk 7,21.23; vgl. den paulinischen “inneren Menschen” Röm 7,22; 2 Kor 4,16; Eph 3,16). Ist dieses Innere unrein und verdorben, steht das im krassen Gegensatz zur peinlich genauen Befolgung äußerer Reinheitspraktiken. “Von innen her Unreine versuchen sie äußere Reinigung” (Grundmann 1971:247).

Zu der bisher negativsten Charakterisierung der Pharisäer durch den Erzähler, ihre innere Motivation betreffend (“den Ratschluss Gottes verworfen”, 7,29-30), kommt hier eine weitere, ihre Moral betreffend: “voll Raffgier und Bosheit”: ἀρπαγή, eigentlich den Akt des Raubes oder das Geraubte = Beute bezeichnend, ist hier im Sinne von “Raubgier”, Habsucht gedacht (vgl. Bauer 1971:215). Das allgemeiner gefasste Substantiv πονηρία verstärkt die böse Absicht. γέμει signalisiert das Vollsein, die Menge und Schwere der Vergehen (Mt 23,25.27). Hier werden dem Pharisäerbild ganz neue Aspekte hinzugefügt, denn solche dezidiert negativen Charakterzüge sind in der Erzählung bisher nirgends angedeutet worden, weder durch konkretes Verhalten noch durch allgemeine Haltung (vgl. aber 16,14).

---

<sup>114</sup>Der Erzähler in Lukas gibt diese Aussage Jesu ohne Weheruf-Form wider; also im Unterschied zu Matthäus (Mt 23,25f).

<sup>115</sup>Der Leserkreis ist schon durch 5,27ff und 7,36ff darauf vorbereitet worden, dass die Pharisäer großen Wert auf äußere Reinheit legten und dabei die wichtigere Herzenseinstellung gegenüber Gott vernachlässigten (vgl. Darr 1992:103).

<sup>116</sup>“Der religiöse Grund des pharisäischen Eifers, der um Reinheit ringt, bleibt unbestritten. Was Gott gemacht hat, soll nicht verunreinigt werden” (Schlatter 1931:305).

<sup>117</sup>Die Tatsache, dass die Pharisäer Küchengeschirr und Essutensilien peinlichst zu reinigen pflegten, wird hier zum Bild für die Reinheit des Menschen. Das Ineinanderübergehen der Motive und Vergleiche zwischen “Gefäß” – “Mensch” und “außen” – “innen” wird gut erläutert bei Zahn (1988:478f).

Ebenso unvermittelt und gar anstößig wirkt die Anrede “Ihr Toren” (V.40). Aber auch hier darf man Jesus nicht einfach Hass oder beleidigende Absicht unterstellen. Sie ist ein Mittel der Kommunikation, das aufhorchen lassen und Selbstprüfung provozieren soll (“Polemik und Erbauung sind nicht unverträglich”; Bovon 1996:227; vgl. auch Lk 24,25ff!). Im atl. Sinne bezeichnet der Begriff “Tor” einen für die göttliche Wahrheit Verblendeten oder Uneinsichtigen (vgl. Ps 14,1; 53,2; 92,7; 94,8; Spr 15,21; Lk 12,20). Im Kontext der Aussagen gesehen, bestünde die Torheit darin, das Geschirr nur von außen zu waschen und nicht von innen. Das würden auch die Pharisäer als Torheit bezeichnen. Doch mit ihrem Verhalten, ihrer Einhaltung des Gesetzes, ist es ähnlich: Sie legen Wert auf die Reinheit des Äußeren (des Körpers) und kümmern sich nicht um den Dreck im Inneren (des Herzens). Macht sie das etwa nicht zu Toren? Gott, der Schöpfer (ὁ ποιητής) des Menschen,<sup>118</sup> hat ihn als Ganzheit geschaffen, mit Äußeren und Innerem; beides soll Gott geweiht sein. Es wäre töricht, das Innere zu vernachlässigen. Das bestimmende und regierende Element des Inneren über das Äußere ist impliziert (V.41). Gott legt Wert auf die innere Einstellung der Herzen, mehr als auf äußere Befolgung von rituellen Gesetzen (1 Sam 15,22; Jes 1,11-17; Jer 7,21-23; Hos 6,6; Ps 51,18f).

Interessanterweise enthält die durch den impliziten Erzähler wiedergegebene harte Rede Jesu nicht nur Anklagen und Weherufe, sondern signalisiert auch eine Lösung des Missstandes (V.41). πλήν signalisiert die Wende zum Guten (vgl. Lk 10,11) und leitet den Bußruf ein. Nicht Jesus muss sein Verhalten ändern, sondern die Pharisäer. Statt Habgier empfiehlt Jesus die Freigebigkeit; statt zu rauben, sollen sie geben. Die Pharisäer werden als Menschen charakterisiert, die der Umkehr bedürfen. Sie werden aufgefordert, ihr Verhalten radikal zu ändern. Was es genau bedeuten soll, das “innen Seiende” als Almosen zu geben (τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην), ist nicht eindeutig zu entscheiden und kann hier nicht diskutiert werden;<sup>119</sup> worauf es hier ankommt, ist, dass Jesus einen Ausweg aus dem Irrtum, bzw. der Torheit, für möglich hält. Sie können, obgleich sie voll Bosheit waren, durchaus völlig rein werden, wenn sie ihre Herzenseinstellung und ihr Verhalten radikal ändern. Jesus ruft und ermahnt, das zu tun.<sup>120</sup> καὶ ἰδοὺ appelliert an die Pharisäer (und den Leserkreis), dieser Tatsache besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Umkehr ist möglich!

---

<sup>118</sup>Das Bild vom Töpfer liegt nahe (Jer 18).

<sup>119</sup>Vgl. dazu u.a. Marshall 1978:495f; Bovon 1996:228f; Maier 1996b:126f.

<sup>120</sup>Die Einschätzung von Schmid und anderen, Jesus wolle mit dieser Rede gar nicht mehr belehren und mahnen, sondern nur noch Gericht androhen, beruht auf einer oberflächlichen Beobachtung (1960:211).

Doch es bleibt nicht bei dem Ruf; es folgen drei Warnungen nie da gewesener Schärfe, deren Inhalt nicht weniger anklagend ist (V.42-44). Der Bußruf wird durch diese Weherufe noch dringlicher. Die Leser merken auf: "...the vehemence of Jesus' attack is surprising" (Gowler 1989b:228). Doch nach allem, was sie bisher über den göttlichen Heilbringer Jesus gelernt haben, gerade auch im Umgang mit den Pharisäern, könne sie den unvermittelten Ausbruch entsprechend einordnen. Sie wissen, dass die Weherufe ein rhetorisches Mittel und Kennzeichen prophetischer Bußpredigt sind (sie kennen das zumindest schon aus 6,24-26; 10,13-15).<sup>121</sup> Die Art und Weise der Rede nach dem Vorbild der Propheten lässt die Stimme Gottes selbst hören (der "Herr", V.39).

Es dürfte für den Leserkreis keine Frage sein: Jesus spricht nicht von Hass getrieben. Feindschaft ist nicht das Motiv. Der Prediger der (Feindes-)Liebe (6,27.35)<sup>122</sup> und Barmherzigkeit (6,36) macht sich nicht durch gegenteilige Verhaltensweisen unglaublich. Es handelt sich nicht um Verfluchung oder Verdammung, sondern um Klage und Warnung (vgl. auch Bovon 1996:229, Anm.57). Es geht Jesus vielmehr darum, die Pharisäer mit allen Mitteln zur Einsicht zu bringen.<sup>123</sup> Der Ruf zur Umkehr fehlt nicht (V.41). "Das polemische Vorgehen entspricht ohne Zweifel einer theologischen Forderung: der Herbeiführung einer ethischen Umkehr..." (:224). Neben der Werbung und Überzeugungsarbeit, die Jesus bisher angewandt hat, ist dies ein weiteres, vielleicht letztes Mittel, die Pharisäer zur Umkehr zu rufen. Nichts will er unversucht lassen. Die Weherufe wollen "... die Angesprochenen aufrütteln und ihnen eine letzte Chance zur Veränderung ihres Verhaltens einräumen ..." (Rau 2000:127). Verpuffen die sachlichen Argumente, hilft vielleicht ein drastischeres Vorgehen: das Vorhalten eines Spiegels, der die Realität sichtbar macht und schonungslos aufdeckt, was einer bei sich selbst sonst nicht sieht. Dass Jesus damit wohl Kopf und Kragen riskiert, und Widerstand, Feindschaft und Todesbedrohung heraufbeschwört, nimmt er offenbar in Kauf.

Der Inhalt der Weherufe nimmt den Gegensatz "innerlich" – "äußerlich" auf und charakterisiert die Pharisäer als äußerlich fromm und gesetzestreu, aber als innerlich verdorben und sündig. Eine Steigerung von Weheruf zu Weheruf ist nicht ausgeschlossen (Wiefel 1987:228). Diese Grundaussage führt dann zum Urteil Jesu: Sie sind Heuchler (12,1).

Vom Thema Reinheit im Besonderen kommt Jesus zur Frage der Haltung gegenüber dem Gesetz im Allgemeinen. Der erste Weheruf (V.42) beklagt, dass die Pharisäer zwar kleinste Vorschriften genau beachten (Verzehntung von Kräutern), aber darüber die im Zentrum des Gesetzes stehenden Werte unbeachtet lassen (παρέρχομαι Lk 15,29): das Recht und die Liebe

---

<sup>121</sup>S. z.B. Jes 5,8-25; vgl. außerdem die scharfe Gerichts- und Bußpredigt von Johannes dem Täufer (Lk 3,7-10ff). Zahlreiche weitere Belegstellen bei Maier 1996b:123.

<sup>122</sup>"Das Lukasevangelium ist das große Evangelium von der Feindesliebe (vgl. Lk 6,11; 11,53f; 19,47f; 20,19f; 22,2; 23,34)" (Maier 1996b:138).

<sup>123</sup>Gut Maier: "... es geht um eine dringend-ernste Mahnung aus dem Heiligen Geist. Solche Mahnungen ... entstammen nicht weniger der Liebe als ein Lob oder eine Ermutigung" (1996b:123).

Gottes. Einzelgebote halten sie akribisch, aber den eigentlichen Sinn des Gesetzes erfüllen sie nicht. „... das Gebot Gottes bis ins Kleinste hinein befolgen und es im Eigentlichen übertreten, das heißt Heuchelei“ (Schniewind 1959:231); vgl. 12,1. Diese Argumentation steht ganz in der Linie früherer Auseinandersetzungen zwischen den Pharisäern und Jesus, bei denen wir schon beobachteten, wie Jesus bemüht war, von Fragen über äußere Rituale hin zum Kernpunkt des Glaubens zu kommen (z.B. 5,31f; 5,34ff; 6,3ff; 7,40ff). Jesus gesteht den Pharisäern durchaus zu, dass sie ernsthaft und eifrig bemüht sind, das Gesetz zu halten – Jesus kritisiert die Verzehntung der Kräuter nicht!<sup>124</sup> – öffnet ihnen aber die Augen darüber, dass es um die ganzheitliche Erfüllung des Gesetzes geht, nicht bloß um die buchstäbliche oder selektive Einhaltung. Die großen Zusammenhänge und der tiefere Sinn des Gesetzes dürfen nicht durch eine kurzsichtige Fixierung auf nebensächliche Details *ad absurdum* geführt werden.<sup>125</sup> Die Frage nach dem Zehnten ist dafür ein signifikantes Beispiel. Der Zehnte berührt die Frage nach dem, was Gott gehört. Jesus deutet an, dass die Pharisäer mit dem Geben des Zehnten sich im Grunde dem Anspruch Gottes auf ihr ganzes Leben entziehen wollen (s. Grundmann 1971:248; Wiefel 1987:228). „Recht“ und „Liebe Gottes“ repräsentieren in gewisser Weise die beiden Tafeln des Dekalogs als Inbegriff des ganzen Gesetzes und entsprechen dem doppelten Liebesgebot (Lk 10,25-28). (Vgl. auch Maier 1996b:127f).

Weitere Negativ-Charakterisierungen folgen. Der zweite Weheruf (V.43) scheint auf den ersten Blick in keinem Zusammenhang mit dem Vorigen zu stehen. Nutzt Jesus die Gelegenheit zu einer Art Generalabrechnung? Doch der gemeinsame Nenner aller Vorwürfe ist das „Innenleben“ der Pharisäer. Ihre äußere Frömmigkeit täuscht, und zwar sowohl sie selbst als auch andere. Im tiefsten Innern herrscht die Sünde über sie; nicht nur Habgier und Bosheit ist in ihren Herzen zu finden, sondern auch Ehrsucht und damit Hochmut und Mangel an Gottesfurcht. Sie suchen die besten vorderen Plätze in der Synagoge und wollen ehrerbietig begrüßt werden (vgl. Lk 14,7ff; 20,46ff). Damit werden nicht nur egoistische Motive aufgedeckt und angeklagt, sondern auch ein grundsätzlicher Mangel in ihrer Gottesbeziehung: Sie nehmen gerne Ehre von Menschen, statt die Ehre Gottes zu suchen.

Der dritte Weheruf (V.44), bei dem der Adressat nicht mehr namentlich wiederholt wird („ihr Pharisäer!“), aber doch implizit genannt ist („Wehe euch“), geht noch weiter. Nicht genug, dass die Pharisäer im Inneren durch Sünde und Unbußfertigkeit unrein sind – sie reißen auch noch andere mit hinein in die Misere. Mit einem bildhaften und anschaulichen Vergleich spricht Jesus

---

<sup>124</sup>“Trotz des Wehes wird die für Pharisäer so charakteristische Ausrichtung ihrer Toraobservanz nicht einfach für falsch erklärt. Falsch ist vielmehr nur ihre Gewichtung” (Rau 2000:129).

<sup>125</sup>Gut Tiede: “The charge is that they have neglected the heart of the Law, justice and the love of God, while busy with little observances” (1988a:223).

einen geradezu ungeheuerlichen Vorwurf aus. Totenberührung oder Kontakt mit Gräbern macht unrein (Num 19,16); und wenn ein Grab nicht entsprechend gekennzeichnet ist, kann sich jemand unwissentlich verunreinigen. Die Analogie, die damit zum Tragen kommt, kann erschütternder nicht sein. Gerade die Anerkennung, die die Pharisäer im Volk genossen, und ihr prägender Einfluss sind fatal.<sup>126</sup> Ihr schlechtes Vorbild verleitet andere, so wie sie Äußerlichkeiten und Details der Gesetzeserfüllung wichtiger zu nehmen als die rechte Herzenseinstellung gegenüber Gott. Die Anklage enthält eine beißende Ironie: Statt den Mitmenschen ein Vorbild der Reinheit zu geben, übertragen sie ihre Unreinheit auf andere, die nicht ahnen, dass sie mit ins Verderben gezogen werden. Der bildhafte Vergleich impliziert, dass die Schlechtigkeit der Pharisäer nicht von außen als solche zu erkennen ist. "Ihr verleitet zur Sünde, während ihr zur Heiligkeit führen solltet, – eine schreckliche Anklage für die geistlichen Führer..." (Bovon 1996:232). Hält Jesus den Pharisäern Unkenntnis zugute (vgl. "blinde Blindenführer", Mt 15,14; vgl. 23,16) oder unterstellt er Heimtücke? Das bleibt offen (vgl. Rau 2000:134f).

Das lukanische Pharisäerbild ist durch diese Rede nachhaltig dunkler geworden; die negativen Eigenschaften sind von der Erzählstimme trotz abmildernder Tendenzen klar in den Vordergrund gestellt worden ("...the characterization here is rather straightforward..."; Darr 1992:104). Lukas typisiert den negativen Charakter der Pharisäer ungefähr so: Niedere Beweggründe bestimmen ihr Verhalten. Ihr Charakter ist verdorben. Ihre Gottesbeziehung hat einen falschen Ansatz. Ihr Verhältnis zu den Mitmenschen steht unter falschem Vorzeichen. Ihre Bemühung um die Einhaltung des Gesetzes geht am eigentlichen Sinn des Gesetzes als Ausdruck des Willens Gottes vorbei. Die einzelnen Vorwürfe stellen also eine grundsätzliche Kritik dar. Die impliziten Leser realisieren, wie ernst es um die religiösen Führer Israels bestellt ist. Ihre Ablehnung Jesu als dem göttlichen Gesandten und Heilbringer hat ihre Ursachen in einer falschen Frömmigkeit, die ihnen verwehrt, die Person und Botschaft Jesu in rechter Weise, d.h. mit geistlichem Verständnis, zu verstehen und anzunehmen.

Die Kluft zwischen den Pharisäern und Jesus wird als schier unüberwindlich gezeichnet, wenn man sich die impliziten Gegensätze klarmacht:<sup>127</sup> Die Pharisäer sind mit Äußerlichkeiten beschäftigt – Jesus geht es um den ganzen Menschen. Sie überbewerten die traditionelle Auslegung und Praxis des Gesetzes – Jesus geht es um den Kern des Gesetzes, um den ursprünglichen Willen Gottes. Sie sind auf eigene Ehre bedacht – Jesus geht es um die Ehre Gottes. Ihr Dasein und ihr Vorbild bringt Anderen Verderben – Jesu Mission dient dem Heil der Menschen. Auch mit dem narrativen Mittel der Wandlung (*shift* Anfang – Ende) zeigt der Erzähler den Kontrast, indem er die

---

<sup>126</sup>Das Bild vom Sauerteig (12,1) unterstreicht den Sinn der Ansteckung, Ausbreitung, Vervielfältigung.

<sup>127</sup>"Jesus stands for the opposite of what he condemns in the Pharisees" (Gowler 1989b:229).



Rede Jesu an die Pharisäer, die durch das Thema “Reinheit” veranlasst wurde, mit dem Motiv “Unreinheit” enden lässt (dritter Weheruf).

In den folgenden Versen (V.45-52) bringt der Erzähler wieder die Gesetzeslehrer (νομικοί) ins Spiel, die, in dieser Episode bisher ungenannt, auch an dem Mahl teilnahmen. Interessanterweise identifizieren sie sich mit den an die Pharisäer gerichteten Vorwürfen, was einmal mehr zeigt, wie eng Lukas beide Gruppen – trotz klarer Unterscheidung! – als gemeinsame Oppositionsfront darstellt, wie er es von Anfang an beabsichtigte (5,17ff).<sup>128</sup> Wie die Rede Jesu von seinen Zuhörern aufgenommen wurde, zeigt eine erste Reaktion, die der Erzähler ambivalent gestaltet: Einerseits empfinden die Schriftgelehrten die Rede Jesu als Schmähung (ὕβρις), andererseits zollen sie Jesus den Respekt als Lehrer (διδάσκαλε, s. 10,25; vgl. 7,40; 19,39). Sie erkennen ihn also weiterhin als ihresgleichen an (Nolland 1993:671; Kingsbury 1991:91). Sie sprechen ihm nicht grundsätzlich die Berechtigung ab, als prophetischer Mahner und Warner zu ihnen zu sprechen. Das lässt interessante Rückschlüsse auf den Charakter der Rede insgesamt zu. Die Zuhörer haben also die ungeheuerlichen Vorwürfe in ihrer inhaltlichen Schärfe wahrgenommen, aber offenbar dennoch gespürt, dass es Jesus um Belehrung ging (und nicht um eine “Kriegserklärung”). Die vom Erzähler eingeschobene Reaktion der Schriftgelehrten deutet an, dass sie sich in gewissem Maße mit den Pharisäern solidarisch zeigen. Sie erwarten offenbar eine Rücknahme oder Abmilderung der Vorwürfe, vielleicht auch, dass Jesus sie von den Vorwürfen ausnimmt. Doch folgen nun noch schärfere Weherufe an ihre Adresse (die hier nicht analysiert werden können). Im Vergleich zwischen beiden Redeteilen (V.42-44 u. 46-52), schneiden die Pharisäer weniger schlecht ab.

Die wieder von der Erzählstimme geschilderte Schlussreaktion auf die ganze Rede ist jedenfalls gemäß der narrativen Konklusion (V.53f) als konzertierte Aktion beider Gruppen geschildert. Nach Beendigung der Rede scheint sich Jesus abrupt zu erheben, um das Haus zu verlassen. Der Wechsel des lokalen *setting* markiert eine (vorläufige) Trennung. Dass Jesus das Haus des Pharisäers verlässt, ist ein Signal der Abgrenzung und vertieft die Kluft, die der Erzähler sichtbar gemacht hat. Die Reaktion der Schriftgelehrten und Pharisäer – in dieser Reihenfolge<sup>129</sup> – wird von der Erzählstimme feindlich bewertet. Die beiden letzten Verse dieses Abschnitts weisen einige textliche Unsicherheiten auf und lassen auch bei der Übersetzung mehrere Möglichkeiten zu (s. dazu Zahn 1988:488f; Bovon 1996:237f; Marshall 1978:507f; Maier 1996b:137f), doch die

---

<sup>128</sup>Dass Jesus bei Matthäus (Mt 23,1-36) beide Gruppen gleichzeitig anspricht, spiegelt die gleiche Tendenz wider.

<sup>129</sup>Will der Erzähler die aktivere Rolle der Schriftgelehrten beim Widerstand und bei der endgültigen Beseitigung Jesu andeuten? Dies stünde in Einklang mit der Passionsgeschichte in Lukas.

Tendenz der Aussagen ist klar: Von diesem Moment an (so wird ἤρξαυτο zu verstehen sein),<sup>130</sup> stellen sie Jesus nach, um ihn mit seinen Aussagen zu fangen,<sup>131</sup> d.h. sie wollen Argumente sammeln, vermutlich auch provozieren (Schmithals 1980:141), um ihm Irrlehre nachzuweisen und anzuklagen. Die Reaktionen sind also ausgesprochen feindlich und stellen – unter narrativen Gesichtspunkten gesehen – eine gewisse Antizipation der Passion Jesu dar. Die Entwicklung des *plot* schreitet voran. Es darf aber nicht zu viel hineingelesen werden: Es handelt sich um verbale Auseinandersetzungen, nicht um Maßnahmen zur Beseitigung und Tötung Jesu (vgl. Bruxvoort 1998:75: “intellectual entrapment”, “level of academic debate”). Die Folge dieser Rede Jesu sind weitere, und vielleicht erbitterte Diskussionen, nicht aber gewalttätige Aktionen. Diese folgen zu einem späteren Zeitpunkt, und auch nicht ausdrücklich von pharisäischer Seite (wohl aber unter Beteiligung der Schriftgelehrten, s. Lk 19,47; 22,2.66; 23,10). Aber der Konflikt hat mit den Weherufen einen Höhepunkt erreicht. Vgl. die feindliche Reaktion in 6,11 und die zu beobachtende Steigerung hier.

So hat sich die freundschaftliche Szene zu Beginn in eine Konfrontation mit harscher Kritik gewandelt und gelangt an ein Ende, bei dem die Beteiligten einander unversöhnt gegenüberstehen. Doch mag es auch ein unversöhntes Ende sein, ein unversöhnliches ist es zumindest prinzipiell nicht. Der Leserkreis könnte meinen, die Tür sei nun endgültig zugefallen, wird aber bald eines Besseren belehrt. “The break with the Pharisees is not final. Jesus still enters into dialogue with them” (Brawley 1987:101); und umgekehrt, die Pharisäer haben offensichtlich noch kein abschließendes Werturteil über Jesus gefällt, jedenfalls nicht alle, und suchen weiter den Kontakt mit ihm.

#### **4.9 Lukas 12,1 Die Pharisäer und die Warnung Jesu**

Zunächst folgt, direkt im Anschluss der Rede an die Pharisäer, eine Art Resümee als Einleitung der Jüngerbelehrung vor dem Volk. Der Wechsel des Schauplatzes wurde in 11,53 schon vollzogen; nun kommt eine Angabe über das zeitliche *setting* hinzu: Ἐν οὐκ übersetzt man am besten mit “unterdessen, indes”. Der Erzähler hat also die Warnrede an die Pharisäer eng eingeflochten in die Sequenzen der Jüngerbelehrung (11,1ff; 12,1ff.22ff usw.) und Reden vor dem Volk (11,14ff.27f; 29ff; 12,1.13ff usw.). Jesus wendet sich nun von den Pharisäern und Schriftgelehrten ab und dem Volk bzw. den Jüngern wieder zu. Stieß er bei ersteren auf Ablehnung, fand er bei letzteren großen

---

<sup>130</sup>Siehe Gowler: “The verb erxanto may suggest that this heightened opposition is beginning and will continue through the narrative” (1989b:232).

<sup>131</sup>“The Pharisees and scribes are now scanning Jesus’ words for anything they can oppose and contradict” (Nolland 1993:672, ähnlich :669).

Anklang.<sup>132</sup> Der *plot* wird langsam aber stetig vorangetrieben, vor allem durch das Motiv des Konflikts mit den jüdischen Autoritäten,<sup>133</sup> aber auch durch solche kleineren Hinweise wie Situationsbeschreibungen, die dem zeitlich-örtlichen *setting* hinzugefügt werden. Das Anwachsen des Volkes als Zuhörer- und Zuschauermenge wurde schon in 11,29 erwähnt; hier steigert sich das Ganze zu einem spektakulären Gedränge. Aus narrativer Sicht lässt sich leicht eine Steigerung der Spannung erkennen, die der Erzähler in diesem Teil seiner Komposition aufbaut. Dieselbe Rolle spielen die Bemerkungen über die Reisesituation mit dem Zielpunkt Jerusalem (9,51.57; 10,1; 10,38; 13,22; 17,11; 18,31; s. dann 19,37f).

Lk 12,1 stellt eine Überleitung dar, denn obwohl das lokale *setting* einem Wechsel unterworfen wurde (11,53), verbinden sowohl das temporale *setting* als auch der inhaltliche Bezug die Jüngerrede in Kap. 12 mit der an die Pharisäer und Schriftgelehrten gerichteten Rede in Kap. 11 (vgl. Wiefel 1987:232). Die einleitende Warnung an die Jünger steht thematisch in enger Verbindung zum Vorigen, weshalb der Leserkreis sie im Lichte der dort gemachten Aussagen aufnehmen und verstehen wird. Die an die Pharisäer gerichteten Weherufe (die Schriftgelehrten werden hier ausgeblendet; oder sind sie mit eingeschlossen?) werden sozusagen komprimiert und in ein Warnwort an die Jünger transformiert. Wie bereits festgestellt, lag der gemeinsame Nenner der drei an die Pharisäer gerichteten Weherufe im Motiv des Gegensatzes von "innen" und "außen" (vgl. Darr 1992:105). Dies greift der Ausdruck "Heuchelei" offenbar in komprimierter Form wieder auf,<sup>134</sup> bzw. er treibt die Anschuldigungen auf die Spitze (Brawley 1987:101: "The saying ... culminates the woes...").

Die Charakterisierung der Pharisäer wird hier also mit einem zentralen moralischen Begriff (ὕποκρισις) in Verbindung mit einer Metapher (ζύμη) auf den Punkt gebracht. Was damit gemeint ist, muss auf dem Hintergrund der Weherufe interpretiert werden. Jesus hatte in Lk 11 den Widerspruch zwischen einer veräußerlichten Religionsausübung der Pharisäer und ihrer gleichzeitigen Missachtung des ursprünglichen und eigentlichen Sinns des Gesetzes aufgedeckt und bezeichnet diese Haltung gegenüber den Jüngern als Heuchelei.<sup>135</sup> Trotz der brüskten Zurechtweisung hat Jesus damit den Pharisäern nicht explizit böswillige Absichten unterstellt.

---

<sup>132</sup>Brawley kommentiert diese Beobachtung so: "The entrance upon the scene of tens of thousand of people in Luke 12:1 abruptly alters the setting, but it does not signal a complete break in the narrative as is clear from the allusion back to the woes in the hypocrisy of the Pharisees. Although Luke has just described the most severe opposition between Jesus and the Pharisees that he reports, he immediately counters the impression that Jews reject Jesus by relating the overwhelming support of the people. Although the masses stand over against the Pharisees here, and although the Pharisees have a serious flaw of character, Luke circumscribes the woes so that they do not repudiate Pharisaism as such" (1987:101f).

<sup>133</sup>Das hat besonders Kingsbury in seinem Aufsatz "The Plot of Luke's Story of Jesus" aufgezeigt (1994); vgl. auch Tyson 1983.

<sup>134</sup>Vgl. Marshall 1978:109; Bruxvoort 1998:76; Sanders spricht davon, dass das Thema Heuchelei in Lk 12,1 "the conclusion of his invective against the Pharisees and legists" in Lk 11 darstellt (1985:171); ähnlich Bovon 1996:249.

<sup>135</sup>Vgl. die Definition bei Bovon 1996:249 "Inkohärenz von Sagen und Tun" und "Verwechslung des Wesentlichen mit dem Unwesentlichen".

