

ROLAND DEINES

Die Pharisäer

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

101

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgegeben von
Martin Hengel und Otfried Hofius

101



Roland Deines

Die Pharisäer

Ihr Verständnis im Spiegel
der christlichen und jüdischen Forschung
seit Wellhausen und Graetz

Mohr Siebeck

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Deines, Roland:

Die Pharisäer : ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen
Forschung seit Wellhausen und Graetz / Roland Deines. –

Tübingen : Mohr Siebeck, 1997

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament ; 101)

ISBN 3-16-146808-2 978-3-16-157348-4 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© 1997 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt. Den Einband besorgte die Großbuchbinderei Heinr. Koch, Tübingen.

ISSN 0512-1604

„... denn nicht nur Kinder
sind eine große Gabe Gottes ...“
(Ps 127,3)

*Meinen Eltern,
Schwiegereltern
und
Doktoreltern*

für ihre Anteilnahme und Ermutigung

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die Druckfassung meiner im Wintersemester 1996/97 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation im Fach Neues Testament angenommenen Arbeit „Die Pharisäer im Spiegel christlicher und jüdischer Forschung seit Wellhausen und Graetz (ca. 1860–1940)“. Für den Druck wurde sie geringfügig überarbeitet. Auf einige seither erschienene oder mir erst nachträglich zur Kenntnis gekommene Arbeiten verweise ich in den Anmerkungen.

Die Widmung drückt aus, daß dieses Buch nicht hätte geschrieben werden können ohne die beglückende Erfahrung einer dreifachen Elternschaft, die nur dadurch getrübt ist, daß mein Vater

Helmut Deines (1928–1996)

zwar noch die Abgabe der Arbeit, aber nicht mehr den Abschluß des Promotionsverfahrens erlebte. Seiner wohlthuenden Ermutigung auf einem Weg, der seiner eigenen Lebenserfahrung fremd war, sei darum auch an dieser Stelle dankbar gedacht.

Darüber hinaus möchte ich meiner Mutter und meinen Schwiegereltern danken für ihr Verständnis und Mittragen dieser Arbeit über die Jahre hinweg. Eingeschlossen in diesen Dank sind die dazugehörenden Familien und in besonderer Weise meine Frau Renate.

Daß ich Professor Hengel und seine geschätzte Gattin Marianne Hengel zu meinen Eltern rechnen darf, erachte ich für ein besonderes Vorrecht, das weit über das hinausgeht, was sich üblicherweise mit dem Stichwort „Doktorvater“ verbindet. Ihre weitherzige Offenheit waren immer wieder ermutigend und ließen darum auch manche Kritik verschmerzen, die Professor Hengel an früheren Fassungen dieser Arbeit übte. Im Nachhinein, nachdem die dadurch ausgelösten, oft langwierigen Umarbeitungen und Korrekturen überstanden sind, bin ich von Herzen dankbar für diese ehrlich-kritischen Rückmeldungen und die damit verbundenen Mühen des immer neuen Lesens der verschiedenen Fassungen.

Ein besonderer Dank gilt ferner Professor Stefan Schreiner, der mir als seinem Assistenten immer wieder Freiräume zum eigenen Arbeiten ermög-

lichte. An die vielen hilfreichen Gespräche in der Mittagspause bei Kaffee und Laugenbrötchen erinnere ich mich ebenso gerne wie an die angenehme Atmosphäre im Institutum Judaicum, für die sich besonders Frau Keuerleber einsetzte. Auch Professor Schreiner las wiederholt einzelne Kapitel und gab mir wichtige Anregungen, außerdem verfaßte er das Zweitgutachten, wofür ihm ebenfalls gedankt sei.

Wieviel eine solche Arbeit dem Zusammentreffen mit Freunden und Kollegen verdankt, läßt sich schwer ermessen. Denn oft sind es gerade die manchmal nur kurzen Begegnungen und Gespräche, die weiterhelfen. Stellvertretend für viele nenne ich meine Kollegin am Institutum Judaicum, PD Dr. habil. Beate Ego, Dr. Friedrich Avemarie, die Freunde des „Irnndorfer Kreises“ und meine drei Kollegen aus dem Team-Vikariat der Württembergischen Landeskirche. Der Abschluß der Arbeit und das Rigorosum fielen in die Zeit meines Vikariats in Deckenpfronn, wo mir sehr viel Verständnis und Entgegenkommen zuteil wurde. Die Mitfreude der Gemeinde am erfolgreichen Abschluß war zusätzlich eine besondere und schöne Erfahrung.

Beim Korrekturlesen unterstützten mich meine Frau Renate und stud. theol. Christine Frauer. Daß aus der Dissertation nun ein schönes Buch geworden ist, ist das Verdienst des Verlages Mohr Siebeck, dessen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern ich für die entgegenkommende Zusammenarbeit herzlich danke. Ein besonderer Dank gilt hierbei den Herausgebern und Herrn Georg Siebeck für die Aufnahme in die erste Reihe von WUNT. Damit geht ein studentischer Traum in Erfüllung.

Deckenpfronn, Juli 1997

Roland Deines

Inhalt

Vorwort	VII
Hinweise zur formalen Gestaltung	XVIII

<i>Einleitung: Pharisäer und kein Ende? Begründung und Rahmen der Forschungsgeschichte</i>	1
--	---

1. Forschungsgeschichte statt Diffamierung	9
2. Eingrenzung des Themas	13
2.1. Die inhaltliche Begrenzung	13
2.2. Die formale Eingrenzung	19
2.2.1. Die Mitgestalter der pharisäischen Forschungs- geschichte	19
2.2.2. Der literarische Rahmen der betriebenen Forschung innerhalb der theologischen Wissenschaften	23
2.2.2.1. Das Alte Testament	23
2.2.2.2. Das Neue Testament	25
2.2.2.3. Die übrigen theologischen Disziplinen	29
2.2.3. Die Pharisäer als Thema innerhalb der Judaistik	31
3. Quellen und Aufbau der vorliegenden Forschungsgeschichte	32
3.1. Über die Quellen	32
3.2. Zur Vorgehensweise	36
3.3. Zur Gliederung	37

<i>§ 1 Die Pharisäer und ihr Einfluß auf die jüdische Gesellschaft in der grundlegenden wissenschaftlichen Literatur seit 1874</i>	40
--	----

1. Die Pharisäer bei Julius Wellhausen (1844–1918)	40
1.1. Wellhausen und seine Zeit	40

1.2. „Die Pharisäer und die Sadducäer“ (1874).....	44
1.2.1. Die Individualisierung der Frömmigkeit durch die Pharisäer	44
1.2.2. Die Art der pharisäischen Herrschaft über das Volk. .	50
1.2.3. Die Sadduzäer als politische Interessengruppe	52
1.2.4. Die Differenzen zwischen Sadduzäern und Pharisäern	54
1.2.5. Der Streit zwischen Pharisäern und Sadduzäern als Kampf um den Primat von Politik und Religion	57
1.2.6. Die Frage der Quellen	64
1.3. Zusammenfassung	66
2. Die Pharisäer bei Emil Schürer (1844-1910)	68
2.1. Aufbau und Quellen	69
2.1.1. Die Erstauflage	69
2.1.2. Die Änderungen in den späteren Auflagen	71
2.1.3. Die Quellen	72
2.2. Die Darstellung der pharisäischen Geschichte 1874	74
2.3. Die Stellung der Pharisäer in der jüdischen Gesellschaft	80
2.3.1. Die Pharisäer und der Sanhedrin.....	80
2.3.2. Die Pharisäer als Partei	81
2.3.2.1. Pharisäer und Sadduzäer	81
2.3.2.2. Die Pharisäer als „ecclesiola in ecclesia“	82
2.3.2.3. Die Pharisäer als Partei für das Volk	84
2.4. Die Apokalyptik	88
2.5. Zusammenfassung und Auswertung	91
2.6. Streiflichter – Pharisäerforschung zwischen der 1. und 4. Auflage im Überblick	93
3. Die Pharisäer in der Darstellung der jüdischen Glaubenswelt durch Wilhelm Bousset (1865 – 1920)	96
3.1. Aufbau, Auflagen und Änderungen in „Die Religion des Judentums“	101
3.2. Jüdische Reaktionen auf Bousset	103
3.3. Das Bild der Pharisäer in „Die Religion des Judentums“ ...	105
3.3.1. Die mißglückte Umwandlung der jüdischen National- religion in eine individuelle Universalreligion (historischer Überblick)	105
3.3.2. Die Ablösung der ‘alten’ kultischen Nationalreligion durch die ‘neue’ pharisäische Individualreligion	110
3.3.3. Die Charakterisierung der ‘neuen’ individuellen pharisäischen Religionsform als einer Religion der Angst	114

3.3.4. Die Eschatologie als Ausdruck der fortdauernden nationalen Bedingtheit der jüdischen Religion	120
3.4. Volksfrömmigkeit und 'offizielles' Judentum: der Streit um die Quellen	122
3.4.1. Felix Perles' Streitschrift gegen Bousset	124
3.4.2. Moritz Güdemanns Anfragen an Bousset	128
3.4.3. Boussets Antwort an Perles und Güdemann	131
3.5. Auswertung und Zusammenfassung	133
§ 2 Die Pharisäer in der „Wissenschaft des Judentums“	136
1. Die Anfänge	138
1.1. Einleitung	138
1.2. Isaak Markus Jost (1793–1860)	140
1.2.1. Leben und Stellung innerhalb des Judentums	140
1.2.2. Das negative Pharisäerbild Josts	142
1.3. Abraham Geiger (1810–1874)	145
1.4. Nachman Krochmal (1785–1840)	146
2. Die Pharisäer in der „Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart“ von Heinrich Graetz (1817–1891)	148
2.1. Zur Biographie und zum zeitgeschichtlichen Hintergrund seines Pharisäerbildes	148
2.2. Graetz' Programmschrift zur jüdischen Geschichte von 1846	157
2.3. Die Pharisäer in der „Geschichte der Juden“	162
2.3.1. Aufbau und Quellen	164
2.3.2. Die Pharisäer als politische Partei zur Zeit der Hasmonäer	170
2.3.3. Die Spaltung der Pharisäer in eine vorwiegend religiöse und eine nationalistische Richtung seit der römischen Herrschaft	178
3. Zusammenfassung und Auswertung	187
3.1. Das offene Problem der vom Pharisäismus unerreichten Volksgruppen	189
3.2. Christliche und jüdische Forschung: ein erster Zwischenstand	190

