

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 38 (1982)

Artikel: Jesus und die Pharisäer
Autor: Luz, Ulrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961265>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 07.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

JESUS UND DIE PHARISÄER

von *Ulrich Luz*

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Jesus und den Pharisäern ist entscheidend für den Versuch, Jesu Stellung im zeitgenössischen Judentum zu bestimmen. Aus der Sicht der Evangelien ist die Situation ziemlich klar: Die Pharisäer sind neben den Schriftgelehrten die wichtigsten Gegner Jesu während seines Wirkens. Das ist verständlich, wenn man auf die Entstehungszeit der Evangelien um oder nach 70 blickt: Die Pharisäer waren die wichtigsten Repräsentanten des Judentums nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70. Unter ihrer Führung, wenn auch nicht unter ihrer alleinigen Führung, konsolidierte sich das Judentum nach dem Verlust Jerusalems im jüdischen Krieg. Da in dieselbe Zeit vor und nach 70 die endgültige Scheidung zwischen Kirche und Synagoge fällt, eine Scheidung, die für die sich ursprünglich als Kern des wahren, eschatologischen Zwölfstämmevolks Israels verstehenden Judenchristen traumatisch und eine sie entscheidend prägende Erfahrung war, ist es verständlich, dass die Pharisäer die Hauptlast der christlichen Vorwürfe an das Judentum, das Christus ablehnte, zu tragen hatten. So erklärt sich der Befund, den uns vor allem das Matthäus- und das Johannesevangelium, in geringerem Masse auch andere neutestamentliche Schriften hinsichtlich der Pharisäer bieten. Aus demselben Grund war diese urchristliche Polemik gegen die Pharisäer besonders wirkungsvoll: sie traf diejenige jüdische Gruppe, mit der sich das spätere rabbinische Judentum voll identifizierte und die der Kern des normativen Judentums wurde. So waren auch jüdische Verteidigungen des Pharisäismus gegenüber den Christen intensiv und zentral: Indem man den Pharisäismus verteidigte, verteidigte man sich selbst. Und für beide «Religionsparteien» galt immer wieder: Indem man das Verhältnis Jesu zum Pharisäismus bestimmte, bestimmte man das wechselseitige Verhältnis zueinander. Jesus, der in unserm Jahrhundert so oft ins Judentum Heimgeholte, wurde dabei besonders von jüdischer Seite oft in grosser Nähe zum Pharisäismus gesehen: «In historical reality, Jesus was a Pharisee». ¹ Christliche Jesusdarstellungen dagegen tendieren nach wie vor dahin, die grundsätzliche

Ulrich Luz ist Ordinarius für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

Adresse: Marktgasse 21, CH — 3177 Laupen.

Unvereinbarkeit zwischen Jesus und dem Pharisäismus zu betonen; der wichtigste Differenzpunkt ist hier das Gesetzesverständnis.² Immerhin gibt es auch christlicherseits Versuche, Jesu Nähe zum Pharisäismus herauszuheben.³

Die Frage, wie sich Jesus zum Pharisäismus verhalte, ist aber heute nicht nur deswegen besonders schwierig, weil es sich hier um eine kontrovers-theologisch ausserordentlich implikationenreiche Frage handelt. Sie ist auch nicht nur deswegen schwierig, weil es hinsichtlich dessen, was Jesus nun wirklich gelehrt und getan hat, immer noch erhebliche Differenzen unter den Exegeten gibt. Schwierig ist diese Frage vor allem deswegen, weil uns heute viel deutlicher ist als früher, dass wir keineswegs ein gesichertes Wissen über das, was die Pharisäer vor 70 gewesen sind, haben. Von dem Bild, das wir von den Pharisäern in der Zeit vor 70 haben, hängt wesentlich ab, wie das Verhältnis zwischen ihnen und Jesus zu bestimmen ist.

I

Ich möchte zunächst einige der wichtigsten offenen Fragen, die uns heute in der Erforschung des vorrabinischen Pharisäismus beschäftigen, hervorheben.

1.1. Die Bewertung der Quellen. Wir haben dreierlei verschiedene Quellen.

1.1.1. Die erste Quelle besteht in den Notizen des Josephus über die Philosophenschule der Pharisäer. Sie sind an sich zuverlässig, da Josephus sich selber als Pharisäer versteht und da er der Zeit vor 70 nahesteht. Immerhin gilt auch dies nur mit Einschränkungen: Josephus hat ein Interesse daran, den friedlichen Charakter gerade des pharisäischen Judentums hervorzuheben. Gestalten wie den Pharisäer Zadok, der mit Judas dem Galiläer zu den Führern des zelotischen Aufstandes im Jahre 6. n. Chr. gehörte (ant 18,4), passen nicht in sein Konzept. Interesse hat er auch daran, den philosophischen Charakter der pharisäischen «Philosophie» herauszuheben. Gerade das ist wohl der Hauptgrund, weswegen er die ritualgesetzlichen Entscheidungen der Pharisäer, die nach den Rabbinen und dem Neuen Testament zum Kern pharisäischen Gedankenguts gehören, zurücktreten lässt. Insgesamt neigt Josephus dazu, uns die Pharisäer als eine Gruppe philosophischer «Pietisten»⁴ darzustellen,

deren politische, eschatologische und ritualgesetzliche Überzeugungen er eher zurücktreten lässt. Das wohl grösste Rätsel der Geschichte der Pharisäer ist, wie diese sich von einer unter den Makkabäern von Johannes Hyrkan bis zu Alexandra Salome aktiven und z.T. führenden politischen Partei zu einer Gruppe rein religiös interessierter und politisch passiver «Pietisten» entwickelt haben. Dieses Rätsel wird durch die Tendenzen in der Darstellung des Josephus entschieden grösser.

1.1.2. Die neutestamentlichen Quellen über die Pharisäer sollten nicht einfach verachtet werden, denn sie sind zeitlich alt und stehen dem Pharisäismus der Zeit vor der Tempelzerstörung nahe. Doch sind grosse Vorbehalte zu machen: Zwei Evangelien, das Matthäus- und das Johannesevangelium, scheinen durch die Erfahrung von Verfolgungen, die die christlichen Gemeinden von jüdischer Seite erfuhren, und durch die Erfahrung des Synagogausschlusses entscheidend geprägt (vgl. Mt 5,11f.; 23,34-36; Joh. 9,22; 12,42; 16,1f.). In diesen beiden Evangelien spiegeln sich Erfahrungen judenchristlicher Gemeinden mit den Juden; beide stehen also historisch dem pharisäischen Judentum verhältnismässig nahe. Doch gerade deswegen und gerade in ihnen sind die tendenziösen Übermalungen besonders stark: Sie zeigen sich etwa darin, dass Matthäus als einziger Evangelist die Pharisäer auch in der Passion Jesu aktiv sein lässt (27,62), oder darin, dass er die Pharisäer fast immer in Zweiergruppen auftreten lässt, und zwar nicht nur zusammen mit den Schriftgelehrten, von denen mindestens manche den Pharisäern nahegestanden haben dürften, sondern auch in schöner Harmonie zusammen mit ihren Erzgegnern, den Hohepriestern und Sadduzäern. Auch im Johannesevangelium beobachten wir die stereotype Zusammenstellung von Hohepriestern und Pharisäern. Wenn hier die Pharisäer, die etwa 9,40f. als Musterbeispiel sehender Blinder genannt werden, nicht wie bei Matthäus völlig negatiuiert werden, so nur deshalb, weil im Johannesevangelium «die Juden» von Anfang an Repräsentanten jener Welt sind, deren Blindheit und Verlorenheit die Jesusgeschichte herausstellt. Insofern zeigt Johannes ein über Matthäus noch hinausführendes Entwicklungsstadium. Man kann sagen: Das Matthäusevangelium schildert, wie Israel, unter massgeblicher Führung der Pharisäer, zu den «Juden» (28,15!) wird. Johannes dagegen arbeitet von Anfang an mit «den Juden» als Repräsentanten der ungläubigen Welt und kann so die Pharisäer, die nur eine einzelne Gruppe sind, etwas entlasten.