ὑπόκρισις muss nicht immer nur absichtliche Täuschung oder bewusste Verstellung sein, sondern kann eine unwillkürliche Nichtübereinstimmung zwischen äußerem Erscheinungsbild bzw. sichtbarem Verhalten und der inneren Einstellung meinen,<sup>136</sup> was Schniewind den “objektiven Selbstwiderspruch” genannt hat (1959:231). Diesen Widerspruch hatte Jesus bei den Pharisäern aufgedeckt und angeklagt und stellt sie den Jüngern als negatives, ja abschreckendes Beispiel vor Augen. Jesus muss seine Jünger offenbar deshalb vor Heuchelei warnen, weil sie eine subtile Gefährdung darstellt, die sich relativ unmerklich einschleichen kann. Das entspräche dem Aufruf zur Wachsamkeit (προσέχετε ἑαυτοῖς, vgl. Lk 17,3; 21,34; auch 20,46; Apg 5,35; 20,28). Das Auseinanderklaffen von Schein und Sein, das Nichtübereinstimmen von Erkenntnis und Tun, kann auch für sie zur Gefahr werden. Das Bild vom Sauerteig könnte in Verbindung zum dritten Weheruf stehen (11,44), wo die Gefahr einer Kontamination angesprochen wurde. In diesem Falle versinnbildlicht Sauerteig das durchdringende Element oder die voranschreitende Ausbreitung eines Übels, eben der Heuchelei (vgl. Maier 1996b:141; ähnlich Wiefel 1987:232; Windisch 1935:908: “eine Macht..., die verderblich ist und Verderben wirkt”). Im Hintergrund steht die altl. Weisung, an gewissen Festtagen und Opfern keinen Sauerteig zu verwenden bzw. allen Sauerteig aus dem Haus zu schaffen (Ex 12,15; 13,7; Lv 2,11; vgl. 1 Kor 5,6ff). Die im Anschluss gemachten Aussagen Jesu (V.2f) sind in dem Sinne zu verstehen, dass Gott alle geheimen Gedanken und verborgenen Motive kennt und am Tage des Gerichts offenbar machen wird. Dabei wird auf die schon öfter angeklungene Prophezeiung Simeons in Lk 2,35 angespielt (Darr 1992:105).

Schon in den meisten Erwähnungen der Pharisäer im Lukasevangelium hatte ihre Charakterisierung primär die Funktion des negativen Beispiels; doch hier werden sie so eindeutig wie nie zuvor als abschreckendes Beispiel hingestellt, indem explizit vor ihrem verderblichen Einfluss gewarnt wird. Zu beobachten ist demgegenüber, dass Lukas die Pharisäer nirgends direkt als Heuchler bezeichnet; streng genommen auch hier nicht. Das Fehlen des expliziten und direkt erhobenen Vorwurfs der Heuchelei bei Lukas ist “weit mehr als nur eine redaktionelle Abweichung” von den Weherufen in Matthäus (Schlatter 1931:305). Wieder kann, trotz aller Klarheit darüber, dass die Pharisäer als zu meidendes Vorbild herangezogen werden, eine gewisse Milde bei Lukas festgestellt werden.

---

<sup>136</sup>Der wörtliche Bedeutung von ὑπόκρισις meint ein herabgesetztes Urteilsvermögen. Ähnlich gebraucht auch in Lk 12,56; 13,15; vgl. Gal 2,13. Zum Begriff s. Wilckens 1969.

## 4.10 Lukas 13,31-33 Die Pharisäer und ihr Ratschlag

Nach einer Reihe von Lehren Jesu, die sich mal an die Jünger, mal an das Volk richteten, berichtet Lukas wieder von einer Begegnung mit Pharisäern. Die meist monologisch klingenden Reden Jesu werden hin und wieder durch Fragen der Zuhörer unterbrochen; die narrativen Rahmenstücke sind äußerst knapp gehalten (z.B. 13,1.10ff.22.23). Ein erzählerischer Abschnitt liegt in 13,10-17 vor, in dem von einem Obersten der Synagoge die Rede ist (wie in 6,6ff u. 14,1ff geht es um die Sabbatfrage). Das Reisemotiv mit dem Zielpunkt Jerusalem wird wiederholt (13,22) und daran knüpft wohl das zeitliche *setting* "in dieser Stunde" (V.31; vgl. 10,21) und die Wiederaufnahme des Stichworts "Jerusalem" in V.33ff an. Der unmittelbare literarische Anschluss dieses Abschnitts an den vorigen durch die zeitliche Bestimmung markiert aber auch einen inhaltlichen Bezug, nämlich das Thema der Annahme und Ablehnung des Reiches Gottes, bzw. Jesu (vgl. auch die Erklärung dieses Zusammenhangs bei Carroll 1988:615f).

Die Begegnung wird von "einigen" Pharisäern herbeigeführt; sie kommen zu Jesus mit dem Rat, aus dieser Gegend (Galiläa oder Peräa) wegzugehen (der "doppelte Imperativ" unterstreicht die Dringlichkeit: "herausgehen" und "wegziehen"; vgl. Wiefel 1987:264). Als Begründung nennen sie die Tötungsabsichten von Herodes Antipas.

Relativ unvermittelt und in einer unerwarteten Art und Weise (nach der herben Kritik Jesu in 11,37ff) treten die Pharisäer hier auf. Wiederum zeigen sie Interesse an der Person Jesu und seinem Schicksal, ja scheinen um sein Leben besorgt zu sein. Offensichtlich geben sie Jesus einen guten Rat (vgl. Bovon 1996:448). Der Leserkreis weiß zwar um ihre kritische und feindliche Haltung gegenüber Jesus, wird aber hier belehrt, dass sie keinesfalls soweit gehen würden, Jesus durch Tötung beseitigen zu wollen, ja dies nicht einmal zu befürworten, ganz im Gegenteil (dadurch bereitet Lukas die Absenz der Pharisäer beim Prozess gegen Jesus vor). Der Erzähler bemüht sich also offenbar, ein ausgewogenes Charakterbild der Pharisäer zu bewahren und verstärkt wieder seine positiven Facetten. "After the most severe opposition of the Pharisees to Jesus in his entire Gospel (Lk 11.53-54), Lk allowed the Pharisees to return to a more positive relationship with Jesus at 13.31" (Brawley 1978:154).

Nun ist unter den Auslegern allerdings umstritten, welche Motivation dahinter steckte, ehrliche Sorge oder Heuchelei, ein gutgemeinter Ratschlag oder eine feindliche Strategie (s. die Diskussion bei Gowler 1989b:237ff; vgl. Carroll 1988:604, Anm. 3 und :615; Ziesler 1978:149f; u.a.). Über Vermutungen wird man aber nicht hinauskommen, wenn man eng am Text bleibt. Der vorliegende Text an sich und in seiner wörtlichen Bedeutung stellt ohne Zweifel eine sachliche Warnung dar. Weder der narrative Rahmen noch der Inhalt der Worte lassen Zweifel an der Ernsthaftigkeit dieser Warnung zu. Der Leserkreis wird auf dem Hintergrund der Tötung Johannes

des Täufers (Lk 3,20; 9,9) auch nicht die Richtigkeit der Information in Frage stellen (vgl. Mason 1995:139). “Jedenfalls zeigte sich wiederholt bisher im Verkehr zwischen Jesus und den Pharisäern keine grundsätzlich feindselige Einstellung” (Grundmann 1971:288). Ziesler meint, wenn Lukas die Absicht gehabt hätte, die Pharisäer hier feindlich darzustellen, wäre er seinem Ziel nicht gerecht geworden (1978:150). Aus narrativer Perspektive gibt es also keinen Grund zu vermuten, dass diese Tötungsabsicht des Herodes gar nicht bestünde (mehrere Ausleger halten sie für unwahrscheinlich) oder dass die Pharisäer versuchten, Jesus nach Jerusalem zu locken, weil ihm dort schneller der Prozess gemacht werden könnte (vgl. z.B. Godet 1872:328; Zahn 1988:537 oder Schmid 1960:240), oder einfach, weil sie ihn aus ihrem Einflussbereich verbannen wollten. Grundmann und anderen folgend, stellt auch Sanders fest:

This admonition is, on the face of it, a plain warning” (1985:144). “... it is difficult to see how a deceitful motive can be attributed to the Pharisees, since, furthermore ... nothing in his (Jesus’) response indicates anything about the Pharisees other than that they are serving the role of neutral and innocent ambassadors and have, in fact, his interest at heart. Jesus’ criticism falls on Herod, not on the Pharisees (:145).

Letzteres muss unterstrichen werden: Die Antwort Jesu (V.32ff) richtet sich nicht gegen feindliche Absichten der Pharisäer, sondern gegen die des Herodes (vgl. auch Bruxvoort 1998:78). Aus der Aufforderung, sie sollten mit einer Botschaft zu Herodes gehen, darf nicht geschlossen werden, sie seien Sprecher oder Gesandte des Herodes gewesen (Bovon 1996:444 u. 449; gegen Schmid 1960:240); dies scheint vielmehr eine rhetorische Wendung zu sein (Pharisäer: Geh weg! – Jesus: Geht ihr!). Alle Indikatoren des Textes und Kontextes geben keinen Anlass, an der Ernsthaftigkeit der Warnung und den guten Absichten zu zweifeln. Selbst wenn man einräumt, dass Jesus die Pharisäer hier indirekt kritisiert, weil sie offensichtlich keine Ahnung davon haben, dass Jesu Tod sozusagen in Gottes Plan einkalkuliert ist (vgl. die Jünger in 9,44f!), besteht kein Grund, aus seiner Antwort zu schließen, die Pharisäer verfolgten böse Absichten. Höchstens Unwissenheit und Unverständnis für den Heilsplan Gottes und die Mission Jesu kann man ihnen vorwerfen (vgl. Erklärung zu 19,39). Vermutungen über eine versteckte Motivation der Pharisäer bleiben deshalb Spekulation (vgl. auch die ausführliche Diskussion bei Gowler 1989b:242). Darr meint, es könnten hier keine guten Absichten der Pharisäer vorausgesetzt werden, weil “there has been no preparation for such a trait in the characterization of the Pharisees to this point” (1992:106). Aufgrund unserer Untersuchungen müssen wir dem entschieden widersprechen. Wie wir verdeutlicht haben, geben gerade die narrativen Hinweise der bisherigen Pharisäerdarstellung dem Leserkreis durchaus Indizien an die Hand, die ihn sehr wohl befähigen zu differenzieren (auf differenzierende Darstellung weist auch hier wieder die Angabe “einige” hin, vgl. 6,2; 19,39). Das Verhältnis zwischen Jesus und den Pharisäern wird eben nicht durchgängig feindlich dargestellt. “Es stimmt zur stetigen Haltung der Erzählung, daß nicht die Pharisäer die Feinde Jesu sind, die ihn vernichten wollen” (Schlatter 1931:330). “Jesus freundlich gegenüber tretende Pharisäer gehören zum

lukanischen Bild der Verwurzelung Jesu im Judentum” (Schmithals 1980:156). Sanders (1985:145) sieht in dieser positiven Haltung der Pharisäer eine Vorbereitung des Lesers auf die späteren Informationen in der Apostelgeschichte, wo noch stärker freundliche Tendenzen zwischen Pharisäern und Christen zu beobachten sind (z.B. Apg 5,34ff; 15,5; 23,6ff).

Es muss nicht besonders hervorgehoben werden, dass es in diesem Abschnitt nicht in erster Linie um eine Charakterisierung der Pharisäer geht; diese erfolgt nur am Rande. Die Pharisäer spielen klar die Nebenrolle. Die Hauptaussage des Textes liegt in der Antwort Jesu. “Die Intervention der Pharisäer ermöglicht es Jesus zu bekräftigen, daß sein Verhalten von keiner menschlichen Macht bestimmt wird, auch nicht von der höchsten politischen Autorität” (Bovon 1996:449). Dennoch wird das Pharisäerbild weiter ausgeprägt. Trotz der freundlichen Gesinnung einiger macht die Antwort Jesu deutlich, dass sie für die Rolle und Identität Jesu kein Verständnis aufbringen (vgl. Gowler 1989b:242). Immerhin ist sie als neuerlicher Versuch zu werten, die Pharisäer zu belehren und zu überzeugen, auch wenn wieder, ganz nach dem Schema früherer Begegnungen zwischen den Pharisäern und Jesus, keine abschließende Reaktion berichtet wird.

#### **4.11 Lukas 14,1-6**

##### **Die Pharisäer und ihre Sprachlosigkeit angesichts der Autorität Jesu**

Ohne enge Bindung an den vorigen Abschnitt, aber durch die Erwähnung von Pharisäern hier wie dort verknüpft, fügt der Autor in den Verlauf der Reise Jesu (13,22; 14,25) wieder eine erzählerische Episode ein, und leitet damit zu weiteren Lehren Jesu über, die alle mit Einladungen und Mahlzeiten zu tun haben (V.7-24).

Das zeitlich-örtliche *setting* wird in V.1-2 gewohnt knapp und neutral, aber doch spannungsgeladen gestaltet. Zu beobachten ist das narrative Mittel der Wiederholung. Nochmals handelt es sich um eine Gastmahlszene im Haus eines einzelnen Pharisäers (Lk 7,36ff; 11,37ff), was dem Leserkreis ein weiteres Mal die relative Nähe zwischen Jesus und einigen Pharisäern in Erinnerung ruft. Unter den religiösen Führern zeigen sich wiederholt die Pharisäer an Jesus und seiner Sendung interessiert und fühlen sich gewissermaßen zuständig, den Fall zu prüfen. Und wieder spielt sich die Szene an einem Sabbat ab (Lk 4,31ff; 6,1ff; 6,6ff; vgl. 13,10ff; außer 6,1ff alles Heilungen am Sabbat), wodurch der Leserkreis sogleich den Konfliktcharakter der Erzählung begreift (vgl. Gowler 1989b:242ff). Die dreimalige Wiederholung des Begriffs Sabbat (V.1.3.5) unterstreicht die fundamentale Bedeutung des Sabbatgesetzes für die ganze damalige jüdische

Gesellschaft<sup>137</sup> und für die Pharisäer und Schriftgelehrten im besonderen. Jesu Haltung zum Sabbat ist für die Pharisäer ein Schlüssel für die Legitimation seiner Sendung. Ruft der Erzähler mit diesen Stichworten die Assoziationen des Lesers zu bereits berichteten ähnlichen Episoden hervor (Wiederholung),<sup>138</sup> lässt er doch auch Abweichungen und Unterschiede einfließen (Variation). Die Tatsache, dass es sich um einen Obersten der Pharisäer handelt, lässt aufhorchen. Zwar lässt der Ausdruck τινος τῶν ἀρχόντων (τῶν)<sup>139</sup> Φαρισαίων keine genaue Definition zu, ob es sich um einen offiziellen Leiter der Pharisäerpartei gehandelt hat (woraus man auf eine organisierte Bewegung mit einer gewissen Hierarchie schließen könnte), oder ob damit nur dessen “moralische Autorität” gemeint war (Bovon 1996:470), oder ob es um einen Pharisäer ging, der eine wie immer geartete (lokale?) führende Funktion des öffentlichen Lebens innehatte (der Vergleich zu 8,41; 13,14 drängt sich auf). Doch unabhängig von der Beantwortung dieser Frage verdeutlicht und unterstreicht der Erzähler das Interesse von *führenden* und *repräsentativen* Persönlichkeiten des Judentums,<sup>140</sup> speziell der Pharisäer, an Jesus (siehe auch die Erwähnung von weiteren Pharisäern und Gesetzeskundigen in V.3). Die Erwähnung einer Führungspersönlichkeit gewinnt angesichts des Reiseziels Jerusalem an Bedeutung und ist u.a. ein narratives Mittel zur Entwicklung des *plot* und zur Steigerung der dramatischen Züge der Jesusgeschichte. Denn eben die religiöse Führung wird dann am Prozess gegen Jesus beteiligt. Dass *Pharisäer* dabei in Lukas nicht erwähnt werden, ist bezeichnend (siehe Schlusskapitel).

Die Schilderung der Ausgangslage trägt außer der Tatsache der gewährten Gastfreundschaft keine explizit freundschaftlichen Züge. Von einer Einladung ist anfangs keine Rede, auch wenn der Leserkreis natürlich davon ausgehen muss, dass es eine gab (in V.12 wird diese Information nachgeholt). Das Satzgefüge in V.1 (typisch lukanische Konstruktion) zielt auf die Feststellung am Ende des Verses: “sie waren dabei ihn genau zu beobachten” (παρατηρέω), sowie dann auf καὶ ἰδοῦ. Das Pronomen “sie” in V.1 bezieht sich streng genommen auf 13,31 (siehe aber V.3). Auf dem Hintergrund von Lk 6,7 (das gleiche Verb) und 11,53f ist bei dieser Beobachtung sicher nicht an wohlwollendes Interesse gedacht. Dennoch sieht Lukas davon ab, dezidiert feindliche Züge anzubringen. Es bleibt offen, ob sie deshalb so genau hinschauen, weil es ihnen um die Bewahrung des Gesetzes und der Sabbatvorschriften ging, oder weil sie auf einen Fehler Jesu lauerten, der ihnen Handhabe bot, gegen ihn vorzugehen (vgl. Bovon 1996:471). Die Hypothese einiger Ausleger

---

<sup>137</sup> Vgl. auch die typisch semitische Umschreibung einer Mahlzeit mit “φαγεῖν ἄρτον” (V.1.15).

<sup>138</sup> Die bei der Analyse von 6,6-11 gemachten Beobachtungen und Interpretationen gelten in vielerlei Hinsicht gleichermaßen auch hier.

<sup>139</sup> Einige wichtige Hss lassen die Wiederholung des Artikels weg; dies wird aber wohl auf Haplographie zurückzuführen sein (vgl. Marshall 1978:578).

<sup>140</sup> Jesus in Kontakt mit der Oberschicht – das wirft nicht zuletzt ein bedeutsames Streiflicht auf den Sozialstatus Jesu. Dem Erzähler ist zumindest am Rande daran gelegen zu zeigen, dass Jesus mit Reich und Arm gleichermaßen umgehen konnte. Nicht zuletzt zeigt die Tischgemeinschaft, “that Jesus was acceptable to Pharisees in a way in which tax collectors and sinners were not” (Brawley 1978:151).



(z.B. Zahn 1988), der Kranke sei absichtlich von den Pharisäern und Schriftgelehrten herbeigeholt worden, um Jesus herauszufordern, bleibt, auch wenn es vorstellbar wäre, reine Spekulation, denn der Text gibt keine Hinweisse darauf. Gastmähler am Sabbat waren keine streng abgeschirmten Veranstaltungen, und es konnte schon vorkommen, dass ungebetene Gäste erschienen (vgl. 5,29f; 7,37; s. Schmid 1960:147.242), so dass nicht auszuschließen ist, dass der Mann aufgrund eigener Initiative oder auf Empfehlung zu Jesus kam, dessen Ruf als Wundertäter und Heiler ihm vorauseilte.

Καὶ ἰδοὺ (V.2; vgl. 7,37; 11,37) signalisiert wohl das unvermittelte Erscheinen des Kranken und markiert gleichzeitig den konkreten Beginn des Konflikts (mitten beim Essen?) und der nachfolgenden Handlung. Zusammen mit V.3 u. 4a ergibt sich wieder die typische Gegenüberstellung mit ihren impliziten Gegensätzen, die der Erzähler schon in 6,6ff inszeniert hatte (die dort gemachten Beobachtungen und deren Konsequenzen gelten auch hier): Hier Jesus, der Kranke vor ihm,<sup>141</sup> und daneben die Pharisäer und Schriftgelehrten, bzw. von ihnen umringt, deren unausgesprochene Frage nun Jesus selbst stellt (V.3).<sup>142</sup> Die Frage stellt eine indirekte Charakterisierung dar: Die Pharisäer zeigen offenbar kaum (oder kein) Mitleid mit dem Kranken. Sie beschäftigen sich mit der Gesetzesauslegung auf Kosten der Liebe. Die einzelnen Ausführungsbestimmungen des Sabbatgebots bedeuten ihnen offenbar mehr als das klare Liebesgebot (vgl. 11,42).

Jesus bekommt keine Antwort (V.4a). Die Dramatik der Erzählung steigert sich. Der Leserkreis wird nicht über die Gründe ihres Schweigens informiert und füllt die Leerstellen mit seinen bisher gewonnenen Erkenntnissen: Er ahnt das Dilemma, in das sie Jesus mit seiner Frage gebracht hat: Antworten sie mit Nein, dann würden sie als Gegner des Guten und als unmenschlich gelten; sagen sie Ja, könnte man ihnen nachsagen, sie wären nachlässig gegenüber den Sabbatvorschriften und damit unglaublich als repräsentative und autoritative Führer des Judentums. Nicht auszuschließen ist, dass sie sich selbst untereinander in der speziellen Frage nach Heilung am Sabbat nicht einig waren.

Was wird Jesus nun tun? Der Leserkreis weiß es bereits (aus Kap. 6 und 13) und bedarf außer der Angabe, dass Jesus den Mann berührte, keiner Beschreibung des Heilungsvorgangs (V.4);<sup>143</sup> auch wird von keinem Wortwechsel zwischen Jesus und dem Kranken oder von dessen Glauben berichtet. Das Gewicht liegt ganz auf den Worten Jesu und dem Schweigen der Angesprochenen.

---

<sup>141</sup>Der Ausdruck ἔμπροσθεν αὐτοῦ (vgl. 5,19) klingt ziemlich feierlich und signalisiert dem Leserkreis im Zusammenspiel mit καὶ ἰδοὺ, dass eine entscheidender Moment der Erzählung gekommen ist.

<sup>142</sup>Durch ἀποκριθεὶς wird angedeutet, dass die Frage in der Luft lag. Jesus "antwortet", indem er die Frage aufgreift.

<sup>143</sup>Die theologische "Bedeutungsdichte im Text" allerdings ist es wert, sie gründlich auszuloten. Die drei Verben (ἐπιλαμβάνομαι, ἰάομαι, ἀπολύω) geben der Handlung messianischen Charakter (siehe dazu Bovon 1996:475f). Hier kann nicht näher darauf eingegangen werden.

Auch die Reaktion der Pharisäer und Schriftgelehrten auf das Wunder bleibt der Phantasie des Lesers überlassen. Aus der erneuten Frage Jesu (V.5) kann er jedoch schließen, dass die Frage für die Anwesenden weiter offen blieb bzw. dass sie Anstoß am Handeln Jesu nahmen. Sie erweisen sich, trotz der Sichtbarkeit der göttlichen Autorität Jesu, als geistlich Unverständige, die es an Liebe fehlen lassen. Die rhetorische Frage Jesu beinhaltet schon die Antwort (vgl. ähnlich 13,15f). Er appelliert an die Vernunft und an ihre natürliche Liebe. Jeder vernünftige Mensch wird einsehen, dass Hilfe in Not stets geboten ist (Vernunft), erst recht, wenn es um sein Eigentum geht oder gar um nahestehende Menschen (Liebe). In Jesus offenbart sich der menschenfreundliche, liebende Gott, der dem Menschen als seinem Geschöpf ohne Einschränkung seine Hilfe, die Erlösung, gewähren will. Das Sabbatgebot darf nicht dazu missbraucht werden (durch falsche Auslegung), dieses Gottesbild zu verdunkeln. Die äußerliche Befolgung einzelner Gebote darf dem Geiste und dem eigentlichen Sinn des Gesetzes nicht entgegenstehen (vgl. Lk 11,42).

In bemerkenswertem Gegensatz zu 6,11 gibt es hier keine feindliche Reaktion der Pharisäer; sie bleiben bei ihrem Schweigen (V.6). Die Wiederholung macht ihre offensichtlich ablehnende Haltung nur noch schlimmer. Doch besteht ein tiefgreifender Unterschied zu V.4, wodurch sich eine deutlichere Charakterisierung der Pharisäer ergibt. Dort wird schlicht erzählt, dass sie nicht antworteten<sup>144</sup> (Feststellung der Tatsache), und der Leserkreis hat seine eigenen Rückschlüsse daraus gezogen; hier gibt der “allwissende” Erzähler dem Leserkreis direkt Aufschluss darüber, dass sie nicht in der Lage waren zu antworten (Aufdeckung der Ursache). Das Erste betrifft ihr sichtbares Handeln, bzw. ihre Haltung (Unterlassung), das Zweite verrät einen Zug ihres unsichtbaren Innenlebens (Gründe, Motivation), in diesem Falle die Unfähigkeit (οὐκ ἴσχυσαν), die Argumentation Jesu zu widerlegen. Nicht in dem Sinne, dass sie ihm rein intellektuell nicht gewachsen wären, sondern dass sie die überragende Weisheit Jesu anerkennen mussten. Andernfalls hätten sie ihm widersprochen. Der Erzähler bringt es so fertig, dem Leserkreis zu zeigen, dass sie Jesus (insgeheim) zustimmten. Sie mussten ihm Recht geben, ohne das nach außen hin zeigen zu wollen (vgl. ähnlich 13,17). In diesem Sinne setzt der Erzähler die Pharisäer in legitimierender Funktion ein (Darr 1992:106). Das wirft noch einmal ein bedeutsames Licht auf die Erwähnung des Gastgebers als einem “Obersten” (ἄρχων) und der Bezeichnung der Schriftgelehrten als Gesetzeskundige (νομικοί). Selbst prominente und autorisierte Vertreter jüdischer Religion waren nicht imstande, Einwände zu erheben, und hatten also keine Handhabe gegen das Lehren und Handeln Jesu. “Even the representatives of restrictive laws for the sabbath were unable to provide an alternative to the ruling of Jesus” (Brawley 1978:144; vgl. 1987:102). Dem Leserkreis wird

---

<sup>144</sup> ἡσυχάζω = “sich ruhig (ver)halten”, “stillsein”, “schweigen”. Schweigen kann durchaus Zustimmung bedeuten (im Sinne von “sich beruhigen, sich zufrieden geben” vgl. Apg 11,18; 21,14; vgl. Lk 23,56 ironischerweise in Verbindung mit der Sabbatruhe; vgl. Bovon 1996:474). Ähnlich 20,26.

verdeutlicht: Jesus ist der legitime Ausleger des Gesetzes und sein Handeln entspricht dem Willen Gottes. Noch mehr: Das Heilen am Sabbat ist messianisches Programm (vgl. Bovon 1996:476).<sup>145</sup> Diese Lehrautorität Jesu setzt sich in den folgenden Reden fort. Die Anwesenden lassen sich die ernststen Belehrungen und strengen Mahnungen offenbar widerspruchslos gefallen. Es gibt sogar eine gewisse Zustimmung (V.15!). Auch vonseiten der Pharisäer und Schriftgelehrten gibt es keine Einwände. Zahn bemerkt (von V.7-11 übergehend zu V.12-14):

Es kennzeichnet die überlegene Stellung Jesu..., daß keiner der Anwesenden sich dagegen auflehnt oder überhaupt etwas erwidert. Ungehindert kann Jesus in gleichem Ton auch dem Gastgeber eine Anweisung geben, welche dieser bei seiner Einladung offenbar nicht befolgt hatte (1988:546).

Dies war die dritte und letzte Tischszene im Haus eines Pharisäers bei Lukas. Es könnte verwunderlich erscheinen, dass Jesus trotz manchen Widerstands der Pharisäer immer noch ihre Einladungen akzeptierte und bereit war, auf sie einzugehen. Offensichtlich wich er den Auseinandersetzungen nie aus, "because the possibility still remained of influencing the Pharisees for their own good" (Geldenhuis 1993:386; Maier spricht von Jesu "Liebe zu den Pharisäern", 1996b:239). Nach Lukas gibt Jesus die Pharisäer nie ganz auf, und dadurch charakterisiert der Erzähler indirekt auch die Pharisäer. Zwar konnte er scharfe Angriffe gegen sie führen und ein Exempel statuieren, indem er sich demonstrativ der Gemeinschaft mit ihnen entzog (Lk 11,39ff.53), doch ließ er sich immer wieder mit ihnen ein und versagte ihnen nie eine Antwort. So auch hier, nach dem Zwischenfall bei Tisch: Es folgen diesmal keine Weherufe über die widerspenstigen Pharisäer und Schriftgelehrten, sondern eindringliche und anschauliche Belehrungen an alle Anwesenden (also inklusive Pharisäer und Schriftgelehrte), im Ton eines besorgten Freundes, mit ernst gemeinten Einladungen, sich so zu verhalten, dass sie einst beim großen Mahl im Reiche Gottes dabei sein könnten (V.7ff. 12ff. 15ff). Davon schließt Jesus die Pharisäer nicht aus, ganz im Gegenteil (vgl. dazu Brawley 1978:151 und 159-162). Er hält es für möglich, dass sie seinen Belehrungen zustimmen, die Warnungen ernst nehmen, den Bußrufen folgen und die Voraussetzungen erfüllen, um die Erfüllung der eschatologischen Verheißungen zu erleben. "The Pharisees ostensibly could enter into the kingdom of God. All they have to do is follow Jesus' admonitions (14:14). Jesus leaves the door open. Will the Pharisees respond?" (Gowler

---

<sup>145</sup> "Ein solcher Akt ist nicht nur erlaubt im Laufe des Sabbats, er drängt sich sogar auf an diesem Tag auf Grund dieses doppelten Bezugs der wiedererlangten Gesundheit zur Schöpfung einerseits und zur Erlösung andererseits" (Bovon 1996:476).