<i>§ 3 Kulturprotestantismus und Kulturjudentum im Streit um die Pharisäer</i>	194
1. Pharisäer und Judentum in Harnacks Vorlesung über das Wesen des Christentums	199
2. Leo Baecks Verteidigung des Pharisäismus (1901)	207
2.1. Zu Leben und Werk von Leo Baeck (1873–1956)	207
2.2. Baecks Antwort auf Harnacks Vorlesungen	208
3. Die Verteidigung des Judentums durch Joseph Eschelbacher	214
4. Martin Schreiners Auseinandersetzung mit Harnack und sein Bild der Pharisäer	218
4.1. „Was lehrten die Pharisäer?“ (1899)	219
4.2. Schreiners Antwort auf Harnack (1902)	222
5. Ismar Elbogen: „Die Religionsanschauungen der Pharisäer“ als Antwort auf „Das Wesen des Christentums“	226
5.1. Die Quellenfrage	228
5.1.1. Quellen über die Pharisäer	228
5.1.2. Pharisäische Quellen	230
5.2. Der pharisäische Glaube	232
5.3. Zusammenfassung	234
6. Zusammenfassung und Auswertung	235
 <i>§ 4 Die Pharisäer bei Vertretern einer positiv-biblischen Theologie</i>	 238
1. Die Arbeit des Leipziger Institutum Judaicum von Franz Delitzsch bis Gustav Dalman (1880–1902)	242
2. Die Pharisäer in der Darstellung der jüdischen Glaubenswelt durch Ferdinand Weber (1880/1897)	245
2.1. Der „Nomismus“ als Prinzip der jüdischen Religion	246
2.1.1. Die offenbarte Tora als materiale Seite des Nomismus	249
2.1.2. Das Traditionsprinzip als formale Seite des Nomismus	251
2.2. Die Pharisäer als Gestalter des Nomismus	252
2.3. Zusammenfassung und Auswertung	254
3. Hermann Leberecht Strack (1848-1922) und Paul Billerbeck (1853–1932)	255
3.1. H. L. Strack	255

3.2. Paul Billerbeck	257
4. Die Pharisäer im Werk Adolf Schlatters (1852–1938)	262
4.1. Schlatters Anthropologie als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis des Pharisäismus	262
4.2. Die zunehmende Wahrnehmung der rabbinischen Überlieferung	264
4.3. Die theologische Auseinandersetzung mit dem Pharisäismus (zu Schlatters „Anti-Judaismus“)	268
4.4. Die Pharisäer bei Adolf Schlatter	270
4.4.1. Die Stellung der Pharisäer in der Geschichte Israels ..	271
4.4.2. Josephus als pharisäischer Theologe	286
4.4.3. Die Wertung der pharisäischen Theologie durch den christlichen Theologen Schlatter	291
4.4.4. Zusammenfassung	297

§ 5 Die Pharisäer in der englischsprachigen Forschung seit der Jahrhundertwende

1. Die Situation um die Jahrhundertwende im Überblick	300
1.1. Die Pharisäer in den grundlegenden christlichen Lexika	301
1.2. Die Pharisäer in der „Jewish Encyclopedia“	307
1.2.1. Kaufmann Kohler und das amerikanische Reform- judentum	307
1.2.2. Kohlers „Pharisees“-Artikel von 1905.	311
1.2.3. Kohlers „Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage“ (1910) ..	318
2. Jacob Z. Lauterbach (1873–1942): Die Ausgestaltung des liberal- jüdischen Pharisäerbildes unter Einbeziehung der halachischen Entwicklung	322
2.1. Lauterbachs Stellung innerhalb der Forschungsgeschichte ..	323
2.2. Tora und Tradition als pharisäisches Proprium	325
2.2.1. Die erste Phase: Die ausschließlich schriftgebundene Halacha	325
2.2.2. Die zweite Phase: Die Loslösung vom Wortlaut der Schrift	328
2.3. Die Ethisierung und Spiritualisierung der Halacha	334
2.3.1. „A Significant Controversy Between the Sadducees and Pharisees“	335
2.3.2. „The Pharisees and Their Teachings“ (1929)	336
2.4. Zusammenfassung und Auswertung	337

3. Der erste christliche Apologet des Pharisäismus: Robert Travers Herford	339
3.1. Leben und Bedeutung Herfords (1860–1950)	339
3.2. Herfords Pharisäer	340
3.2.1. Vorgeschichte: Die Ausbildung des pharisäischen Prinzips	342
3.2.2. Die Ausbildung des Gegensatzes zwischen Sadduzäern und Pharisäern	345
3.2.3. Halacha und Haggada als Kennzeichen des Pharisäismus	347
3.2.4. Die Synagoge als Grundlage des Pharisäismus	349
3.2.5. Die gesellschaftliche Verankerung des Pharisäismus ..	351
3.2.6. Die Verwendung der Quellen bei Herford	352
3.3. Zusammenfassung und Auswertung	358
4. Exkurs: Die exegetische Verteidigung des Pharisäismus	361
4.1. Claude G. Montefiore und die Pharisäer	365
4.2. Israel Abrahams und die Pharisäer	369
5. Eine christliche Antwort auf Bousset: George Foot Moore (1851–1931) und seine Darstellung der Religion des tannaitischen Judentums	374
5.1. Judaism in the First Centuries of the Christian Era (1927–1930)	375
5.1.1. Aufbau, Ziel und Quellen	375
5.1.2. Die Pharisäer als Wegbereiter des ‘normativen’ Judentums	381
5.1.3. Das pharisäische Programm: Loyalität gegenüber dem Gesetz als Verpflichtung und Aufgabe des ganzen Volkes	385
5.2. Würdigung und Kritik	388
6. Ausblick	395
6.1. Die soziologische Fragestellung	395
6.2. Der Pharisäismus als gemeinsames Erbteil von Judentum und Christentum	398
7. Zusammenfassung	403

<i>§ 6 Die Durchsetzung rabbinischer Studien</i>	
<i>in der Erforschung des Neuen Testaments</i>	
1. Gerhard Kittel (1888–1948)	405
1.1. Vater und Sohn	416
1.2. Die Bedeutung des rabbinischen Judentums für die Geschichte des Urchristentums bei Gerhard Kittel und Paul Fiebig	422
1.2.1. Gerhard Kittels „Jesus und die Rabbinen“	422
1.2.2. Paul Fiebig (1876-1949) und die Anfänge der rabbinischen Formgeschichte	425
1.3. Vorarbeiten: Herausgabe und Übersetzung rabbinischer Texte	429
1.4. Kittels Beiträge zur neutestamentlichen Methodik 1926–1932.	434
1.4.1. Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum (1926)	434
1.4.2. Die Tübinger Antrittsvorlesung von 1926 und der Beginn der Arbeit am „Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament“	442
1.4.3. Die Religionsgeschichte und das Urchristentum (1931)	446
2. Hugo Greßmann (1877–1927)	449
2.1. Hellenistisches oder rabbinisches Judentum?	450
2.2. Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Juden- tums	452
2.3. Christliche und jüdische Wissenschaft im Gespräch	455
2.4. Zur Neugestaltung von Boussets „Religion des Judentums“	457
3. Zusammenfassung und Auswertung	459
4. Weitere Arbeiten bis zum Zweiten Weltkrieg	461
4.1. Joachim Jeremias (1900–1976)	461
4.1.1. Der Gemeinschaftscharakter der Pharisäer	464
4.1.2. Zusammenfassung	467
4.2. Die Lehrbücher zur neutestamentlichen Zeitgeschichte von Carl Schneider (1934), Herbert Preisker (1937) und Werner Foerster (1940)	467
4.2.1. Carl Schneider (1900–1977)	469
4.2.2. Herbert Preisker (1888–1952)	471
4.2.3. Werner Foerster (1897–1975)	476
4.2.4. Zusammenfassung und Auswertung	479

5. Exkurs 2: Die Pharisäer in nichttheologischer Perspektive	480
5.1. Max Weber (1864–1920)	480
5.2. Eduard Meyer (1855–1930)	482
5.3. Simon Dubnows „Weltgeschichte des jüdischen Volkes“	487
6. Die deutschsprachige jüdische Pharisäer-Forschung zwischen den Weltkriegen	491
6.1. Martin Bubers „Pharisäertum“ (1925)	492
6.2. Die Pharisäer als Heiligkeitsbewegung bei Leo Baeck (1927)	494
6.3. Viktor Aptowitzers „Parteipolitik der Hasmonäerzeit“	498
6.4. Zusammenfassung und Auswertung	499
7. Exkurs 3: Der Anfang der Pharisäerforschung in Israel	500
7.1. Joseph Klausner (1874-1958)	500
7.1.1. Das palästinische Judentum als pharisäisches Judentum	502
7.1.2. Die politische Haltung der Pharisäer	504
7.2. Überblick über die weitere Entwicklung in Israel	507
7.2.1. Gedalyahu Alon	507
7.2.2. Zwei Forschungsüberblicke	509
8. Heiliger Rest oder heiliger Rest? Eine kritische Würdigung der Weiterführung von Jeremias’ Position durch Rudolf Meyer (1909-1991)	510
<i>Ergebnis</i>	515
1. Der wissenschaftsgeschichtliche Ertrag	515
1.1. Die Positionalität der betriebenen Forschung	515
1.2. Perspektivität und Rezeptivität als Konsequenz der Positionalität	517
1.3. Kritische Dankbarkeit statt Diffamierung – die Anerkennung der eigenen Perspektivität und Rezeptivität im Gang der Forschung	520
2. Der forschungsgeschichtliche Ertrag	520
2.1. Die erste Phase (§§ 1–2): die Rückgewinnung der Pharisäer als gesellschaftlich relevante Gruppe	520
2.1.1. Der Aufweis der gesellschaftlichen Stellung der Pharisäer innerhalb der jüdischen Geschichte	522
2.1.2. Die institutionelle Bindung des Pharisäismus an die Synagoge	525

2.2. Die zweite Phase (§ 3): Die Frage nach den ‘normativen’ Quellen	526
2.3. Die heilsgeschichtlich inspirierte Forschung (§ 4): ein Nebenzweig, der zum ‘Trendsetter’ wurde	529
2.4. Pharisäische Binnenforschung (§ 5): das Aufdecken der innerpharisäischen Entwicklungen und Motive	530
2.5. Christlich-jüdische Zusammenarbeit und Religionsvergleich (§ 6): auf der Suche nach dem unterscheidend Kennzeichnenden	532
3. Die Pharisäer als inklusives Judentum – eine Neuformulierung der These des pharisäischen Judentums als ‘normativem’ Judentum ..	534
3.1. Rabbinische Texte als Quelle für den Pharisäismus	538
3.2. Was bezeichnet der Begriff „Pharisäer“?	540
3.3. Was ist pharisäisches Judentum?	543
3.4. In welchem Verhältnis steht das pharisäische Judentum zu den anderen ‘Judentümern’?	549
3.5. Die Dreiteilung des Judentums in Pharisäer, Sadduzäer und Essener	551
3.6. Die Pharisäer als normatives Judentum	554
Literaturverzeichnis	557
Stellenregister	613
Autoren- und Personenregister	623
Ortsregister (forschungsgeschichtlich)	633
Sach- und Personenregister	635

Hinweise zur formalen Gestaltung

1. *Literaturangaben* werden an der ersten vorkommenden Stelle vollständig bibliographiert. Bücher, die lediglich im Rahmen der biographischen Darstellung erwähnt werden, ansonsten aber nicht verwandt wurden, sind im Literaturverzeichnis nicht eigens vermerkt. Sie sind in den Anmerkungen dadurch gekennzeichnet, daß Verlagsort und Erscheinungsjahr in Klammern angegeben sind – z. B. (Leipzig 1921).