Etwas anders ist der Befund im Markusevangelium. Hier dominieren die Pharisäer nicht so sehr; in der Passionsgeschichte fehlen sie sogar ganz. Zugleich aber zeigt sich, dass Markus bereits in ziemlicher Distanz zum Judentum steht. Er selber muss seinen Lesern jüdische Ritualvor-

schriften erklären (7,3f.); dabei übertreibt er nicht nur, indem er das, was die Pharisäer tun, «allen Juden» zuschiebt, sondern verrät durch die rhetorisch geschickte Aufzählung jüdischer «Merkwürdigkeiten» in 7,4 zugleich, wie fern er als aufgeklärter Christ dem jüdischen Ritualgesetz steht. Auch seine Traditionen verraten bereits eine grosse Distanz zum Judentum; etwa die sehr abgekürzte Szene, dass die Pharisäer an einem Zöllnergastmahl ihre Einwendungen machen (2,15-17), setzt doch wohl voraus, dass ihr Verfasser sich nicht mehr darüber im Klaren ist, dass wirkliche Pharisäer bei einer solchen Gelegenheit nie anwesend gewesen wären. In der nächsten Perikope spricht er — auch sehr eigenartig — von «Jüngern» der Pharisäer.

Am positivsten kommen die Pharisäer bei Lukas, vor allem in der Apostelgeschichte, weg. Sie sind nicht nur zu wiederholten Malen Gastgeber Jesu (7,36ff.; 14,1f.), warnen Jesus vor seinen Gegnern (13,31f.), sondern spielen in der Apostelgeschichte eine positive Rolle als Verteidiger der Christen (5,34) und ihres Mitbruders Paulus (23,6ff.); manche sind auch zu Christen geworden (15,5). An der Tatsache, dass auch Lukas die wichtigsten Auseinandersetzungen Jesu als Auseinandersetzungen mit Pharisäern berichtet, ändern diese positiven Züge nicht. Sie sind nicht einfach zu beurteilen: Auf der einen Seite wird man durchaus zugeben müssen, dass Lukas zuverlässige historische Informationen verwendet; auf der andern Seite zeigt etwa gerade die reichlich bizarre Tumultszene im Synhedrium Apg. 23,1ff., wie ferne Lukas selber dem Judentum steht. Deutlich ist, dass die Pharisäer eine wichtige Rolle innerhalb des lukanischen theologischen Konzeptes spielen und dass die Kirche, besonders auch der durch den Pharisäer Paulus repräsentierte Teil der Kirche, legitimer Erbe von Israels Gesetz und Verheissungen ist. In diesem theologischen Szenario dürfen Gamaliel und die Paulus verteidigenden Pharisäer im Synhedrium mitwirken.

Im Ganzen ergibt sich also ein ambivalentes Bild: Gerade dort im Neuen Testament, wo christliche Gemeinden dem pharisäischen Judentum historisch nahe stehen, ist das Pharisäerbild negativ, und zwar eindeutig tendenziös. Dort, wo Kirche und Judentum sich weiter auseinander entwickelt haben, wird das Bild nuancierter, zugleich aber auch nebelhafter.

1.1.3. Die dritte Gruppe von Quellen sind die rabbinischen. Sie sind am umfangreichsten und waren besonders für jüdische Darstellungen des Pharisäismus am wichtigsten. Sie stammen aber literarisch ausnahmslos aus späterer Zeit. Wie sie historisch zu bewerten sind, ist heute strittig. Traditionelle jüdische und nicht nur jüdische Forschung, die hinsichtlich des Quellenwertes der rabbinischen Nachrichten relativ zuversichtlich

war, basierte auf zwei Grundvoraussetzungen: Die erste Grundvoraussetzung war, dass der Pharisäismus vor 70 und das rabbinische Judentum nach 70 in wesentlicher sachlicher Kontinuität zueinander stünden. Es war selbstverständlich, dass die wesentlichsten uns bekannten Rabbinen der Zeit vor der Tempelzerstörung Pharisäer waren. Diese Voraussetzung ermöglichte eine Interpretation, die bruchlos die pharisäischen Traditionen vor 70 im Lichte des späteren Judentums interpretierte. Die Unterscheidung, wie sie analog etwa für die Echtheitsurteile in der Jesusüberlieferung wichtig ist, zwischen den Voraussetzungen und Interessen des späteren Judentums nach der Tempelzerstörung und denen der früheren Zeit, fiel weitgehend weg, weil das spätere Judentum nichts anderes als die Durchsetzung pharisäischer Grundansätze aus der früheren Zeit bedeutete. Von solchen Prämissen her war es möglich, vom Pharisäismus unbeschadet seiner spätern Entstehung und seiner Transformationen als dem legitimen und klassischen Repräsentanten des nach-exilischen Judentums zu sprechen.⁵ Die zweite Grundvoraussetzung war, dass das spätere rabbinische Traditionsprinzip auch für die Zeit des ersten Jahrhunderts gelte. Für dieses Traditionsprinzip pflegt man etwa auf die Grundstelle Dt 6,6ff., auf die den Traktat Abot einleitende Traditionskette oder auf zahlreiche Stellen zu verweisen, die die Bedeutung des Auswendiglernens und des Behaltens aller Worte der Lehrer betonen; Rabbinen haben ausgekalkten Zisternen zu gleichen, die keinen Tropfen Wasser verlieren oder einem Schwamm, der alles einsaugt.⁶ Ist dieses Traditionsprinzip alt und nicht erst die Frucht späterer rabbinischer Hinwendung zur Tradition, so kann man in der Tat mit grosser Zuverlässigkeit auch späterer Nachrichten über die Pharisäer des ersten Jahrhunderts rechnen.