1989b:246).<sup>146</sup> Es ist gut möglich, dass sich die Pharisäer mit demjenigen Gast identifizieren konnten, der sich danach sehnte, am Mahl an Gottes Tisch teilzunehmen (V.15). Das darauf folgende letzte Gleichnis im Haus des Pharisäers ruft alle dazu auf, sich nicht selbst von diesem Mahl auszuschließen.<sup>147</sup> Deswegen betont Darr mit einem gewissen Recht die Kehrseite der Belehrungen Jesu:

In light of Jesus' reprimand of his host for failing to invite these kind of persons, and in light of Mary's oracle predicting such an inversion of rich and poor, the reader cannot help but apply this lesson of reversal to Jesus' fellow diners, the lawyers and Pharisees (1992:107f).

An Lk 13,23 erinnernd fährt er fort:

Few will be permitted to enter the door. The Lord will turn many away, despite their pleas for recognition: "We ate and drank in your presence, and you taught in our streets." And he will say, "I tell you, I do not know where you are from; depart from me, all you evil-doers" (13,26-27). Social interaction with Jesus does not insure inclusion in the kingdom... The irony of Jesus sitting at banquet with persons who ignore the invitation to the (eschatological) banquet is powerful indeed (1992:108).

Der Ernst der Buß- und Warnrufe Jesu wird so noch einmal dringlich herausgestellt, impliziert aber keine Absicht des Erzählers, die Pharisäer in ein ausgesprochen negatives Licht zu rücken, wie Darr in seinen Ausführungen andeuten will. Die Belehrungen Jesu in 14,7-24 bedeuten weder eine dezidierte noch definitive Verwerfung der Pharisäer durch Jesus, will man nicht die positiven Signale, die der Leserkreis gerade durch die narrativen Stilmittel empfängt, völlig ignorieren.

#### **4.12 Lukas 15,1-32 Die Pharisäer und Jesu Werben**

Der Erzähler vertieft das Pharisäerbild durch drei Gleichnisse Jesu, die in erster Linie an die Pharisäer und Schriftgelehrten gerichtet sind, und damit eine indirekte Charakterisierung beinhalten. Weder Zeit noch Ort spielen für den Erzähler hier (V.1f) eine Rolle, aber er bietet eine knappe Situations- und Handlungsbeschreibung, die als narrative Einleitung für die drei thematisch eng aneinander geknüpften Gleichnisse Jesu dient.

Die Reden und Sprüche Jesu in Lk 13 - 14 richten sich in lockerer Folge jeweils an die Jünger, das Volk, die Pharisäer und Schriftgelehrten, an andere Teilnehmer des Mahles und schließlich wieder an das Volk und heben die Botschaft Jesu an diese Menschengruppen hervor. Kap. 15 nimmt den bereits erwähnten Gegensatz zwischen Zöllnern und Sündern einerseits und den Pharisäern und Schriftgelehrten andererseits wieder auf (5,30ff; 7,29f; 7,36ff). "Jesus nimmt die

---

<sup>146</sup>Ähnlich Brawley, der die Pharisäer vor eine Entscheidung gestellt sieht. Sie sind sowohl "potential candidates for exclusion from the eschatological feast in the kingdom of God. But by the same token, they are potential candidates for participation, provided they are willing to enter the present manifestation of the eschatological order" (Brawley 1987:103).

<sup>147</sup>Hier kann nicht weiter auf 14,7-24 eingegangen werden.

Sünder an” (5,32; vgl. 19,10) ist das in Kap. 15 entfaltete Thema, das durch die Erwähnung der Armen und Kranken in Kap. 14 vorbereitet ist (14,12f.21ff). Zöllner und Sünder nahen sich Jesus, und dieser scheut den Umgang mit ihnen nicht; ganz im Gegenteil: Er ist gekommen, um die Sünder anzunehmen (5,32; 15,10; 19,10).

Dass Jesus mit diesen Leuten Tischgemeinschaft zu pflegen scheint, ruft den besonderen Unmut der Pharisäer und Schriftgelehrten hervor (V.2). Hier liegt also eine Gruppencharakterisierung vor, die auf der Beschreibung des Dreiecksverhältnisses Jesus – Zöllner und Sünder – Pharisäer und Schriftgelehrte beruht. Die Pharisäer und Schriftgelehrten haben des öfteren Tischgemeinschaft mit Jesus, aber keinesfalls mit Zöllnern und Sündern; Jesus hat Tischgemeinschaft sowohl mit Pharisäern und Schriftgelehrten als auch mit Zöllnern und Sündern, was wiederum bei den Pharisäern und Schriftgelehrten Anstoß erregt und Kritik hervorruft. Diese Konstellation ist dem Leserkreis aus 5,30ff bekannt und wird hier wiederholt, um gewisse Themen zu vertiefen (vgl. 7,29f.).<sup>148</sup>

Zunächst schneidet der Erzähler mit den Mitteln des Kontrastes die Problematik an, bzw. erinnert an sie (V.1f). Die Pharisäer werden in ihrem Gegensatz zu den Zöllnern und Sündern charakterisiert (ähnlich 7,29: Volk und Zöllner; vgl. 5,30; 18,10ff); und das kommt schon rein syntaktisch dadurch zum Ausdruck, dass die Aktionen der jeweiligen Gruppen direkt gegenübergestellt werden: Der erste Satz V.1 endet mit ἀκούειν αὐτοῦ (=positive Relation zu Jesus), und der zweite V.2 beginnt mit: καὶ διεγόγγυζον (=negative Relation zu Jesus). “Sich nahen” und “Hören” signalisiert die rechte Haltung des Menschen zum Empfang des Heils. Das Kommen zu Jesus und die Aufnahme und Annahme seines Wortes sind die Kennzeichen seiner Jünger (vgl. den direkt vorhergehenden Vers 14,35: “hören”; und 14,26.27: “zu mir kommen”, “nachfolgen”, sowie den ganzen Abschnitt 14,25-35; vgl. auch die theologische Implikation von “zu mir kommen” in 6,47). Das “Murren” bedeutet nicht nur Ablehnung und Protest, sondern scheint eine bewusste Assoziierung des Erzählers zum Verhalten des Volkes Israel in der Wüste zu sein, um eine Auflehnung gegen göttlichen Plan und Willen zu symbolisieren (siehe Erklärung zu 5,30; vgl. 19,7).

Das Verhalten Jesu wird aus dem Munde der Widersacher mit zwei Verben charakterisiert: “Sünder annehmen” und “mit ihnen essen”. Das zweite ist die Evidenz des ersten. προσδέχομαι bedeutet zunächst einfach “(in sein Haus) aufnehmen”, “zu sich nehmen”, bzw. “Gastfreundschaft gewähren”, womit Nähe, Solidarität und Freundschaft zum Ausdruck gebracht wird (s. 9,53 im Zusammenhang; vgl. Godet 1872:339). Ob Jesus hier indirekt selbst als Gastgeber bezeichnet

---

<sup>148</sup>Wegen der fast wörtlichen Übereinstimmung einiger Textteile von 15,1-2 verweisen wir hier auf die Analyse von Lk 5,30-32.

werden soll, oder einfach nur die Tatsache der Tischgemeinschaft herausgestellt wird, bleibt offen und spielt für die Kritiker auch keine Rolle. Im weiteren Sinne wird man die Aussage einfach so deuten können, dass Jesus sich zum Freund der Zöllner und Sünder machte, ja sie sogar als seine Nachfolger akzeptierte und mit ihnen Tischgemeinschaft hatte (vgl. 5,27ff; 19,1ff). Die Angabe πάντες (V.1) ist hyperbolisch zum Zwecke der Verallgemeinerung und deutet im Zusammenspiel mit dem Imperfekt des Verbs (Ἦσαν ... ἐγγίζοντες) an, dass ein Verhaltensschema vorliegt: Immer wieder geschah es, dass Jesus mit Leuten dieser Bevölkerungsgruppe zusammentraf und Gemeinschaft mit ihnen pflegte (vgl. Marshall 1978:599; Grundmann 1971:305).

Dass die Pharisäer und Schriftgelehrten mit diesem Verhalten nicht einverstanden waren, ja sich darüber mokierten, zeigt ihr Aufbegehren. Sie werden in dieser kleinen Situationsbeschreibung doppelt charakterisiert, nämlich durch ihr Tun (*action*) und Sagen (*speech*). Οὗτος klingt verächtlich: "dieser da". Der Vollzug der Tischgemeinschaft mit Sündern bedeutet für die Pharisäer eine Identifikation mit Sündern (vgl. Apg 11,3) und vor allem eine Gesetzesübertretung (wegen eventueller Verletzung von Speisegeboten, von Vorschriften zur Verzehntung von Nahrungsmitteln und von Reinheitsregeln bezüglich Geschirr und Küchengeräten).

Ob die Gegner ihren Protest lautstark äußerten oder sich diese Worte nur untereinander zuraunten, lässt der Erzähler offen (vgl. 5,21; 7,39; 11,38). Schimmert dabei wieder das dem Leserkreis bekannte Schema der prophetischen Gabe bzw. des übernatürlichen Wissens Jesu durch (z.B. 5,22; 6,8)?

Dass der Erzähler die folgenden Gleichnisse in erster Linie auf sie und diese ihre Reaktion bezieht, stellt er explizit fest: "zu ihnen" (V.3). Das dritte Gleichnis unterscheidet sich zwar formal von den beiden vorigen (Doppelgleichnis) durch eine ausgeformte Erzählstruktur (Länge und Ausschmückung), sowie durch eine neue Einleitung (Ἐἶπεν δέ, V.11); dennoch wird man aufgrund der thematischen Ähnlichkeit und der wiederkehrenden Motive (Verlorensein, Wiedergefundenwerden, Buße, Freude) kaum daran zweifeln können, dass es zur Verstärkung und Ausformung der Hauptaussage der vorhergehenden Gleichnisse gedacht ist und sich in gleichem Maße an die Pharisäer richtet.

Die drei Gleichnisse haben ihren Anlass also in der Kritik der Pharisäer und Schriftgelehrten an Jesu Verhalten und stellen in erster Linie die Reaktion Jesu ihnen gegenüber heraus. Jesus richtet eine Botschaft an sie, verpackt in drei Geschichten. Der Inhalt der drei Geschichten lässt deshalb Rückschlüsse für die Charakterisierung der Pharisäer aus der Perspektive Jesu (und des impliziten Erzählers, der sich damit identifiziert) zu, auch wenn das nur indirekt geschieht. Der Erzähler lässt Jesus erzählen. Dabei wird seine doppelte Absicht erkennbar: 1) Er will Jesu Haltung rechtfertigen und den impliziten Lesern deutlich machen, dass die Annahme der Sünder durch Jesus dem göttlichen Willen entspricht, ja Freude im Himmel auslöst. 2) Mit allen drei Gleichnissen wirbt

Jesus bei seinen Gegnern um Verständnis und lädt sie ein, ihre ablehnende Haltung (ihm gegenüber und in Bezug auf seine Annahme der Zöllner und Sünder) aufzugeben und stattdessen an der Freude Gottes teilzuhaben. Das lässt erkennen, dass der implizite Erzähler ein Umdenken der Pharisäer für möglich hält. Er will sie nicht als unbelehrbar verdammen und hält ihre Feindschaft nicht für unumkehrbar.

Fragt man danach, an welcher Stelle die Pharisäer in den drei Gleichnissen vorkommen und wie sie dabei charakterisiert werden, wird schnell deutlich, dass Jesus die Pharisäer zur Selbstreflexion animieren will (Darr 1992:110). Sie kommen zunächst nur ganz am Rande vor ("Nebenzug", Fendt 1937:173); der Vergleichspunkt liegt auf dem Wiederfinden des Verlorenen und der Freude darüber. Im ersten Gleichnis stehen sie für die 99 Schafe, die nicht verloren gegangen sind; Jesus deutet sie als "Gerechte, die der Umkehr nicht bedürfen" (V.7).<sup>149</sup> Im zweiten Gleichnis erscheinen sie nur implizit als die 9 Groschen, die im Besitz der Frau geblieben waren (V.8). Im dritten Gleichnis richtet sich der Fokus zumindest im 2. Teil (V.25ff) stärker auf sie, indem sie offensichtlich für den älteren Sohn stehen, der arbeitend und gehorsam im Haus des Vaters blieb. Die Essenz der drei Geschichten, die sich durch kunstvollen Aufbau, erzählerische Vielfalt und abwechslungsreiche rhetorische Gestaltung auszeichnen (vgl. Blomberg 1998:145-157), ist dabei so evident und plausibel (vgl. Rau 2000:106-108), dass selbst Kritiker überzeugt werden: Natürlich freut sich jedermann über das Wiedergefundene! Wer will sich dem verschließen? (Man beachte u.a. die Frageform der ersten beiden Gleichnisse, V.4.8). Auch der offene Ausgang des dritten Gleichnisses hält den Funken der Hoffnung weiter am Glühen.

Jesu Hörer sind in der Lage des älteren Sohnes, der sich entscheiden muß, ob er den bittenden Worten des Vaters Folge leisten und sich mitfreuen will. Noch bricht Jesus nicht den Stab über sie, noch hat er Hoffnung; er will ihnen helfen, daß sie den Anstoß am Evangelium überwinden, daß sie erkennen, wie ihre Selbstgerechtigkeit und Lieblosigkeit sie von Gott trennt... (Jeremias 1966:131; vgl. auch Zahn 1988:564; Rau 2000:100).

Jesus malt also ein in den Grundzügen sachlich-freundliches Bild von den Pharisäern (Brawley spricht in diesem Zusammenhang von "sympathy", 1978:212) und baut kein "Feindbild" von den Pharisäern auf. Er antwortet den Kritikern zumindest hier nicht mit direkter Kritik (vgl. aber 11,39ff). Er greift die Pharisäer in ihrem Selbstverständnis als Gerechte und als Familienmitglieder in Gottes Haus nicht an, im Gegenteil (V.31!). Er zweifelt nicht an ihrem ernststen Streben nach Heiligkeit und Einhaltung des Gesetzes (vgl. Schniewind 1940:9; Mason 1995:141). Nur der Zorn des älteren Sohnes (V.28) und seine Vorwürfe, die er gegenüber dem Vater erhebt (V.29f), lassen

---

<sup>149</sup>Man wird diese Aussage im Zusammenspiel aller drei Gleichnisse nicht zu schnell als pure Ironie abwerten dürfen, wofür Brawley (1978:213ff) und z. B. auch Blomberg (1998:155ff) überzeugend argumentieren. Eher entspricht sie der pharisäischen Selbsteinschätzung, die Jesus souverän stehen lassen kann, aus welchen Gründen auch immer (vgl. die "Gesunden" und "Gerechten" in 5,31f). In V.29f wird diese Gerechtigkeit allerdings in ein zweifelhaftes Licht gerückt, wie Darr gut herausgearbeitet hat (1992:109f). Zur offenen Kritik an der Selbstgerechtigkeit kommt es in 16,15 und 18,9.

die Pharisäer in einem weniger günstigen Licht erscheinen, was als indirekter Tadel aufgefasst werden muss. Eine Kritik an der Herzenshaltung der Pharisäer ist impliziert. Jesus weist auf ein massives Defizit in ihrer Gottesbeziehung hin. Sie dienen Gott offenbar nicht als Kinder, die ihren Vater lieben, sondern erfüllen freudlos ihre Pflicht und erwarten Lohn dafür. Und so können sie sich auch nicht mitfreuen, wenn andere „unverdient“ von Gott angenommen werden. Jesus macht aber keine Vorwürfe, sondern lädt sie auf freundliche, ja liebevolle Art ein, ihre Position und ihre Kritik zu überdenken (V.31f). Das Geschichtenerzählen an sich ist dabei als pädagogisch-behutsame Form der Übermittlung von Zurechtweisung zu werten.

So sehr Jesus den Protest gegen seine Sendung zu entkräften versucht, so wenig stellt er den Status in Frage, den die Protestierenden vor Gott einnehmen. Er wird durch das Dienen und das Tun der Gebote erworben, das in keiner Weise problematisiert wird und deswegen ganz selbstverständlich mit Lohn rechnen kann. Wichtig ist allein, daß die Kontrahenten sich in all ihrer positiv gewürdigten Andersartigkeit der Initiative öffnen, die Jesus unter Berufung auf den Gott Israels für Sünderinnen und Sünder, Verirrte und Verlorene ergreift. Denn es wird durchweg eine Überbrückung des Gegensatzes für möglich gehalten (Rau 2000:109f).

So wenig wie der Erzähler die Reaktion des älteren Sohnes beschreibt, so wenig erfährt der Leserkreis über die Reaktion der Pharisäer auf diese Gleichnisse.<sup>150</sup> Der offene Schluss mit seinem Umkehrruf (V.32) und der positiv-freudigen Note (letztes Wort: „wiedergefunden“) hält die leise Hoffnung am Leben, dass auch der eine oder andere Pharisäer hineinfinden möge in die festliche Mahlgemeinschaft des Reiches Gottes.

#### **4.13 Lukas 16,14-15 Die Pharisäer im Widerspruch zu Gottes Maßstäben**

Die auktoriale Erzählstimme rückt wieder die Pharisäer ins Blickfeld (die Schriftgelehrten dagegen werden hier ausgeblendet). Als erstes stellt sich die Frage, auf was sich die Angabe ταῦτα πάντα (V.14) genau bezieht. Die Gleichnisse und Reden Jesu sind seit der Angabe des Erzählers in 15,1ff erzählerisch eng aneinander gekettet, so dass der Leserkreis den Eindruck eines linearen Verlaufs gewinnt. Eine Änderung der zeitlich-örtlichen Umstände wird nicht explizit erwähnt, könnte aber durch den Adressaten- und Themenwechsel (16,1ff) angedeutet sein. Dennoch sind die Pharisäer offenbar als Mithörer gedacht (Grundmann 1971:316),<sup>151</sup> so dass sich die geschilderte Reaktion der Pharisäer in V.14 offenbar auf die gesamte Rede ab V.1 bezieht, in der das Thema „Geld“ den roten Faden bildet.

---

<sup>150</sup>Lk 16,14 („das alles hörten die Pharisäer“) wird sich nicht auf den ganzen Abschnitt 15,1-16,13 beziehen, sondern nur auf die Thematik „Geld“ in 16,10ff oder vielleicht ab 16,1ff (s. Erklärungen zu 16,14ff).

<sup>151</sup>Viele Handschriften fügen ein καί ein, um genau dies zu signalisieren (u.a. Kodex Alexandrinus).



Dass der Erzähler selbst wieder das Wort ergreift, lässt seine direkte negative Charakterisierung der Pharisäer (direkte Charakterbeschreibung: “geldgierig”; indirekte Charakterisierung durch Handlungsbeschreibung: “höhnend”, wörtl. “naserümpfend”) besonders schwer wiegen. Und sogleich lässt er aus dem Munde der Leitfigur mit der höchsten Autorität eine weitere folgen (“selbstgerecht”). Offenkundig bezweckt er, nachdem er wiederholt auch positive Charakterzüge in seinen Erzählbericht einfließen ließ, dass der Leserkreis sich vom ablehnenden Verhalten der Pharisäer eindeutig distanzieren möge. Gerade die Beobachtung, dass auch positive Streiflichter bei der Charakterisierung der Pharisäer aufblitzten, macht die explizite Erwähnung ihres Widerstrebens um so gravierender.

Der in diesem Abschnitt deutlich zutage tretende Gegensatz zwischen Jesus, den der Leserkreis als göttlichen Gesandten vor die Augen gemalt bekam, und den Jesus verhöhnenden Pharisäern, dient wiederum als Element zur Fortentwicklung des *plot*. Kategorische Pauschalurteile über Personen sind erzähltechnisch Elemente der Gruppencharakterisierung und erfüllen die Funktion der Identifikation bzw. seines Gegenteils (Abschreckung; so bereits bekannt aus 11,39ff). So wird deutlich, dass der Erzähler nicht beabsichtigt zu behaupten, jeder einzelne Pharisäer sei geldgierig gewesen.<sup>152</sup>

Die Bemerkung, dass die Pharisäer geldgierig seien,<sup>153</sup> flicht der Erzähler hier ein, um damit das Lehren Jesu (16,1-13) in den konkreten Rahmen der Erzählung einzubinden und “um den Gegensatz zu Jesu Aufforderung (gemeint ist V.13, H.B.) verständlich zu machen” (Schneider 1977:337). Auf den Sachverhalt der “Geldliebe” im Zusammenhang mit den Pharisäern wurde der Leserkreis wohl schon durch die Vokabel “Raub” in 11,39 und eventuell auch durch 14,12-14 vorbereitet. Offensichtlich fühlten sich die Pharisäer angesprochen und getroffen, als Jesus davon sprach, dass das Hängen am Geld nicht mit einem reinen Gottesdienst zu vereinbaren sei (V.13), doch sie rechtfertigten sich selbst. Der Erzähler ist der Meinung, dass die Pharisäer darin keinen Gegensatz sahen. Ihr *point of view* war wahrscheinlich der, dass sie materiellen Reichtum als Segen Gottes ansahen (vgl. Klostermann 1929:166; Schmid 1960:262; Brawley 1987:103; Geldenhuys 1993:420; u.v.a.), und dabei konnten sie sich auf etliche Schriftbeweise berufen (z.B. Gen 24,1; 26,12ff; 30,25ff; Dt 28,1ff). Je mehr Geld und Besitz sie nach außen präsentieren konnten, desto mehr musste dies vor anderen Menschen als Beweis der göttlichen Anerkennung ihrer Gesetzestreue und Frömmigkeit gelten. Deshalb fühlten sie sich völlig im Recht (“sich selbst

---

<sup>152</sup>Manche Ausleger (Brawley 1978:68f und 1987:86; Bruxvoort 1998:84f; Carroll 1988:611, Anm.31; Mason 1995:141f) weisen darauf hin, dass der Ausdruck *φιλάργυροι* ein *terminus technicus* sei, mit dem in der antiken Literatur öfter polemisiert würde (beispielsweise Diogenes Laertius 6,50.56); er sei ein stereotyper Begriff für die Gegner und weniger im engen moralischen Sinne gemeint. Ob die impliziten Leser das wirklich so auffassen sollen, muss offen bleiben.

<sup>153</sup>*φιλάργυροι ὑπάρχοντες* heißt wörtlich “Geldliebende seiend”. Der Terminus wird stets im negativen Sinne “Habsucht, Geldgier” gebraucht (vgl. 1 Tim 6,10; 2 Tim 3,2). *ὑπάρχω* ist eine der lukanischen Ausdrucksweisen für eine Zustands- bzw. Personenbeschreibung (7,25; 8,41; 23,50).

rechtfertigen“, V.15), wenn sie auf Geld bedacht waren und sahen verächtlich auf Jesus herab, der davor warnte. Übrigens lässt der implizite Autor, der nicht nur hier dem Thema Geld/Besitz/Reichtum große Bedeutung beimisst,<sup>154</sup> etwas über den Sozialstatus der Pharisäer und Jesu durchschimmern. Der ganze Abschnitt macht für den Leserkreis nur Sinn, wenn er davon ausgeht, dass die Pharisäer zu den materiell und gesellschaftlich Bessergestellten gehörten und Jesus nicht, was wiederum eine plausible Erklärung ihres “Naserümpfens” ist. Als Armer ist es leicht, den Reichtum anzuprangern.

Der Ausdruck ἐκμυκτηρίζω bedeutet wörtlich “die Nase rümpfen” und kann sich in höhnischen Worten oder verächtlichem Verhalten äußern (vgl. Lk 23,25). Die Pharisäer “murren” (5,30; 15,2) nicht nur gegen die Botschaft Jesu oder nehmen Anstoß an seinem Verhalten, sondern sie äußern sich verächtlich gegenüber ihm selbst (vgl. Gowler 1989b:261f). In der LXX kommt das Wort in Ps 21,8 (22,8); 34,16 (35,16); 2 Chr 36,16 vor und bezeichnet dort die Sünde, den Gesandten Gottes abzuweisen. Will der Erzähler darauf anspielen?

Jesus geht auf ihre verächtliche Reaktion ein (mag sie sich nun in Worten oder Mienen geäußert haben) und deckt die verborgenen Motive der Pharisäer auf (V.15).<sup>155</sup> So verknüpft<sup>156</sup> der Erzähler den Vorwurf der Geldliebe mit dem Vorwurf der Selbstgerechtigkeit (Lk 10,29; 18,9; 20,20; vgl. Mt 23,28). Der Zusammenhang besteht wohl in der eben genannten Auffassung, nach der jemand, der Besitz und Geld – je mehr desto besser – vorweisen kann, einen Beweis göttlicher Anerkennung der eigenen Gerechtigkeit und Frömmigkeit in der Hand zu haben meint, was ihm wiederum Ehre bei seinen Mitmenschen einbringt. Doch bei Gott gelten andere Maßstäbe.<sup>157</sup> Das Auseinanderklaffen von Schein und Sein ist vor ihm offenbar (vgl. 11,44; 12,1; vgl. 2,35b). Was vor Menschen großartig aussehen mag, ist bei ihm<sup>158</sup> Nichtigkeit (vgl. das Motiv der Umwertung der Werte in Lk 1,48.51-53; 14,7-11; 18,14; vgl. Jes 2,11-17; 1 Kor 1,26ff). Hochmut und

---

<sup>154</sup>Vgl. 6,24; 8,3; 12,13ff.16ff.33f; 14,12ff; 18,18ff; 19,1ff; 21,1ff.34. Insofern kommt dem Stichwort “Geldliebe” eine stellvertretende (man könnte fast von Metonymie sprechen) Funktion zu: sie ist Ausdruck einer gegen Gott und seine Werte gerichteten Grundhaltung (vgl. Lk 6,24; 18,24f); s. dazu Baumbach 1971:87f. Vgl. Darr: “In Luke’s story world, the love of money really is the root of all evil. It is a prime cause of spiritual blindness and failure to respond correctly to divine revelation” (1992:111). Der Ausdruck darf also nicht in zu engem Sinne aufgefasst werden (vgl. das antisemitische Vorurteil, alle Juden seien geizig). “The reader must remember that this charge serves a literary purpose in a larger narrative and must proceed with some caution in knowing how to take this charge” (Tiede 1988:286).

<sup>155</sup>“Das ist derselbe Erzähler, der die Pharisäer deshalb unverständig hieß, weil sie nicht bedenken, daß Gott auch das Inwendige, nicht nur das Auswendige, schuf, 11,40” (Schlatter 1931:374).

<sup>156</sup>Oder handelt es sich bei der Anschuldigung Jesu in V.15 um einen weiteren Vorwurf, der mit der Beurteilung des Erzählers in V.14 nicht in direktem Zusammenhang steht (vgl. Fendt 1937:181: “... mit dem Thema nichts zu tun”)? Dann wäre dies eine Hinzufügung und keine Verbindung (vgl. noch Wiefel zu V.15: “...ein Urteil Jesu, das über den Anlaß hinausgreift”, 1987:295). Doch aus narrativer Perspektive verbietet sich der Gedanke (vgl. Schmid 1960:262).

<sup>157</sup>Über die wahre Gerechtigkeit urteilt Gott. “δικαιοῦν ἑαυτὸν ist das Gegenteil von δικαιοῦν τὸν θεόν 7,29” (Schlatter 1931:375).

<sup>158</sup>Der Gegensatz wird vor allem durch ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων – ἐνώπιον τοῦ θεοῦ hervorgehoben. Menschliche Werte und göttliche Werte stehen konträr zueinander (vgl. Brawley 1987:103).

menschlicher Ruhm (vgl. 11,43; 14,7) finden bei Gott Missfallen, ja sind ihm ein Gräuel (βδέλυγμα<sup>159</sup>), welches Gericht nach sich ziehen wird.

Welchen Bezug die darauf folgenden Verse (16-18) zum Vorigen und speziell zu den Pharisäern haben, ist nicht ohne Weiteres zu erkennen. Doch da der Erzähler keinen Wechsel der Hörerschaft<sup>160</sup> noch einen zeitlich-örtlichen Umbruch signalisiert, muss aus narrativer Perspektive davon ausgegangen werden, dass sie sich ebenfalls an die Pharisäer richten oder zumindest mit Blick auf sie hinzugefügt worden sind (konsequent durchgehalten von Kremer 1988:164ff). Welche Gedankengänge den Erzähler bewogen haben, sie in diesen Zusammenhang zu stellen, bleibt für die Ausleger meist etwas rätselhaft, ganz abgesehen von den Auslegungsschwierigkeiten des Abschnitts und des sog. "Stürmerspruchs" (V.16).<sup>161</sup> Wahrscheinlich sind V.14-18 als Überleitung zum Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (V.19-31) zu verstehen (darauf weist auch die Partikel δὲ in V.19). Das Gleichnis nimmt die Thematik Reichtum (V.10-15) und Gesetz (V.16-18) wieder auf. Dabei fällt das Hauptgewicht der Aussage auf die Stellung des Gesetzes und seinem rechten Verständnis (V.29-31). Die Pharisäer, die das Gesetz so hoch zu halten meinten, nehmen es im Grunde nicht ernst. Der Aussage von V.17 hätten sie wahrscheinlich durchaus zugestimmt; der Auslegung in V.18 aber wohl nicht. Sie erfassen den eigentlichen Sinn des Gesetzes nicht und verkennen den göttlichen Willen. Denn in Jesus, den die Pharisäer verachteten, kommt das Gesetz zu seinem Zielpunkt und zu seiner wahren Erfüllung. "The Pharisees, even in their zeal for the law, are opposing the purpose of God, whereas Jesus is fulfilling God's will. The Pharisees have not really obeyed the law or prophets, and, worst of all, they are opposing Jesus" (Gowler 1989b:262f).