2. Alle *Abkürzungen* von Reihen, Zeitschriften und Sammelwerken richten sich nach: S. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2. Aufl. Berlin u. New York 1992. Sofern hier keine Abkürzung angegeben ist, ist der Reihen- oder Zeitschriftentitel ausgeschrieben.

3. Die *Numerierung der Anmerkungen* fängt in jedem neuen Paragraph wieder bei 1 an. Verweise *innerhalb* eines Paragraphen erfolgen durch die Angabe: siehe oben bzw. siehe unten (s.o./s.u.) und dann die entsprechende Anmerkungsnummer (oder der entsprechende Unterabschnitt) des aktuellen Paragraphen. Bei Verweisen auf Anmerkungen (oder Teile in einem anderen Paragraphen) ist dessen Nummer jeweils vorangestellt, also z.B.: s. u. § 5 Anm. 3.

4. Verwandte Abkürzungen und Zeichen innerhalb von Zitaten:

Hhg.R.D. = Hervorhebung Roland Deines

Hhg.Orig. = Hervorhebung im Original

(...) = größere Satzteile oder ganze Sätze wurden ausgelassen

... = nur einzelne Worte oder Wendungen wurden ausgelassen

, ‘ = kennzeichnet ein Zitat innerhalb eines Zitates

‘ ’ = kennzeichnet den uneigentlichen Gebrauch eines Wortes bzw. die deutsche Übersetzung eines fremdsprachigen Zitates

Einleitung

Pharisäer und kein Ende? Begründung und Rahmen der Forschungsgeschichte

Die Pharisäer sind untrennbar mit dem Neuen Testament verbunden. Von allen jüdischen Gruppierungen werden sie mit Abstand am häufigsten genannt: Mit seinen 99 Belegen (zum Vergleich: die Sadduzäer werden nur 14mal genannt) nennt das Neue Testament die Pharisäer häufiger als alle anderen antiken Quellen (Josephus: 44 Belege; Mischna: 10); aus ihren Reihen stammt mit dem Apostel Paulus der erste christliche Autor und Theologe, und möglicherweise nicht nur er. Selbst von Jesus und seiner Familie wird häufig und mit guten Gründen eine Nähe zu pharisäischen Überzeugungen behauptet. Wer also über das Neue Testament, die Geschichte des Urchristentums und über das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum reden *will, muß* dies auch über die Pharisäer tun.

Angesichts der Bedeutung der Evangelien in Perikopenordnungen und Unterrichtsentwürfen sind es nicht wenige, die ständig *coram publico* Stellung beziehen zu haben, denn – zumindest so viel ist zweifelsfrei festzuhalten – gerade in den Evangelien bilden die Pharisäer die wichtigsten Gesprächspartner Jesu, zu denen er in einer mehrschichtigen Beziehung als „Host, Guest, Enemy, and Friend“ steht.¹

Das scheint auf den ersten Blick nicht schwer zu sein, sind doch die Pharisäer – anders als die meisten übrigen Gestalten und Kräfte des Neuen Testaments – gleichsam in aller Munde: nicht nur Theologen und Pfarrer, sondern auch Journalisten und Politiker werden nicht müde, ihren Zuhörern oder Opponenten ‘pharisäische Geisteshaltungen’ zu unterstellen, von denen es sich zu befreien gilt. ‘Pharisäer’, das ist noch immer die Bezeichnung für genau das, was jemand *nicht* sein soll oder will.² Über dieses Problem wurde und

¹ So der Titel einer neueren Untersuchung über die Pharisäer: D. B. GOWLER, *Host, Guest, Enemy and Friend. Portraits of the Pharisees in Luke and Acts*, Emory Studies in Early Christianity 2, New York u.a. 1991.

² Vgl. als Beispiel in Buchform: J. MOTSCHMANN, *Die Pharisäer. Die Evangelische Kirche, der Sozialismus und das SED-Regime*, Frankfurt/M. u. Berlin 1993. Im Vorwort wird der Buchtitel (der auf den Verlag zurückgeht) begründet. Dabei wird deutlich, daß MOTSCHMANN (immerhin evangelischer Pfarrer) sowie die von ihm zitierten Autoren, die ihrerseits wieder ihre Gegner als Pharisäer apostrophierten, Pharisäer und Heuchler weitgehend

wird viel geschrieben, geredet und gepredigt, ohne daß sich Änderungen im allgemeinen Sprachgebrauch bis jetzt wirklich festmachen lassen. Selbst in der jüngeren theologischen Generation, die immerhin die Chance hätte, es aufgrund einer sachlicher gewordenen historischen Forschung besser wissen zu können, hat weder die wissenschaftliche noch die wissenschaftskritische Literatur ernsthafte Folgen gezeitigt, wie eine Untersuchung über das Pharisäerverständnis bei Vikaren der badischen Landeskirche ergeben hat.³

Dieses unbelehrte und wohl darum auch unbekümmerte Reden über 'Pharisäer' steht in einem seltsamen Kontrast zur derzeitigen Forschungssituation über Stellung und Bedeutung der historischen Pharisäer in der jüdischen Gesellschaft zur Zeit der Entstehung des Christentums⁴: Meinte die ältere, gleichwohl bis heute einflußreiche, angeblich 'vorkritische' Pharisäerforschung gelegentlich zu viel über die Pharisäer wissen zu können, so ist heute eher das Gegenteil zu konstatieren: Eingedenk all dessen, was in der historischen Überlieferung und ihrer Auswertung problematisch (oder auch nur problematisierbar) ist, zieht sich die Forschung zunehmend auf ein vornehmes nescio zurück und läßt damit all jene allein, die in Verkündigung und Unterricht gezwungen sind, das Thema 'Pharisäer' zu behandeln. Wer verhindern will,

gleichbedeutend verwenden. Fraglich ist in diesem politischen Streit nur, wer zu Recht als ein solcher bezeichnet werden darf; dabei habe sich jeder auch an der eigenen Nase zu fassen, denn: „auf jeden Fall gibt es den Pharisäer in uns“ (8). Das Buch will den „Mythos vom an sich guten marxistischen Sozialismus“ (10) überwinden und beruft sich dazu auf den Mythos der pharisäischen Selbstgerechtigkeit (vgl. 9). Wer den Sozialismus bekämpfen zu müssen meint, soll das tun, aber er möge doch die Pharisäer – auch nur dem Namen nach – aus dem Spiel lassen. Wenn MOTSCHMANN jemand als Heuchler bezeichnen will, dann sei ihm das unbenommen, aber nicht, wenn er seinen Vorwurf hinter der Bezeichnung „Pharisäer“ versteckt. Wer Heuchelei meint, soll Heuchelei sagen! Der Konflikt zwischen Jesus und den Pharisäern seiner Zeit sollte abgesehen von sachlichen Gründen schon allein wegen der unheilvollen Wirkungsgeschichte solcher Redeweisen in der deutschen Geschichte nicht als polemisches Arsenal für aktuelle Auseinandersetzungen mißbraucht werden. Daß auch dieser Mißbrauch der Pharisäer ältere Vorbilder hat, erstaunt nicht. Der pfälzische katholische Priester und Volkschriftsteller JOSEF EDUARD BISCHOFF etwa (der seine Arbeiten unter dem Pseudonym „Karl von Bolanden“ veröffentlichte [vgl. L. WINGERTER, Art. Bolanden, Karl von, in: NDB Bd. 2, Berlin 1955, 429f]) schrieb gegen den damaligen Zeitgeist und Protestantismus unter dem irreführenden Titel: Pharisäer und Sadduzäer. Tragikomisches Zeitbild, München⁴1908.

³ Vgl. H. BARIÉ, Pharisäer - typisch für „die Frommen“? Zum Pharisäerbild junger Prediger, ThBeitr 19 (1988), 257-267. BARIÉ wertete für diesen Aufsatz 773 Predigten aus, die in badischen Gemeinden von 189 Vikaren und 89 Vikarinnen zwischen 1980 und 1987 gehalten wurden. Erschreckend sei, wie stark die Darstellung pharisäischer Frömmigkeit den Predigten der „antisemitischen Propaganda während des Dritten Reiches“ entsprechen (258). BARIÉ wagt die Behauptung, daß „das Pharisäerbild der Nachkriegszeit eine Nische (sei), in die sich der kirchliche Anti-Judaismus vornehmlich zurückgezogen hat“ (259f). Zu den weitverbreiteten Pharisäer-Klischees s.a. P. LAPIDE, Jesus – ein gekreuzigter Pharisäer?, Gütersloh 1990, 89-96; E. RIVKIN, Prolegomenon, in: Judaism and Christianity, [urspr.] hg. v. W. O. E. Oesterley u. H. M. J. Loewe, New York 1969, VII-LXX (XI).