Jacob Neusner und seine Schüler haben diese Voraussetzungen grundsätzlich in Frage gestellt.⁷ Nach ihnen sind die rabbinischen Dokumente primär als Dokumente ihrer eigenen Zeit und erst sekundär als Traditionsliteratur zu interpretieren. Sie historisch zu befragen, bedeutet, sie gegen ihre eigene Intention verstehen zu wollen. Es bedarf dazu einer sorgfältigen formgeschichtlichen Analyse, die die Bedürfnisse und Voraussetzungen des spätern Judentums von denjenigen der Traditionsträger, mit Hilfer derer die späteren Texte argumentieren, abheben. Das Ergebnis dieser formgeschichtlichen Analysen bedeutet für den Pharisäismus des ersten Jahrhunderts eine gewaltige Reduktion unserer Kenntnisse: Von Pharisäern sollten wir nur dort sprechen, wo wirklich bezeugt ist, dass ein Schriftgelehrter Pharisäer war.⁸ Man kann nun kaum noch über «das» pharisäisch-rabbinische Judentum sprechen, sondern nur noch über die mehr oder weniger gesicherten Traditionen über einzelne Lehrer, etwa

Hillel, Johanan ben Sakkai, Eliezer ben Hyrkan etc. Völlig unterschiedliche Profile werden sichtbar, etwa zwischen dem an Ethos, Liebeswerken und Wohltätigkeit interessierten Johanan ben Sakkai und dem viel mehr «pharisäischen», an Kult, Sabbat, Festen und Reinheitsgesetzen interessierten Eliezer ben Hyrkan. In den meisten Fällen genügt das Quellenmaterial nicht, um eine einigermaßen deutliche Vorstellung der Person und der Theologie eines Gelehrten vor 70 zu gewinnen. Sofern sich über den Pharisäismus der Zeit vor der Tempelzerstörung aus rabbinischen Quellen überhaupt etwas sagen lässt, ist es dies, dass er eine in erster Linie an Fragen ritueller Reinheit und Zehnten interessierte Tischgemeinschaftsbewegung gewesen ist.⁹ Die Entstehung des rabbinischen Judentums nach 70 sieht Neusner komplex: Verschiedene Elemente, z.B. der Pharisäismus, die davon zu unterscheidende Schriftgelehrsamkeit, aber auch priesterliche Frömmigkeit war daran beteiligt. Der Vater des rabbinischen Judentums, Johanan ben Sakkai, dessen Nähe zu seinem Zeitgenossen Matthäus immer schon auffällig war, ist gerade kein typischer Pharisäer und war auch nicht sicher ein Schüler Hillels.¹⁰ Von besonderer Bedeutung ist, dass das rabbinische Ethos, gattungsmässig gesprochen das weisheitliche Spruchgut, das uns etwa der Traktat Abot und spätere ähnliche Traktate überliefern, vollständig der formgeschichtlichen Skepsis zum Opfer fällt. Das heisst konkret: Das rabbinische Ethos, die Ganzheitlichkeit der Frömmigkeit und der Lebensbezug der Tora, der für jüdische Apologetik des Pharisäismus immer wieder so wichtig war,¹¹ lässt sich gerade nicht auf den Pharisäismus vor der Tempelzerstörung zurückführen, während diejenigen Punkte, die im Neuen Testament immer wieder kritisiert werden, wie etwa Betonung des Ritualgesetzes und des Zehntengebotes, Diskriminierung von Nichtpharisäern und Exklusivität, durch Neusner in gewisser Weise bestätigt werden.

Die Frage nach der Bewertung der rabbinischen Quellen für den Pharisäismus zur Zeit des zweiten Tempels ist also heute völlig offen und von entscheidender Bedeutung für unser Problem. Gegenüber dem Traditionsmodell der skandinavischen Schule, dessen Geltung bekanntlich von Neutestamentlern im Bereich der neutestamentlichen Überlieferung immer wieder in Frage gestellt wurde, weil die neutestamentliche Überlieferung mit der rabbinisch-jüdischen sich nicht ohne weiteres vergleichen lasse, stellt Neusner die Frage, ob und wie weit es überhaupt auf dem Gebiete der rabbinischen Überlieferung gelte.¹² Neusners Grundthesen erfordern eine ausführliche formgeschichtliche Widerlegung, die bisher noch von niemandem geleistet worden ist.

1.1.4. Schliesslich stellt sich viertens die Frage, ob sich ausser den drei Hauptbereichen von Quellenmaterial noch Originalquellen aus dem

Bereich der zwischentestamentarischen Literatur dem Pharisäismus zuordnen lassen. Auch diese Frage ist völlig offen; mit einiger Zuversicht wird man höchstens sagen können, dass die Psalmen Salomos aus pharisäischen Kreisen stammen dürften.

1.2. Ein paar weitere Fragen, die heute als offen gelten müssen und die uns sichere Kenntnisse über den frühen Pharisäismus erschweren, will ich nur noch knapp andeuten:

1.2.1. Völlig undeutlich ist das Verhältnis des Pharisäismus zur Volksfrömmigkeit. Zwar bezeugt Josephus die Volkstümlichkeit der pharisäischen Partei.¹³ Dennoch aber können wir m.E. kaum, wie dies etwa Oppenheimer tat, ein harmonisches Verhältnis zwischen Pharisäern und dem *ʿam ha'araz* einfach voraussetzen.¹⁴ Die Arbeiten von Geza Vermes haben uns die Möglichkeit eröffnet, dass Wundertäter wie Hanina ben Dosa, der dem Pharisäismus kaum nahe stand, für die galiläische Volksfrömmigkeit wichtiger gewesen sein könnten als die Pharisäer, deren Präsenz in Galiläa wahrscheinlich relativ schwach war.¹⁵ Der Tempel, dessen Reinheitsideal die Pharisäer vertraten und dem die Zehnten, die sie forderten, zugute kamen, war für den Durchschnittsgaliläer weit weg: er profitierte nicht davon wie die Jerusalemer. So gibt es manche Indizien, dass nicht so sehr die Pharisäer, sondern eher der Galiläer Jesus der Frömmigkeit vieler Galiläer nahe stand.¹⁶

1.2.2. Ebenso undeutlich ist das Verhältnis des Pharisäismus zur Apokalyptik. Die Pharisäer erwarteten eine Auferstehung der Toten; von da her dürften sie der Apokalyptik mindestens näher gestanden haben als die Sadduzäer. Direkte Nachrichten haben wir hier nicht, weil das rabbinische Judentum die eschatologischen Traditionen unterdrückte. Der Pharisäer Saulus, der als Jude Schriftgelehrsamkeit mit maximaler Gesetzestreue verband, ist in seiner Theologie so sehr von apokalyptischem Denken bestimmt, dass er ein interessantes Beispiel eines apokalyptischen Pharisäers sein könnte. Mindestens negativ wird man sagen können, dass die These eines unterschiedlichen apokalyptischen und pharisäischen Gesetzesverständnisses gescheitert ist.¹⁷ Nach wie vor wissen wir nicht, wer die Apokalyptiker gewesen sind. Dass Pharisäer mit darunter waren, ist jedenfalls nicht auszuschliessen. Wenn man daran denkt, dass nicht nur Paulus, sondern auch Jesus entscheidend von der Apokalyptik geprägt war, empfindet man diese Wissenslücke schmerzlich.