Das Ende des Gleichnisses gipfelt in einer ernsten Warnung durch die Schilderung des Ortes der Qual als Folge der Ablehnung des göttlichen Willens. Die Zuhörer, also in erster Linie die Pharisäer, und mit ihnen die impliziten Leser, sollen über ihren Lebensstil nachdenken und keinesfalls dem Beispiel des reichen Mannes folgen. Sie sollen sich vor allem mit den fünf Brüdern identifizieren und nicht so töricht reagieren wie sie, indem sie den Willen Gottes weiterhin ignorieren. Gerichtsankündigung und Bußruf sind auf diese Weise eng miteinander verbunden und bilden die Botschaft Jesu an die Pharisäer.<sup>162</sup> Trotz ernstem Tadel sieht er immer noch einen

---

<sup>159</sup>"Βδέλυγμα is a term associated with the profanation of the temple in Daniel and with idolatry elsewhere in the Old Testament. By referring to what is honorable among human beings as βδέλυγμα before God, Lk indicated that the self-justification of the Pharisees was tantamount to idolatry" (Brawley 1978:164). Das legt auch V.13 nahe.

<sup>160</sup>Darauf legt der Erzähler sonst ziemlichen Wert (z.B. 12,1.13.22.54; 13,2.32; 14,7.25; 15,3; 16,1.15; 17,1 usw.; vgl. Gowler 1989b:259).

<sup>161</sup>Vgl. Conzelmann 1957, der Lk 16,16 zu einem Schlüsselvers für seinen Aufriss der lukanischen (heilsgeschichtlichen) Theologie erhebt (Zeit Israels – Zeit Jesu – Zeit der Kirche).

<sup>162</sup>"Since Pharisees form the audience for this parable, and since they have just been faulted for their love of money ..., it is evident that the Lucan Jesus here exposes the Pharisees' need of repentance. Unless they repent, they, like the rich man of the parable, will not enjoy the blessings of the afterlife. The irony of the concluding appeal to the resurrection belief is especially striking. To those who affirm resurrection belief, Luke's Jesus claims that people not living in

Ausweg für sie: "Buße tun" (V.30; vgl. 5,32; 13,3.5; 15,7.10), indem sie recht "hören" (V.29; vgl. 5,1.15; 6,18.27; 8,21; 11,28; 14,35-15,1) und "glauben" (V.31; vgl. 7,50; 8,12f.25; 18,8; 24,25).

#### **4.14 Lukas 17,20-21 Die Pharisäer und die Hoffnung Israels**

In Lk 17,11ff hatte der Erzähler wieder an die Reisesituation erinnert und ungefähre lokale Angaben gemacht. V.20 markiert keinen Wechsel des zeitlich-örtlichen *settings*. Die unvermittelte Frage der Pharisäer veranlasst Jesus zu einer eher knappen, aber grundsätzlichen Erklärung über gewisse Aspekte, die den Anbruch und das Wesen des Reiches Gottes betreffen. Das so ins Gespräch gebrachte Thema führt zu einer längeren Jüngerbelehrung über eschatologische Inhalte (17,22-18,8).

Es mag den Leserkreis nicht sonderlich überraschen, dass die Pharisäer weiter das Gespräch mit Jesus suchen, trotz der ernsten Kritik Jesu. Ein ähnliches Phänomen konnten die Leser schon früher beobachten (die wiederholte Einladung zu Tisch; vgl. auch 11,39ff.53f; 12,1 und die folgende Erwähnung der Pharisäer in 13,31). Der Erzähler legt also Wert darauf, dass das Gespräch zwischen Jesus und den Pharisäern trotz einer grundsätzlich konfliktiven Beziehung nie abbricht.<sup>163</sup> Mag im Rahmen der Gesamterzählung die negative Charakterisierung der Pharisäer vorherrschen (wie Gowler an dieser Stelle ziemlich ausführlich darlegt, 1989b:267f); der Erzähler bleibt doch differenzierend, mildert sie manchmal ab und verzichtet nicht auf kleine positive Elemente beim Aufbau seines Charakterbildes der Pharisäer, so dass es unangemessen ist, wenn man zur Erhellung der Intention der Pharisäer hier nur die negativ-feindlichen Seiten des weiteren Kontextes heranzieht.<sup>164</sup>

Die Charakterisierung der Pharisäer erfolgt auf indirekte Weise, nämlich allein über Art und Inhalt der Frage. Der Text (es ist nur ein Nebensatz)<sup>165</sup> unterstellt ihnen nirgends eine kritische oder feindliche Haltung. Offenbar verfolgen die Pharisäer keinerlei negative Absichten (s. Brawley

---

accord with "Moses and the prophets" (including the Pharisees!) will not be led to repent by contact with one raised from the dead" (Carroll 1988:614f).

<sup>163</sup>Die Ansicht Brawleys (1978:70), es handle sich bei der Frage der Pharisäer um eine literarische Einleitung nach griechischem Muster ("hellenistic pattern for the introduction of apophthegms"), es läge also nur ein "artificial setting" vor, auf das typischerweise ein Apophthegma oder eine Chreia folge, ist aus Sicht der narrativen Analyse hier irrelevant. Das Auftreten der Pharisäer ist für den Leserkreis ein weiteres Puzzleteil für sein Bild von den Pharisäern und deshalb bedeutungsvoll. Darr urteilt richtig, wenn er feststellt: "Part of the difficulty here has been caused by the usual form-critical practice of paying little attention to the narrative setting (this is the husk – the kernel is the saying). The fact that the Pharisees ask the question, however, must not be disregarded by the critic, for this information provides the clues by which the reader unravels Jesus' enigmatic saying" (1992:112).

<sup>164</sup>Gowler urteilt hier ziemlich voreingenommen, statt sachlich-neutral am Text zu bleiben. Auch andere wollen kritische, zweifelnde, ironische oder vorwurfsvolle Untertöne bei der Frage heraushören; so etwa Maier 1996b:360 oder Darr 1992:112. Sanders unterstellt gar Bosheit: "With what unmitigated gall do the Pharisees then dare to question "when the Kingdom of God is coming" (v 20)!" (1985:186f). Der Text selbst gibt dazu keinen Anlass.

<sup>165</sup>"Yet the main point of the scene is not the characterization of the Pharisees, it is the teaching of Jesus" (Gowler 1989b:269).

1978:155; Zahn 1988:599f; Bruxvoort 1998:86). Der Ausdruck ἐπερωτάω hat hier eher den Beigeschmack von “konsultieren, um Rat oder Auskunft fragen” als den von “ausfragen” (im Sinne von: Lk 2,46; 3,10.14; 6,9; 23,3.6.9; dagegen mit negativer Intention s. 20,21.27.40; “ausfragen”: 23,9). “Ihre Frage enthält keinen versucherischen Charakter; vielmehr scheinen die Frager Jesus prophetisches Wissen zuzutrauen” (Grundmann 1971:339 u. Wiefel 1987:308; teilweise wörtlich übernommen von Schlatter 1931:391). Sie respektieren Jesus weiterhin als Lehrer (Mason 1995:142; vgl. Schmithals: Die Pharisäer fragen “gutwillig lernend”, 1980:176). So gesehen, spricht alles dafür, dass die Frage echt und ohne Hintergedanken gestellt ist (“ernstgemeinte Frage”, Wasserberg 1998:185; auch Petzke 1990:156); und die Antwort Jesu ihrerseits enthält – wie wir sehen werden – auch keinen Vorwurf oder Tadel (vgl. Zahn 1988:599f), sondern Belehrung und höchstens wohlmeinende Korrektur.<sup>166</sup>

Die Frage nach dem Anbruch des Reiches Gottes hat der Erzähler nicht von ungefähr relativ eng mit der Perikope über die Heilung der zehn Aussätzigen verbunden<sup>167</sup> (kein nennenswerter Einschnitt im Text). Es ist nicht auszuschließen, dass er damit beabsichtigte, einen Zusammenhang zwischen dem Heil(ung)shandeln Jesu und dem Kommen des von allen frommen Juden erwarteten Gottesreiches aufzuzeigen (Schmid 1960:273: “die Summe der ganzen Zukunftserwartung Israels”; vgl. Lk 2,25.38; 10,24; 11,2). Haben auch die Pharisäer die Heilung als programmatisches Merkmal des kommenden Reiches Gottes verstanden (“eschatologisches Zeichen”, Grundmann 1971:338)? Ihre Frage wäre dann, wann sich denn definitiv – nach diesen ersten Anzeichen – das Reich Gottes real, konkret und in vollem Sinne manifestiere (Anbruch der sichtbaren und öffentlich-politischen Gottesherrschaft auf Erden; auch die Jünger konnten so fragen! Apg 1,6; vgl. Lk 17,37).<sup>168</sup> Sie wollten sich dieses Zusammenhangs vergewissern, und eine Erklärung von Jesus bekommen, ob seine Heilungswunder in diesem Sinne, also als *Vorzeichen* des (baldigen? vgl. 19,11) Anbruchs des Reiches Gottes und seiner irdischen Durchsetzung, zu verstehen seien.<sup>169</sup>

Jesus hatte von Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit an die gute Botschaft der Königsherrschaft Gottes gepredigt (4,43; 9,2; Matthäus und Markus sprechen vom “Nahesein”, Mt 4,17; Mk 1,15; vgl. Lk 10,9.11), so dass die Frage nach dem konkreten zeitlichen Beginn auf der Hand lag. Sie, die Pharisäer, wollten das miterleben und auf jeden Fall dabei sein (vgl. 14,15). Dass Jesus aber nicht nur das Kommen des Reiches (vor-)ankündigte, sondern es von vornherein als die

---

<sup>166</sup>“Jesus wird das Wissen der Pharisäer korrigieren und nicht ihre Gerissenheit vereiteln” (Bovon 2001:164).

<sup>167</sup>Wiefel streitet dies kategorisch ab und begründet seine These mit einem Themenwechsel innerhalb des lukanischen Reiseberichts (1987:307, Anm.1).

<sup>168</sup>Und es mag auch die Frage des impliziten Lesers sein.

<sup>169</sup>Die Frage nach dem Wann ist implizit eine Frage nach den Methoden der Vorausberechnung (vgl. u.a. Schmid 1960:273f; Balz 1992:82). “The Pharisees appear to be concerned with premonitory signs, and expect an answer of the form, “The kingdom will come when you see so-and-so taking place”” (Marshall 1978:654); ähnlich Nolland 1993:852.

in seiner Person bereits angebrochene messianische Herrschaft proklamierte (vgl. 4,21; 11,20), hatten die Pharisäer trotz aller Hinweise und Belehrungen bisher nicht verstanden oder nicht wahrhaben wollen (weil es ihrer Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes nicht entsprach). Genau darauf richtet sich die folgende Antwort Jesu, die ihre Auffassung vom Wesen und vom Anbruch des Reiches korrigiert.

Die Antwort Jesu (V.20b-21) hat die Form eines Lehrspruchs (Wiefel 1987:308) und enthält zwei verneinende Aussagen und eine positive Feststellung. Die negativ formulierten Teile verneinen die Möglichkeit einer zeitlich-örtlichen Verifizierung der Gottesherrschaft. Diese entzieht sich menschlichen Berechnungsmöglichkeiten (zur Interpretation von παρατήρησις siehe Marshall 1978:654f; Balz 1992:82; Nolland 1993:852; Bovon 2001:165f). Dennoch ist sie real existent und erfahrbar, wie die positive Erklärung zu verstehen gibt, und zwar nicht erst und ausschließlich in der Zukunft, wie die Pharisäer meinten, sondern – bei wachen Sinnen und mit erleuchtetem Herzen (“siehe!”) – schon im Hier und Jetzt.

Die Frage der Pharisäer zielt auf das zukünftige Kommen der Gottesherrschaft ab, und die Antwort Jesu streitet nicht ab, dass es in der Tat eine zukünftige Manifestation geben wird (auf die explizit eschatologischen Aspekte nimmt die Jüngerbelehrung in den folgenden Versen dann stärker Bezug). Die genaue Berechnung des Zeitpunktes ist aber ebensowenig möglich (noch ist sie legitim, vgl. Apg 1,7) wie die des Ortes. Apokalyptischen Spekulationen, die es immer wieder gab, und die offenbar auch die Pharisäer interessieren, schiebt Jesus einen Riegel vor. Ihre Auffassung und Vorstellung vom Kommen des Reiches ist fixiert auf ein eschatologisches und irdisches Geschehen in der Zukunft. Er empfiehlt ihnen stattdessen, und darauf liegt die volle Betonung (V.21b), der gegenwärtigen (ἔστιν) Manifestation und der subjektiv erfahrbaren Realität (ἐν τὸς ὑμῶν) der Gottesherrschaft die gebührende Aufmerksamkeit (ἰδοὺ γάρ) zu schenken. Denn die Königsherrschaft Gottes ist bereits gegenwärtig wirksam, und zwar in ihrem eigenen Erkenntnis- und Erfahrungsbereich, auch wenn anders als erwartet, nämlich (noch) nicht durch die Erlösung Israels im irdisch-politischen Sinne. Der Leserkreis vernimmt den bedeutungsschweren und doch geheimnisvollen Ton der Worte: “siehe: das Reich Gottes ist mitten unter euch”. Das ureigene Wesen der Königsherrschaft Gottes ist seine Gegenwart in Jesus und sein Handeln durch ihn.<sup>170</sup>

---

<sup>170</sup>Vgl. die hilfreiche Unterscheidung bei Conzelmann (1957:102-107) zwischen der Erscheinung des Reiches Gottes in Jesus und seiner zukünftigen Parusie, die sich jeweils in V.21b und V.22ff widerspiegeln (vgl. auch Bruxvoort 1998:87).

Die Bedeutung von ἐν τῷ ὑμῶν ἐστίν (V.21) ist viel diskutiert worden<sup>171</sup> und bleibt ein etwas rätselhaft (und als eine Art Rätselwort könnte Jesus dies sogar absichtlich formuliert haben, um die Pharisäer herauszufordern und zum Nachdenken anzuregen). Bovon (2001:166ff) gibt einen knappen, aber aufschlussreichen Überblick über die exegetischen Versuche und plädiert für die Übersetzung “im Raum von”, “im Raum, der der Eure ist” (:166.168). Die theologische Deutung lege sich von verschiedenen Aussagen des AT her nahe, die von der “Präsenz Gottes in seinem Volk” sprechen (Dt 30,11-14; Ex 17,7; 34,9; Zeph 3,14-20). Er resümiert:

Es scheint also, daß Lukas in 17,21 die Aufmerksamkeit von den apokalyptischen Berechnungen ... weglenken will, um sie auf die göttliche Gegenwart inmitten seines Volkes zu richten, eine Gegenwart, die Glauben benötigt, um real zu werden... Das Kommen des Reiches bis zu uns hat sich in Jesus ereignet (vgl. Lk 11,20) (:168).

Die Pharisäer gründen ihre Vorstellungen vom Kommen des Reiches auf Verheißungen der Propheten, die die Restauration Israels vorhersagen. Doch verbinden sie sie offenbar nur mit der irdisch-politischen Wiederherstellung Israels als Nation und nicht mit der geistlichen Erlösung von der Sünde. Die Belehrung Jesu an die Adresse der Pharisäer richtet sich -negativ- gegen diese begrenzte und damit defizitäre Vorstellung vom Reich Gottes und will ihnen -positiv- das Verständnis für die Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes wecken, die in Jesus bereits anbricht. Sie sollen sich selbst davon überzeugen, dass Gottes Herrschaft in der Sendung und dem Wirken Jesu sein Zentrum hat, indem sie aufmerksam und glaubend schauen, was mit ihm kommt und durch ihn sich vollzieht, nämlich das verheißene Heil Gottes, die lang ersehnte Erlösung seines Volkes, sowohl von seinen Sünden und dann auch von seinen Feinden. In ihm wird das Reich Gottes zu seiner Zeit der eschatologischen Vollendung zugeführt, die nach den Verheißungen auch irdisch-politische Dimension einschließen wird. Darin ist Jesus mit den Pharisäern einig.

Jesus schließt die Pharisäer also keinesfalls *a priori* vom Reich Gottes aus,<sup>172</sup> sondern hält es für möglich, dass ihnen noch die Augen aufgehen. Seine direkte persönliche Anrede (ὑμῶν) ist eine Einladung speziell an ihre Adresse. Eine Reaktion der Pharisäer ist wiederum nicht berichtet; ob sie Jesus verstanden oder nicht, ob sie zustimmend, ablehnend oder gleichgültig reagieren, bleibt offen. Der Erzähler animiert die impliziten Leser, für sich selbst eine Entscheidung zu treffen.

---

<sup>171</sup>Der hier angeführten Interpretation geben wir den Vorzug (basierend auf Schlatter 1931:392; Tiede 1988a:300; Geldenhuys 1993:440; Maier 1996b:361). Es gibt weitere Vorschläge, die hier nicht diskutiert werden können; vgl. Literaturangabe.

<sup>172</sup>“Nothing in the context indicates that the Pharisees were ineligible to be recipients of the kingdom of God” (Brawley 1978:155).

#### **4.15 Lukas 18,9-14**

### **Die Pharisäer und ihre Selbstgerechtigkeit**

Der lose thematische Zusammenhang dieser Perikope mit dem Kontext der Erzählung ist erkennbar (vgl. Marshall 1978:677). Den engeren Kontext betreffend (18,1ff), ist das Gebet das verbindende Stichwort. Den Makrokontext betreffend durchzieht das in 16,16 und 17,20 wieder aufgenommene Thema vom Reich Gottes auch die folgenden Abschnitte, jeweils unter verschiedenen Gesichtspunkten (das Kommen des Menschensohnes, das Hineinkommen ins Reich, das ewige Leben, 17,22ff; 18,8.17.24.29f). Damit verbunden ist das Thema vom Glauben. Die impliziten Leser soll zum Glauben gerufen oder im Glauben bestärkt werden (1,1.45; 7,50; 8,25; 16,31; 17,5ff.19; 18,8.42; 22,32; 24,25) und sich durch eben diesen Glauben (an Jesus) als würdig erweisen, zum Reich Gottes zu gehören. Dabei zählt nicht, ob einer sich selbst für gerecht hält, sondern ob er aufgrund seiner demütigen Erwartung der Gnade Gottes (und Bereitschaft zur Buße) von Gott gerechtfertigt wird.

Diese Alternative wird durch die Beispielgeschichte vom Pharisäer und Zöllner veranschaulicht. Der Pharisäer meint, durch die strikte und eifrige Erfüllung des Gesetzes gerechtfertigt zu sein, und dadurch genug getan zu haben, um Anteil am Reich Gottes zu bekommen; gleichzeitig sieht er verächtlich auf diejenigen herab, die seiner Meinung nach zu den Sündern gehören, also das Gesetz nicht einhalten und vom Reich Gottes ausgeschlossen werden. Der Zöllner dagegen bringt keine Eigenleistungen vor. Er rechnet sich ohne Vorbehalte zu den Sündern. Und doch erweist sich gerade in dieser demütigen und bußfertigen Haltung sein Glaube: Er erkennt sich als Sünder und bekennt dies vor Gott (Buße), und er vertraut sich und sein Schicksal Gott an, in der Hoffnung, dass er ihm gnädig sei, d.h. ihm die Sünden vergebe. Dieses Verhalten rechnet ihm Gott als Gerechtigkeit zu (siehe 7,29; vgl. 15,10).

In diesem Sinne handelt es sich um ein Lehrstück, also um eine Erzählung mit pädagogischer Absicht ("didactic fiction"; Longman 1987:82). Obwohl es sich beim Inhalt um eine fiktive Situation handelt, ist die Geschichte dennoch so real gezeichnet, dass sie durchaus so hätte stattfinden können. Sie weist Jerusalemer Lokalkolorit auf ("hinauf-" und "hinabgehen", Tempel, Gebet). Die Figuren sowie das kulturell-religiöse Umfeld sind den ersten Hörern als Zeitgenossen Jesu vermutlich aus eigener Erfahrung bekannt, und der Leserkreis des Lukasevangeliums hat in vorigen Abschnitten bereits Kenntnis über den Jerusalemer Tempel und über Pharisäer und Zöllner erhalten. Diese werden ab Kap. 5 bzw. Kap. 3 als reale Figuren erwähnt und charakterisiert. Wo immer sie in Beziehung gesetzt werden, werden sie als in einem ausgesprochen polarisierten Verhältnis stehend dargestellt, wobei für die Zuhörer Jesu von vornherein festzustehen steht, wer



hier “der Gute” und wer “der Böse” sein musste: ein Pharisäer genoss i.d.R. ein hohes Ansehen, während ein Zöllner wegen seiner überhöhten Forderungen als Gauner galt (s. Erklärung zu 5,30).

In dieser Perikope (18,9-14), werden die Pharisäer (genauer: der Pharisäer als Repräsentant oder Prototyp) von zwei Erzählern charakterisiert, und beide besitzen für den Leserkreis absolute Autorität: Der Erzähler der Geschichte Jesu und Jesus selbst als Erzähler des Gleichnisses. Die Gleichniserzählung ist durchdacht und wohl geordnet, ja kunstvoll aufgebaut und stellt einen bewussten Gegensatz her. Die eigentliche *story* wird in V.10-13 erzählt, V.9 bildet die kommentierende Einleitung des Erzählers, V.14 das abschließende Urteil dessen, der das Gleichnis in wörtlicher Rede erzählt, nämlich Jesus.

V.9 startet mit einer der typisch lukanischen Erklärungen, die ihm als Mittel der Leserlenkung dienen (z.B. 14,7; 15,1; 18,1; 19,11; 20,20.27; 21,5). Der Leserkreis wird, aufgrund der starken Ähnlichkeit der Aussagen von 16,15, die vom Erzähler genannte Zielgruppe in V.9 als Pharisäer identifizieren,<sup>173</sup> was ihm das folgende Gleichnis bestätigt; dass der Erzähler die Pharisäer in V.9 noch nicht namentlich erwähnt, signalisiert aber, dass aus seiner Sicht nicht sie allein unter das Urteil der Selbstgerechtigkeit fallen (vgl. dazu ausführlicher Brawley 1978:71ff; s. auch Ziesler 1978:151). Der einzelne Pharisäer dient vielmehr als Repräsentant, als typisches Beispiel all derer, die sich aufgrund ihrer (äußerlich zur Schau getragenen? V.11f; vgl. 11,39.43; 12,1) Frömmigkeit über andere erheben (Gowler 1989b:270).<sup>174</sup> Der Erzähler gibt durch seine vorgeschaltete Einleitung bereits seine Interpretation des Gleichnisses Jesu, indem er das Verhalten des Pharisäers in Jesu Gleichnis als anmaßend und überheblich deutet.<sup>175</sup> Mit diesem Kommentar im Vorfeld zeigt er seinen Standpunkt und schärft die Wahrnehmung des Lesers bei der Rezeption des Gleichnisses.<sup>176</sup> Die impliziten Leser werden sich selbst in Frage stellen und warnen lassen.

Und nun (V.10ff) macht der Erzähler wiederum Jesus zum Erzähler, wie so oft (vgl. auch die Beobachtung in Kap.15). Mit wenigen Strichen zeichnet Jesus ein zeitlich-örtliches *setting*: Beteiligte Personen, Ort, Situation (V.10) und der eigentliche *plot* (V.11-13). Der Erzähler rückt zunächst den Pharisäer ins Blickfeld (V.11-12), stellt dann den Zöllner vor (V.13), beides jeweils durch Schilderung des Verhaltens bzw. der Tat (Gebetsort bzw. -haltung) und Wiedergabe der direkten Rede (die Gebetsworte). Die *story* schließt mit dem Urteil Jesu über beide Figuren (V.14),

---

<sup>173</sup>Wobei festzuhalten ist, dass die Präposition *πρός τινας* nicht unbedingt heißen muss, dass das Gleichnis ursprünglich direkt an Pharisäer adressiert war (“zu ihnen”; Godet streitet das sogar entschieden ab, 1872:376), sondern kann meinen: “im Blick auf sie” oder “in Bezug auf sie” oder sogar, wie Marshall für möglich hält: “...the people ‘against’ whom it is directed (20:19)” (1978:678). Ähnlich Bovon 2001:206; vgl. Geldenhuys 1993:451, Anm.1.

<sup>174</sup>Der Ausleger muss sich hüten, allzu vorschnell zu verallgemeinern. So wenig wie Jesus sagen will, dass alle Zöllner Buße taten, so wenig will er sagen, dass alle Pharisäer ohne Ausnahme selbstgerecht waren.

<sup>175</sup>Zur Interpretation einzelner Begriffe in V.9, s. vor allem Bovon 2001:206f.

<sup>176</sup>“Die komplizierte und schwerfällige Präsentation der Zuhörerschaft entbehrt nicht der Raffinesse: Durch ihre beiden Partizipialpropositionen kündigt sie die beiden Teile der Geschichte an und legt von Beginn an einen Interpretationsschlüssel für die beiden Personen bereit” (Bovon 2001:202).

wobei an die *settings* der Einleitung in V.10 angeknüpft wird (“ging hinab in sein Haus”), und so das Bild der Ereignisse harmonisch abgerundet wird. Der Wortlaut in V.14 gibt allerdings keinen klaren Aufschluss darüber, ob der 2. Teil des Verses noch direkte Rede Jesu wiedergibt (vgl. Mt 23,12), oder aber einen abschließenden Kommentar des Erzählers darstellt, sozusagen in Anknüpfung an seinen Kommentar in V.9. Beides ist theoretisch denkbar (vgl. auch Lk 14,7-11).

Das mit Bedacht gewählte *setting* stellt die beiden Protagonisten in das Licht der Gegenwart Gottes (Tempel, Gebet), wodurch sich beim Adressaten (Hörer/Leser) eine Erwartungshaltung aufbaut: Wie stehen sie vor Gott da? Wie werden sie wohl von Gott beurteilt? Am Ende macht sich Jesus zum Verkünder des göttlichen Urteils (V.14).<sup>177</sup> Der Leserkreis kennt beide Figuren schon gut (eine direkte Gegenüberstellung beider Typen erfolgte bereits in 5,30; 7,29f; 15,1f) und findet hier die Bestätigung seiner Vorstellungen (vgl. Moessner 1988:34f; Darr 1992:114): Der Pharisäer ist fromm, er fastet und betet, gibt den Zehnten (5,33; 11,42.43) und sieht stolz auf Zöllner und Sünder herab (5,32; 11,43.46; 14,7ff; 16,14f); der Zöllner aber gehört zu den Bußfertigen (5,27ff; 7,29.34; 15,1), die von Gott Rechtfertigung empfangen (3,12; 7,29; 19,9). Mag es für manche Hörer Jesu in der Tat erstaunlich gewesen sein (vgl. Jeremias 1966:141: “völlig überraschend und unbegreiflich”), dass zum guten Schluss der sündige und verachtete Zöllner von Gott gerechtfertigt wurde und der hochangesehene fromme Pharisäer nicht (Motiv der Umkehrung); für den Leserkreis der lukanischen Erzählung ist dieser Ausgang nichts Neues, sondern bestärkt sein bisheriges Charakterbild dieser beiden Gruppen.

Das Gleichnis lebt von Anfang bis Ende vom Stilmittel des Kontrastes (es gibt nur wenige Gemeinsamkeiten: Tempel, Gebet, Gebetsanrede) und gipfelt in der Umwertung der Werte (V.14b).<sup>178</sup> ”The correct attitude is expressed by an uncommendable character, and the incorrect attitude is expressed by an apparently commendable character” (Gowler 1989b:270, Anm. 184).

In der Gleichniserzählung herrscht wieder das Mittel der indirekten Charakterisierung vor. Der Erzähler Jesus kennzeichnet das Wesen des Pharisäers durch das Zusammenspiel seiner Haltung, seines Gebarens und seiner Worte und unterstützt dies mit rhetorischen bzw. literarischen Mitteln. Ein vielsagender Kontrast wird hergestellt, der bewusst als Mittel der Leserlenkung eingesetzt wird: Die Beschreibung des Pharisäers besteht aus einer knappen Vorstellung und einem ausführlichen Gebet; umgekehrt beim Zöllner, wo die narrative Einführung umfangreicher ausfällt und das Gebet ganz kurz formuliert ist (stilistischer Chiasmus). Beides, die *narratio* und die direkte Rede, sind eng aufeinander abgestimmt. Form und Inhalt des Gebets, Haltung und Thematik, Tun und Sagen, sind aufeinander bezogen und geben gleichermaßen Aufschluss über die jeweilige

---

<sup>177</sup>“Jesus fällt das Urteil, das im Gleichnis von den beiden Söhnen durch den Vater, in dem vom reichen Mann und armen Lazarus durch Abraham gefällt wurde. Er tritt aus der Verborgenheit des Gleichnisses heraus und steht vor seinen Hörern an Gottes Stelle...” (Grundmann 1971:352).

<sup>178</sup>Das Motiv der eschatologischen Umkehrung (*reversal of status*) ist dem Leserkreis bereits wichtig gemacht worden (wörtlich auch in 14,11; vgl. 1,45.48.52; 6,20ff; 16,25).