⁴ Vgl. die einleitenden Sätze von A. J. SALDARINI, Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society, Edinburgh 1988, 3: „Recent research on the Pharisees has paradoxically made them and their role in Palestinian society more obscure and difficult to describe.“

daß populäre und vielfach polemisch-antijüdische Urteile und Vorurteile weiter unbelehrt eines Besseren ihr Unwesen treiben, muß es sich angelegen sein lassen, mehr als nur ein Nichtwissen wissen zu wollen, und es ist m.E. in der Tat so, daß mehr über die Pharisäer gesagt werden kann, als manche moderne Veröffentlichung glauben machen will.⁵

Aber nicht nur gegen negative Verzeichnungen sind die historischen Pharisäer in Schutz zu nehmen, sondern auch vor einer wohlmeinenden positiven Idealisierung, wie sie sich gegenwärtig vor allem in populären Darstellungen und Vorlagen für den Religionsunterricht findet, die häufig dem Bereich des christlich-jüdischen Dialogs entstammen. Eine Idealisierung der Pharisäer und damit zugleich des gegenwärtigen Judentums⁶ ist für ein normales Miteinander von Juden und Christen nicht weniger abträglich als eine polemische Verzeichnung. Der Konflikt (und im schlimmsten Fall eine antijudaistische Einstellung als Folge eines enttäuschten Philojudaismus) entsteht häufig da, wo das Idealbild von der Wirklichkeit nicht eingeholt wird.⁷

Gefragt werden kann allerdings, inwieweit eine forschungsgeschichtliche Arbeit über Entstehung und Entwicklung der Pharisäerbilder, die der neutestamentlichen Wissenschaft ihr Gepräge gegeben haben, dazu beitragen kann, sachgemäß über die Pharisäer zu urteilen. Es zu behaupten wäre vermessen, es insgeheim nicht doch zu hoffen ein Zweifeln an der Relevanz des eigenen wissenschaftlichen Tuns. So ist denn die vorliegende Arbeit getragen von der

⁵ Vgl. dazu meine Studie: Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit, WUNT II/52, Tübingen 1993, die sich bemüht, anhand von archäologischen Quellen pharisäisch inspirierte Alltagsreligiosität zu beschreiben. Daß solche eher trockenen Einsichten populär vermittelbar sind, zeigte die vielbeachtete Ausstellung archäologischer Funde aus Israel in Aalen, Hamburg, Trier, Frankfurt/M., Lemgo, Bernburg u. Oldenburg zwischen 1994 und 1997, in der auch solche Steingefäße vertreten waren. Der Katalogtext ist überschrieben mit: „Segen für die pharisäische (Haus-) Frau: Kalksteingefäße aus dem jüdischen Bergland“ (Mit Thora und Todesmut. Judäa im Widerstand gegen die Römer von Herodes bis Bar-Kochba, Württembergisches Landesmuseum Stuttgart. Archäologische Sammlungen: Führer und Bestandskataloge III, hg. v. H.-P. Kuhnen, Stuttgart 1994 [21995], 136).

⁶ Vgl. als Beispiel die Aussage in einer Anleitung für einen sachgemäßen Religionsunterricht (Was Christen vom Judentum lernen können. Modelle und Materialien für den Unterricht, hg. von A. Lohrbächer u.a. im Auftrag der Hermann-Maas-Stiftung, Freiburg u.a. 1993), in der zu Recht auf die Unsitte aufmerksam gemacht, das Wort „pharisäerhaft“ als denunzierende Bezeichnung zu verwenden (116f). Daraus werden mehrere Folgerungen gezogen. In einer heißt es, daß jeder, der „Pharisäer“ als Schimpfwort gebraucht, damit zugleich „das rabbinische Judentum“ verunglimpfe, „das auch noch heute sein Gegenüber ist“ (117). Das ist zwar in eingeschränkter Weise wahr (s.u. Anm. 8), aber doch zugleich eine ziemlich grobe Vereinfachung.

⁷ Zu dieser, m.W. bisher noch kaum aufgearbeiteten Problematik, s. F. STERN, Philosemitismus. Stereotype über den Feind, den man zu lieben hat, Babylon H. 8, Frankfurt/M. 1991, 15-26; M. BRENNER, „Gott schütze uns vor unseren Freunden“ – Zur Ambivalenz des Philosemitismus im Kaiserreich, Jahrbuch für Antisemitismusforschung 2 (1993), 174-199. Als vorrangiges Hindernis für eine „gleichberechtigte Anerkennung von Juden als Juden“ nennt er, daß sich die von ihm vorgestellten Philosemiten „eine idealisierte jüdische Bezugsgruppe als fiktiven Gesprächspartner konstruiert“ hatten (191).

Überzeugung, daß die Kenntnis der Forschungsgeschichte zu einem bestimmten Gegenstand untrennbar mit diesem selbst verbunden ist, indem sie als Teil seiner Wirkungsgeschichte diesen Gegenstand erst eigentlich zu einem 'wissenschaftlichen' Thema gemacht hat. Wer also über die Pharisäer historisch arbeitet, kann nicht davon absehen, daß sich nahezu alles Wissen über sie ihrer Wirkungsgeschichte verdankt, d.h. konkret, daß wir vor allem erfahren, was andere über sie gedacht haben, oder, wie im Falle des Paulus, was ein ehemaliger Pharisäer nach seiner Berufung zum Apostel Jesu Christi über sein Leben vor dieser Wende berichtet.

Die Pharisäer sind primär nur darum Teil des christlichen Kulturkreises und damit auch Gegenstand der theologischen Wissenschaft, weil sie für das Leben Jesu und der ersten Gemeinde eine herausragende Bedeutung besessen haben. Die Evangelisten und die Tradenten ihrer Quellen waren offenbar der Meinung, daß die Geschichte Jesu nicht erzählbar sei ohne die Pharisäer, wohl aber – beispielsweise – ohne die Essener, obgleich sie ebenfalls zu den jüdischen Zeitgenossen Jesu und seiner Jünger zählten. Es ist also das Neue Testament selbst, das seine Leser von vornherein in ein Verhältnis zu den Pharisäern setzt, und wo immer das Neue Testament in der Geschichte der Kirche ausgelegt und verkündigt wurde, kamen und kommen sie zur Sprache.

Es ist noch ein zweites, das die pharisäische Geschichte in besonderer Weise zu einem Thema der Forschungsgeschichte macht. Ihr Schicksal, keine sicher zuweisbaren Primärquellen hinterlassen zu haben, die zweifelsfrei über ihre eigenen Intentionen Aufschluß geben, teilen sie mit anderen jüdischen Gruppen, die das Neue Testament nennt, etwa den Sadduzäern oder Herodianern. Der entscheidende Unterschied ist jedoch: die zuletztgenannten Gruppen besitzen keine wirkungsgeschichtlich bedeutsamen *Nachfolger*. Nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem hören die Nachrichten über die Sadduzäer und Herodianer, abgesehen von antiquarischer Überlieferung, auf, weil es keine Sadduzäer und Herodianer mehr gab – zumindest nicht in der Weise, daß sie die christliche Gemeinde zur Kenntnis hätte nehmen können oder müssen. *Das pharisäische Erbe der neutestamentlichen Zeit blieb jedoch innerhalb des Judentums erhalten, so daß überall da, wo sich jüdische und christliche Überzeugungen begegneten, sich die Nachfahren jener prägenden Bewegungen des ersten Jahrhunderts gegenüberstanden.*

Gerade in dem von mir behandelten Zeitraum haben sich jüdische Forscher nicht selten ausdrücklich als Pharisäer bzw. Erbe der Pharisäer bezeichnet, so daß sich – etwas überspitzt formuliert – eine christliche und eine pharisäische Forschungslinie gegenüber stehen.⁸ Der unleugbare Konflikt zwischen Jesus

⁸ Vgl. dazu den instruktiven Aufsatz von D. R. SCHWARTZ, „Kingdom of Priests“ – a Pharisaic Slogan?, in: DERS., *Studies in the Jewish Background of Christianity*, WUNT I/60, Tübingen 1992, 57-80 (urspr. hebr. in: *Zion* 45 [1979/80] 96-117). Die von SCHWARTZ herangezogene Literatur belegt deutlich das genannte Phänomen. Auch SH. J. D. COHEN

und den Pharisäern in den Evangelien hat so bis heute das spannungsvolle Miteinander derer zu Folge, die als Christen oder Juden in der Nachfolge einer der beiden Konfliktparteien stehen.⁹

Eine Forschungsgeschichte zum Thema Pharisäer kann sich darum nicht, wie in sonstigen Arbeiten üblich, damit begnügen, den unterschiedlichen wissenschaftlichen Positionen einfach ihre jeweiligen Vertreter zu allen Zeiten zuzuordnen und (bestenfalls!) deren Argumentation aufzuzeigen. Vielmehr hat sie darauf zu achten, *inwieweit das Verwobensein in die zeitgeschichtliche Ausein-*

rubriert die Anfänge der wissenschaftlichen Erforschung des Frühjudentums in seinem kurzen Forschungsüberblick: *The Modern Study of Ancient Judaism*, in: *The State of Jewish Studies*, hg. v. ders. u. E. L. Greenstein, Detroit 1990, 55-73 unter „Polemics und Apologetics“ (56-58), worunter er auf der Seite der Polemik die führenden protestantischen Gelehrten E. SCHÜRER, W. BOUSSET, J. WELLHAUSEN und A. V. HARNACK nennt, während er die jüdischen Wissenschaftler, die sich mit ihnen auseinandersetzten, als Apologeten bezeichnet. Er beschreibt ihre Stellung mit den Worten: „Jews, too, have a large ideological and religious stake in ancient Judaism. Jewish scholars of previous generations were eager not only to refute the Christian denigration of Judaism in general and rabbinic Judaism in particular but also to legitimate their own expressions of Judaism by appeal to the normative precedents of antiquity.“ Er fährt fort mit dem bedauernden Hinweis, daß es immer noch, sowohl in Israel als auch in der Diaspora, jüdische Gelehrte gebe, die auf diese Weise ihre eigene religiöse Position legitimierten. Die Mehrzahl der Forscher dagegen betreibe „study of Judaism“ als säkulares Unternehmen. Offen bleibt dabei m.E. die Frage, inwieweit das säkulare Bemühen um eine Religion, in die man hineingeboren wurde und der man (zumindest nominell) vielfach auch angehört, angemessen ist oder sein kann, und ob nicht ein solches Bemühen an sich schon wieder unter einer weltanschaulichen Prämisse steht (vgl. R. DEINES, *Steingefäße* 283-285). Das Stichwort „säkular“ kann leicht zum Vorwand werden, sich nicht mehr um ein wirkliches Verstehen *religiöser* Gruppen und Anschauungen bemühen zu müssen.