1.2.3. Gerne wüssten wir mehr über den grossen pharisäischen Zeitgenossen Jesu, Hillel. Hier bedeuten die Arbeiten Neusners, der über Hillel fast ebenso wenig weiss, wie einst Martin Noth über Mose, einen grossen Fortschritt.¹⁸ Aber vieles bleibt unerklärt. Hillel ist zur wich-

tigsten Legitimationsfigur für die führenden Rabbinen in der Zeit von Jamnia, Uscha und in der Zeit des Patriarchats geworden — warum? Sein Bild ist nach den rabbinischen Quellen eindeutig und kohärent: Hillel steht für Liebe, Geduld, Milde in der Gesetzesauslegung. Dies ist gewiss ein späteres Hillelbild; unerklärt bleibt aber, wie es dazu kam. Gerade diejenigen Züge, in denen das spätere Hillelbild Jesus nahe steht, sind historisch problematisch.

1.2.4. Schliesslich bleibt es eine offene Frage, wie wichtig der Einfluss priesterlicher Traditionen in der pharisäischen Gemeinschaft gewesen ist. Ähnlich wie bei den Essenern stehen Reinheitsvorschriften im Zentrum der Regeln der pharisäischen *chaburah*. Es gab zwar immer Priester, die Pharisäer waren, aber anders als bei den Essenern scheinen sie nicht an sich ein Vorrecht im pharisäischen Orden genossen zu haben.¹⁹ Soziologisch stellt sich also die Frage nach dem Verhältnis des priesterlichen, des schriftgelehrten und des weisheitlichen Moments im pharisäischen Orden. Bereits unter den *chassidim* der Makkabäerzeit scheint es hier verschiedene Gruppen gegeben zu haben.²⁰ Hier besser Bescheid zu wissen wäre gerade im Blick auf Jesus, dessen Frömmigkeit unzweifelhaft weisheitlichem Ethos näher stand als priesterlichem Reinheitsdenken, sehr wichtig.

II

In einem zweiten Teil möchte ich kurz drei Erwägungen zur Diskussion stellen, die mir für die heutige Diskussionslage wichtig zu sein scheinen. Es handelt sich dabei noch nicht um Thesen, höchstens um Prolegomena zu künftigen Thesen.

2.1. Die uns erhaltenen Namen von Pharisäern aus der Zeit vor 70 bezeugen eine ziemliche *Vielfalt*: Josephus, der Zelot Zadok, Gamaliel II, Hillel, Schammai, die nach Apg. 15,5 Christen gewordenen gesetzestreuen Pharisäer, der vermutlich stark apokalyptisch geprägte, äusserst rigoristische Pharisäer Paulus, Johanan ben Sakkai etc. Wenn wir vom Pharisäismus vor 70 etwas sicher wissen, dann dies, dass er in sich keineswegs homogen war, sondern eine Vielzahl von verschiedenen Gruppen und Individuen umfasste, Laien, Priester, Schriftgelehrte, Angehörige der Oberschicht und der Unterschicht (vgl. Jos Vita 191-193.197f.). Es ist deshalb von vornherein fruchtbar, z.B. mit Bowker zu fragen, ob man wirklich über *die* Stellung Jesu zu *den* Pharisäern sprechen kann, oder ob

seine Stellung zu verschiedenen Pharisäern nicht eine recht verschiedene war. Bestimmte rituelle Regeln und Zehntenvorschriften gehörten zur pharisäischen *chaburah* und bildeten so eine Art gemeinsamen Nenner aller Pharisäer; im übrigen aber war die Vielfalt sehr gross. Diese Vielfalt bedeutet, dass das Verhältnis zwischen Jesus und den Pharisäern ein ebenso komplexes gewesen sein könnte, wie später dasjenige des Urchristentums zu den Pharisäern: Es gibt nicht nur den Gegensatz zwischen dem Urchristentum und *den* Pharisäern, vielmehr gehen manche innerchristliche Differenzen jener Zeit mit innerpharisäischen Differenzen parallel. Die Entwicklung des Paulus von einem rigoristischen Pharisäer, der vollständigen Gehorsam gegenüber *allen* Geboten der Tora verlangt (Gal 3,10), zum Christen bedeutet, dass ein ehemaliger Fanatiker und Rigorist (er war vielleicht ein Schammait) ²² zu einer Art «Liebespharisäer» wurde, der in manchem Hillel gleicht, ²³ wenn man davon absieht, dass für Paulus die alttestamentliche Tora nur noch durch Christus mittelbar und nicht mehr in allen ihren Teilen Autorität war. Der Evangelist Matthäus steht in erstaunlich vielen Dingen ganz nahe bei seinem Zeitgenossen Johanan ben Sakkai. Dazu gehört nicht nur die Verordnung der Barmherzigkeit vor dem Opfer und die Betonung der Liebeswerke, sondern dazu gehört auch die grundsätzliche Gültigkeit des ganzen Gesetzes bei beiden. Der Unterschied zwischen beiden ist ein doppelter, nämlich einerseits das Bekenntnis des Matthäus zu Christus, und andererseits dies, dass für die matthäische Gemeinde nicht der politische Feind Rom, sondern das Christus ablehnende Judentum die Beteiligung am gemeinsamen Kultus und Gottesdienst unmöglich gemacht hatte. Dennoch ist das Schicksal des von Johanan geführten Judentums und der matthäischen Gemeinde aus unterschiedlichen Gründen angesichts des Tempelgottesdienstes das gleiche, und auch der Weg, den beide weisen, ist sehr ähnlich. Der Graben zwischen beiden Gruppen ist aber bereits unübersteigbar. Matthäus steht jedenfalls Johanan ben Sakkai viel näher als dem stärker an Kult und Ritualgesetz interessierten Eliezer ben Hyrkan; dabei wird ausgerechnet Eliezer in der Tradition mit dem Judenchristentum in Verbindung gebracht. ²⁴ In ähnlicher Weise wird man schon bei Jesus selbst ein komplexes und vielschichtiges Verhältnis zum Pharisäismus annehmen dürfen. Doch dies ist später noch etwas anzudeuten.

2.2. Es wäre m.E. unsachgemäss, den Pharisäismus vor der Tempelzerstörung auf eine *nur* ritualgesetzlich orientierte Tischgemeinschaftsgruppe zu reduzieren. Selbst Neusner wäre so missverstanden. Er formuliert sehr vorsichtig: «The Pharisees were (*whatever else they were*) *primarily* a society for table-fellowship». ²⁵ Ich setze einmal hypothetisch