Figur. Äußere Gebetshaltung und Gebetsworte geben etwas über ihr Inneres preis, über ihre Gedanken und Werte, und ihr Selbstverständnis vor Gott.

Einerseits tut der Pharisäer nichts Böses – er ist ohne Frage ein frommer Mann und hat sich nichts vorzuwerfen. Sein Dank entbehrt nicht einer gewissen Berechtigung. Andererseits verrät er sein wahres Wesen durch sein Verhalten und durch seine Worte, die seine Ansichten und seinen Standpunkt offenbaren und unschwer Selbstgerechtigkeit, Hochmut, Egoismus erkennen lassen (vgl. Jes 58). Das wird der Leserkreis, den hermeneutischen Schlüssel von V.9 noch vor Augen, sofort damit assoziieren.

Seine Haltung ist separatistisch (wie auch seine Worte). Ob der Erzähler den adverbialen Satzteil  $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma \ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$  absichtlich so ambiguo platziert hat?<sup>179</sup> Beide Möglichkeiten des syntaktischen Bezuges haben nämlich etwas für sich. “Er stand für sich selbst” würde seinen physischen Standpunkt bezeichnen und seine Exklusivität signalisieren, eine von anderen abgesonderte Stellung, was mit seinen Worten übereinstimmt.<sup>180</sup> “Er betete bei sich selbst” würde heißen, er murmelte das Gebet vor sich hin, mehr zu sich selbst als zu Gott sprechend (Grundmann 1971:350). Auch das passt zum Inhalt seines Gebets. Beides charakterisiert ihn in negativer Weise.<sup>181</sup>

Seine Worte nehmen fünfmal Bezug auf sich selbst. Sein Gebet richtet sich nur formal an Gott; im Grunde ist es ein Selbstgespräch. Er lobt sich selbst und verachtet andere. Im Vergleich schneidet er hervorragend ab; er begeht keine derartigen Sünden wie Raub (vgl. aber 11,39!), Betrug und Ehebruch (V.11), sondern erweist im Gegenteil seine Frömmigkeit und Gerechtigkeit mit strikter und eifriger Einhaltung des Gesetzes (V.12).<sup>182</sup> Seine durchaus lobenswerten Taten, die mit keinem Wort diskreditiert werden,<sup>183</sup> werden ihm ironischerweise<sup>184</sup> zum Fallstrick, weil sie so offensichtlich seine Selbstgerechtigkeit ans Tageslicht bringen. Denn in wahrer Dankbarkeit äußert sich das Gegenteil von Eigenlob und Stolz. Die Aufzählung frommer Leistungen verträgt sich nicht mit aufrichtigem Dank. Überspitzt gesagt: Statt Gott zu loben, erwartet er Lob von Gott. Auch eine Bitte enthält sein Gebet nicht; so, als ob er Gott gar nicht nötig hätte. Dass auch er auf Gnade angewiesen ist, kommt ihm nicht in den Sinn.

---

<sup>179</sup>Siehe auch die Unsicherheiten bei der Textüberlieferung.

<sup>180</sup>Die Parallelität des Textes könnte ein Schlüssel sein: Beim Zöllner handelt es sich bei den Worten “er stand von ferne” vordergündig um eine rein lokale Näherbestimmung, hintergündig jedoch steckt die Bemerkung voller Symbolismus, denn dadurch, dass er sich gar nicht näher heran wagt, wird seine demütige Haltung noch stärker unterstrichen. Dann könnte die Beschreibung beim Pharisäer auch lokal-hintergündig gemeint sein.

<sup>181</sup>Auch Bovon plädiert dafür, die Aussage in seiner typisch lukanischen Doppeldeutigkeit stehen zu lassen (2001:209).

<sup>182</sup>Sogar übereifrig; denn das Gesetz schrieb nur am Großen Versöhnungstag das Fasten vor; und ordnete auch keine “doppelte” Verzehntung an (Verkaufswaren mussten bereits vom Erzeuger verzehntet werden). Vgl. dazu Jeremias 1966:140; Marshall 1978:679f).

<sup>183</sup>Auch Heuchelei wird ihm hier nicht vorgeworfen, als ob das, was er sagt, nicht der Wahrheit entspräche.

<sup>184</sup>Darr zeigt übrigens eine ganze Reihe von impliziten Ironien auf (1992:114f).

Was dem Pharisäer fehlt, hat der Zöllner: Wahrhaftigkeit statt frommer Schein, Demut statt Hochmut, Sündenerkenntnis statt Blindheit, Reue statt Selbstrechtfertigung, gläubige Erwartung der Gnade Gottes statt Selbstsicherheit. Er betet mit Worten der Schrift (Ps 51,3; vgl. mit V.19).

All dies zeugt vom großen erzählerischen Geschick des Autors der Geschichte, denn auf diese Weise werden die impliziten Leser (bzw. die ersten Hörer) bereits unaufdringlich zum Schlussurteil Jesu hingeführt. Durch diese Art der Charakterisierung wird die emotionale und intellektuelle Zustimmung des Lesers vorbereitet, und der Leserkreis kann das abschließende Urteil (V.14) nachempfinden.

Für die Charakterisierung der Pharisäer aus dem Blickwinkel des impliziten Autors ist das Gleichnis äußerst aufschlussreich, gerade durch die beinahe polemische Darstellung. “Wir haben hier keineswegs das neutrale, um Objektivität bemühte Porträt eines Pharisäers vor uns, sondern eine äußerst parteiliche Stellungnahme” (Rau 2000:115). Ohne Frage liegt in der Gleichniserzählung eine gewisse Überzeichnung der Charaktere vor, die vor allem durch den Kontrast gespeist wird. Das ist keine böse Absicht (vgl. die antijüdische Wirkungsgeschichte), sondern ein pädagogisches Mittel. Der Leserkreis versteht durchaus, dass nicht alle Pharisäer unbedingt genau so gewesen sind, wie sie hier beschrieben werden. Aber in der Grundhaltung und Tendenz der Verhaltensbeschreibung liegen durchaus kräftige Analogien vor, die im Laufe der Gesamterzählung bereits angeklungen waren und die hier herausgestrichen werden. Pointierung und Übertreibung dienen der Klarheit. Von einer Karikatur sollte man nicht sprechen, denn nichts deutet darauf hin, dass die Schilderung des Pharisäers über die Realität hinaus gehen will.<sup>185</sup>

Das Porträt der Pharisäer fällt eindeutig negativ aus. Dass am Ende (V.14) von der absoluten Autorität der Erzählung, nämlich seiner Hauptfigur Jesus, ausdrücklich festgestellt wird (λέγω ὑμῖν), dass der Pharisäer nicht gerechtfertigt wurde (παρ' ἐκεῖνον), bedeutet nicht, dass Jesus den Pharisäern, und allen, die in gleicher Gefahr standen, überhaupt keine Chance mehr zubilligte.<sup>186</sup> Versteht man das Gleichnis als direkt an die Pharisäer adressiert, handelt es sich um ein Lehrbeispiel als Warnung und Ruf zur Umkehr (im Sinne von Jak 4,6; 1 Pt 4,5; Spr 3,34; vgl. Lk

---

<sup>185</sup>Vgl. Petzke 1990:163 und Bovon 2001:208. Tiede: “Here Jesus presses the contrast, probably to the point of a caricature...” (1988a:307). Später spricht er von einem “polemical example” (:308). Gegen Blomberg 1998:228. Marshall will auch nicht von Karikatur sprechen, räumt aber ein: “... the picture may be slightly over-drawn...” (1978:677). Ähnlich auch Nolland 1993:876.

<sup>186</sup>Ausgehend von der narrativen Perspektive, die den Text als literarische Einheit auffasst, ist wohl auszuschließen, dass παρ' ἐκεῖνον in komparativem Sinne mit “mehr als jener” statt in exkludierendem Sinne “anstatt jener” übersetzt werden kann (vgl. auch die Manuskriptvarianten). Der kategorische Spruch in V.14b legt einen Gegensatz und nicht einen Vergleich nahe. Vgl. die Diskussion bei Jeremias 1966:141; Marshall 1978:680; Zahn 1988:612; Nolland 1993:878; Bovon 2001:214f.

1,51ff), wie auch die Gleichnisse in Kap. 15 u. 16. Nur wenn sie auf ihrem selbstgerechten Standpunkt, Tun und Verhalten beharren und sich nicht zur Umkehr bewegen lassen, droht ihnen der Eingang ins Reich Gottes verwehrt zu werden. Noch ist Zeit, sich selbst zu erniedrigen, d.h. Buße zu tun, um von Gott erhöht, d.h. gerechtfertigt zu werden. So sieht es Kingsbury:

... Jesus uses the most vivid sort of imagery to shock the Pharisees into opening their eyes and seeing that they are in solidarity with the "lost" whom he has come to save. Jesus summons them to awake to their need for the repentance to which he calls and the forgiveness he would grant (1991:96).

Im Blick auf die Pharisäer erscheint dem Leserkreis diese Hoffnung allerdings verschwindend gering zu sein, denn zumindest in diesem Gleichnis ist nichts davon angedeutet; der Pharisäer zeigt in keiner Weise Einsicht in die Notwendigkeit einer Umkehr. Wieder ist keine Reaktion der Hörer Jesu berichtet. So wird dem Leserkreis nahe gelegt, sich von Gesinnung und Verhalten der Pharisäer zu distanzieren und es ihm keinesfalls gleichzutun; und andererseits, sich die bußfertige Haltung des Zöllners zu eigen zu machen. Darauf liegt der Schwerpunkt. "The focus is on the toll collector's humble attitude" (Gowler 1989b:272). Mit der Einfügung dieses Gleichnisses verfolgte der Erzähler nicht die Absicht, die Pharisäer einfach schlecht zu machen. In diesem Sinne hat Fendt recht, wenn er am Ende seiner Erklärungen schreibt: "Jesus wollte nicht Gerechte als Sünder behandeln, sondern Sünder zu Gerechten machen!" (1937:197).

#### **4.16 Lukas 19,39-40 (36-44)**

#### **Die Pharisäer und ihr mangelndes Verständnis der Sendung Jesu**

Jesus ist am Ziel der Reise: Jerusalem wird erreicht. Ein letztes Mal lässt der Erzähler die Pharisäer auftreten, bevor sie erst wieder in der Apostelgeschichte erwähnt werden. Vertreter der Pharisäer werden Zeugen des spektakulären Einzugs Jesu in Jerusalem, seiner Huldigung und lautstarken Proklamation als dem "Kommenden" und dem "König" (ὁ βασιλεὺς nur bei Lukas, V.38). Dass der Erzähler sie nicht nur in Galiläa und unterwegs auf der Reise Jesu, sondern auch in Jerusalem bzw. beim Einzug in die Stadt verortet, unterstreicht noch einmal die zu Beginn (5,17ff) beobachtete Charakterisierung der Pharisäer als einer (eventuell organisierten) Bewegung mit religiös-gesellschaftlicher Autorität im ganzen Volk (vgl. Kingsbury 1992:1503).

Dass sie nach Darstellung des Lukasevangeliums im weiteren Verlauf der Ereignisse in Jerusalem keine Rolle mehr spielen, werten die meisten Ausleger als ein Indiz dafür, dass Lukas die Pharisäer von einem Mitwirken am Tod Jesu freisprechen wollte, was zu seiner differenzierenden Darstellung der Pharisäer im Lukasevangelium, bei der er die Feindschaft der Pharisäer dezent abgemildert hat, passen würde.

Ihre Charakterisierung erfolgt hier indirekt durch ihr an Jesus gerichtetes Begehren. Sie ordnen sich selbst als eine von den jubelnden Jüngern zu unterscheidende Gruppe ein, was auch narrativ durch den knappen Hinweis auf ihren Standpunkt zum Ausdruck gebracht wird (“von der Volksmenge her”, ἀπὸ τοῦ ὄχλου V.39; im Unterschied zur “Menge der Jünger”, πλῆθος τῶν μαθητῶν V.37; Petzke 1990:173: “Kontrast”; gegen Tiede 1988a:331). “Einige” (vgl. 6,2; 13,31) von ihnen bringen Jesus gegenüber zum Ausdruck, was wohl weitere anwesende Pharisäer empfinden (oder sollte es andere gegeben haben, die an der messianischen Proklamation nichts auszusetzen hatten?). Jesus reden sie wiederum mit διδάσκαλε an (s. 7,40; vgl. 10,25; 11,45). Sie schätzen es angesichts der Stimmung wohl als zwecklos ein,<sup>187</sup> selbst die Jünger zum Schweigen zu bringen, deshalb wenden sie sich an Jesus.

Ihre Aufforderung, Jesus möge den Jüngern wehren (gemeint ist offensichtlich ihr Jubelruf), ist hinsichtlich ihrer Motive und Absichten nicht ganz leicht einzuschätzen. Vermutlich wollten sie sich gegen den inhaltlichen Anspruch Jesu, der erwartete Messias zu sein, verwahren und ihn dazu bewegen, von diesem Standpunkt öffentlich abzurücken. Jesus anerkannten sie als Lehrer, aber nicht als den göttlichen König und Retter Israels (Kingsbury 1991:97). Sie sprachen ihm das Recht ab, als König Israels proklamiert zu werden (Schmid 1960:293; Kingsbury 1992:1502f). Ihr Ruf wäre dann eine deutliche Zurechtweisung (Petzke 1990:173; Schneider 1977:387: “drohende Kritik”).

Möglicherweise verfolgten sie aber auch freundliche Absichten (Marshall 1978:716) und sprachen aus der Besorgnis heraus, ein Aufsehen erregender Einzug könnte eine Provokation für die römische Besatzungsmacht sein (vgl. V.38 “König” mit der Anklage in 23,2f). Der Vergleich zu 13,31 drängt sich auf. Auch dort sind es einige Pharisäer, die Jesus augenscheinlich vor einer Gefahr warnen. Auch dort weist Jesus ihr Ansinnen zurück und lässt Worte über Jerusalem folgen.<sup>188</sup> Grundmann schreibt: “Sie warnen Jesus im Blick auf die Folgen, die solches Verhalten der Jünger haben muss; das entspricht Luk. 13,31” (1971:367). Schweizer charakterisiert das Anliegen der Pharisäer als “eine Warnung, die es mit Jesus gut meint, ihn aber nicht versteht” (1983:194; vgl. außerdem Tiede 1988a:330). Der knappe Text lässt eine dezidierte Festlegung der Motive nicht zu, aber eine ausgesprochen böswillige Absicht kann man den Pharisäern nicht unterstellen.<sup>189</sup>

---

<sup>187</sup>Wird hier indirekt angedeutet, dass ihr Einfluss im Volk beträchtlich geschwunden ist?

<sup>188</sup>“The parallel is even more striking because the shout of the disciples echoes Jesus’ words in 13:35” (Gowler 1989b:276).

<sup>189</sup>Brawley hält eine gutwillige Absicht für möglich, aber doch zweifelhaft; für eine böswillige Absicht sieht er keine Anhaltspunkte (1978:156).

Im Gegenteil, die respektvolle Anrede gibt ihrem Begehren eine eher sympathische Note (vgl. Erklärung zu 7,40). Formal richtet sich ihr Widerspruch auch nicht gegen das Verhalten Jesu, sondern gegen das Handeln und vor allem gegen die Worte der Jünger (vgl. Brawley 1978:155f; vgl. Lk 5,33). “The narrator ... does not assist the reader as to the Pharisees’ inward motivations, and their speech lends little help as well. The only clue may be found in their own title Jesus: Teacher (19:38)” (Gowler 1989b:276). Wie dem auch sei, die primäre Funktion von V.39f innerhalb der Perikope besteht offensichtlich darin, Jesus die Gelegenheit zu geben, seinen messianischen Anspruch im Angesicht Jerusalems zu unterstreichen (“pronouncement story” vgl. Gowler :278; Brawley 1978:175ff).

Deswegen ist die Bewertung Carrolls problematisch, der den hier geschilderten Zwischenfall als programmatische Erklärung des Erzählers über die Pharisäer verstehen will. Lukas verfolge eine “plotting strategy“ und diese letzte Erwähnung der Pharisäer sei “the ultimately negative response of the Pharisees to Jesus’ activity” (1988:612). Wenn das die Absicht des Erzählers gewesen wäre, hätte er das auf jeden Fall deutlicher markiert. Vielmehr will er zu verstehen geben, dass der Einspruch der Pharisäer von fehlender Einsicht in das Wesen der Sendung Jesu geprägt war. Jesus bekräftigt in seiner Antwort den unerschütterlichen göttlichen Willen seiner messianischen Proklamation (V.40).<sup>190</sup> Er weist also den Wunsch der Pharisäer eindeutig zurück (so dass es dabei keine Rolle spielt, ob ihre Motive freundlich oder feindlich waren) und belehrt sie über sein Wesen und seine Sendung. Die dann folgende Rede Jesu beklagt die mangelnde Erkenntnis in Jerusalem (V.42.44!), der sich auch die Pharisäer schuldig gemacht haben. Ihr Verhalten steht stellvertretend für das Jerusalems: sie erkennen Gottes Heimsuchung in Jesus nicht. “These Pharisees verbalize the beliefs of those Jews who did not understand Jesus’ ministry and identity” (Bruxvoort 1998:90). Jesu Reaktion ist Trauer, aber nicht Zorn.<sup>191</sup> Dadurch werden die Pharisäer implizit als tragische Figuren charakterisiert, die sicher das Ihre mit dazu beitrugen, den Weg für den finalen Widerstand gegen Jesus freizumachen;<sup>192</sup> letzte Verantwortung aber tragen sie gemäß der lukanischen Darstellung am Tod Jesu nicht. Gowler sieht darin eine signifikante Auslassung (1989b:276). Bis zum Ende der Jesusgeschichte verharren die Pharisäer zwar in ihrer kritischen Distanz zu Jesus. Sie werden aber nicht am aktiven Widerstand gegen Jesus beteiligt und im Zusammenhang mit Passion und Tod Jesu nicht mehr erwähnt.

---

<sup>190</sup>Das Schreien der Steine wird unterschiedlich gedeutet; aber es ist in allen Fällen klar, dass “the saying serves to underline the truth of the messianic acclamation in V.38” (Marshall 1978:716).

<sup>191</sup>Selbst Gerichtsprophezeiungen (V.43f) dürfen nicht unbesehen als unabänderliche Verdammung gedeutet werden; der Prophet Jona hatte kategorisch und lapidar das Gericht über Ninive verkündet – und doch wurden die Einwohner verschont, weil sie Buße taten (Jona 1,2; 3,4; 3,10).

<sup>192</sup>“Die V.39f. bereiten nach dem Jubel der Menge über den Einzug Jesu den Stimmungsumschwung vor. Die Weissagung über Jerusalem hängt mit der auch durch die Pharisäer zum Ausdruck gekommenen und eigentlich erwarteten Ablehnung Jesu durch Jerusalem zusammen” (Petzke 1990:172).

So bleibt die letzte Erwähnung der Pharisäer im Lukasevangelium ambivalent (Gowler: “enigmatic” 1989b:278), so wie die lukanische Charakterisierung der Pharisäer überhaupt (Nähe und Distanz). Der Hoffnungsfunke aber wird nicht gelöscht, sondern in der Apostelgeschichte entfacht.



## Kapitel 5

# Zusammenfassung und Folgerungen

Beim Gang durch das Lukasevangelium haben wir uns auf Aspekte der narrativen Exegese und der literarischen Charakterisierung konzentriert. In dieser Methodik sehen wir ein besonders geeignetes Verfahren zur Beantwortung der strittigen Fragen, ob und inwieweit das lukanische Pharisäerbild positive Facetten aufweist, und welche Bedeutung dies für die impliziten Leser haben könnte.

Die Art und Weise der erzählerischen Darstellung, das narrative Instrumentarium des Erzählers und speziell seine Charakterisierungen geben Aufschluss über seinen *point of view* und seine Intentionen (Leserlenkung). Die erzählerische Darstellung (*discourse*) der Jesusgeschichte (*story*) im Lukasevangelium verfolgt auch die Absicht, die Leser so anzusprechen, dass sie sich selbst und andere in den beteiligten Charakteren wiederfinden können (Identifikationsaspekt). Die literarische Charakterzeichnung von Personen und Gruppen und ihre Wechselbeziehungen spielen deshalb innerhalb der szenisch-dialogischen Handlungs- und Konfliktstruktur eine entscheidende Rolle. Dadurch ist die Leseridentifikation besonders gut gewährleistet. Das Beziehungsgeflecht der handelnden Personen wird modellartig konzipiert, um die Leser zum Glauben an Jesus zu führen, bzw. zum verantwortlichen Handeln aus Glauben zu animieren. Die Texte schildern die Ereignisse und Handlungen innerhalb eines abgestuften Rahmens von Annahme oder Ablehnung, Glaube und Unglaube, also einem der Botschaft Jesu entsprechenden Handeln oder der Verweigerung von Person und Botschaft Jesu. Die beteiligten Personen verkörpern als Typen oder Antitypen diese unterschiedlichen und gegensätzlichen Glaubenshaltungen, so dass es zur (Ent-)Scheidung kommen muss (dikanischer Aspekt). Den Lesern soll die eigene Entscheidung nahe gelegt werden, und zwar so, dass sie von der Person und Autorität Jesu beeindruckt und von der Wahrheit und Verlässlichkeit seiner Botschaft und Lehre überzeugt werden. Entsprechend werden die Figuren und Charaktere nachgezeichnet, Einzelpersonen und Gruppen gleichermaßen, und der *plot* entwickelt. Konfliktelemente sollen den Blick für die Alternativen schärfen (Identitätsfindung und -wahrung durch Abgrenzung).

Diese globale Erzählstruktur des Lukasevangeliums, die übrigens mehr episodische als dramaturgische Züge aufweist, markiert die Rolle der Pharisäer zunächst eindeutig und konsistent als Aktanten der Opposition und der widerstrebenden<sup>193</sup> Gegenspieler Jesu. Das ist unbestritten. Jedoch – und das ist als Ergebnis dieser Arbeit festzuhalten – darf weder die negative Seite des Pharisäerporträts verabsolutiert oder verallgemeinert werden, noch dürfen die positiven Andeutungen im Erzähltext übersehen, geaugnet oder voreingenommen interpretiert werden. Die Pharisäerdarstellung des Lukasevangeliums ist komplex und differenziert, und die

---

<sup>193</sup>Der Ausdruck "feindlich" erscheint mir aufgrund meiner Untersuchungen, zumindest für das Lukasevangelium, nicht angemessen.

Charakterisierung ihrer (Kollektiv-)Figur hat unter Berücksichtigung aller Facetten der Darstellung zu erfolgen.

## **5.1 Negative Charakterisierung**

Die negative Charakterisierung ist offensichtlich, explizit und implizit. Die Pharisäer werden, neben anderen Figuren bzw. Gruppen, typisiert dargestellt als Negativ-Folie. Die Leser sollen durch ihr "schlechtes" Beispiel der Ablehnung Jesu gewarnt werden. Darin besteht ohne Zweifel die Primärfunktion der Pharisäer innerhalb der Jesusgeschichte.

### **5.1.1 Direkte Charakterisierung**

Am deutlichsten kommt die negative Typisierung in den spärlichen und knappen Kommentaren des Erzählers zum Ausdruck. Zwei Mal finden sich Äußerungen (Beschreibung und/oder Wertung) der direkten Charakterisierung: Lk 7,30 und Lk 16,14. Beide Male macht der Erzähler deutlich, dass die ablehnende Haltung der Pharisäer gegenüber Jesus einer Opposition Gottes gleichkommt. In 7,30 gibt er den Lesern eine entscheidende Hintergrundinformation ("sie ließen sich nicht taufen"). Da Jesus sich von Johannes hatte taufen lassen (3,21), liegt der Gegensatz offen zutage. Die Erzählstimme bezeichnet die dahinterstehende Gesinnung der Pharisäer als Außerkraftsetzung des Ratschlusses Gottes, was einer Missachtung Gottes gleichkommt. In 16,14 ist der Kontext geprägt vom Kontrast zwischen Mammondienst und Gottesdienst, bzw. Geldliebe und Gottesliebe. Indem der Erzähler die Pharisäer als "geldliebend" bezeichnet, charakterisiert er sie zugleich als im Gegensatz zu Gott stehend, ja implizit als Götzendiener. Verstärkt wird der negative Eindruck noch durch den stark wertenden Hinweis, dass die Pharisäer sich gegenüber Jesus, der Hauptfigur und absoluten Instanz göttlicher Autorität der Erzählung, despektierlich verhalten ("sie verhöhnten ihn"). In 18,9 liegt eine direkte Charakterisierung vor, jedoch ohne dass die Pharisäer explizit genannt werden.

### **5.1.2 Indirekte Charakterisierung**

Wesentlich häufiger werden den Lesern durch die indirekten Charakterisierungen in der Erzählung negative Facetten des Pharisäerbildes sichtbar gemacht (was tun die Protagonisten, was sagen sie, wie verhalten sie sich). Indirekte Präsentation ist ein wichtiges Mittel der Erzählung, denn sie hat den Effekt der Insinuation, d.h. die Leser können und sollen sich aus dem geschilderten Verhalten der betreffenden Figur (Handeln und Reden) ihr eigenes Bild machen und sind dadurch umso stärker von der Richtigkeit ihres Urteils überzeugt.

### 5.1.2.1 Negatives Handeln und Verhalten der Pharisäer

Vom aktiven Handeln und nonverbalen Verhalten (Verben) der Pharisäer mit dezidiert negativer Charakterisierung ist die Rede in folgenden Abschnitten:

- 5,30: Sie murren gegenüber den Jüngern. Lk 15,2 wiederholt das Motiv.
- 6,7: Sie observieren Jesus in der Absicht, ihn zu beschuldigen (sie sind also zumindest misstrauisch).
- 6,11: Sie werden mit Unverstand erfüllt und beratschlagen, was sie gegen Jesus unternehmen könnten.
- 11,53: Die Weherede Jesu veranlasst die Pharisäer, (von da an) Jesus nachzustellen, um ihn mit seinen Aussagen zu fangen.
- 16,14: Sie verhöhnen Jesus.

### 5.1.2.2 Neutrales Handeln und Verhalten der Pharisäer mit negativer Konnotation

Etliche die Pharisäer betreffende Verben, sind sachlich neutral. Nur bei einigen legt erst der Zusammenhang eine negative Konnotation nahe (andere bleiben neutral; s. unter 2.3). Einige Beispiele:

- 5,21: "Sie begannen zu überlegen." Erst der Inhalt ihrer Gedanken macht die (unsichtbare) Handlung zu einem Ausdruck von Opposition.
- 7,39: "Er sah und sprach bei sich selbst." Ebenso in diesem Fall: Die insgeheimen Gedanken des Pharisäers stellen an sich noch keine negative Wertung dar; erst im Zusammenspiel mit dem erzählten Geschehen werden sie erkennbar als Bestandteil einer kritischen Haltung.
- 11,38: Auch hier ist das Sich-wundern zunächst eine neutrale Handlungsbeschreibung, die erst im Zusammenspiel mit den Gedanken des Pharisäers eine zumindest kritische Note, und durch die Erwiderung Jesu im Nachhinein einen Zug von oppositioneller Gesinnung bekommt.
- 14,1: Das genaue Beobachten ist streng genommen noch keine negative Handlung; eine kritische Haltung gegenüber Jesus kann aber impliziert sein.
- 14,4.6: Das Schweigen und Nicht-antworten-können ist, für sich allein genommen, noch keine negative Wertung. Der Erzähler lässt Spielraum für die Phantasie des Lesers.

### 5.1.2.3 Worte und Gedanken der Pharisäer

Der Inhalt ihrer Worte (direkte Rede) bzw. ihrer Gedanken verrät ihre Ablehnung Jesu, was die impliziten Leser als negatives Charaktermerkmal interpretieren.

- 5,21: Sie bezichtigen Jesus der Gotteslästerung.
- 5,30: Sie werfen den Jüngern vor, mit Zöllnern und Sündern Tischgemeinschaft zu haben. 15,2: Der gleiche Vorwurf. Diesmal ist Jesus selbst Objekt der Kritik; es ist aber nicht gesagt, ob die Pharisäer diese Äußerungen auch ihm gegenüber explizit machten.
- 5,33: Sie finden es verwerflich, dass die Jünger nicht fasten; sie unterstellen ihm also indirekt mangelnde Ernsthaftigkeit bei der Ausübung der Frömmigkeit.
- 6,2: Sie kritisieren das Handeln der Jünger (Ähren raufen am Sabbat).
- 7,39: Simon versteht nicht, dass Jesus der Sünderin den Kontakt erlaubt und zweifelt dessen Integrität als Prophet an.
- 19,39: Die Pharisäer wenden sich gegen die Proklamation Jesu als König Israels.

#### 5.1.2.4 Die Pharisäer im Spiegel der Worte Jesu

Auch manche Äußerungen Jesu charakterisieren die Pharisäer in negativer Hinsicht. Nicht allein die Erzählstimme, die für die Leser eine nicht zu hinterfragende Autorität darstellt, sondern auch die Stimme Jesu, der Hauptfigur mit der höchsten Instanz göttlicher Autorität, kennzeichnet die Pharisäer mit einer Reihe von negativen Attributen.

6,3: Ironisch unterstellt Jesus den Pharisäern Unkenntnis der Schrift.