⁹ Es ist m.E. kaum hilfreich, wenn in den obengenannten „Folgerungen“ (s.o. Anm. 6) Religionslehrern eingeschärft wird: „Die Gemeinsamkeiten zwischen Jesus und den Pharisäern verbieten es, irgendeinen prinzipiellen Gegensatz zwischen ihnen zu konstruieren.“ Noch abwegiger erscheint mir die Forderung von P. FIEDLER, Verbesserungsvorschläge für die Passions-Lesungen der Karwoche, in: M. Stöhr (Hg.), *Judentum im christlichen Religionsunterricht*, ArTe 15, Frankfurt/M. 1983, 79-86, der in Mt 27,62 u. Joh 18,3 statt Pharisäer „Sadduzäer“ lesen will, da die Nennung der Pharisäer erst in einer späten Traditionsschicht dazugekommen sei, während es historisch zutreffend sei, „in der Sadduzäerpartei die Feinde Jesu zu suchen“ (81.84; vgl. DERS., *Die Passion Jesu*, ebd. 95-98). Entsprechend will er, wo in den Passionsberichten von „Schriftgelehrten“ die Rede ist, dieselben als „sadduzäische“ kennzeichnen (82f). Diese Verlagerung der ‘Schuld’ am Tod Jesu von den Pharisäern auf die Sadduzäer (als ob diese keine Juden gewesen wären) erscheint mir – abgesehen von der historischen Fragwürdigkeit – mehr als kurzfristig, weil sie nur einen jüdischen Sündenbock durch einen anderen ersetzt, der lediglich den Vorteil hat, sich nicht mehr wehren zu können (was sich angesichts der gegenwärtigen Sadduzäer-Renaissance aber durchaus ändern kann). Die Gefahr, einen Sündenbock durch einen anderen zu ersetzen, wird gesehen von H. MAASS, *Rabbi, du hast recht geredet. Jesusgeschichten und ihr jüdischer Hintergrund*, entwarf. *Religionspädagogische Mitteilungen* 3/1992, 25-32, dessen eigene Lösung jedoch ebenfalls problematisch ist, indem er einen „hypothetische(n) Charakter der biblischen Erzählungen“ (26) behauptet, denen „andere Hypothesen“ gleichrangig zur Seite gestellt werden können. Das ist m.E. die *Suspendierung der Wahrheitsfrage*. Die beschriebenen Versuche, die von einem hohen Verantwortungsbewußtsein getragen sind, zeigen die Schwierigkeiten des Umgangs mit den Pharisäern bis heute.

andersetzung zwischen Judentum und Christentum das historische Bild der Pharisäer mitgeprägt hat. Dem versucht die vorliegende Forschungsgeschichte gerecht zu werden.

Es ist im übrigen erstaunlich genug, daß es bisher zu den Pharisäern keine größere Arbeit gibt, die die Geschichte ihrer Erforschung und damit einen Teil ihrer Wirkungsgeschichte nachzeichnet.¹⁰ Das überrascht umso mehr, als in unmittelbarer thematischer 'Nachbarschaft' eine ganze Reihe von Forschungsgeschichten vorliegen, so etwa die von S. Wagner über die Essener¹¹, oder von J. M. Schmidt und W. Zager über die Apokalyptik.¹²

Dazu kommen etliche Arbeiten, die sich mit dem Bild des Judentums in verschiedenen theologischen Teildisziplinen¹³ und darüber hinaus in den benachbarten Geisteswissenschaften¹⁴ sowie bei einzelnen Autoren beschäftigen.¹⁵

¹⁰ Wie es überhaupt zu den Desideraten vor allem der deutschsprachigen neutestamentlichen Wissenschaft gehört, ihre eigene Geschichte nachzuzeichnen. Ein Pendant zu H.-J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen 1988 gibt es bisher nicht; ebenso sind gründliche Monographien über Neutestamentler im Vergleich zu Alttestamentlern eher selten. Ein auch für ein weiteres Publikum schreibender Spezialist in der Art RUDOLF SMENDs (vgl. besonders: *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Göttingen 1989) fehlt im Bereich des Neuen Testaments, wo am ehesten W. G. KÜMMEL und O. MERK zu nennen wären; symptomatisch für den Unterschied zwischen atl. und ntl. Wissenschaft ist m.E. der TRE-Art. *Bibelwissenschaft* (VI, 1980, 316-409): Im Teil I/2. *Altes Testament: Geschichte und Methoden* (von B. J. DIEBNER) wird die „Aufarbeitung der Forschungsgeschichte“ (369) ebenso wie die Frage nach „Alttestamentliche(r) Forschung und Zeitgeschichte“ (370) als eigener Abschnitt behandelt, während es im Teil II. *Neues Testament* (von O. MERK) nur sehr knapp heißt, daß die „Auslegungs-, Wissenschafts- und Wirkungsgeschichte“ auch „fachnotwendig“ sei (394). Leider sind die ungeheuren Literaturangaben bei MERK (401-409) nicht nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet, so daß daraus nur schwer eine nach Personen geordnete forschungsgeschichtliche Bibliographie zu gewinnen ist.

¹¹ Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Eine wissenschaftsgeschichtliche Studie, BZAW 79, Berlin 1960.

¹² J. M. SCHMIDT, *Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*, Neukirchen 1969 (21976; neu ist lediglich das Vorwort IX-XIX); W. ZAGER, *Begriff und Wertung der Apokalyptik in der neutestamentlichen Forschung*, EHS.T 358, Frankfurt/M. u.a. 1988.

¹³ K. HOHEISEL, *Das antike Judentum in christlicher Sicht. Ein Beitrag zur neueren Forschungsgeschichte*, SOR 2, Wiesbaden 1978; K. MÜLLER, *Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament*, *Judentum und Umwelt* 6, Frankfurt/M. u. Bern 1983; U. KUSCHE, *Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler*, SKI 12, Berlin 1991 (dort weitere Literatur). S. außerdem den Sammelband: *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, hg. v. R. A. Kraft u. G. W. E. Nickelsburg, Philadelphia 1986.

¹⁴ CH. HOFFMANN, *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts*, SJMT 9, Leiden u.a. 1988; von jüdischer Seite aus hat sich vor allem H. LIEBESCHÜTZ in diesem Bereich verdient gemacht, vgl. *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, SWALBI 17, Tübingen 1967; DERS., *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig*, SWALBI 23, Tübingen 1970.

¹⁵ In monographischer Weise ist dies bisher nur vereinzelt geschehen; jüngstes Beispiel ist die große Arbeit von K. DE VALERIO, *Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns*, BZNW 71, Berlin u. New York 1994; eine Sammlung von Aufsätzen ist:

Gleichwohl blieben die Pharisäer darin als eigenes Thema bisher weithin ausgeklammert.

Abgesehen von einigen wenigen älteren Aufsätzen¹⁶, die meist nur auf eine kleine Anzahl damals aktueller Arbeiten eingehen, gibt es weder eine zusammenfassende Darstellung der Pharisäerforschung¹⁷ noch irgendwelcher Teilbereiche.¹⁸ Daß über diesen Zustand ein gewisses Unbehagen besteht, läßt sich möglicherweise an der Tatsache illustrieren, daß in den letzten Jahren eine Reihe von Aufsätzen veröffentlicht wurde, die forschungsgeschichtliche Überblicke bieten¹⁹ und in Deutschland nahezu zeitgleich, aber unabhängig vonein-

Max Webers Studie über das antike Judentum, hg. v. W. Schlachter, Frankfurt/M. 1981; aus der Vielzahl der Aufsätze zu einzelnen Autoren vgl. als Beispiel R. SMEND, Wellhausen und das Judentum, ZThK 79 (1982), 249-282, jetzt in: DERS., Epochen der Bibelkritik. Ges. Studien III, BEvTh 109, München 1991, 186-215.

¹⁶ A. HAUSRATH, Die Resultate der jüdischen Forschung über Pharisäer und Sadducäer, PKZ 9 (1862), 967-978; G. H. BOX, Survey of recent Literature on the Pharisees and Sadducees, RTP 4 (1908/09), 129-151; R. MARCUS, The Pharisees in the Light of Modern Scholarship, JR 32 (1952), 153-164; J. MARGOT, Les Pharisiens d'après quelques ouvrages recents, RThPh 3. ser. 6 (1956), 294-302; J. NEUSNER, The Rabbinic Traditions about the Pharisees in Modern Historiography, CCAR.J 19 (1972), 78-108 (identisch mit: DERS., The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70, 3 Bde., Leiden 1971, III, 320-368 Appendix: Bibliographical Reflections; zu weiteren Nachdrucken s. Lit.verz.). Dazu kommen einige Aufsätze zu Einzelproblemen: I. ELBOGEN, Einige neuere Theorien über den Ursprung der Pharisäer und Sadduzäer, in: Jewish Studies in Memory of I. Abrahams, New York 1927, 135-148; W. BEILNER, Der Ursprung des Pharisäismus (nach der neueren Literatur), BZ 3 (1959), 235-252; M. J. COOK, Jesus and the Pharisees – The Problems as it stands Today, JES 15 (1978), 441-460; D. GOODBLATT, The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate, JSJ 20 (1979), 12-30. Außerdem haben die verschiedenen Lexika-Artikel und Monographien über die Pharisäer in der Regel kurze Überblicke über die Forschungsgeschichte.

¹⁷ Der bislang beste kürzere Beitrag stammt von S. MASON, The Problem of the Pharisees in Modern Scholarship, in: Approaches to Ancient Judaism n.s. 3, hg. v. J. Neusner, SFSHJ 56, 103-140, der eine knappe Übersicht über die Forschung von ABRAHAM GEIGER u. JULIUS WELLHAUSEN bis 1985 gibt; hilfreich ist ferner sein einleitendes Kapitel „Method in the Study of Pharisaic History“ in: Flavius Josephus on the Pharisees, StPB 39, Leiden u.a. 1991, 1-17. Hinzuweisen ist nun auch auf W. BEILNER, Der heutige Stand der Pharisäerfragen, in: DERS., Vermittlung 11, Salzburg 1993, 143-260. Es handelt sich dabei um eine studentische Arbeit (Wien 1953), die unverändert im Dienste „der bibliothekarischen Dokumentation“ erstmalig veröffentlicht wurde (nicht im Buchhandel erhältlich); sie stellt offenbar eine Vorarbeit zur Dissertation BEILNERs dar (Christus und die Pharisäer. Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen, Wien 1959), und besticht wie diese durch den weiten Horizont der Literaturverwertung.

¹⁸ Am besten aufgearbeitet ist die Pharisäerforschung im Zusammenhang mit Josephus, vgl. L. H. FELDMAN, Josephus and Modern Scholarship (1937-1980), Berlin 1984, 542-578 (s.a. 79-84 über Josephus als Pharisäer) u. S. MASON, Flavius Josephus 18-39.