voraus, dass die Neusnersche Skepsis gegenüber dem den Pharisäern vor Jamnia zugeschriebenen Traditionsbestand gerechtfertigt ist. Aber auch dann wird man den geringen Bestand unseres Wissens über diese frühen Pharisäer nicht mit dem verwechseln dürfen, was diese Pharisäer wirklich gewesen sind. Zunächst gilt es zu beachten, dass die Tradenten des Materials Schriftgelehrte gewesen sind, die vor allem Überlieferungen aus schriftgelehrten Kreisen tradierten; zu den Pharisäern gehörten aber auch sehr viele Laien und auch Priester. Sodann scheint mir die Erinnerung an Josephus wichtig, der deutlich macht, wieviel mehr die Pharisäer gewesen sind als eine Gemeinschaft des Tisches: Während die ältesten rabbinischen Materialien und die entscheidenden Punkte in den christlich-pharisäischen Streitgesprächen des Neuen Testaments erstaunlich konvergieren, ist es Josephus, der uns in das Ganze des Pharisäismus den umfassendsten Einblick gibt: Er spricht von den Pharisäern als einer Philosophenschule; dies setzt m.E. voraus, dass sie mehr sind als eine Tischgemeinschaftsgruppe, sondern gleich den Essenern ein umfassendes Konzept des Lebens mit dem Gesetz haben. Josephus verbindet von Anfang an mit dem Pharisäismus den Gedanken, dass die väterliche, mündliche Tradition autoritativ sei (Ant 13,297); er deutet in nichts an, dass diese Gebote sich auf die klassischen Reinheits- und Zehnengebote der pharisäischen *chaburah* beschränken. Josephus spricht auch, ähnlich wie Apg 23,1ff., von der pharisäischen Eschatologie; auch damit erwähnt er einen Punkt, den die frühen rabbinischen Traditionen nicht erwähnen. Dies führt zur Frage, ob man nicht doch damit rechnen muss, dass mehr als die von Neusner den einzelnen Rabbinen zugewiesenen Materialien ins erste Jahrhundert zurückgehen. Manches Material geht wohl ins erste Jahrhundert zurück, auch wenn wir es nicht mit denjenigen Rabbinen, unter deren Namen es erscheint, in Verbindung bringen können. Beispielsweise wissen wir nicht, ob die sieben exegetischen Regeln Hillels wirklich auf Hillel zurückgehen, aber wir wissen, z.B. aus Paulus, dass sie im ersten Jahrhundert weithin angewandt wurden.

Von besonderer Bedeutung sind solche Fragen im Blick auf das weisheitliche Überlieferungsgut, das uns am besten Einblick in das Ethos von Pharisäern gibt. Ich frage mich z.B., ob die Weisheitslogien, die nach Abot 1-2 auf Hillel zurückgeführt werden, ohne weiteres in die Zeit um 200 verlegt werden können: ²⁶ Eine solche These muss nicht nur für die teilweise aramäische Sprache dieser Logien eine Erklärung finden, sondern auch eine relativ späte Redaktion des Mischnatraktats Abot in Kauf nehmen. ²⁷ Allgemeine Überlegungen, etwa die mehrfach bezeugte Volkstümlichkeit der Pharisäer, ihr Grundsatz der Ausdehnung von Gottes Willen auf das ganze Leben oder die bereits Allgemeingut

gewordene Verbindung von Weisheit und Tora sprechen auch dafür, dass die Pharisäer weisheitlich geprägte Ethik pflegen. Dazu kommt die Überlegung, dass *chakamim* zwar prinzipiell in allen jüdischen Gruppen zu finden waren, z.B. bei den Essenern (1QSa 2,16). Bei den Pharisäern aber war ihr Einfluss wohl deswegen grösser als bei den Essenern, weil die pharisäische Gemeinschaft nicht priesterlich regiert war; aber wissen können wir darüber nichts. So oder so gibt es m.E. genügend Indizien, die deutlich machen, dass die von Neusner rekonstruierten ältesten rabbinischen Materialien über die Pharisäer nur einen kleinen Ausschnitt dessen, was pharisäische Frömmigkeit und Lehre gewesen sein könnte, zeigen. Man wird sich deshalb m.E. hüten müssen, aus dem kargen ältesten rabbinischen Material vorschnell Schlüsse auf das zu ziehen, was die Pharisäer *nicht* gewesen sind.

2.3. Und schliesslich noch eine Überlegung zur *Geographie*. Jesus war Galiläer; sein hauptsächlichstes Wirkungsgebiet war Galiläa. Es wäre nun wichtig, wenn wir über das Verbreitungsgebiet der pharisäischen Gemeinschaft vor 70 besser Bescheid wüssten. Wie weit waren die Pharisäer in Galiläa verbreitet? G. Vermes hat darauf hingewiesen, dass im ersten nachchristlichen Jahrhundert vor der Zerstörung Jerusalems nur drei Schriftgelehrte Verbindungen mit Galiläa haben, ²⁸ nämlich der auffällige und kaum pharisäische Wundertäter R. Hanina ben Dosa, der «Galiläer» Jose, dessen Beiname erstens zeigt, dass er nicht selber in Galiläa wirkte (wo man ihn nicht als «Galiläer» von andern Leuten gleichen Namens hätte unterscheiden müssen) und zweitens dass Schriftgelehrte galiläischer Herkunft eine relative Seltenheit waren (sonst hätte sich der Beiname «Galiläer» angesichts der immerhin zahlreichen Leute namens Jose kaum als Unterscheidungsmerkmal geeignet), und schliesslich Johanan ben Sakkai, der sich manche Jahre in Galiläa aufgehalten hat und sich nach der Überlieferung über das geringe Interesse, das man dort gegenüber der Halaka zeigte, beklagte (jSchab 15d). Aber kann man von den Schriftgelehrten auf die Pharisäer zurückschliessen? Da die Pharisäer nicht einfach eine Schriftgelehrtenpartei sind, wird man hier vorsichtig sein müssen. Josephus erwähnt Pharisäer nur einmal im Zusammenhang mit Galiläa; und zwar kommen sie von Jerusalem (Vita 196f.). Dass Schammai ein Galiläer gewesen sein könnte, wird man vergessen können. ²⁹ Es bleibt die Frage nach der Verbindung der Pharisäer mit Galiläa in der ältesten Schicht der Evangelien. Markus erwähnt zweimal, dass Pharisäer, resp. Schriftgelehrte von Jerusalem gekommen seien (3,22; 7,1). Mk 7,1 ist die Erwähnung Jerusalems möglicherweise redaktionell: Jerusalem ist die Stadt des Todes Jesu; die Erwähnung Jerusalems ist vor Mk 7,24-8,10, der grossen Reise Jesu ins Heidenland, sehr passend und hilft, die Gegen-

überstellung Israels und der Heiden, die Markus wichtig ist, zu akzentuieren. 3,22 spricht nur von den Schriftgelehrten und fällt für unsere Frage deshalb weg. In den vorredaktionellen Texten, in denen die Pharisäer eine Rolle spielen und die eine Lokalisierung in Galiläa zeigen, gehören in einigen Fällen die galiläischen Pharisäer nicht zur ältesten Schicht der Überlieferung, so wohl in Mk 2,16 (die Lokalisierung haftet an der ursprünglich selbständigen Levi-Tradition), oder in Mk 8,11 (Lk 11,29ff. zeigt wohl, dass die Zeichenforderung ursprünglich vom Volk ausging). Die Zinsgroschenperikope Mk 12,13-17 ist wohl eine jüdische Tradition, da die Frage nach der Steuer für den Kaiser im Reiche des Herodes Antipas schlecht denkbar ist. Ähnliches gilt für die alte Jesusgeschichte vom Pharisäer und dem Zöllner, die den Pharisäer im Tempel auftreten lässt (Lk 18,9ff.); sie setzt Pharisäer in Jerusalem voraus. Im Falle der Einladung Jesu durch den Pharisäer Simon Lk 7,36ff. wäre das Ergebnis dasselbe, wenn man den (alten) Namen des Pharisäers Simon mit der traditionsgehistorisch wohl ebenfalls alten Erwähnung des Ortes Bethanien in der markinischen Variante dieser Geschichte (14,3ff.) kombinieren dürfte. Auffällig ist weiter, dass im Johannesevangelium die Pharisäer nie in Galiläa auftauchen und an den meisten Stellen in Verbindung mit Jerusalem stehen. Denselben Befund ergibt die Apostelgeschichte, wo die Pharisäer immer mit Jerusalem in Verbindung stehen, auch der in Jerusalem erzogene Pharisäer Paulus. In allen Evangelien gibt es also nur eine einzige alte Überlieferung, die die Pharisäer in Galiläa lokalisiert, nämlich Lk 13,31f.