7,44ff: Jesus lässt Simon im Vergleich mit der Sünderin schlecht abschneiden.

11,39: Jesus wirft den Pharisäern Raub und Bosheit vor.

11,42: Jesus bezichtigt die Pharisäer der Achtlosigkeit gegenüber dem Recht und der Liebe Gottes.

11,43: Jesus beklagt die Ehrsucht der Pharisäer.

11,44: Jesus deckt auf, dass sie durch ihr schlechtes Beispiel andere mit ins Verderben ziehen.

12,11: Jesus warnt seine Jünger vor dem Sauerteig der Pharisäer, der Heuchelei.

16,15: Er bezeichnet sie als selbstgerecht vor Menschen.

18,14: Der Pharisäer des Gleichnisses wird von Jesus gewissermaßen disqualifiziert. Seine Haltung kommt einer Selbsterhöhung gleich, die im Gegensatz zur Rechtfertigung aus Gnade steht.

### **5.2 Abmildernde Tendenzen der negativen Charakterisierung, neutrale Aussagen und positive Signale**

Die aufgeführten negativen Indizien für die Charakterisierung der Pharisäer im Lukasevangelium sprechen eine deutliche Sprache: Zweifellos sollen sich die Leser vom Verhalten der Pharisäer distanzieren, im Sinne einer ideologisch-moralischen Abkehr (Dissoziation als Zweck der rhetorischen Argumentation<sup>194</sup>). Darüber besteht ein breiter Konsens in der Forschung und dem haben wir auch in dieser Arbeit Rechnung getragen. Doch andererseits gibt der Erzähler kleine, aber bedeutungsvolle Hinweise darauf, dass Jesus und die Pharisäer sich in gewisser Weise *auch* nahe standen. Das lukanische Pharisäerbild ist zwar konsistent, aber nicht eindimensional. Die Pharisäer zeigen ein ausgesprochenes Interesse an Jesus, das auch durch dessen gelegentlich schroffen Tadel nicht grundsätzlich erlischt. Jesus seinerseits geht stets auf sie ein, beantwortet alle Fragen und versucht, von Anfang bis Ende und mit den verschiedensten Mitteln (Argumentation bis Weheruf) und auf unterschiedlichste Weise (Milde bis Strenge), sie von seiner Sicht der Dinge, von der göttlichen Wahrheit zu überzeugen (nicht zu vergessen: durch Heilungswunder). Die Leser spüren dem Erzähler ab, dass ihm bei aller beabsichtigten Distanzierung daran gelegen ist, das Pharisäerbild nicht negativ zu *überzeichnen*. Nicht nur werden mit erzählerischen und rhetorischen Mitteln einige negative Charakterisierungen abgeschwächt, sondern es finden sich neben neutralen Aussagen auch positive Signale, die Gemeinsamkeiten und eine gewisse Nähe zwischen Jesus und den Pharisäern andeuten. Verstärkt wird dieser Eindruck noch dadurch, dass Lukas (als einziger der vier Evangelisten) von persönlichen Begegnungen Jesu mit pharisäischen Einzelpersonen erzählt.

---

<sup>194</sup>Siehe unter 2.2.2.1.b; vgl. Hansen 1993:824-825.

Das alles darf weder übersehen noch heruntergespielt werden. Wie unsere Untersuchung der einzelnen Texte gezeigt hat und wie hier zusammengefasst werden soll, zeichnet Lukas kein einseitiges, sondern ein komplexes Pharisäerbild. Pharisäer sind eben gerade keine *flat characters*, die einzig und allein als Negativfolie für den Held der Geschichte dienen. Sie werden mitnichten pauschal oder endgültig verurteilt. Die negativen Charakterisierungen an einigen Stellen dürfen also keinesfalls zur Voreingenommenheit bei der Auslegung verleiten. Viele Leser und Ausleger unterliegen der Gefahr (siehe Forschungsüberblick), allein mit dem Auftauchen der Pharisäer im Erzähltext, sofort und ständig *nur* die negativen Aspekte der Pharisäerfigur zu assoziieren, die sie vorschnell aus den anderen Evangelien in die lukanische Fassung hineintragen oder die, was gänzlich verwerflich wäre, ihrer vorgefassten Meinung über Pharisäer entspricht. Bewusst oder unbewusst übersehen sie dann geflissentlich die neutralen und positiven Hinweise im Text oder kehren sie vorschnell in ihr Gegenteil. Doch das hieße, die lukanische Erzählkunst bei der Darstellung der Pharisäer (als *rounded characters*) zu ignorieren und dem Text Gewalt anzutun. Dies habe ich versucht, im Einzelnen aufzudecken und zu erhellen (Kap. IV). Im Folgenden sollen diese Beobachtungen überblicksartig zusammengestellt werden:

### 5.2.1 Abschwächungen des negativen Gesamteindrucks

Gerade im Erzähltext des Lukasevangeliums finden sich kleine, aber manchmal bedeutungsvolle “reductions of evidences of Pharisaic hostility” (Sanders 1985:150).<sup>195</sup> Diese gilt es zu beachten und nicht leichtfertig zu überlesen. Sie deuten etwas von der relativen Milde an, mit der der Erzähler die ansonsten primär negativ gezeichneten Pharisäer charakterisieren kann. Dies sind, wohlgemerkt, kleine Indizien sprachliche Aspekte betreffend (Rhetorik, Semantik und Narrativik).

- 5,21: Formal handelt es sich um eine Frage der Pharisäer, auch wenn sie einen Vorwurf impliziert; zudem äußern sie die Frage nicht öffentlich. Im weiteren Verlauf der Perikope erfolgt keine erneute Intervention ihrerseits.
- 5,30: Die kritische Frage der Pharisäer richtet sich an die Jünger, und wendet sich auch inhaltlich nicht direkt gegen Jesu Verhalten. Zumindest formal ist darin kein Vorwurf an Jesus enthalten; implizit natürlich schon.
- 5,33: Der Einwand der Pharisäer richtet sich zwar formal an Jesus, betrifft aber inhaltlich wieder das Verhalten der Jünger.
- 6,2: Wie 5,30.
- 6,2: Zum ersten Mal differenziert Lukas bei der Präsentation der Pharisäer, indem er nur “einige” auftreten lässt. Der implizite Autor schränkt damit die bis dahin erfolgte Pauschalisierung ein.
- 6,11: Trotz der hier beschriebenen eindeutig feindlichen Haltung, ist nicht von konkreten Unternehmungen im Sinne eines gewaltsamen Widerstandes der Pharisäer die Rede. Der Ausdruck ἄνοια kann als “Unverstand” erklärt werden; die zu ergreifenden Gegenmaßnahmen werden nur unter sich und im Optativ diskutiert. Von einer Tötungsabsicht ist keine Rede.

---

<sup>195</sup> Bezugnehmend auf den synoptischen Vergleich, schreibt Ziesler übereinstimmend: “... his overall tendency (*des Lukas*) is to soften the opposition (*der Pharisäer*)” (1978:153). (Hinzufügungen von H.B.).

- 7,30: Es handelt sich bei diesem interpretierenden Einschub des Erzählers um einen zeitlichen Rückgriff und um eine Verallgemeinerung. Demzufolge wird nicht beabsichtigt, ein unumkehrbares Urteil über alle Pharisäer auszusprechen.
- 7,36ff: Nach der Präzisierung "einige" (6,2) erfolgt eine weitere: Zum ersten Mal ist im Singular von einem Pharisäer die Rede, sogar namentlich. Auch wenn Simon sicher exemplarisch für die Pharisäergruppe steht, ist darin doch eine Besonderheit zu sehen (erst recht im synoptischen Vergleich!). Der Pharisäerrolle kommt dadurch eine gewisse Wertschätzung des impliziten Autors zu.
- 7,39: Seine aufkommenden Zweifel äußert Simon nur für sich selbst. Streng genommen enthalten seine Gedanken keine explizite Kritik. Von Zorn oder dgl. wird nichts erwähnt. Er hält Jesus -nur- Unwissenheit zugute.
- 7,49: Keine Hinweise auf Opposition im Text.
- 11,37: Wieder ist differenzierend von einem Pharisäer im Singular die Rede. Diese Wiederholung verstärkt den Eindruck, dass der implizite Autor ein einseitig verallgemeinerndes Pharisäerbild vermeiden will. Der Singular ist als Kontrapunkt gegenüber den verallgemeinernden Weherufen der Rede Jesu zu sehen ("ihr Pharisäer", V.39).
- 11,38: Wie in 7,39, macht der Pharisäer seine Gedanken weder gegenüber Jesus noch gegenüber den anderen Anwesenden explizit; keine Frage und kein Vorwurf wird geäußert. Der Erzähler berichtet schlicht von dessen Sehen und Verwundertsein.
- 11,53: Die Voranstellung der Schriftgelehrten (vgl. 5,21; 6,7; 14,3) erweckt den Eindruck, diese und nicht die Pharisäer, seien die treibende Kraft bei den hier erwähnten Feindseligkeiten gewesen.
- 11,53f: Wie in 6,11 handelt es sich bei den beschriebenen Feindseligkeiten um verbale und nicht handgreifliche Auseinandersetzungen.
- 12,1: Die deutliche Warnung wird durch den Gebrauch der Metapher "Sauerteig" leicht abgemildert. Der lukanische Jesus vermeidet es (zumindest sprachlich), die Pharisäer direkt als Heuchler zu bezeichnen.
- 13,31: Selbst die scharfen Auseinandersetzungen (Kap. 11), mögen sie die Differenzen noch so deutlich aufzeigen, verursachen keinen endgültigen Bruch zwischen Jesus und den Pharisäern. Nach der härtesten Kritik Jesu folgt die freundschaftlichste Geste der Pharisäer: die Warnung vor den Vernichtungsabsichten des Herodes.
- 14,1: Ein drittes Mal erscheint ein Pharisäer im Singular und wird explizit als Individuum mit besonderem Merkmal vorgestellt (auch wenn offen bleibt, was mit dem Begriff "Oberster" genau gemeint gewesen ist). Vgl. zu 7,36.
- 14,1: Die knappe Erzählung der Ausgangslage verzichtet auf dezidiert feindliche Züge. Siehe unter 1.2.4.
- 14,6: Keine feindliche Reaktion der Anwesenden wird berichtet.
- 15,2: Trotz des "Murrens" sagt der Erzähltext nicht, dass die Kritik der Pharisäer sich direkt an Jesus gerichtet hat, sondern lässt offen, dass es sich um interne Unterredungen gehandelt haben könnte (die Jesus durchschaut).
- 18,9: Gemeint sind offenbar die Pharisäer – explizit sind sie aber nicht genannt.

Die hier aufgezählten Abschwächungen des Lukasevangeliums treten noch deutlicher zutage, wenn man den direkten synoptischen Vergleich anstellt (was hier aus Platzgründen unterbleibt).

## 5.2.2 Neutrale Aussagen

Nicht wenige Aussagen über die Pharisäer haben zunächst schlicht neutralen Charakter und dürfen nur, wenn der Text es nahe legt, auf die eine oder andere Weise gewertet werden (vgl. unter 1.2.4). Handlungen wie ihr “Kommen” (5,17; 13,31), “Sprechen” und “Fragen” (5,21; 5,33; 6,2; 13,31; 17,20; 19,39) oder “Schweigen” (14,4), “Beobachten” und “Sehen” (6,7; 7,39; 11,38), “Hören” (16,14) oder “Wundern” (11,38) müssen ohne präjudizierende Annäherung primär aus dem unmittelbaren Kontext gedeutet werden.

Bei einigen lukanischen Passagen spielt die neutrale Beobachtung und unparteiische Bewertung des Erzähltextes eine entscheidende Rolle. Je nachdem, mit welchen Prämissen man an den Text herantritt, fällt auch das Urteil aus. Wie Darr erklärt hat (1992; z.B. :42f), entsteht das Pharisäerbild bei den Lesern durch die Summe der vorhergehenden Erwähnungen der Pharisäergruppe (kumulative Charakterisierung). Bei manchen Auslegern überwiegt die Tendenz, die Pharisäer *nur* aufgrund derjenigen Texte zu charakterisieren, die Hinweise auf eine *negative* Beurteilung enthalten (siehe unter 5.1) und behandeln Texte, die zunächst neutralen Charakter haben, allein im Lichte der dort gemachten Beobachtungen, die *positiven* Signale ignorierend (5.2.3). Umso wichtiger ist eine differenzierende Untersuchung, die den narrativen Signalen der Texte vorurteilsfrei Rechnung trägt, statt sie zu ignorieren oder einseitig zu bewerten, und die die Indizien für eine Charakterisierung sorgfältig gewichtet. Die drei hinsichtlich dieser Fragen umstrittensten Abschnitte sollen hier kurz zusammengefasst werden:

- Wer die Pharisäer nach der ersten Erwähnung im Lukasevangelium (5,17-26) bereits als unerbittliche und unbelehrbare Widersacher eingeschätzt hat, für den ist klar, dass die Pharisäer in der Aussage von V.26 nicht eingeschlossen sein können. Doch der Erzähltext lässt das offen. Unter rein narrativen Gesichtspunkten lässt der Bericht durchaus die Möglichkeit zu, dass auch die Pharisäer die beschriebene Reaktion der Anwesenden teilten und in das Lob Gottes eingestimmt haben. Das legt die Angabe “alle” (V.26) sogar nahe. Weil eine erneute Reaktion speziell der Pharisäer nicht mehr ausdrücklich genannt wird, scheint es, als ob sie durch das Heilungswunder *zumindest* von ihrem Vorwurf der Blasphemie abgerückt sind.
- Ob die Pharisäer ihre Warnung (13,31) ehrlich und ohne Hintergedanken, oder in böswilliger Absicht äußerten, wird von den Auslegern je nach ihrer jeweiligen Gesamteinschätzung des Pharisäerbildes entschieden. Natürlich ist es vorstellbar, dass die Pharisäer Jesus vielleicht nur “loswerden” wollten (aus ihrer Gegend weglocken). Doch der Text selbst (und der unmittelbare Kontext) impliziert keine Hinterlist. Es handelt sich rein sachlich um einen gutgemeinten Ratschlag, weil es offenkundig um eine Warnung vor Gefahr geht. Eine negative Wertung dürfte nur dann zweifelsfrei unterstellt werden, wenn im weiteren Kontext, also im Vorfeld der Erzählung, ausschließlich und uneingeschränkt negative Charakterisierungen vorkämen und es

völlig unvorstellbar wäre, dass sich “einige” – auch nur vorübergehend – für Jesus eingesetzt haben könnten. Das ist, wie wir in dieser Studie umfassend belegen können, nicht der Fall. Ganz im Gegenteil, die angedeutete Nähe zwischen Jesus und den Pharisäern, der intensive Kontakt, die Tischgemeinschaft, die Anrede als Lehrer usw. legen den Schluss nahe, dass, wenn nicht *die* Pharisäer, so doch etliche von ihnen, die Tötungsabsicht des Herodes dezidiert verurteilten und es für nötig hielten, den Dingen nicht ihren freien Lauf zu lassen, sondern Jesus zu warnen. Bei aller Kritik und Opposition – eine Beseitigung Jesu hielten sie nach lukanischer Darstellung offensichtlich für unannehmbar. Eine negative Wertung dieser Aktion der Pharisäer ist deshalb aus narrativer Sicht zurückzuweisen.

- Die an Jesus herangetragene Bitte, die Jünger zum Schweigen zu bringen (19,39) lässt die dahinterstehende Motivation der Pharisäer nicht erkennen. Die Anrede “Lehrer” jedoch signalisiert zumindest Respekt und Höflichkeit und würde zu einem feindlich motivierten Ansinnen nicht passen. Ist die Warnung in 13,31, die einige Parallelen zu 19,39 aufweist, in positivem Sinne aufzufassen, wofür wir argumentiert haben, dann ist eine gutgemeinte Intention auch hier nicht auszuschließen (im Sinne einer Warnung vor einem militärischen Eingreifen der Römer). Die in diesem Abschnitt relativ unvermittelte Erwähnung der “Volksmenge” und die Verortung der Pharisäer inmitten der Menge (sie sprachen “ἀπὸ τοῦ ὄχλου”) könnte ein Hinweis darauf sein, dass ihre Bitte von der Sorge für das Volk (sie selbst eingeschlossen) getragen sein könnte. Also ist zumindest Neutralität bei der Beurteilung der Motivation der Pharisäer in diesem Vers angebracht und ihre Charakterisierung hat mit entsprechender Zurückhaltung zu erfolgen. Die folgende Antwort Jesu (V.40) ist nicht geeignet, einen Rückschluss auf eine positive oder negative Intention der Pharisäer zu ziehen, da sie sich gegen ihr heilsgeschichtliches Unverständnis richtet und nichts über den inneren Beweggrund ihrer Bitte aussagt.

### 5.2.3 Positive Signale

Nicht übersehen werden dürfen die ausgesprochen positiven Hinweise des Erzählers, auch wenn sie quantitativ und qualitativ eine untergeordnete Rolle bei der Charakterisierung spielen. Sie aber auszublenden oder vorschnell herunterzuspielen, wäre eine unzulässige Vereinfachung oder gar Verfälschung des lukanischen Pharisäerporträts.



### 5.2.3.1 Tischgemeinschaft (7,36ff; 11,37ff; 14,1ff)

Neben der bereits erwähnten Differenzierung (“einige”; Pharisäer im Singular), ist speziell das *setting* der Tischgemeinschaft als markant positives Signal zu werten, das durch die dreimalige Wiederholung (*type-scene*) einen deutlichen Hinweis für die relative Nähe zwischen Jesus und den Pharisäern gibt. Nähere Umstände, die gelegentlich dabei erwähnt werden (Einladungen, Kommen, Hineingehen, Sitzen, Art der Mahlzeit), malen ein lebendiges Bild, mit teilweise entspanntem, vielleicht gar freundschaftlichem *Ambiente*, auch wenn die Auseinandersetzungen im Verlauf dieser Begegnungen nicht ausbleiben. Möglicherweise erklärt die angedeutete Nähe sogar die Schärfe der Auseinandersetzungen. Die Erzählung zeigt eindeutig, dass die Pharisäer Jesus als einen der Ihren, zumindest als ernstzunehmenden Lehrer akzeptieren, Interesse an ihm haben und sich mit ihm beschäftigen. Sie suchen die Diskussion (vgl. bes. 11,37a), sie ringen mit ihm um die rechte Gesetzesauslegung und religiöse Praxis. Umgekehrt ist evident, dass die Pharisäer Jesus am Herzen liegen. Mit dem bewusst eingesetzten Stilmittel des *settings* der Tischgemeinschaft schafft der Erzähler einen unübersehbaren positiven Kontrapunkt zu dem ansonsten von Opposition und Kritik dominierten Verhältnis zwischen Jesus und den Pharisäern, gerade auch zu den Konflikten, die bei diesen Gelegenheiten ausgetragen werden.

### 5.2.3.2 Anrede “Meister/Lehrer” (7,40; 19,39)

In den beiden Fällen, in denen Pharisäer Jesus mit “Lehrer” anreden, handelt es sich zweifellos um eine ehrerbietige Anrede ohne Ironie und ohne Hintergedanken. Das passt auch zur Ernsthaftigkeit ihrer Anfragen, mit denen sie Jesus immer wieder gegenüber treten. Aus ihrem Munde ist diese Anrede bedeutsam. Sie anerkennen Jesus offenbar aufgrund seiner vollmächtigen Taten, Reden und Lehren als religiöse Autorität und sind an seiner Meinung interessiert. Simon der Pharisäer hat Jesus als einen (großen) Propheten eingeschätzt (7,39) und redet ihn geradezu feierlich mit “Lehrer” an (7,40). Diese positive Grundhaltung wird noch durch die Bereitwilligkeit Simons zum Hören verstärkt (“Meister, sprich!"). In 19,39 ist die Anrede “Lehrer” etwas schillernder. Einerseits wird ihre Bitte durch die höfliche Anrede zu einem freundlichen Begehren stilisiert, andererseits kommt darin auch zum Ausdruck, dass sie sich von Jesus als dem “König” distanzieren (V.38). Dennoch, die Tatsache, dass sie ihre Bitte in so höfliche Worte kleiden, verbietet es, ihnen ausgesprochen feindliche Motive zu unterstellen. Dies ist umso bedeutsamer, wenn man bedenkt, dass sie auf dieser Höhe der Erzählung, nach all den teilweise harten Auseinandersetzungen mit Jesus, immer noch diese ehrerbietige Anrede wählen. Dieser Eindruck bleibt den Lesern haften, besonders auch deshalb, weil es sich um die letzte Erwähnung der Pharisäer im Lukasevangelium handelt und sie an den Maßnahmen, die zur Verhaftung und Verurteilung Jesu führten, nicht beteiligt werden.

### 5.2.3.3 Offener Schluss

In den Zusammenhang der positiven Signale gehört auch die Beobachtung, dass viele Perikopen einen offenen Schluss vorweisen. Eine abschließende Reaktion der Pharisäer, ob zustimmend oder ablehnend, wird nicht berichtet (5,26; 5,32; 5,39; 6,5; 7,49; 13,33; 14,6; 15,7; 15,10; 15,32; 16,15; 17,21; 18,14; 19,40). Den Lesern ist überlassen, aus dem Zusammenhang eigene Rückschlüsse zu ziehen. Diese “Leerstellen” (*gaps*) gehören eigentlich zunächst in die Rubrik der neutralen Erwähnungen, und sie sind aus der Sicht narrativer Exegese zunächst ein Stilmittel zur Anregung der Phantasie des Lesers. Jedoch ist es berechtigt, die wiederholte Nichterwähnung von feindlichen Reaktionen der Pharisäer auf Belehrungen oder Zurechtweisungen Jesu an ihre Adresse als positive Signale aufzufassen. Denn der Erzähler würde keinen offenen Schluss wählen, wollte er die Pharisäer allein als Gegnerfiguren des Helden der Geschichte typisieren. Dann würde er vielmehr deutlich und wiederholt von feindlichen Reaktionen berichten (was “nur” an zwei Stellen auch geschieht: 6,11; 11,53f). Der Erzähler lässt aber den Kontrahenten – bildlich gesprochen – meistens die Tür offen, so dass man von einem literarischen Motiv sprechen kann. Er flicht sozusagen regelmäßig eine Denkpause ein, in der die impliziten Leser sich das Geschilderte durch den Kopf gehen lassen und es einordnen können. Ein endgültiger Bruch wird nirgends vollzogen. Es ist, als ob er andeuten will, dass die Pharisäer nicht ohne eine gewisse Chance zur Einsicht und Umkehr geblieben waren, und lässt durch dieses narrative Mittel bei den Lesern den Hoffnungsschimmer aufglühen, dass die Pharisäer oder Einzelne von ihnen vielleicht doch noch erkennen, wer Jesus wirklich ist.<sup>196</sup> Wieder zeigt sich, wie sehr der implizite Autor an den Pharisäern und ihrem Schicksal interessiert ist. Die Auslassungen bereiten das komplette Fehlen der Pharisäergruppe in der lukanischen Leidensgeschichte Jesu<sup>197</sup> und ihre mehr positive Rolle in der Apostelgeschichte vor.

## 5.3 Das Werben und Rufen Jesu

### 5.3.1 Jesu Abmilderung des negativen Pharisäerbildes

Grundsätzlich fällt auf, dass Jesus die Pharisäer als Gesprächspartner sehr ernst nimmt, ihnen bei aller Kritik ihre Religiosität nicht grundsätzlich abspricht und sie stets als anerkannte Autoritäten

---

<sup>196</sup>Eindrücklich hat Tannehill auf diesen Tatbestand hingewiesen. In seiner Studie “Should We Love Simon the Pharisee?” (1994) legt er dar, dass die Pharisäer in Lukas als komplexe Charaktere gezeichnet werden, und wendet sich gegen ein “negative stereotyping” (:433). Nach Lukas seien die Pharisäer Figuren mit einem positiven Potential, was gerade auch durch die narrativen Mittel der “Leerstellen” und des offenen Schlusses angedeutet würde.

<sup>197</sup>Gegen Carroll: “All the more surprising ... is the complete absence of the Pharisees from the Passion Narrative. They play no part in Jesus’ execution” (1988:605). Von Überraschung kann angesichts der hier zusammengestellten neutralen und positiven Hinweise im Erzähltext kaum die Rede sein.

behandelt. Aus den Begegnungen Jesu mit den Pharisäern könnte eine lange Reihe von Gemeinsamkeiten hergeleitet werden, die verdeutlichen, wie nahe sich beide Seiten eigentlich standen. Insofern ist die Ausgangslage der geschilderten Auseinandersetzungen weder ein extremer noch ein unüberbrückbarer Gegensatz. Jesu Reaktion auf die von den Pharisäern vorgebrachten Argumente muss unter dieser Prämisse verstanden und beurteilt werden. Es handelt sich um innerjüdische Konflikte, allerdings durchaus grundlegender Natur. Jesu Antworten sind von Ton und Inhalt her oft freundschaftlich; "schonungslose" Kritik ist eher selten. Oft hält Jesus den Pharisäern auch etwas Positives zugute, und sei es nur durch eine kleine Andeutung. Die Abschwächungen des negativen Gesamteindrucks, die der Erzähler mit seiner narrativen Darstellung der Pharisäer ab und zu eingeflochten hat (vgl. 5.2.1), finden sich analog auch in der direkten Rede Jesu.

- 5,31: Jesus bringt die Pharisäer in den Zusammenhang mit Gesunden und Gerechten.
- 7,41: Das kleine Gleichnis impliziert, dass Simon im Vergleich mit anderen eine kleinere Schuld anzulasten ist. V.47 impliziert, dass auch ihm Sünden vergeben werden, nur weniger. Das Gleichnis darf an dieser Stelle nicht gepresst werden; eine verhalten positive Implikation ist dennoch zu registrieren.
- 11,39: Das Reinhalten der Gefäße an sich hält Jesus nicht für fragwürdig.
- 11,42: Jesus kritisiert ihre gewissenhafte Gesetzespraxis nicht; im Gegenteil ("dies sollte man tun...").
- 15,4: Die Pharisäer stehen in Analogie zu den 99 Schafen des Gleichnisses, die nicht verloren gingen. Eine ähnliche Analogie findet sich im 2. Gleichnis: die neun Groschen (V.8-10).
- 15,31: Der ältere Sohn blieb stets gehorsam und arbeitswillig (V.29) im Haus des Vaters und durfte die Privilegien dieser Stellung genießen.
- 17,21: Jesus streitet die Berechtigung der Frage nicht ab und hält den Pharisäern zugute, dass auch sie Anteil am Reich Gottes haben können, sofern sie sein Offenbarwerden in Jesus und seiner Sendung erkannten.
- 18,11f: Vom neutralen Standpunkt aus gesehen ist die Selbsteinschätzung des Pharisäers sachlich zutreffend; seine Frömmigkeit an sich wird nicht in Frage gestellt oder lächerlich gemacht, auch wenn die Figur pointiert dargestellt wird.

### **5.3.2 Jesu Ruf zur Einsicht und zur Umkehr**

Die mehrfach wiederholte Tatsache der Tischgemeinschaft (s. 2.3.1) ist in doppeltem Sinne als positives Signal für die Charakterisierung der Pharisäer zu werten. Die Pharisäer laden Jesus ein, und Jesus nimmt die Einladungen an. Das ernsthafte Interesse der Pharisäer an Jesus wird erwidert.

Dass der im Lukasevangelium geschilderte Jesus sich eingehend und wiederholt<sup>198</sup> mit den Fragen und der Kritik der Pharisäer beschäftigt und sich mit ihnen auseinandersetzt, setzt voraus, dass Jesus einen Sinn darin sieht. Wie er den Pharisäern von Beginn an deutlich macht, sind seine Entgegnungen nicht allein Verteidigung, sondern Verkündigung. Er appelliert ständig an ihr Verständnis und ihre Einsicht, in Milde und Strenge, anerkennend und zurechtweisend, lockend

---

<sup>198</sup> Allein quantitativ gesehen: Mit keiner anderen Oppositionsgruppe werden so zahlreiche Begegnungen geschildert.

und herausfordernd, belehrend und warnend. Seine Worte signalisieren regelmäßig, dass er eine Umkehr der Pharisäer für möglich hält. Dabei gibt es eigentlich keine Ausnahme; selbst die scharfen Weherufe in Kap. 11 werden die Leser in diesem Gesamtkontext nicht unbesehen als unwiderrufliche Verdammungsurteile werten. Wie wir gesehen haben, sind sie von Form und Inhalt her eher prophetische Bußrufe, bei denen Gerichtsankündigung zur Natur der Sache gehört. Nach Lukas schreibt Jesus die Pharisäer nirgends endgültig ab. Ihm ist an den Pharisäern gelegen, er widmet sich ihren Anfragen und Einwänden, er ist bemüht um sie. Dazu begibt er sich auf ihre Verständnisebene und bedient sich ihrer Argumentationsweise. Mit Handlungen (Heilungswunder) und Worten (aller möglichen rhetorischen *Couleur*) geht er auf sie ein. Er wendet geradezu pädagogische Mittel an, um ihnen die Augen zu öffnen für seine göttliche Sendung und für eine Perspektive aus der Sicht Gottes, damit sie seinen Willen und Plan erkennen. Stets ist er ernsthaft bemüht, sie von der Wahrheit seiner Botschaft zu überzeugen. Ihre meist ablehnende Haltung hindert ihn an keiner Stelle, damit fortzufahren und keine Gelegenheit auszulassen.