¹⁹ Sie beschränken sich in der Regel auf die Zeit von Anfang der siebziger Jahre, d.h. von NEUSNERs Arbeiten bis zur Gegenwart; ältere Beiträge sind meist nur zur Abgrenzung genannt, vgl. z.B. A. J. SALDARINI, Art. Pharisees, AncBDict V, 1992, 289-303 (289-291: Previous Scholarship and Theories). Am Anfang der aktuellen Forschungsrückblicke steht der erwähnte Aufsatz von D. GOODBLATT (s.o. Anm. 16). Aus jüngster Zeit sind zu nennen: A. I. BAUMGARTEN, American Jewish Scholarship on the Pharisees, in: Ramaz. School,

ander, zwei Dissertationen zu dieser Frage erarbeitet wurden.²⁰ Der Grund für diese Rückbesinnung auf die Forschungsgeschichte hängt m.E. mit den rapiden Veränderungen innerhalb des wissenschaftlichen Pharisäerbildes in den letzten 20 Jahren zusammen, die weithin große Verunsicherungen hervorgerufen haben.

Die Aufarbeitung der Forschungsgeschichte und die Bedingungen, unter denen die Forschung geleistet wurde, stellt in einer solchen Umbruchsituation nicht einfach nur eine beliebige Möglichkeit dar, mit diesen Veränderungen umzugehen, sondern ist geradezu geboten, wenn es nicht zu einer Pauschal-diffamierung der älteren Forschung kommen soll.

Community, Scholarship and Orthodoxy, Hoboken (N.Y.) 1989, 124-136; DERS., Rivkin and Neusner on the Pharisees, in: Law in Religious Communities in the Roman Period, hg. v. S. Westerholm u. P. Richardson, Waterloo, Ont. (CDN) 1991, 109-126; G. BOCCACCINI, Middle Judaism and its Contemporary Interpreters (1986-1992): Methodological Foundations for the Study of Judaism, 300 BCE to 200 CE, *Henoch* 15 (1993), 207-233; L. GASTON, Pharisaic Problems, in: Approaches to Ancient Judaism (s.o. Anm. 17) 85-100. Zur Auseinandersetzung mit E. P. SANDERS' Pharisäerbild s. J. D. G. DUNN, Pharisees, Sinners, and Jesus, in: The Social World of Formative Christianity and Judaism, FS H. C. Kee, hg. v. J. Neusner u.a., Philadelphia 1988, 264-289 u. M. HENGEL/R. DEINES, E. P. Sanders' 'Common Judaism', Jesus, and the Pharisees, *JThS* 46 (1995), 1-70; die deutsche, erweiterte Fassung dieses Aufsatzes in: M. HENGEL, *Judaica et Hellenistica*. Kleine Schriften I, WUNT 1/90, Tübingen 1996, 392-479 (die engl. Ausgabe wird als 'Common Judaism' zitiert, die deutsche als: Pharisäer).

²⁰ Während der Arbeit an meiner eigenen Doktorarbeit erfuhr ich von dem Promotionsvorhaben von HANS-GÜNTHER WAUBKE, Pharisäerdarstellungen in der deutschen protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts. Metamorphosen eines theologischen Symbols im Zeitalter historischer Kritik, Diss.theol. Göttingen 1994 (die Druckfassung lag bei der Abgabe meines Manuskriptes an den Verlag noch nicht vor, weshalb ich die Diss.-Fassung zitiere). Im Zentrum seiner Arbeit steht die Zeit von 1830 bis 1910 (vgl. 10). Erfreulicherweise überschneiden sich unsere Arbeiten lediglich an den von WAUBKE als „Die prägenden Entwürfe“ bezeichneten Autoren JULIUS WELLHAUSEN, EMIL SCHÜRER und WILHELM BOUSSET. Angesichts der Bedeutung dieses Dreigespanns, das so forschungsgeschichtlich nach hinten wie nach vorne verankert ist, kann dies kaum als Schaden betrachtet werden, zumal WAUBKE sehr viel Gewicht auf die *theologische Wertung* des Pharisäismus bei den von ihm untersuchten Autoren legt. Er arbeitet dafür besonders die zeitgeschichtlichen und persönlich-biographischen Hintergründe heraus, die zu den jeweiligen Wertungen führten bzw. diese beeinflussten. Für diese Bereiche sei darum grundsätzlich auf seine Arbeit verwiesen. Seine Arbeit wird in den Beiträgen zur historischen Theologie erscheinen.

1. Forschungsgeschichte statt Diffamierung

Wiederholt äußerte sich in den letzten Jahren das Bewußtsein eines Paradigmenwechsels in der Erforschung des antiken Judentums²¹, d.h. derjenigen Gesellschaft und Religion, aus der heraus die erste christliche Gemeinde entstand und zu der Jesus und seine Anhänger gehörten.

Dieser Paradigmenwechsel hat eine theologische und eine historische Komponente, die freilich eng zusammengehören, und die beide mit dem Phänomen des Pharisäismus verbunden sind.²² *Theologisch* wurden die Pharisäer zunehmend von den traditionellen Vorwürfen der Werkgerechtigkeit und Gesetzmäßigkeit entlastet, auch wenn sich bisher noch keine positive neue Bezeichnung des Typus ihrer Religionsform durchgesetzt hat. Wohl den wichtigsten Diskussionsbeitrag in den letzten zwei Jahrzehnten hat E. P. Sanders geliefert, indem er vorschlug, das Judentum zwischen 200 v.Chr. und 200 n.Chr. unter den Oberbegriff „Bundesnomismus“ zu subsummieren, zu dessen Vertretern auch die Pharisäer zu zählen seien.²³

Die theologische Rehabilitierung des Pharisäismus ging einher mit einer *historischen Neubewertung* der jüdischen Geschichte und Gesellschaft vor 70. Aus dem die Wissenschaft *angeblich* beherrschenden normativen Judentum pharisäischer Provenienz wurden „Judaisms“²⁴:

²¹ Vgl. u.a. J. H. CHARLESWORTH, Exploring Opportunities for Rethinking Relations among Jews and Christians, in: ders. (Hg.), *Jews and Christians*, New York 1990, 35-53. Eine Unterüberschrift lautet: A Paradigm Shift in Understanding Origins (36ff). Der Aufsatz von CHARLESWORTH ist typisch für das gegenwärtige Selbstbewußtsein, eine neue Epoche einzuleiten. Hierzu gehört auch der Versuch von G. BOCCACCINI, als neue Epochenbezeichnung für diese Zeit den Ausdruck „Middle Judaism“ durchzusetzen, vgl. DERS., *Middle Judaism. Jewish Thought 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Minneapolis 1991, 7-25.

²² Vgl. K. KEITH, The Background of the New Testament Diversity in First-Century Judaism and its Contemporary Implications, *LouvSt* 17 (1992), 131-151. Das neue Bild des Judentums hängt aufs engste mit dem Pharisäismus zusammen: „In helping to fill in our picture of this time, our present knowledge of the Pharisees is probably of most importance.“ Aber gerade hier gilt: „To embark upon a discussion of the contemporary study of the Pharisees is to attempt to solve a riddle which has no solution. The diversity of opinion and change of tides in recent scholarship are enormous. The questions are so diverse, the methods employed so divergent and the opinions so divided, that one feels confident in stating only the minutest of conclusions“ (143).

²³ Vgl. K. KEITH, *Background* 137-139.

²⁴ SH. J. D. COHEN, *Modern Study* 58-66 hat den Weg der neueren Forschung beschrieben, an dessen Ende „Judaisms“ statt „Judaism“ stehen: „The argument that ancient Judaism was diverse and multiform has led to a readiness to read each document of ancient Judaism independently, to emphasize its distinctive characteristics, and not to homogenize it with other, related documents. Documents that previously had been read in the light of one another are now read as autonomous works endowed with their own peculiar viewpoint. Not only have the documents been separated one from the other, they also have been dissected“ (59). Den „Separators“ stehen jedoch nach wie vor die dem alten Paradigma verhafteten „Unifiers“ gegenüber. Mit zu dieser Atomisierung hat zweifellos die fortschreitende Spezialisierung der Forschung innerhalb dieses Teilbereiches der Judaistik beigetragen. Gleich zu

„There was not one ruling, all powerful group in Early Judaism; many groups claimed to possess the normative interpretation of Torah. (...) There were not four sects, but at least a dozen groups and many subgroups. We should not think in terms of a monolithic first-century Palestinian Judaism; perhaps we should attempt to contemplate a post-70 Pharisaic type of Judaism and a variety of pre-70 ‚Judaisms‘.“²⁵

Dieses In-Vordergrund-Stellen des jüdischen Pluralismus vor 70, der gerne, gleichwohl zu Unrecht, als Neuentdeckung dargestellt wird, dürfte der herausragende Beitrag der Forschung des zu Ende gehenden 20. Jh.s sein, der wohl auch die wissenschaftliche Arbeit zu Beginn des nächsten Jahrtausends prägen wird. Das Bewußtsein, der Wahrheit einen großen Schritt näher gekommen zu sein, entwickelt sich jedoch offenbar nur, wenn alles vorgängige in dunkelste Farben getaucht wird oder sich sonst als Negativfolie gebrauchen läßt. Die Aufklärung lebte von dem selbstgeschaffenen Mythos des finsternen Mittelalters, die historisch-kritische Methode schöpfte ihre Dynamik aus der vorgeblich unkritisch-supranaturalistischen und dogmenhörigen Exegese ihrer Väter und Lehrer, dann, als diese sich nicht länger in die unkritische Schublade sperren ließen, war es die katholische Exegese, der gegenüber man die eigene Überlegenheit demonstrieren konnte.

Auch die ‚neue‘ Pharisäerforschung scheint ohne ein solches ‚Feindbild‘ nicht auszukommen, das sie vor allem in den Arbeiten, die um die Jahrhundertwende und zu Beginn des 20. Jh.s entstanden sind und seither die Diskussion prägten, zu finden meint. Als Grundeinstellung werden – vor allem bei protestantischen Verfassern – konfessionelle Gebundenheit²⁶, Antisemitismus oder Antijudaismus ‚geoutet‘²⁷, das von ihnen gezeichnete Bild des Judentums

Beginn seines Aufsatzes hatte COHEN darauf hingewiesen, daß die letzten 20 Jahre ein „explosive growth“ (55) der Forschungsbeiträge erlebt hätten, die es dem Einzelnen unmöglich machen, alles zu lesen. Aus dieser Not, daß sich neben den etablierten Wissenschaften des Alten und Neuen Testaments sowie der rabbinischen Literatur inzwischen eine Qumranwissenschaft, eine solche der Apokryphen und Pseudepigraphen, weitere zu Philo, Josephus u.a. etabliert haben, wird von den „Separators“ eine Tugend gemacht, indem sie einen Teilaspekt als Ganzheit interpretieren.