Der Befund ist in keiner Weise schlüssig, aber immerhin auffällig. Es spricht einiges für die These, dass die pharisäische Partei zwar nicht ausschliesslich, aber doch schwerpunktmässig in Jerusalem zu suchen ist. Das spricht einerseits nicht dafür, dass Jesus selbst ein Pharisäer gewesen ist, aber auch nicht dafür, dass seine Wirksamkeit in Galiläa durch Auseinandersetzungen mit den Pharisäern entscheidend geprägt war. Wenn man dies wiederum mit dem überwiegenden evangelischen Befund verbindet, dass die Pharisäer bei der Hinrichtung Jesu überhaupt nicht beteiligt gewesen sind, obwohl ihr geographischer Schwerpunkt in Jerusalem gelegen haben dürfte, so ist das auffällig: Weder waren die Pharisäer in Galiläa die Jesus ständig kritisierenden und belauernden Gegner, noch waren sie diejenigen, die in Jerusalem seine Hinrichtung mit inszenierten. Und das entspricht wiederum der traditionsgehistorischen Feststellung, dass in den Evangelien die Pharisäer in den traditionsgehistorisch späten und redaktionellen Schichten ständig wichtiger werden: Bei Markus sind vermutlich vier der 12 Pharisäer-Stellen redaktionell und einige weitere deutlich traditionsgehistorisch jung; bei Matthäus sind mehr als die

Hälfte der 30 Pharisäer-Stellen sicher redaktionell. Die grosse Auseinandersetzung der Gemeinden mit den Pharisäern fand also nachösterlich statt, wobei gerade das in Syrien entstandene Matthäusevangelium auch ein Beleg dafür sein könnte, dass die Pharisäer nach der Zerstörung des Tempels ihren Einfluss auch geographisch ausgeweitet haben.

III

Das alles bedeutet nicht, dass eine Verhältnisbestimmung zwischen Jesus und den Pharisäern unmöglich ist oder dass eine Auseinandersetzung gar nicht stattgefunden hat, wohl aber, dass man über diese Verhältnisbestimmung behutsamer — denn zu wenig ist uns über die Pharisäer bekannt — und entspannter — denn dieser Konflikt hat Jesus nicht ans Kreuz gebracht und war vermutlich ein eher nebensächlicher Konflikt — nachdenken kann. Ich will deshalb zum Schluss versuchen, meine eigene Sicht dieser Verhältnisbestimmung wenigstens knapp anzudeuten.

Es gibt manche Berührungspunkte zwischen Jesus und den Pharisäern. Zu diesen rechne ich in erster Linie, dass die Pharisäer, ebenso wie Jesus, sich für das ganze Volk als Lehrer verantwortlich wussten und dass ihre «Absonderung» weniger einschneidend war als diejenige der stärker priesterlich geprägten Essener, und auch de facto geringer, als die weitgehend sozial bedingte Absonderung der Sadduzäer, die nach Josephus eine Partei der Reichen sind (Ant 13,298). So liegt in der Zuwendung zum ganzen Volk Israel ein verbindender Punkt zwischen Jesus und den Pharisäern, ein Punkt allerdings, der zugleich den Keim späterer Konkurrenz in sich trug. Gemeinsam ist Jesus und den Pharisäern auch das, was man als «Milde» bezeichnen könnte (vgl. Jos Ant 13,294); die Pharisäer waren verglichen mit den Essenern in ihrer Mehrheit keine Rigoristen und zurückhaltend im Verurteilen. Dass Josephus ihre Nähe zur «Vernunft» hervorhebt (Ant 18,12) ist ein interessanter Zug, der eben dies aufnehmen könnte. Berührungen zwischen den Pharisäern und Jesus ergaben sich wohl auch darin, dass bei den Pharisäern wie bei Jesus das weisheitliche Erbe relativ wichtig war. Schliesslich ergaben sich Berührungen zwischen den Pharisäern und Jesus im politischen Bereich: Auch Jesus sah seine Aufgabe nicht in der Wiederherstellung der Herrschaft Israels über sein Land; prinzipiell war es für Jesus wie für die Pharisäer möglich, Gott zu geben, was ihm gehört, und zugleich, allerdings unendlich zweitrangig, dem Kaiser zu geben, was ihm gehört.

Damit ist die Liste der spezifischen Gemeinsamkeiten zwischen Jesus und dem Pharisäismus bereits zu Ende. Sie ist aber deswegen nicht erschöpfend, weil wir über vieles nicht Bescheid wissen und weil wir eine grosse Variationsbreite im Pharisäismus vermuten müssen. Insbesondere unser mangelndes Wissen über die pharisäische Eschatologie — wenn wir einmal vom Glauben an die Totenauferstehung und von der Jesus recht fernstehenden politisch geprägten Messiaserwartung in Ps Sal 17f. absehen — und unser mangelndes Wissen über das Verhältnis der Pharisäer zur Apokalyptik erschwert Aussagen. An vielen Punkten wird man also nur hypothetisch argumentieren können: Jesus stand solchen Pharisäern, deren Frömmigkeit entscheidend durch die Hoffnung auf das kommende Gottesreich geprägt war, nahe. Er stand Pharisäern, die entscheidendes Gewicht auf weisheitliche Überlieferungen und auf Ethos des Alltags legten, näher als solchen, die stärker durch priesterliche Traditionen aus dem Tempel geprägt waren. Er stand «milden» Pharisäern in sehr vielen Punkten näher als Rigoristen, weil für ihn das Zentrum des Gotteswillens im Liebesgebot lag. An diesem Punkt wird uns auch die Grenze dessen, war wir über Jesus wissen, schmerzlich bewusst: Etwa beim Eidverbot oder bei der Ehescheidung geht Jesus noch weiter als jüdische Rigoristen wie Schammai oder die Essener. Solche Züge in der Verkündigung Jesu sind mit Jesu Liebesethik nur mit Schwierigkeiten zu verbinden.