Dass der implizite Autor Jesus in dieser Art auftreten und sprechen lässt, charakterisiert primär Jesus selbst,<sup>199</sup> andererseits trägt es aber auch zur Charakterisierung der Pharisäer bei. So gesehen, charakterisieren sich die beiden Figuren wechselseitig. Das lukanische Pharisäerbild entsteht im direkten Bezug zur Jesusdarstellung (Wie stehen die Pharisäer zu Jesus?), während das Jesusbild durch die Interventionen der Pharisäer ausgeweitet und präzisiert wird (Wer ist Jesus in der Gegenüberstellung zu den angesehensten Vertretern jüdischer Frömmigkeit?).

- 5:22: Jesus appelliert an das theologische Verständnis der Pharisäer – sozusagen mit “rabbinischer” Argumentation. Er stellt ihre theologische Aussage an sich nicht in Frage.
- 5,24: Er vollzieht die Heilung mit der ausdrücklichen Absicht, die Pharisäer zu überzeugen (“damit ihr wisst”).
- 5,31f: Er kritisiert ihr Murren nicht. Mittels Bildworten (Sprichwort) veranschaulicht und erklärt er den Pharisäern, warum er sich Zöllnern und Sündern zuwendet. Das pädagogische Mittel ist hier: Neue Einsichten anhand bereits Bekanntem vermitteln und erklären.
- 5,34f: dito
- 6,3f: Jesus argumentiert mit der Schrift, und appelliert an die Kenntnisse der Pharisäer (Gegenfrage).
- 6,5: Er konfrontiert sie unverhüllt mit göttlicher Wahrheit (Offenbarungscharakter). Seine hoheitliche Aussage soll sie herausfordern – nicht zum Widerspruch, sondern zur Überprüfung ihres Standpunktes.
- 6,9f: Er fordert sie mit einer Lehrfrage (wiederum auf ihrer Ebene, nach “rabbinischer” Manier) heraus und demonstriert seine Vollmacht mit dem Heilungswunder.
- 7,36: Jesus geht auf die Bitte des Pharisäers ein, nimmt die Einladung an und kommt in sein Haus. Mit der Tischgemeinschaft signalisiert er *zumindest* Interesse und Nähe; und nach jüdischem (und orientalischem) Empfinden wohl sogar menschliche und religiöse Identifikation.<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup>Beispiel: Jesus predigte nicht nur Feindesliebe (6,27-31), sondern praktizierte sie (Powell 1990a:110). Vgl. auch Lk 23,34.

<sup>200</sup>“The shared meal was not only a social act of friendship and brotherhood, but was also a religious act of fellowship with God. It could be an expression of hospitality, friendliness, and unity” (Gowler 1989b:201).

- 7,40ff: Er erteilt Simon eine in freundliche Worte gekleidete Lektion anhand eines anschaulichen Beispiels und bezieht ihn durch Zwischenfragen ein, bzw. lädt ihn ein, die Plausibilität der Antwort selbst zu erkennen und so die Wahrheit zu entdecken. Jesu Verhalten gegenüber der Frau (Akzeptanz ihrer Gabe und ihres Liebesbeweises, sowie Sündenvergebung) beinhaltet auch eine Botschaft für Simon. Jesus erweist seine göttliche Autorität und signalisiert die Zielrichtung seiner Sendung.
- 11,37: wie 7,36.
- 11,39: Wieder beinhaltet das Wort Jesu einen bildhaften Vergleich, der den pädagogischen Zweck verfolgt, zum rechten Verständnis aufzuhelfen. Der explizite Vorwurf soll Selbsterkenntnis bezwecken.
- 11,40: Die außergewöhnlich scharfe Anrede soll nicht diskriminieren oder beleidigen, sondern wachrütteln (vgl. 3,7; 12,20; 19,22). Jesus appelliert an den gesunden Menschenverstand.
- 11,41: Jesus schlägt eine Alternative vor. Eine Umkehr ist nicht ausgeschlossen. Er hält eine innere Reinigung der Pharisäer für möglich.
- 11,42: Jesus deckt Defizite auf und ruft zu einer ganzheitlichen Befolgung der Gebote Gottes.
- 11,43: Er hält den Pharisäern durch die krassen Beispiele einen Spiegel vor, damit sie ihr falsches, egoistisches, ehrsüchtiges und irreführendes Verhalten einsehen.
- 13,32: Seine Kritik gilt nicht dem Verhalten der Pharisäer, sondern richtet sich gegen Herodes. Dennoch ist seine Antwort auch für die Pharisäer eine Belehrung über seine Sendung.
- 14,1: wie 7,36. Jesus akzeptiert zum dritten Mal eine Einladung ins Haus eines Pharisäers.
- 14,3.5: wie 6,9f.
- 15,3ff: Die drei Gleichnisse Jesu wollen die Pharisäer anleiten, ihre Position gegenüber Zöllnern und Sündern zu revidieren und gleichzeitig Gottes Absicht mit allen Menschen zu erkennen. Sie rufen angesichts von bußfertigen Sündern zur Freude auf und laden indirekt zur Buße ein. Die Darstellung des älteren Bruders im dritten Gleichnis enthält viele Elemente, die den Pharisäern Identifikationshilfen zur Selbsterkenntnis und zur Änderung geben. Die drei Gleichnisse sind ein geradezu pädagogisch-liebevoller Appell Jesu an die Pharisäer, ihre ablehnende Haltung gegenüber den Jesus nahe stehenden Sündern aufzugeben, und, daraus folgend, Jesus selbst nicht als "Freund der Sünder" abzuschreiben (vgl. 7,34).
- 16,15: Die Anklage Jesu enthält eine deutliche Warnung, die eine Aufforderung zur Umkehr impliziert.
- 17,21: Die Aufforderung zum "Sehen" ist ein Ruf zur Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit. Jesus lädt ein, sich selbst davon zu überzeugen, dass Gottes Herrschaft in seiner Sendung und seinem Wirken ihr Zentrum hat.
- 18,9ff: Das Gleichnis verfolgt nicht primär die Absicht, das Pharisäerbild zu verschlechtern, sondern will verdeutlichen, dass jeder Mensch auf die Gnade Gottes angewiesen ist. Als ein an die Pharisäer gerichtetes Lehrbeispiel warnt es vor Selbstgerechtigkeit (V.9 "von sich selbst meinen gerecht zu sein"; V.14: "sich selbst erhöhen") und fordert auf, der bußfertigen Haltung des Zöllners nachzueifern.
- 19,40: Indem Jesus gegenüber den Pharisäern den Jubelruf der Jünger (V.38) bestätigt, belehrt er sie über sein Wesen und seine Sendung als gottgesandter König und stellt sie implizit vor die Frage, ob sie der Stimme Gottes (die, wenn nicht durch den Mund der Jünger, dann durch Steine laut wird!) wirklich widersprechen wollen. So fordert das Bildwort Jesu die Pharisäer indirekt zur Zustimmung heraus.

Diese zahlreichen Beispiele machen deutlich, dass die Pharisäer im Lukasevangelium keinesfalls als "hoffnungslose Fälle" beschrieben werden. Indem der Erzähler konstant Jesu Bemühen um die Pharisäer durchscheinen lässt, erzielt er bei den Lesern einen leichten Sympathie-Effekt für die Pharisäer. Wenn Jesus die Pharisäer nicht endgültig abschreibt, dann werden es die Leser auch nicht

tun. Von der oppositionellen Haltung der Pharisäer sollen sich die Leser distanzieren; sie selbst aber nicht verurteilen.

## **5.4 Die Motive des impliziten Autors**

In der Einleitung habe ich das Ziel dieser Arbeit beschrieben als: "... den besonderen Beitrag des Lukasevangeliums zum Porträt der Pharisäer unter Zuhilfenahme der narrativen Exegese herauszuarbeiten". Dieser besondere lukanische Beitrag besteht, wie ich dargelegt habe, in der differenzierten Darstellung der Pharisäer und der bewusst komplexen Charakterisierung. Der implizite Autor hat ein ausgeprägtes Interesse an den Pharisäern als Gruppe bzw. (Kollektiv-)Figur.<sup>201</sup> Die narrative Struktur der Texte, speziell die bedeutsam eingestreuten Abschwächungen des negativen Gesamteindrucks, die neutralen Aussagen und die verhalten positiven Signale, lassen die Pharisäer in einem besonderen Licht erscheinen, das die Aufmerksamkeit des Lesers auf sich zieht. Der bleibende Eindruck nach der Lektüre der gesamten Erzählung ist eine gewisse Hoffnung, dass selbst diesen zentralen Vertretern des Judentums, die Jesus explizit kritisch gegenüberstehen, nicht die Chance genommen wird, umzukehren und Jesus als den von Gott gesandten Retter zu erkennen und anzunehmen.

*Warum* der Erzähler die Pharisäer so und nicht anders porträtiert, ist aus dem Text des Lukasevangeliums nicht eindeutig ersichtlich. Hier ist sicher die Grenze der narrativen Methode erreicht, bzw. ihr Charakter als "Ergänzung und Korrektiv anderer Methoden und Zugänge der Evangelienauslegung" (s. Einleitung) wird evident. Dennoch sind die in dieser Arbeit herausgestellten Indizien des Erzähltextes bedeutungsvoll. Einige Linien lassen sich behutsam ausziehen:

### **5.4.1 Die lukanische Darstellung der Pharisäer bereitet die weitere Entwicklung vor (Apostelgeschichte)**

Ausgehend von der literarischen Einheit Lukasevangelium-Apostelgeschichte,<sup>202</sup> stellt sich die Frage, wie das im Lukasevangelium entworfene Pharisäerporträt in der Apostelgeschichte weiter ausgemalt wird. Darr macht zu Recht darauf aufmerksam, dass die Pharisäer in der Apostelgeschichte im Licht des im Lukasevangelium entstandenen Bildes der Pharisäer interpretiert werden müssen und nicht umgekehrt (wie etliche Ausleger es tun; vgl. 1992:91). Er hält fest: "... the image of the Pharisees that the audience builds in Luke strongly affects how they are judged in Acts; therefore, anyone concerned with how the text was heard or read must account for the

---

<sup>201</sup>Das räumen fast alle Gelehrten ein; s. z.B. Brawley (1987:84) und Wasserberg (1998:180).

<sup>202</sup>Das Für und Wider kann hier nicht diskutiert werden (vgl. aber Tannehill 1986/1990, Gowler 1989b:306ff und Wasserberg 1998:191ff u.v.a.).

dynamics of narrative sequence, narrative flow” (:116). Da er die Pharisäer im Lukasevangelium jedoch eindeutig negativ charakterisiert sieht, muss er konsequenterweise auch die Erwähnungen der Pharisäer in der Apostelgeschichte negativ bewerten und behilft sich damit, die positiv scheinenden Merkmale als Ausdruck von Ironie zu interpretieren.<sup>203</sup>

Aufgrund der in dieser Arbeit vorliegenden Untersuchungen bin ich allerdings zu einem anderen Ergebnis gekommen und stelle fest, dass gerade die Abschwächungen des negativen Bildes der Pharisäer und die leicht positiven Andeutungen im Lukasevangelium eine plausible Vorbereitung auf die Fortsetzung der Erzählung in der Apostelgeschichte bilden. Die Erwähnungen von Pharisäern in der Apostelgeschichte bestätigen und unterstreichen die positiven Ansätze, die schon im Lukasevangelium zu beobachten sind. Es wird nun deutlich, warum der Erzähler im Lukasevangelium ein differenziertes Bild der Pharisäer geliefert hat: Auf diese Weise hat er die Leser nämlich darauf vorbereitet, dass die Pharisäer auch im weiteren Verlauf der Geschichte (Apg) auch positive Erwähnung finden, und das sogar wesentlich ausgeprägter als im Lukasevangelium. Hier kann man also von Kontinuität und Harmonie sprechen. Aber es gibt dabei eine neue Gewichtung: “Teil 1” der Erzählung (Lk) charakterisiert die Pharisäer überwiegend negativ (mit Abschwächungen und verhalten positiven Signalen), “Teil 2” (Apg) stärker positiv (mit Vorbehalten bzw. Einschränkungen). Hier liegt also eine Veränderung bzw. Entwicklung im Pharisäerporträt vor (*shift in characterization*). Der *turning point* ist dabei offensichtlich die Auferstehung Jesu, die gerade in der urchristlichen Verkündigung eine große Rolle spielt und in der Apostelgeschichte in Verbindung zur pharisäischen Lehre von der allgemeinen Totenaufstehung gebracht wird (so vor allem in Apg 2,24-32; 3,15; 4,10.33; 10,40f; 13,30.34-37; 17,31; 23,6; 24,15.21; 26,5-8.23).

An folgenden Stellen in der Apg wird die Charakterisierung der Pharisäer fortgesetzt:

- Apg 5,34: Der Pharisäer Gamaliel und sein weiser Rat.

Die Erzählung vermeidet eine explizit negative Charakterisierung der Pharisäer, obwohl diese offensichtlich zum Hohen Rat gehörten, der der Jesusbewegung feindlich eingestellt ist. Die Verfolgung der jungen Urgemeinde geschieht auf Initiative von Priestern, dem Obersten des Tempels und den Sadduzäern, nicht durch Pharisäer (Apg 4,1; 5,17). Im Gegenteil, der hochangesehene Pharisäer Gamaliel greift zugunsten der Christen in die Verhandlung des Hohen Rates ein und gibt den entscheidenden Ausschlag dafür, dass die Apostel nicht getötet wurden (5,33). Die Leser werden sich an die gutmeinende Warnung der Pharisäer vor den

---

<sup>203</sup> Ähnlich argumentiert Kingsbury (1992:1503-1509). Hier ist aber nicht der Raum, darauf eingehen zu können (Beschränkung auf das Lukasevangelium).

Tötungsabsichten des Herodes erinnern (Lk 13,31). Zwar begreifen noch anerkennen Gamaliel und der Hohe Rat die Wahrheit des verkündigten Evangeliums, doch wirkt sich die Intervention Gamaliels schonend, ja begünstigend auf die Entwicklung der jungen Gemeinde aus. Ohne sich dessen bewusst zu sein, legitimiert dieser Pharisäer die junge christliche Gemeinde als eine Bewegung, die Gottes Willen entspricht (Apg 5,39). Als Ergebnis hält die Erzählstimme fest, dass das Evangelium ungehindert verkündigt werden konnte (V.42).

- Apg 15,5: Zum Glauben gekommene Pharisäer.

Wenn auch nur am Rande, erfahren wir durch die Apostelgeschichte, dass es Pharisäer gab, die – offenbar nach den Ereignissen von Tod und Auferstehung Jesu – zum Glauben gekommen waren und sich zur (judenchristlichen) Gemeinde Jerusalems zählten. Dass nicht alle Pharisäer konstant und unbelehrbar in Opposition zu Jesus verharren, wurde durch die differenzierende Darstellung im Lukasevangelium vorbereitet. Die Leser werden sich freuen, dass die Bemühungen Jesu um die Pharisäer, sein Werben und Rufen, offenbar nicht spurlos an einigen ihrer Vertreter vorübergegangen war. Die Hoffnungsschimmer, die im Lukasevangelium hier und da zu glühen begannen, leuchten nun hell auf. Die Heilsabsichten Gottes gelten auch Pharisäern, und einige von ihnen haben das erkannt und angenommen. Zwar ist das Auftreten der Pharisäer in Apg 15,5 gekennzeichnet durch einen Traditionalismus, der für die Ausbreitung des Evangeliums hinderlich gewesen wäre. Sie haben offenbar fundamentale Vorbehalte gegen Paulus, der Hauptfigur der Apostelgeschichte (vgl. 21,20). Das schmälert den positiven Eindruck zunächst wieder und ruft bei den Lesern Erinnerungen an die Auseinandersetzungen der Pharisäer mit Jesus wach. Doch trotz ihrer anfänglichen Bedenken gegenüber der Integration von Heiden in die Gemeinde ohne Beschneidung, ist anzunehmen, dass die gläubigen Pharisäer sich von den Argumenten der Apostel und Ältesten (V.7-21) haben überzeugen lassen und den Beschluss des “Apostelkonzils” billigten (V.22: “samt der *ganzen* Gemeinde”).

- Apg 23,6; 26,5: Paulus, der wahre Pharisäer.

Die Leser erfahren von der pharisäischen Herkunft des Paulus – ein weiteres und herausragendes Beispiel eines zum Glauben gekommenen Pharisäers (Phil 3,5; vgl. Gal 1,14). Dass es gerade ein Pharisäer ist, der zum Hauptzeugen der Christengemeinde und zum Motor der Mission wird, zeigt, dass Gottes Güte, trotz des geschilderten Widerstrebens der Pharisäer im Lukasevangelium, an Einzelnen von ihnen nicht unwirksam geblieben ist. Paulus wurde ein brauchbares Werkzeug in Gottes Hand (vgl. 9,15). Paulus selbst versteht sein Pharisäersein streng genommen nicht als Irrtum, von dem es sich zu lösen gilt (23,6: Präsens!), sondern scheint der Meinung zu sein, dass er durch den Glauben an Jesus zum eigentlichen Sinn und



Zweck des Pharisäismus durchgedrungen ist. Paulus wird charakterisiert als würdiger Repräsentant des wahren Pharisäismus.

- Apg 23,6-9: Paulus wird von Pharisäern verteidigt

Es sind nicht Pharisäer, die gegen Paulus, den Repräsentanten der Christengemeinde, vorgehen (Apg 23,14; 24,1). Ganz im Gegenteil, sie ergreifen ausdrücklich Partei für ihn (23,9). Wiederum also geben Pharisäer den Anlass dazu, dass der Bote des Evangeliums nicht verurteilt und getötet wird. Für die aufmerksamen Leser, die registriert haben, dass die Pharisäer am Prozess und an der Hinrichtung Jesu nicht beteiligt waren, fügt sich diese Tatsache harmonisch in die Gesamterzählung ein. Der Plan Gottes mit Paulus kann weiter verfolgt werden, und der Fortgang des Evangeliums bis nach Rom ist gewährleistet (V.11). Offensichtlich stellte die Auferstehungshoffnung ein verbindendes Element zwischen Pharisäerlehre und christlichem Glauben dar (V.6-8; vgl. 26,6-8).

Aufgrund dieser Beobachtungen ist mit Ziesler festzuhalten: "...throughout Acts the Pharisees are shown in a favourable light as the 'political', if not always the theological, friends of the Church" (1978:148). Zwar sind es längst nicht alle Pharisäer, die zum Glauben kommen und sich der Gemeinde anschließen, aber sie werden zumindest als nicht feindlich charakterisiert. Insofern hat die differenzierte Darstellung der Pharisäer im Lukasevangelium die Funktion der Vorbereitung auf diese günstige Weiterentwicklung in der Apostelgeschichte.

#### **5.4.2 Die lukanische Darstellung der Pharisäer spiegelt die geschichtlichen Ereignisse und Verhältnisse wider ("Sitz im Leben Jesu").**

Eine rein narrative Untersuchung der Pharisäer kann keine gesicherten Aussagen über die historischen Pharisäer machen, denn diese fragt "primär nach der literarischen Funktion solcher Erzählfiguren" (Wasserberg 1998:184). Die narrative Untersuchung von Texten hat die erzählte Welt als Objekt und nicht die reale (Darr 1992:90). Es wäre meiner Meinung nach aber falsch, von vornherein die Möglichkeit auszuschließen, dass die eingeschränkt positive Darstellungsweise der Pharisäer auf einem geschichtlichen Hintergrund im Leben Jesu beruhen könnte (*Erster* "Sitz im Leben").

Trotz ihrer Erzählstruktur wird man die Evangelien, und speziell das Lukasevangelium, nicht als pure Fiktion abtun dürfen.<sup>204</sup> Dass die Texte, auch als Erzähltexte, durchaus einen Beitrag zur historischen Pharisäerforschung leisten können, hat besonders Mason (1995) gewürdigt. Eine

---

<sup>204</sup>Zum Thema der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Evangelien gibt es eine Reihe von Studien, z.B.: Berger 2002; Blomberg 1987; Burkhardt 1979; Marshall 1977; Riesner 1988; Schulz 1997; Staudinger 1977.

historische Rekonstruktion müsse auf dem Verständnis der Texte als einem narrativen Gesamtwerk basieren und die Figuren in ihrem literarischen Kontext ernst genommen werden (vgl. besonders :158 und :177). Auch die Gesamttendenz der Arbeit von Bruxvoort (1998) besteht darin, die narrativen Beobachtungen am Text in Einklang mit der historischen Forschung zu bringen (vgl. besonders :115). In diesem Sinne könnte der deutliche narrative Befund einer gewissen Schonung der Pharisäer im Lukasevangelium durchaus historische Wurzeln haben, die in die Zeit Jesu selbst hineinreichen. Eine narrative Auslegung darf nicht von historischen Prämissen ausgehen; aber eingedenk der Tatsache, dass sich die historische Forschung auf antike Erzähltexte stützen muss, können narrative Methoden durchaus wichtige Indizien für die historische Forschung liefern.

#### **5.4.3 Die lukanische Darstellung der Pharisäer berücksichtigt Gegebenheiten und Erfahrungen der Leser ("Sitz im Leben" der Leser/der Urgemeinde)**

Die Untersuchung der narrativen Form des Lukasevangeliums kann und will aufgrund ihrer synchronen Arbeitsweise nur Aussagen über den impliziten Leserkreis machen. Doch können daraus in begrenztem Rahmen auch Rückschlüsse auf den tatsächlich intendierten Leserkreis des Lukas gezogen werden (vgl. Wasserberg 1998:42ff), wobei der Spielraum des Denkbaren relativ groß und kaum von Spekulationen abzugrenzen ist. Dennoch kann man davon ausgehen, dass die Abfassung eines solchen Werkes die Situation oder die Probleme der Adressaten berücksichtigt. Dass der implizite Autor es für geboten hielt, die Pharisäer differenziert darzustellen, sie also zumindest ansatzweise positiv zu charakterisieren, lässt es als plausibel erscheinen, dass er und/oder die Leser sich in einem historischen Umfeld befanden, in dem Pharisäer nicht oder nicht ausschließlich als Feinde Jesu und der Gemeinde galten. Gab es im von Lukas intendierten Leserkreis etwa einige, die den Pharisäern nahe standen? Ziesler hält dies durchaus für möglich (1978:156). Auf dem Hintergrund meiner Untersuchungen erscheint mir diese Hypothese plausibel. Die lukanische Darstellung der Pharisäer könnte vermuten lassen, dass der Autor sie aus einem bestimmten Grund schonend porträtiert wollte. Möglicherweise wollte Lukas bzw. seine Quellen allgemein den Judenchristen<sup>205</sup> eine Brücke zu ihrem jüdischen Erbe schlagen (s. nächster Abschnitt). Vielleicht wollte er speziell die zum Glauben gekommenen Pharisäer der christlichen Gemeinde (Apg 15,5) nicht beschämen oder verprellen, und stellte deshalb die Pharisäer der Zeit Jesu sorgfältig differenzierend und ohne negative Überzeichnung dar. Vielleicht war die Kritik der Pharisäer im Lukasevangelium ein Spiegel der Fragen und Zweifel, die auch die zur Gemeinde gehörenden (ehemaligen?) Pharisäer noch bewegten und auf die sie nun, gewissermaßen aus dem Munde Jesu, Antworten erhielten, die ihnen halfen, ihre Vergangenheit aufzuarbeiten, ihre

---

<sup>205</sup>Obwohl das Lukasevangelium sich stark an (verunsicherte) Heidenchristen zu wenden scheint, sind auch die "Gottesfürchtigen" und Judenchristen als Zielgruppe des lukanischen Doppelwerkes in Betracht zu ziehen (vgl. dazu Wasserberg 1998:42ff.64ff.67).

veränderte Situation zu begreifen und ihre christliche Identifikation zu festigen. Die im Erzähltext beobachteten Abschwächungen der negativen Charakterisierung und die kleinen positiven Signale könnten dazu beigetragen haben, dass sich die den Pharisäern nahe stehenden Leser besser in ihnen wiederfinden konnten. Eine weitere Möglichkeit wäre, dass der Autor eine gewisse Rücksicht auf Paulus als Pharisäer nehmen wollte, bzw. ihn als Paradigma des wahren Pharisäers darzustellen beabsichtigte.

#### **5.4.4 Die lukanische Darstellung der Pharisäer verfolgt theologische Absichten**

Zuletzt soll noch erwähnt werden, dass die differenzierte und verhalten freundliche Darstellung der Pharisäer im Lukasevangelium auch theologische Gründe hat.<sup>206</sup> Der implizite Autor schreibt aus seinem Erkenntnisstand heraus und um seinen Lesern gewisse Einsichten zu vermitteln. In der Hauptsache geht es ihm um die Leitfigur der Erzählung, um Jesus. Ihn will er als göttlichen Retter darstellen und benutzt Gegenspielerfiguren dazu, das Besondere an Jesus mittels Kontrast hervorzuheben. Doch die Differenzierungen, die ich herausgestellt habe, signalisieren, dass es dem Erzähler nicht um simple Schwarz-Weiß-Malerei geht. Vermutlich hat das seinen Grund darin, dass der Autor weiß und festhalten will, dass das Christentum geschichtlich und inhaltlich ohne das Judentum nicht denkbar ist. Das könnte erklären, dass er die Auseinandersetzungen zwischen Jesus und den Pharisäern so eingehend schildert und die relative Nähe zwischen beiden Seiten andeutet. Trotz aller fundamentalen Unterschiede, die sich an Jesus von Nazareth entzündeten, will er offenbar die gemeinsame Wurzel nicht leugnen. So kann er einerseits die Feindschaft vieler Juden deutlich herausstellen, besonders die der religiösen Führung (Priester, Schriftgelehrte, Älteste), andererseits speziell die Pharisäer mit einer gewissen Milde charakterisieren. Diese hält er offenbar für die Repräsentanten eines Judentums, das Jesus besonders nahe stand und trotz aller Opposition noch am ehesten geneigt war, seiner Lehre zuzustimmen. Wenn je jüdische Führungspersönlichkeiten die Gelegenheit und Fähigkeit hatten, die göttliche Wahrheit in Jesus zu erkennen, dann die Pharisäer. Diesen Hoffnungsschimmer lässt der Text immer wieder aufflammen. Zu bemängeln und zu verurteilen ist nach der lukanischen Darstellung ihr fehlendes geistliches Verständnis, und verwerflich sind andere zugegebenermaßen tiefgreifende religiöse Defizite. Besonders tragisch ist ihre Ablehnung Jesu. Ausgerechnet die fromme Elite erkannte das Heil Gottes in Jesus nicht.

Diese Linie der Tragik durchzieht das lukanische Doppelwerk (vgl. besonders Tannehill 1985). Doch eine unumkehrbare Verurteilung der Pharisäer erfolgt schon im Lukasevangelium nicht.

---

<sup>206</sup> Auch dieser Punkt geht sicher über den Forschungsbereich der narrativen Exegese hinaus, doch liefert diese durchaus wichtige Indizien für die Evaluierung der theologischen Aussagen und Absichten des Textes. Hier fasse ich einige Anregungen und Ergebnisse der Arbeiten von Ziesler (1978), Brawley (1978 u. 1987), Carroll (1988), Gowler (1989b bzw. 1991), Wasserberg (1998) und anderen zusammen, die durch meine Untersuchungen aus Sicht der narrativen Exegese bestätigt und plausibel gemacht werden können.

Explizite Erwähnung von Feindschaft ist selten, und oppositionelles Verhalten wird abgeschwächt. Tötungsabsichten haben sie ausdrücklich nicht (13,31), und sind auch nicht an der Verurteilung und Hinrichtung Jesu beteiligt. In der Apostelgeschichte wird diese im Ansatz zu erkennende Linie der Hoffnung ausgezogen. Gläubig gewordene Pharisäer gehören nun zur (juden)christlichen Gemeinde. Paulus wird als Paradigma des gläubigen Pharisäers charakterisiert, an dem deutlich wird, dass das Judentum in der Erkenntnis Jesu als dem verheißenen Retter für alle Völker, Juden und Heiden, seinen eigentlichen Sinn und Zweck findet. Die Auferstehungshoffnung bekommt dabei offenbar eine Art Brückenfunktion, die es Pharisäern leichter macht, an den auferstandenen Jesus in Kontinuität zu ihrem religiösen Erbe zu glauben.

So gelingt es dem Autor, die Gemeinde Jesu (seine Leser) an ihr jüdisches Erbe zu binden und eine gewisse Kontinuität zwischen der Gottesoffenbarung in Israel und der Offenbarung durch Jesus zu erhalten. Das macht Hoffnung gerade auch im Blick auf die sich vollziehende Scheidung zwischen Glauben und Unglauben, die er am Ende der Apostelgeschichte noch einmal verdeutlicht (Apg 28,24ff). Hoffnung kennzeichnet auch das Schlusswort, dass Paulus mit *allem* Freimut und ungehindert die Lehre von und über Jesus weitergeben konnte und dass *allen*, die es wollten, das Reich Gottes verkündigt wurde (28,30f), Juden (V.23) wie Heiden (V.28). Gott hält die Türen für alle (noch) offen – verschließen kann man sie allerdings auch selber und in eigener Verantwortung (V.26f).