²⁵ J. H. CHARLESWORTH, *Opportunities* 37. Eine gewisse Popularität gewann die Rede-weise von „Judaisms“ durch den Sammelband: *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, hg. v. J. Neusner u.a., Cambridge 1987. Sie wird auch vertreten von G. BOCCACCINI, *Middle Judaism* 25.

²⁶ Vgl. G. BOCCACCINI, *Middle Judaism* 11-13; J. H. CHARLESWORTH beschreibt in seinem Vorwort zu BOCCACCINI'S Buch (xiii-xix) dessen Arbeit als Illustration, „that past attempts to reconstruct the thought and history of pre-Mishnaic Judaism were distorted by theological interests“ (xvii); E. P. SANDERS, *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen*, StUNT 17, Göttingen 1985, 27-54; K. KEITH, *Background* 133f.

²⁷ J. H. CHARLESWORTH, *Opportunities* 35f bezüglich E. SCHÜRER. Vgl. von den älteren Arbeiten besonders CH. KLEIN, *Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart*, ACJD 6, München 1975. Zum Hintergrund dieser Arbeit und ihrer Verfasserin s.: Charlotte Klein – „Pionierin der Verständigung“. Ein Beitrag zum jüdisch-christlichen Gespräch, hg. vom Hedwig-Dransfeld-Haus e.V.

sei „monolithic, orthodox, and normative“²⁸, womit die Gegenbegriffe der neuen Pluralität genannt sind. Die neuen Ideale der Forschung heißen „pluralistic, diverse, and multi-faceted“²⁹ und ihre Propagandisten sind offenbar der Meinung, daß mit diesen neuen Schlagworten die konfessionelle Engführung der älteren Forschung überwunden sei. In Wahrheit ist jedoch lediglich eine gesellschaftspolitische Ideologie an die Stelle der religiösen Konfession getreten, die ihrerseits wieder eine selektive Rezeption und einseitige Interpretation der Quellen zur Folge hat.³⁰

Die Gegenwart läßt sich wohl am ehesten als Übergangszeit begreifen. Das alte Paradigma ist noch populär, verbreitet in Kommentaren, Handbüchern, Nachschlagewerken und Predigthilfen; in der aktuellen Forschung ist es dagegen nur noch als Antithese präsent, die einzig dazu noch dargestellt wird, um das neue Paradigma in Abgrenzung zum alten beschreiben zu können. Da jedoch das Neue zu seiner eigenen Legitimierung den Beweis zu erbringen sich genötigt sieht, das Alte als defizient zu entlarven, widerfährt diesem in modernen Darstellungen in den seltensten Fällen Gerechtigkeit.³¹ Ein Blick in die forschungsgeschichtlichen Einleitungen von vielen, besonders neutestamentlichen Dissertationen, zeigt das Dilemma, das gleicherweise auch auf die Pharisäerforschung anwendbar ist: Auf dem scheinbar abgeweideten Feld der

Bendorf/Rhein zus. m. H. Roos, o.O. 1992; es handelt sich dabei z.T. um die Übersetzung von: *Christology and Religious Pluralism*. In memoriam Charlotte Klein, hg. v. M. Kelly, London 1990. Sie stammt aus einer orthodoxen jüdischen Familie Berlins. Während der Naziherrschaft emigrierte sie mit ihrer Familie nach Palästina und konvertierte zum Christentum. 1945 trat sie der Schwesternschaft „Unserer lieben Frau von Sion“ (NDS) bei. Sie starb 1985 in ihrem 70. Lebensjahr in London.

²⁸ J. H. CHARLESWORTH, *Opportunities* 37; auch K. KEITH, *Background* 131 redet von „simplistic and monolithic descriptions of Judaism which have dominated the study of the New Testament“.

²⁹ K. KEITH, *Background* 132, vgl. G. BOCCACCINI, *Middle Judaism* 13f: „We are now (man beachte das aufklärerische Pathos!) much more conscious that Judaism is to be seen not as an ideologically homogeneous unit but, in today’s world as well as in the past, as a set of different ideological systems in competition with one another. We have also learned that both Christianity and Rabbinism knew their formative periods and became normative systems only from the second century C.E. on. Prior to that they were only two of the many Judaisms of their time, two instruments of an ancient orchestra, which the canonical myopia prevented us from identifying and enjoying.“

³⁰ Einer der wenigen, der dies anerkennt, ist SH. J. D. COHEN, der als Professor für jüdische Geschichte am konservativen Jewish Theological Seminary in New York lehrte und jetzt als Nachfolger von JACOB NEUSNER an der Brown University in Providence (Rhode Island) tätig ist. Von seinem für die Pharisäerforschung wichtigen Aufsatz: *The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism*, *HUCA* 55 (1984), 27-53 behauptet er selbst, daß er gelesen werden könne „as a plea for pluralism in the contemporary American Jewish community“ – so DERS. in: *Modern Study* 70 Anm. 9.

³¹ Auch K. KEITH kommt in seinem lesenswerten Überblick über die neuere Diskussion, in der er vor allem auf J. NEUSNER, E. P. SANDERS und A. J. SALDARINI eingeht, nicht ohne solche Klischees aus, etwa wenn er die Geschichte der Erforschung des Judentums des 1. Jhs n.Chr. unter Verweis auf F. WEBER, W. BOUSSET u. P. BILLERBECK als „a methodological horror story“ diffamiert (*Background* 134).

möglichen Themen kann nur der seinen Platz behaupten, der seinem Vorgänger oder Zeitgenossen vorwerfen kann, seine Aufgabe nicht zur Befriedigung aller erfüllt zu haben. So macht sich die 'neue' Arbeit zum Sprecher der Unzufriedenen und verheißt nun ein Besseres.

Es drängt sich der Eindruck auf, daß der Mensch seinen Selbstwert auch innerhalb der wissenschaftlichen Arbeit nur zu Lasten des anderen zu gewinnen vermag, mithin seine Existenz seinem Werk verdankt³², seinen Selbst-Stand also nur im Ab-Stand und Gegen-Stand zu denen zu finden vermag, die vor ihm und mit ihm um dieselbe Frage rangen und ringen. So sehr dieses anthropologische Verhängnis die wissenschaftliche Arbeit auch voranzubringen vermag, so sehr steht es doch auch in der Gefahr, die Leistungen anderer zu verdunkeln, zu karikieren und zu entstellen.³³

Dieser Gefahr vermag, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, eine 'unabhängige' Forschungsgeschichte zu entgehen, wobei 'unabhängig' in dem Zusammenhang nicht 'positionslos' meint, sondern besagen will: unabhängig von dem Rechtfertigungsdruck einer eigenen Arbeit, deren Notwendigkeit die Forschungsgeschichte aufzeigen soll: Eine unabhängige Forschungsgeschichte schreibt die Geschichte der Erforschung eines Phänomens um dessen selbst willen: weil auch die Geschichte der Erforschung Teil der Wirkungsgeschichte des zu erforschenden Gegenstandes ist, ohne deren Vermittlung ein Gegenstand gar nicht zu den wissenschaftlich beachtlichen zählen würde.³⁴ Zugleich bietet eine 'unabhängige' Forschungsgeschichte die Chance, die Beiträge anderer zu *würdigen*, indem nicht die Abgrenzung von fremden Positionen zum Ausgangspunkt der eigenen gemacht werden muß, sondern im Gegenteil, *nur* die genaue Erfassung und zutreffende Beschreibung des anderen zum eigenen

³² Auch auf die Gefahr hin, der konfessionellen Voreingenommenheit gescholten zu werden: Es war die Reformation, die auf diese Lebenslüge des Menschen aufmerksam gemacht und ihm in der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders einen Ausweg aus dieser Selbsttäuschung gewiesen hat, vgl. dazu E. JÜNGEL, Verantwortung für Europa in evangelischer Sicht heißt Aufklärung im Lichte des Evangeliums, in: Akzente-Almanach 1993: Europa, hg. v. H. Steinacker, Moers 1992, 28-40 (31f). Vgl. ferner R. STAATS, Das Kaiserreich 1871-1918 und die Kirchengeschichtsschreibung, ZKG 92 (1981), 69-96: „Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein durch die Gnade Gottes betrifft auch das Geschäft des Historikers. Der Kirchenhistoriker und der Allgemeinhistoriker kann sich bei der Darstellung von Geschichte einüben in die evangelische Lehre von der Rechtfertigung, so daß seine Darstellung tolerant wird“ (94). Dies gilt auch für die Wissenschaftsgeschichte, denn auch hier sollte „der tolerante und humane Grundsatz seine Gültigkeit“ behalten, „daß die Vergangenheit zunächst nach den damals zugänglichen sittlichen (und wissenschaftlichen [R.D.]) Maßstäben zu beurteilen ist“ (93).

³³ Dies geschieht häufig durch die Verwendung von 'Unworten', negativ besetzten Ausdrücken, die darauf hinweisen sollen, daß der so gescholtene Autor nicht auf der Höhe der Forschung steht.

³⁴ Vgl. H.-G. GADAMER, Hermeneutik I: Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke Bd. 1, Tübingen ⁵1986, 305f; H. RÄISÄNEN, Die Wirkungsgeschichte der Bibel. Eine Herausforderung an die exegetische Forschung, EvTh 52 (1992), 337-347.

Gewürdigtwerden – nämlich in Form der Erlangung eines akademischen Grades – führen.

Notwendig wird eine solche Bestandsaufnahme der Forschung besonders dann, wenn sich ein solcher Paradigmenwechsel abzuzeichnen beginnt, wenn also die Gefahr des Schwarzmalens übergroß wird. Bevor das Alte für alt und vergangen erklärt wird, lohnt es sich, noch einmal zu hören und zu verstehen, was den Alten an ihren Anschauungen richtig erschien. Das Alte entpuppt sich dann vielleicht als nicht gar so alt, das Neue als nicht gar so neu wie es sich gebärdet. Epochenumbrüche haben meist dadurch etwas Gewalttames, daß das Alte nicht wirklich überwunden, sondern nur unterdrückt – und das heißt im Bereich der Wissenschaft: diffamiert – wird.