Deutlich ist dann, dass es eine Reihe von Zügen gibt, wo sich Jesus und die Pharisäer grundsätzlich unterscheiden. Ich beginne mit etwas ganz Äusserlichem: Die Pharisäer organisierten sich in einer *chaburah*, zu der bestimmte Regeln, ein Noviziat, ein Ausschlussverfahren und wahrscheinlich auch zwei verschiedene Stufen der Reinheit gehörten.³⁰ Bei Jesus gibt es nichts Vergleichbares. Der Kreis der Zwölf, den er wohl berufen hat, hat symbolischen Charakter; er repräsentiert die eschatologische Ganzheit des Zwölfstämmevolkes. Die Nachfolger, die er aus ihren familiären und beruflichen Bindungen heraus zum Dienst an der Verkündigung des Gottesreiches rief, sind auch dem pharisäischen Orden nicht vergleichbar, weil sich die ihnen — und teilweise nur ihnen — geltenden radikalen Forderungen aus ihrer besondern Aufgabe am Gottesreich ergaben. Fragen wir nach dem Grund, warum die Pharisäer sich in einer *chaburah* organisierten, so stossen wir auf das pharisäische Gesetzesverständnis. Das Reinheitsgesetz und das Zehntengebot war für die Pharisäer ein Zentrum ihres Lebens. Wir können zwar nicht sicher sagen, ob Jesus sich etwa in seinem Logion von der Unreinheit, die aus dem Menschen herauskommt (Mk 7,15), grundsätzlich über das Reinheitsgesetz hinweggesetzt hat — immerhin Paulus hat Jesus Röm 14,14 so verstanden —, oder ob er nur, wie ich eher meinen würde,³¹ das Reinheitsgesetz hinter dem

Liebesgebot im konkreten Konfliktfall hat zurücktreten lassen. Deutlich ist, dass Jesus in praxi, etwa bei seinen Heilungen von Aussätzigen oder in seinem Umgang mit Zöllnern und Frauen, das Reinheitsgesetz um der Liebe willen unzählige Male übertreten hat. Hierin war er nicht Pharisäer. Der Vorwurf, Jesus sei ein Fresser und Säufer, Freund der Zöllner und Sünder (Lk 7,34), ist uralt und geht vielleicht sogar auf Jesu Lebzeiten zurück. Er entspricht dem, was später in den Streitgesprächen die Pharisäer Jesus vorwerfen (vgl. Mk 2,15-17; Lk 7,36-50). Deutlich ist ferner, dass Jesus aus dem Zentrum seines Glaubens, nämlich von der Botschaft der grenzenlosen Liebe Gottes im Anbruch seines Reiches zu allen Gliedern seines Volkes, besonders zu den Sündern (Mk 2,17), so handelte. Deutlich ist auch, dass Jesus der Gegensatz, der an diesem Punkte zwischen ihm und den Pharisäern bestand, bewusst war: Das zeigt die auf ihn zurückgehende Geschichte vom Pharisäer und vom Zöllner im Tempel deutlich genug (Lk 18,9-14). Wenn also später die Gemeinden ihr eigenes Verhalten gerade im Gegenüber zu den Pharisäern zu bestimmen versuchten und sich dafür auf die Autorität Jesu beriefen — das geschieht in den Streitgesprächen, die wir vor allem im Markusevangelium finden — so geschieht dies nicht ohne Anhalt am irdischen Jesus. Der Konflikt zwischen Jesu Anhängern und den Pharisäern war von der Botschaft Jesu her an diesem Punkt vorprogrammiert; die Frage ist nur, wie weit er bereits zu Lebzeiten Jesu in Galiläa stattgefunden hat. Hier würde ich, angesichts von Überlieferungen wie Lk 13,31f. und Lk 7,36ff., vor voreiligen Schlüssen warnen.

An andern Punkten ist der Gegensatz nicht so deutlich. Sicher ist, dass Jesus das Zehntengebot zurücktreten liess (Mt 23,23), während es für die Pharisäer sehr wichtig war. Sehr schwierig ist die Frage nach dem Sabbatgebot zu beurteilen: Wenn Jesus für eine grundsätzliche Unterordnung des Sabbatgebots unter die Liebe plädierte (vgl. Mk 3,4), so unterschied er sich hier zwar von den Pharisäern, aber noch mehr von den Essenern. Der Gegensatz braucht auch hier nicht unbedingt fundamental zu sein, wenn man annehmen darf, dass auch Jesus das Sabbatgebot nicht grundsätzlich ablehnte.³¹ Die Streitgespräche zeigen aber, dass Jesu Verhalten an der Grenze des Provokativen für die Frommen gelegen haben muss und dass es nach seinem Tod auch hier zu Konflikten zwischen den Jüngern und den Pharisäern kam.

Schliesslich scheint mir, dass das Grundverständnis des Gotteswillens bei Jesus ein anderes war als bei den Pharisäern. Jesus dachte vom Gottesreich aus. Im Lichte der Ankunft des Gottesreichs wurde Gottes Willen zentral und radikal als Liebe formulierbar. Für das alttestamentliche Gesetz bedeutete das unzweifelhaft eine gewisse Relativierung:

Jesus kann in den Antithesen sein eigenes «Ich aber sage euch» dem Mosegesetz gegenüberstellen (auch wenn er es durch die Antithesen nicht abschafft); er kann seine, des bevollmächtigten Boten des Gottesreichs, Person als die für das letzte Gericht entscheidende Instanz herausstellen (Lk 12,8f.); er weiss, dass Gottes Liebe gerade den Sündern und zwar völlig unabhängig von ihrer vom Gesetz geforderten und an ihm beurteilbaren Gerechtigkeit gilt (Mk 2,17). Das alles bedeutet, dass das Gesetz für Jesus nicht mehr letzte Instanz ist, so sehr es Ausdruck von Gottes heiligem Willen bleibt. Hier unterscheidet sich Jesus sowohl von den Essenern, die ihr eigenes Gesetz von Gott an Mose verkündigt sein lassen (11 Q Tempelrolle), als auch von den Sadduzäern, die neben der Mosetora keine weitere Autorität mehr anerkennen, als auch von den Pharisäern, die gleich Jesus und gleich den Essenern der Meinung sind, dass Gottes Wille für das ganze Leben gilt, aber gerade deshalb anders als Jesus die das Gesetz auslegende und weiterführende mündliche Tradition als autoritativ neben die mosaische Tora stellen und sie — wir wissen leider nicht seit wann — als mündliche Tora bezeichnen. In der grundsätzlichen Bewertung des Gesetzes lässt sich also Jesus m.E. keiner der damaligen jüdischen Gruppen einfach zuordnen. Ob er dadurch den Rahmen des Judentums überhaupt sprengt, ist aber eine Frage, die der historische Vergleich mit den damaligen Ausprägungen des Judentums nicht mehr beantworten kann.