## **5.5 Schlusswort**

Manche Ausleger stehen in der Gefahr, die Pharisäer allzu schnell und unbedenklich als unerbittliche Feinde Jesu anzusehen, für die es keine Hoffnung gibt, und die es zu verurteilen gilt. Folglich betrachten sie alle Texte, in denen Pharisäer vorkommen, unter diesem Vorzeichen. Ein solches Pauschalurteil wird aber dem Pharisäerporträt des Lukasevangeliums nicht gerecht und könnte Missverständnisse verstärken (antijüdische Tendenzen). Das differenzierte Bild der Pharisäer im Lukasevangelium ist geeignet, solchen Vereinfachungen den Riegel vorzuschieben. Heutige Auslegung, Unterricht und Predigt kann sich daran ein Beispiel nehmen, einseitige Bewertungen zu vermeiden, Verallgemeinerungen nicht absolut zu setzen und niemanden abzuschreiben.

## 6. Bibliographie <sup>207</sup>

- Alkier, S. & Brucker, R. (Hg.) 1998. *Exegese und Methodendiskussion*. (TANZ 23). Tübingen: A. Francke.
- Balz, Horst <sup>2</sup>1992. παρατήρησις. *EWNT* 3, 82.
- Bauckham, Richard u.a. 1991. *Jesus 2000. Die faszinierendste Gestalt der Geschichte: Damals, heute, morgen*. Wuppertal: Brockhaus.
- Baudler, Georg <sup>2</sup>1988. *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse: Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben*. Stuttgart: Calwer.
- Bauer, Walter <sup>5</sup>1971. *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Berlin: de Gruyter.
- Baum, Armin Daniel 1993. *Lukas als Historiker der letzten Jesusreise*. Wuppertal: Brockhaus.
- Baumbach, Günther 1971. *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildungen*. (Aufsätze und Vorträge zur Theologie u. Religionswissenschaft 54). Berlin: EVA.
- Baumbach, Günther <sup>2</sup>1992. Φαρισαῖοις. *EWNT* 3, 992-997.
- Becker, Jürgen 1996. *Jesus von Nazareth*. Berlin: de Gruyter.
- Behm, Johannes 1942. ἄνοια. *ThWNT* IV, 960f.
- Beilner, Wolfgang 1959. Der Ursprung des Pharisäismus. *BZ NF* 3, 235-252.
- Berger, Klaus 1977. *Exegese des Neuen Testaments: Neue Wege vom Text zur Auslegung*. (UTB 658). Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Berger, Klaus 1999. *Wer war Jesus wirklich?* (GTB 1448). Gütersloh: Gütersloher.
- Berger, Klaus 2002. *Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel*. Gütersloh: Kaiser.
- Billerbeck 1926a. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Band I: Das Evangelium nach Matthäus. München: Beck.
- Billerbeck 1926b. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Band II: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte. München: Beck.
- Blomberg, Craig L. 1987. *The Historical Reliability of the Gospels*. Downers Grove, Leicester: IVP.
- Blomberg, Craig L. 1998. *Die Gleichnisse Jesu: Ihre Interpretation in Theorie und Praxis*. Wuppertal: Brockhaus.
- Blomberg, Craig 2000. *Jesus und die Evangelien: Einführung und Überblick*. Nürnberg: VTR.
- Bockmühl, Markus 1999. *Jesus von Nazareth – Messias und Herr*. Wuppertal: Brockhaus.
- Böhl, F. 2001. Pharisäer. *Neues Bibellexikon* Bd. III, 134-136.
- Bornkamm, Günther <sup>15</sup>1995. *Jesus von Nazareth*. (Urban Taschenbücher UB 19), Stuttgart: Kohlhammer.
- Bovon, Francois 1985. *Lukas in neuer Sicht: Gesammelte Aufsätze*. (BThSt 8). Neukirchen: Neukirchener.
- Bovon, Francois 1989. *Das Evangelium nach Lukas*. 1. Teilband: Lk 1,1-9,50. (EKK III/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Bovon, Francois 1996. *Das Evangelium nach Lukas*. 2. Teilband: Lk 9,51.14,35 (EKK III/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Bovon, Francois 2001. *Das Evangelium nach Lukas*. 3. Teilband: Lk 15,1-19,27. (EKK III/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. bzw. Düsseldorf: Patmos.
- Bowker, John Westerdale 1973. *Jesus and the Pharisees*. Cambridge: University Press.
- Brawley Robert L. 1987. *Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation*, (SBL Monograph Series 33). Atlanta: Scholars.

---

<sup>207</sup>Die im Folgenden gebrauchten Abkürzungen richten sich nach IATG<sup>2</sup>:

Schwertner, Siegfried M. (Hg.) 1992. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. 2.Aufl. Berlin/New York: de Gruyter.

- Brawley, Robert L. 1978. *The Pharisees in Luke-Acts: Luke's Address to Jews and His Irenic Purpose*. PhD dissertation, Princeton Theological Seminary.
- Broer, Ingo 1992. *Jesus und das Gesetz: Anmerkungen zur Geschichte des Problems und zur Frage der Sündenvergebung durch den historischen Jesus*. In: ders. (Hg.), *Jesus und das jüdische Gesetz*. Stuttgart: Kohlhammer, 61-71.
- Bruxvoort, Russell 1998. *Luke's Presentation of the Pharisees in Luke-Acts*. M.A.B.S. Thesis, Denver Conservative Baptist Seminary.
- Bühlmann, Walter 2003. *Jesus, der Mann aus Nazareth: Porträt eines Bauhandwerkers und Wanderpredigers*. Luzern: Rex.
- Burkhardt, Helmut 1979. *Wie geschichtlich sind die Evangelien?* (Theologie und Dienst 16). Gießen: Brunnen.
- Carroll, John T. 1988. *Luke's Portrayal of the Pharisees*. *Catholic Biblical Quarterly* 50, 604-621.
- Cassidy, Richard J. 1978. *Jesus, Politics, and Society: A Study of Luke's Gospel*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- Chatman, Seymour 1978. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Conzelmann, Hans <sup>2</sup>1957. *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*. (BHTh 17). Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Darr, John A. 1992. *On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*. Louisville, Kentucky: J. Knox.
- Deines, Roland 1999. *Pharisäer*. *LThK*<sup>3</sup> VIII, 204-206.
- Deines, Roland 1997. *Die Pharisäer: Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*. (WUNT II 101). Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Delobel, Joel 1992. *Lk 7,47 in Its Context: An Old Crux Revisited*. In: van Segbroeck, F. u.a., *The Four Gospels 1992*. Vol. II. Festschrift Frans Neirynck. (BETHL 100). Leuven: University Press, 1582-1590.
- Diefenbach, Manfred 1993. *Die Komposition des Lukasevangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikenelemente*. (FTS 43). Frankfurt: Knecht.
- Ebner, Martin. 2003. *Jesus von Nazareth in seiner Zeit: Sozialgeschichtliche Zugänge*. (SBS 196). Stuttgart: KBW.
- Egger, Wilhelm <sup>2</sup>1990. *Methodenlehre zum NT: Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*. Freiburg: Herder.
- Eisen, Ute 1998. *Das Markusevangelium erzählt: Literary Criticism und Evangelienauslegung*. In: Alkier & Brucker 1998:135-153.
- Enslin, M. S. 1966. *Pharisäer*. *BHH* 3, 1447-1449.
- Evans, Craig A. 1990. *Is Luke's View of the Jewish Rejection of Jesus Anti-Semitic?* In: Sylva, Dennis D., *Reimagining the Death of the Lukan Jesus*. Frankfurt: Hain, 29-56. 174-183.
- Evans, Craig A. 1997. *The Life of Jesus*. In: Porter 1997:427-475.
- Fendt, Leonhard 1937. *Der Christus der Gemeinde: Eine Einführung in das Evangelium nach Lukas*. (Die urchristliche Botschaft 3). Berlin: Furche.
- Frankemölle, Hubert <sup>2</sup>1986. *Jesus – Anspruch und Deutungen*. (Topos-Taschenbücher 88). Mainz: M.-Grünewald.
- Frankemölle, Hubert <sup>4</sup>2000. *Was wissen wir von Jesus?* In: ders. (Hg.), *Lebendige Welt Jesu und des Neuen Testaments: Eine Entdeckungsreise*. Freiburg: Herder, 96-103.
- Friedrich, Gerhard 1959. *προφήτης*. *ThWNT* VI, 781-863.
- Geldenhuis, Norval 1993. *Commentary On the Gospel of Luke*. (The New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans.
- Giesen, Heinz, 1997. *Pharisäer/Sadduzäer*. *MThW*, 289-291.
- Gnilka, Joachim <sup>6</sup>2000. *Jesus von Nazareth: Botschaft u. Geschichte*. Freiburg: Herder.
- Godet, Frédéric 1872. *Commentar zu dem Evangelium des Lucas*. Hannover: C. Meyer.
- Gollwitzer, Helmut 1940. *Die Freude Gottes: Einführung in das Lukasevangelium*. Berlin: Burckhardthaus.

- Gowler, David B. 1989a. Characterization in Luke: A Socio-Narratological Approach. *Biblical Theology Bulletin* 19:2, 54–62.
- Gowler, David B. 1989b. A Social-Narratological Character Analysis of the Pharisees in Luke-Acts. PhD dissertation, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, KY.
- Gowler, David B. 1991. *Host, Guest, Enemy, and Friend: Portraits of the Pharisees in Luke and Acts*. (ESEC 2). New York u.a.: Peter Lang.
- Gowler, David B. 1993. Hospitality and Characterization in Luke 11:37-54. A Socio-Narratological Approach. *Semeia* 64, 213–251.
- Grundmann, Walter <sup>6</sup>1971. *Das Evangelium nach Lukas*. (ThHK 3). Berlin: EVA.
- Hansen, G. W. 1993. Rhetorical Criticism. *Dictionary of Paul and his Letters*, 822-826.
- Hartmann, Lars 1992. Reading Luke 17,20-37. In: Segbroeck, F. van 1992:1663-1675.
- Heil, J. P. 1999. *The Meal Scenes in Luke Acts: An Audience-Oriented Approach*. Atlanta: SBL Publications.
- Hofius, Otto 1967. *Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern*. (Calwer Hefte 86). Stuttgart: Calwer.
- Holtzmann, H.J. <sup>3</sup>1901. *Die Synoptiker*. (Hand-Commentar zum Neuen Testament 1,1). Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Jaros, Karl 2000. *Jesus von Nazareth – Geschichte und Deutung*. Mainz: Zabern.
- Jensen, Irving 2002. *Das Leben Jesu: Ein chronologischer Gang durch die vier Evangelien*. Bielefeld: Betanien.
- Jeremias, Joachim 1966. *Die Gleichnisse Jesu*. Berlin: EVA.
- Jeremias, Joachim 1973. *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*. Berlin: EVA.
- Jeremias, Joachim 1986. Zöllner und Sünder. *RGG<sup>3</sup>* 4, 1927-1928.
- Jeremias, Joachim 1976. *Jesus und seine Botschaft*. Stuttgart: Calwer.
- Kilgallen, J.J. 1998. The Importance of the Redactor in Luke 18:9-14. *Biblica* 79, 69-75.
- Kingsbury, Jack Dean 1991. *Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples*. Minneapolis: Fortress.
- Kingsbury, Jack Dean 1992. The Pharisees in Luke-Acts. In: Segbroeck, F. van 1992:1497-1512.
- Kingsbury, Jack Dean 1994. The Plot of Luke's Story of Jesus. *Interpretation* 48, 369-378.
- Klauck, Hans-Josef 1989. *Gemeinde – Amt – Sakrament: Neutestamentliche Perspektiven*. Würzburg: Echter.
- Klauck, Hans-Josef 1997. *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog*. (BThS 32). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Klausner, Joseph <sup>2</sup>1934. *Jesus von Nazareth: Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*. Berlin: Jüdischer Verlag.
- Klausnitzer, Wolfgang 2001. *Jesus von Nazaret: Lehrer – Messias – Gottessohn*. (Topos plus Taschenbücher 381). Regensburg: Pustet.
- Klostermann, Erich <sup>2</sup>1929. *Das Lukasevangelium*. (HNT 5). Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Kremer, Jacob 1988. *Lukasevangelium*. (Die neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Bd. 3). Würzburg: Echter.
- Krobath, Evi 2001. Jesus ein Freund der Zöllner und Sünder – ein Gegner der Pharisäer? Eine sozialgeschichtliche Bibelauslegung. *Christlich-Pädagogische Blätter* 114, 2-5.
- Kurz, William 1993. *Reading Luke-Acts: Dynamics of Biblical Narrative*. Westminster John Knox.
- Leroy, Herbert 1978. *Jesus. Überlieferung und Deutung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Letchford, Roderick R. 1999. *Pharisees, Jesus and the kingdom: Divine Royal Presence as exegetical key to Luke 17:20-21*. PhD thesis, Australian National University, Canberra. Online im Internet: URL: <http://eprints.anu.edu.au/archive/00002618/01/02whole.pdf> [Stand 2005-01-12].
- Lohmeyer, Ernst 1954. *Das Evangelium des Markus*. (KEK 1,2). Göttingen: V&R.
- Lohse, Eduard 1974. *Umwelt des Neuen Testaments*. (GNT, NTD Ergänzungsreihe 1). Göttingen: V&R.
- Longman, Tremper 1987. *Literary Approaches to Biblical Interpretation*. (Foundations of Contemporary Interpretation 3). Grand Rapids: Zondervan.

- Löning, Karl 2000. Gottes Barmherzigkeit und die pharisäische Sabbat-Observanz: Zu den Sabbat-Therapien im lukanischen Reisebericht. In: Scoralick, Ruth (Hg.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes: Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum*. (SBS 183). Stuttgart: KBW, 218-240.
- Maier, Gerhard 1996a. *Lukas-Evangelium*, 1. Teil. (Bibelkommentar Edition C 4). Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- Maier, Gerhard 1996b. *Lukas-Evangelium*, 2. Teil. (Bibelkommentar Edition C 5). Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- Maier, Johann <sup>3</sup>1988. Die religiös-politischen Gruppierungen. In: ders., *Das Judentum: Von der biblischen Zeit bis zur Moderne*. Bintlach: Gondrom, 214-226.
- Maier, Johann 1990. Pharisäer. In: ders., *Zwischen den Testamenten: Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels* (Die Neue Echter Bibel, Ergänzungsband zum Alten Testament). Würzburg: Echter.
- Malina, Bruce 1993. *Die Welt des Neuen Testaments: Kulturanthropologische Einsichten*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Marshall, I. Howard 1977. *I Believe in the Historical Jesus*. London: Hodder & Stoughton.
- Marshall, I. Howard 1978. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. (New International Greek Testament Commentary). Exeter: Paternoster.
- Mason, Steve 1995. Chief Priests, Sadducees, Pharisees and Sanhedrin in Acts. In: Bauckham, Richard (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*. Volume 4. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 115-177 (Kapitel 5).
- Mason, Steve 2000. Pharisees. *Dictionary of New Testament Background*, 782-787.
- McMahan, Craig 1987. Meals as Type-Scenes in the Gospel of Luke. PhD dissertation. The Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, KY.
- Merklein, Helmut <sup>3</sup>1989. *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft: Eine Skizze*. Stuttgart: KBW.
- Moessner, David P. 1988. The 'Leaven of the Pharisees' and 'This Generation': Israel's Rejection of Jesus According to Luke. *Journal for the Study of the New Testament* 34, 21-46. Auch erschienen in: Sylva, Dennis D. (Hg.), *Reimagining the Death of the Lukan Jesus*. (Athenäums Monografien. BBB 73). Frankfurt: Hain 1990, 79-107. 190-193.
- Moore, S.D. 1989. *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge*. New Haven: Yale University Press.
- Morgan, R. & Barton, J. 1991. *Biblical Interpretation*. (The Oxford Bible Series). Oxford: OUP.
- Moxnes, Halvor 1988. *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*. Philadelphia: Fortress.
- Neusner, Jacob 1971. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees Before 70*. 3 Bde. Leiden: Brill.
- Neusner, Jacob 1984. *Das pharisäische u. talmudische Judentum: Neue Wege zu seinem Verständnis*. (TSAJ 4). Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Neusner, Jacob & Thoma, Clemens 1995. Die Pharisäer vor und nach der Tempelzerstörung des Jahres 70 n.Chr. In: Lauer, Simon & Ernst, Hanspeter, *Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n.Chr.)*; Festschrift f. Clemens Thoma. (JeC 15). Berlin u.a. Lang, 189-230.
- Neyrey, Jerome 1991. Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table-Fellowship. In Neyrey, J. (ed): *The Social World of Luke-Acts*. Peabody, MS: Hendrickson, 361-387.
- Nolland, John 1989. *Luke 1 - 9:20*. (Word Biblical Commentary 35A). Dallas: Word.
- Nolland, John 1993. *Luke 9:21 - 18:34*. (Word Biblical Commentary 35B). Dallas: Word.
- Okorie, A. M. 1997. The Implied Reader of Luke's Gospel. *Religion & Theology* 4.3, 220-228.
- Päpstliche Bibelkommission 1993. *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115. Online im Internet: URL:[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19930415\\_interpretazione\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_ge.html). [Stand 2004-10-30]
- Petzke, Gerd 1990. *Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas*. (Zürcher Werkkommentare zur Bibel). Zürich: TVZ.



- Piper, Ronald A. 1992. Social Background and Thematic Structure in Luke 16. In: van Segbroeck, F. u.a., *The Four Gospels 1992*. Vol. II. Festschrift Frans Neirynck. (BETHL 100). Leuven: University Press, 1637-1662.
- Pohl, Adolf<sup>2</sup> 2000. *Das Evangelium des Markus*. (Wuppertaler Studienbibel 2). Wuppertal: Brockhaus.
- Porter, S. (Hg.) 1997. *Handbook to Exegesis of the New Testament*. (NTTS 25). Leiden: Brill.
- Porton, Gary G. 1986. Diversity in Postbiblical Judaism. In: Kraft, R. & Nickelsburg, G., *Early Judaism and Its Modern Interpreters*. Philadelphia: Fortress, 57-80.
- Powell, Mark Allan 1988. The Religious Leaders in Matthew: A Literary Critical Study. PhD dissertation, Union Theological Seminary, Virginia.
- Powell, Mark Allan 1990a. The Religious Leaders in Luke: A Literary Critical Study. *Journal of Biblical Literature* 109, 93-110.
- Powell, Mark Allan 1990b. *What ist Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress.
- Powell, Mark Allan 1994. Toward a Narrative-Critical Understanding of Luke. *Interpretation* 48, 341-346.
- Rau, Eckhard 2000. *Jesus – Freund von Zöllnern und Sündern: Eine methodenkritische Untersuchung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rengstorf, K.H. 1957a. γογγύζω. *ThWBNT* 1, 727-737.
- Rengstorf, K.H. 1957b. ἄμαρτολόγος. *ThWBNT* 1, 320-339.
- Rhoads, David & Michie, Donald 1982. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia: Fortress.
- Rienecker, Fritz 2000. *Das Evangelium des Lukas*. (Wuppertaler Studienbibel 3). Wuppertal: Brockhaus.
- Riesner, Rainer<sup>3</sup> 1988. *Jesus als Lehrer*. (WUNT II, 7). Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Saldarini, Anthony J. 1989. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*. Edinburgh: T&T Clark.
- Saldarini, Anthony J. 1992. Pharisees. *ABD* 5, 289-303.
- Sanders, Jack T. 1981. The Parable of the Pounds and Lucan Anti-Semitism. *Theological Studies* 42, 660-668.
- Sanders, Jack T. 1982. The Salvation of the Jews in Luke-Acts. (SBL Seminar Papers). Chico, CA: Scholars, 467-483. Später erschienen in: C.H. Talbert, *Luke-Acts: New Perspectives From the Society of Biblical Literature*, New York: Crossroad, 1984, 104-128.
- Sanders, Jack T. 1985. The Pharisees in Luke-Acts. In: Groh, Dennis E. & Jewett, Robert (eds.), *The Living Text: Essays in honor of Ernest W. Saunders*. Lanham / New York / London: University Press of America, 141-188.
- Sanders, Jack T. 1987. *The Jews in Luke – Acts*. London: SCM.
- Sanders, Jack T. 1988. The Jewish People in Luke-Acts. In: Tyson 1988, 51-75.
- Sauer, Christof (Hg.) 2004a. *Wie schreiben? Anforderungen an akademische Arbeiten*. (GBFE-Studienbrief 4). Lage: Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa e.V.
- Sauer, Christof (Hg.) 2004b. *Form bewahren: Handbuch zur Harvard-Methode*. (GBFE-Studienbrief 5). Lage: Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa e.V.
- Schäfer, Paul 1991. Der vorrabbinische Pharisäismus. In: Hengel, M. & Heckel, U., *Paulus und das antike Judentum*. (WUNT I/58). Tübingen: Mohr (Siebeck), 125-172.
- Schenke, Ludger u.a. 2004. *Jesus von Nazareth: Spuren und Konturen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schlatter, Adolf 1931. *Das Evangelium des Lukas: Aus seinen Quellen erklärt*. Stuttgart: Calwer.
- Schlatter, Adolf<sup>2</sup> 1923. *Die Geschichte des Christus*. Stuttgart: Calwer.
- Schmid, Josef 1960. *Das Evangelium nach Lukas*. (RNT 3). Regensburg: Pustet.
- Schmithals, Walter 1980. *Das Evangelium nach Lukas*. (Zürcher Bibelkommentare NT 3.1). Zürich: TVZ.
- Schnackenburg, Rudolf 1993. *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*. HThKNT Suppl. IV). Freiburg: Herder.

- Schneider, Gerhard 1977. *Das Evangelium nach Lukas*. Bd.2: Kap. 11-24. (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 3/2). Gütersloh: Gütersloher (Mohn).
- Schniewind, Julius 1940. *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn: Eine Auslegung von Lukas Kapitel 15*. (Wege in die Bibel 2). Göttingen: V&R.
- Schniewind, Julius <sup>8</sup>1959. *Das Evangelium nach Matthäus*. (NTD 2). Göttingen: V&R.
- Schniewind, Julius 1964. *Das Selbstzeugnis Jesu nach den ersten drei Evangelien*. Wuppertal: AUSAAT.
- Schubert, Kurt 1970. *Die jüdischen Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit*. (SBS 43). Stuttgart: KBW.
- Schulz, Hans-Jürgen 1997. *Die apostolische Herkunft der Evangelien: Zum Ursprung der Evangelienform in der urgemeindlichen Paschafeier*. (QD 145). Freiburg: Herder.
- Schürer, Emil <sup>3</sup>1898. Pharisäer und Sadducäer. In: ders., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II.Band. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 380-406.
- Schürmann, Heinz 1984. *Das Lukasevangelium I* (1,1-9,50). (HThKNT III,1). Freiburg: Herder.
- Schürmann, Heinz 1994. *Das Lukasevangelium II* (9,51-11,54). (HThKNT III,2). Freiburg: Herder.
- Schweizer, Eduard 1983. *Das Evangelium nach Lukas*. (NTD 3). Berlin: EVA.
- Schweizer, Harald 1986. *Biblische Texte verstehen: Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Segbroeck, F. van u.a. 1992. *The Four Gospels 1992*. Vol. II. Festschrift Frans Neirynck. (BETHL 100). Leuven: University Press.
- Söding, Thomas 1998. *Wege der Schriftauslegung: Methodenbuch zum Neuen Testament*. Freiburg: Herder.
- Stamps, D.L. 1997. Rhetorical and Narratological Criticism. In: Porter 1997:219-239.
- Staudinger, Hugo <sup>4</sup>1977. *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*. Gladbeck: Schriftenmissionsverlag.
- Steele, E. Spring 1981. Jesus' Table Fellowship with Pharisees: An Editorial Analysis of Luke 7:36-50, 11:37-54 and 14,1-24. PhD dissertation, University of Notre Dame, Indiana.
- Stegemann, Ekkehard W. & Stegemann, Wolfgang <sup>2</sup>1997. *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer.
- Stegemann, Hartmut 1993. *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus: Ein Sachbuch*. Freiburg: Herder.
- Stegemann, Wolfgang, Malina, Bruce & Theißen, Gerd 2002. *Jesus in neuen Kontexten*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Stemberger, Günter 1991. *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*. (SBS 144). Stuttgart: KBW.
- Taeger, Jens-Wilhelm 1982. *Der Mensch und sein Heil: Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas*. (StNT 14). Gütersloh: Gütersloher (Mohn).
- Talbert, Charles 1974. *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*. Philadelphia: Fortress.
- Tannehill, Robert C. 1985. Israel in Luke-Acts: A Tragic Story. *Journal of Biblical Literature* 104, 69-85.
- Tannehill, Robert C. 1988. Rejection by Jews and Turning to Gentiles. In: Tyson 1988:83-101; 150-152.
- Tannehill, Robert C. 1986. *The narrative unity of Luke-Acts: A literary interpretation*. Vol 1: The Gospel According to Luke. Minneapolis: Fortress.
- Tannehill, Robert C. 1990. *The narrative unity of Luke-Acts: A literary interpretation*. Vol 2: The Acts of the Apostles. Minneapolis: Fortress.
- Tannehill, Robert C. 1992. The Lukan Discourse on Invitations (Luke 14,7-24). In: Segbroeck, F. van 1992:1603-1616.
- Tannehill, Robert C. 1994. Should We Love Simon the Pharisee? *Currents in Theology and Mission* 21, 424-433.

- Theißen, Gerd 2000. Das Lukasevangelium – Die narrativ-historische Abgrenzung zum Judentum. In: ders., *Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh: Kaiser / Gütersloher, 247-253.
- Theißen, Gerd & Merz, Annette<sup>2</sup> 1997. *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*. Göttingen: V&R.
- Thibeaux, E.R. 1993. "Known to be a Sinner": The Narrative Rhetoric of Luke 7,36-50. *Biblical Theology Bulletin* 23, 152-161.
- Tiede, David L. 1988a. *Luke*. (Augsburg Commentary on the New Testament). Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Tiede, David L. 1988b. 'Glory to Thy People, Israel': Luke-Acts and the Jews. In: Neusner, Jacob (ed.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in tribute to Howard Clark Kee*. Philadelphia: Fortress, 327-341.
- Tiede, David L. 1993. "Fighting against God": Luke's Interpretation of Jewish Rejection of the Messiah Jesus. In: Evans, Craig A. & Hagner, Donald A. (eds.), *Anti-Semitism and Early Christianity. Issues of Polemic and Faith*. Minneapolis: Fortress, 102-112.
- Tyson, Joseph 1978. The Opposition to Jesus in the Gospel of Luke. *Perspectives in Religious Studies* 5, 144-150.
- Tyson, Joseph 1983. Conflict as a Literary Theme in the Gospel of Luke. In: Farmer, W.R. (ed.), *New Synoptic Studies: The Cambridge Gospel Conference and Beyond*. Macon, GA: Mercer University Press, 303-327.
- Tyson, Joseph 1988. *Luke-Acts and the Jewish People: Eight Critical Perspectives*. Minneapolis: Augsburg.
- Tyson, Joseph B. 1992. *Images of Judaism in Luke-Acts*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Tyson, Joseph B. 1995. Jews and Judaism in Luke-Acts. *New Testament Studies* 41:1, 24-25.
- Tyson, Joseph B. 1999. *Luke, Judaism, and the Scholars: Critical Approaches to Luke-Acts*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Wasserberg, Günter 1998. *Aus Israels Mitte – Heil für die Welt: Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas*. (BZNW 92). Berlin / New York: de Gruyter.
- Waubke, Hans-Günther 1998. *Die Pharisäer in der protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts*. (BHTh 107). Tübingen: Mohr ( Siebeck).
- Weatherly, Jon A. 1989. The Jews in Luke-Acts. *Tyndale Bulletin* 40, 107-117.
- Weiss, Bernhard<sup>7</sup> 1885. *Kritisch Exegetisches Handbuch über die Evangelien des Markus und Lukas*. (KEK 1,2). Göttingen: V&R.
- Weiß, Hans-Friedrich 1965. Der Pharisäismus im Lichte der Überlieferung des Neuen Testaments. In: *Tradition und Neuschöpfung im Antiken Judentum*, hg. v. R. Meyer. Berlin: Akademie-Verlag, 89-132.
- Weiß, Hans-Friedrich 1996. Pharisäer. *TRE* 26, 473-481.
- Westerholm, S. 1992. Pharisees. *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 609-614.
- Wiefel, Wolfgang 1987. *Das Evangelium nach Lukas*. (ThHK 3). Berlin: EVA.
- Wilckens, Ulrich 1969. ὑποκρίνομαι. *ThWNT* VIII, 558-571.
- Windisch, Hans 1935. ζῆμη. *ThWNT* II, 904-908.
- Zahn, Theodor 1988. *Das Evangelium des Lucas*. Wuppertal: Brockhaus. (Nachdruck der 3. und 4. Aufl. von 1920).
- Zahn, Theodor 1999. *Grundriß der Geschichte des Lebens Jesu*. Holzgerlingen: Hänssler.
- Ziesler, J.A. 1978/79. Luke and the Pharisees. *New Testament Studies* 25, 146-157.