ANMERKUNGEN

1. P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961, 133. Nicht so weit wie Winter geht D. Flusser, *Jesus*, Reinbeck 1968, 43ff., der Jesus in relativer Nähe zum Pharisäismus im gruppenungebundenen Judentum verwurzelt sieht. Vgl. auch J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Jerusalem Nachdr. 1952, 509f.
2. Dies ist z.B. das Ergebnis der differenzierten Analyse von H. F. Weiss, *Der Pharisäismus im Lichte der Überlieferung des Neuen Testaments*, in: *Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Kl.* 110/2, Berlin 1965, 91-131. Die Arbeit von Weiss ist in ihrem Ergebnis nicht ungewöhnlich, aber sehr sorgfältig differenzierend.
3. Z.B. G. Baumbach, *Jesus von Nazareth im Lichte jüdischer Gruppenbildung*, Berlin 1971, 91ff.; T. Holtz, *Jesus aus Nazareth*, Berlin 1979, 45 und C. Burchard, *Art. Jesus, Der kleine Pauly II*, 1967, 1346 rechnen mit pharisäischer Bildung Jesu.
4. «Pietisten» im Anschluss an J. Neusner, *From Politics to Piety*, New Jersey 1973.
5. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes II*, Leipzig ⁴1907, 456f. Schürers Urteil ist für die Forschung weithin repräsentativ, vgl. A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum*, WUNT 15, Tübingen 1974, 19.

6. Klassische Stellen etwa Ab 2,8; 3,9. Vgl. zum Ganzen B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, Uppsala 1961, 93ff.
7. Für den frühen Pharisäismus ist grundlegend: J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 3 Bände, Leiden 1971, vgl. auch das Anm. 4 genannte zusammenfassende Buch und die Aufsätze: *Die Verwendung des späteren rabbinischen Materials für die Erforschung des Pharisäismus im 1. Jahrhundert n. Chr.*, ZThK 76 (1979) 292ff. und *Die Suche nach dem historischen Hillel* (in diesem Heft).
8. Explizit als Pharisäer bezeichnet werden vor 70 nur zwei Mischnagelehrte: Gamaliel I (Apg 22,3) und Simeon ben Gamaliel (Jos Vita 191). Immerhin hält es auch Neusner für wahrscheinlich, dass die meisten der frühen Mischnagelehrten Pharisäer waren.
9. Neusner, *Rabbinic Traditions* a.a.O. III 318.
10. Vgl. J. Neusner, *A Life of Johanan ben Zakkai*, SPB 6, Leiden 1970, 33ff.; ders., *Early Rabbinic Judaism*, SJLA 13, Leiden 1975, 57f. 63f.
11. Vgl. z.B. L. Baeck, *Die Pharisäer*, abgedruckt in: ders., *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, Frankfurt 1961, 43ff. (*Religion des Lebens, Heiligkeitsbewegung*); J. Lauterbach, *The Pharisees and their Teaching*, in: ders., *Rabbinic Essays*, Cincinnati 1951, 87ff. (*Verbindung von Religion und Sittlichkeit, die es dem Judentum ermöglichte, eine kultlose, spirituelle Religion zu werden*). G. Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, Nachdruck Darmstadt 1973, 144 formuliert zusammenfassend: «Der Pharisäismus betont das Ethische der Religion».
12. Die Diskussion zwischen J. Neusner und B. Gerhardsson muss noch geführt werden, vgl. dazu die Ansätze bei J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 A. D. . The Problem of Oral Tradition*, Kairos 13 (1972) 57ff.; ders., *Traditions* (a.a.O. Anm. 7) III 143ff. und B. Gerhardsson, *Die Anfänge der Evangelientradition*, Wuppertal 1977, 18ff. Die Existenz mündlicher Überlieferungen wie ggf. die Existenz schriftlicher Notizen wird von keinem der beiden Gelehrten bestritten. Die entscheidende Frage ist: «Do the written traditions before us contain reproductions of precisely the words originally spoken by the masters to which they were attributed...?» (Neusner, Kairos 1972, 61). Deutlich ist, dass die Belege, die uns das rabbinische Überlieferungsideal und die Texte, die uns die Wirklichkeit rabbinischer Überlieferung bezeugen, spätern Datums sind. Deutlich ist auch, dass auch in der Spätzeit dem Ideal unveränderter Tradition nicht einfach nachgelebt wurde. Gibt es aber wirklich angesichts der Tatsache, dass die Pharisäer immer schon am Bewahren mündlicher Überlieferung interessiert waren (Jos Ant 13, 297) ein Indiz dafür, dass es nach 70 in Jabne zu einer wesentlichen Verstärkung und Veränderung des Traditionsbezugs der Rabbinen gekommen ist?
13. Ant 13, 298; vgl. 14,41.
14. A. Oppenheimer, *The Am Ha-aretz*, ALGHJ 8, Leiden 1977, bes. 156ff.
15. G. Vermes, *Jesus the Jew*, London 1973, bes. 42-82. Hanina ben Dosa gilt zwar als Schüler Johanans. Es sind aber keine Halakot von ihm überliefert, wohl aber dagegen die Erinnerung, dass er Ziegen und Hühner gehalten habe (bTa an 25a). Vgl. zum Ganzen unten Abschnitt 2.3.
16. In seiner Zurückhaltung gegenüber dem Reinheitsgesetz und dem Zehntengebot entspricht Jesus den Interessen des armen, nichtpharisäischen galiläischen 'Am ha-'aráz. Vgl. zur Problematik des Verhältnisses zwischen der Landbevölkerung und der Stadt Jerusalem und dem Tempel insbesondere G. Theissen, *Die Tempelweissagung Jesu*, in: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, WUNT 19, Tübingen 1979, 142ff.
17. Vgl. A. Nissen, *Tora und Geschichte im Spätjudentum*. Zu Thesen Dietrich Rösslers, NT 9 (1967) 241-277.
18. Vgl. *Traditions* (a.a.O. Anm. 7) I 212ff. mit dem älteren recht unkritischen Buch von N. N. Glatzer, *Hillel the Elder*, New York 1956.

19. Als eine stark priesterlich geprägte Bewegung interpretiert z.B. R. Meyer, Art. *Pharisaios*, ThWbNT IX, Stuttgart 1973, 15f. die Pharisäer. Zu Priestern, die Mitglieder der *chaburah* waren, vgl. J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, Göttingen ³1969, 291f.
20. Meyer a.a.O. 14f.
21. J. Bowker, Jesus and the Pharisees, London 1973, 42ff.
22. Das vermutet H. Hübner, Gal. 3,10 und die Herkunft des Paulus, KuD 19 (1973) 215ff.
23. Vgl. U. Luz, in: R. Smend-U. Luz, Gesetz, Stuttgart 1981, 110.
24. Vgl. J. Neusner, Eliezer ben Hyrkanus. The Tradition and the Man, SJLA 4, 2 Bde, Leiden 1973, II, 287-335, 365-367.
25. Traditions (a.a.O. Anm. 7) III 318 (kursiv Gedrucktes von mir).
26. So Neusner, Politics (a.a.O. Anm. 4) 21.
27. Vgl. dazu M. Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen, OBO 26, Göttingen 1979, 179, der sich auch kritisch mit den entsprechenden Thesen von A. Guttmann auseinandersetzt.
28. A.a.O. (Anm. 15) 56f.
29. Gegen A. Finkel, The Pharisees and the Teacher of Nazareth, AGJU 4, Leiden 1974, 129.
30. Meyer a.a.O. (Anm. 19) 18.
31. Luz a.a.O. (Anm. 23) 60f.
32. Luz a.a.O. (Anm. 23) 59f.