Gewalt aber erzeugt Gegengewalt. Forschungsgeschichte kann in diesem Spiel der Kräfte vermittelnd wirken. Sie befriedigt darum nicht nur antiquarisches Interesse, sondern hilft der Wahrheit, die keine Gewalt erträgt.

2. Eingrenzung des Themas

Das Thema 'Pharisäer' ist in zweierlei Hinsicht unerschöpflich. Einmal in Bezug auf die Menge der unter diesem Stichwort zu behandelnden Themen, dann aber auch im Bezug auf die Literatur, die die Pharisäer zum Thema hat bzw. in der sie eine wie auch immer geartete Rolle spielen. Einer Forschungsgeschichte bleibt angesichts dieser Fülle – „one person cannot read them all, let alone survey their contents and assess their relative contributions“³⁵ – keine andere Möglichkeit, als sich mit einem Ausschnitt zu bescheiden. Auch die vorliegende Arbeit behandelt darum nur einen begrenzten Teilbereich, dessen Auswahl und Abgrenzung im folgenden begründet werden soll.

2.1. Die inhaltliche Begrenzung

Die hier unternommene Forschungsgeschichte widmet sich *vorrangig* einem bestimmten Ausschnitt innerhalb der gegenwärtigen Pharisäer-Diskussion, der in der untersuchten Literatur zwar nirgends zentral behandelt, gleichwohl aber in nahezu jeder Arbeit mehr oder weniger prominent vorkommt. Es geht dabei vorrangig um eine eher historische Fragestellung, deren Relevanz erst durch die Erschütterung des traditionellen Pharisäerbildes durch den Aufsatz von Morton Smith im Jahr 1956 (s.u. 3.1.) ins Blickfeld gerückt ist: Welche

³⁵ So SH. J. D. COHEN, *Modern Study* 55 in Bezug auf „Scholarship on the Judaism of the Greco-Roman period“. Da es aber nahezu kein Buch in diesem Bereich gibt, das in seinem Index – sofern es einen hat! – die Pharisäer *nicht* nennt, gilt diese Aussage uneingeschränkt auch für die Pharisäerforschung im engeren Sinne.

Stellung nahmen die Pharisäer in der jüdischen Gesellschaft insbesondere des 1. Jahrhunderts n. Chr. ein?³⁶ Waren sie eine abgeschlossene Gruppe innerhalb des Judentums mit beschränktem Einfluß und ohne Ehrgeiz daran etwas zu ändern? Inwieweit waren sie mit ihrer Auffassung von Glauben und Leben repräsentativ für weitere Teile des jüdischen Volkes? Ist der Pharisäismus nur eines der vielen 'Judentümer' der aktuellen Forschung, das bestenfalls gleichberechtigt, aber nicht länger dominierend neben die 'Judentümer' der einzelnen Apokryphen und Pseudepigraphen, neben *das* der Qumranschriften (oder müßte man besser sagen: *die*) und anderer Quellen zu stellen ist?

Der älteren Forschung wird in der neueren Literatur beständig vorgeworfen, die Grenzen des pharisäischen Einflusses nicht ausreichend beachtet zu haben, was dazu geführt habe, pharisäisches Judentum als normatives zu bezeichnen, dem gegenüber alle anderen 'Judentümer' nichts weiter als sektiererische Abweichungen seien. Eine Forschungsgeschichte, deren Schwerpunkt auf den diskreditierten älteren Arbeiten liegt, die manche als überholt von der Liste der wissenschaftlich ernstzunehmenden Büchern streichen wollen³⁷, wird darum sehr genau zu fragen haben, ob die pauschale Abqualifizierung der älteren Forschung wirklich berechtigt ist. Sie wird ferner darauf zu achten haben, welche Gründe diesen Arbeiten für ihre Sicht der Pharisäer zugrunde liegen. Verbunden ist damit die Hoffnung, über die gegenwärtigen Diffamierungen hinauszukommen, um so der wissenschaftlichen Leistung von drei Generationen den ihnen gebührenden Respekt zu erweisen, auch wenn sich herausstellen

³⁶ Eine Nachzeichnung der verschiedenen Entwürfe einer pharisäischen 'Theologie' wird hier nicht geboten, lediglich auf einige auch für die historische Forschung grundsätzliche Positionen wird hingewiesen. Ausgeklammert blieb so vor allem die Frage nach der Gesetzlichkeit und 'Lohnlehre' der Pharisäer sowie ihre angebliche Werkgerechtigkeit. Einen knappen, allerdings sehr einseitigen Überblick dazu findet sich bei E. P. SANDERS, Paulus, 27-54 („Die rabbinische Religion als Religion gesetzlicher Werkgerechtigkeit: ein hartnäckiges Vorurteil“); hilfreicher dagegen jetzt F. AVEMARIE, Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur, TSAJ 55, Tübingen 1996, 11-49 („Rabbinische Soteriologie in der Forschung“).

³⁷ Vgl. z.B. J. NEUSNER, Why Schechter, Moore and Urbach are Irrelevant to Scholarship Today, in: Approaches to Ancient Judaism 6, hg. v. ders. u. E. S. Frerichs, Atlanta (GA) 1989, 173-194. Das, zumindest bei NEUSNER inzwischen ans Pathologische grenzende Selbstbewußtsein der neuen Generation zeigt seine Auseinandersetzung mit seinem ehemaligen Lehrer MORTON SMITH (Are there really Tannaic Parallels to the Gospels? A Refutation of Morton Smith, SFSHJ 80, Atlanta [GA] 1993). In der Einleitung schreibt er über ihn und seine Zeitgenossen S. ZEITLIN, E. E. URBACH, S. LIEBERMAN, L. FINKELSTEIN u. S. W. BARON: „Turning sixty this year, I realized that, like Moses in Midian, I have outlived all my consequential enemies; the men who sought to murder me all have died. (...) None of them, in retrospect, looms nearly so tall as they all did in life. All of them rapidly fade with time, proving – for those who remember them all – to have been overrated lightweights. Their scholarly legacy is today valued only by the believers; it proves out of all proportion to the political and institutional power they exercised while among the livings“ (x-xi; vgl. 10).

sollte, daß ihre Ergebnisse nicht mehr ohne weiteres übernommen werden können.

Da das Thema wenig *direkte* theologische Implikationen enthält, scheint es auf den ersten Blick für die neutestamentliche oder überhaupt christliche Theologie sekundär zu sein, etwa im Vergleich zu der Frage nach dem rechten Gesetzesverständnis im Judentum einerseits und den neutestamentlichen Schriften andererseits. Doch gerade in der umfangreichen Literatur der letzten Jahre zu diesem Thema zeigt sich die Problematik solcher Unternehmungen, bei denen versucht wird, theologische Konzeptionen miteinander zu vergleichen, ohne sich ausreichend Rechenschaft abzulegen über die dafür verantwortlichen Träger.

Nicht selten wird bis heute das Gesetzesverständnis des Paulus *dem* jüdischen, das oft einfach aus 4. Esra und rabbinischen Texten eruiert wird, gegenübergestellt. Häufig identifiziert man dieses 'jüdische Gesetzesverständnis' dann mit dem 'pharisäischen'. Konnte Wellhausen 1874 noch ganz zuversichtlich schreiben: „Das Gesetz, welches Paulus bekämpft, ist der Pharisaismus, und er hat darin auch geschichtlich Recht“³⁸, so ist diese Zuversicht heute nicht mehr in gleicher Weise möglich.

Wie brüchig ist dann aber der historische Unterbau an zentralen neutestamentlichen Punkten angesichts der radikalen Skepsis bezüglich nahezu allem, was mit den Pharisäern zu tun hat? Bauen nicht entscheidende Theologumena neutestamentlicher Theologie auf historischen Urteilen auf, die von Judaisten christlicher und jüdischer Herkunft ebenso in Frage gestellt werden wie von solchen Neutestamentlern, die stärker an historischen Fragen ausgerichtet sind? Die Spezialisierung, selbst innerhalb einer doch relativ überschaubaren Disziplin wie dem Fach Neues Testament, ist inzwischen so weit fortgeschritten, daß neutestamentliche (Zeit-) Geschichte, neutestamentliche Exegese und neutestamentliche Theologie oftmals fast unabhängig und weitgehend auch unbeeinflusst voneinander arbeiten, mit dem Ergebnis, daß in der erwähnten Frage nach dem paulinischen Gesetzesverständnis die historische Situation der jüdischen Gesellschaft im 1. Jahrhundert in Palästina und der Diaspora fast völlig ausgeblendet bleiben kann.³⁹

³⁸ J. WELLHAUSEN, *Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte*, Greifswald 1874, 128 Anm. 1.

³⁹ Verwiesen sei hier nur auf einige zufällig ausgewählte Arbeiten, die in der Frage nach Paulus und dem Gesetz von einer historischen Verankerung meinen absehen zu können: H. HÜBNER, *Das Gesetz bei Paulus*, FRLANT 119, Göttingen ³1982, 24.142f Anm. 16 u. 151f Anm. 95 behandelt lediglich die Frage, ob Paulus Hillelit oder Schammait war; inwieweit das pharisäische Gesetzesverständnis als jüdisches in Anspruch genommen werden kann, bleibt dagegen weitgehend unreflektiert (vgl. aber 33f.93f). Im Literaturverzeichnis fehlen sämtliche klassischen Pharisäerdarstellungen. Im Sachregister von O. HOFIUS, *Paulusstudien*, WUNT I/51, Tübingen ²1994, taucht das Stichwort „Pharisäer/Pharisäismus“ nicht auf; ähnliches gilt für P. V. D. OSTEN-SACKENs *Paulusstudien*, vgl. seinen Aufsatzband, *Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus*, TB 77, München 1987, obwohl der ehemalige Pharisäer

Die vorliegende Arbeit will darum dazu beitragen, *die innerjüdische Stellung jener Gruppe zu beschreiben*, die – wenn auch oft ungenannt – am häufigsten als historischer Bezugs- und Vergleichspunkt für paulinische Aussagen herangezogen wird, auch wenn die Bedeutung des Pharisäismus für die Geschichte der Paulusforschung *nicht* im Mittelpunkt steht.⁴⁰

Im Rahmen des größeren Themas „Paulus und *das* Judentum“ ist diese historische Frage von einiger Wichtigkeit. Wenn der ehemalige Pharisäer Saul aus Tarsus, der sich in Jerusalem zum pharisäischen Schriftgelehrten ausbilden

Paulus kaum angemessen ohne diesen biographischen Hintergrund verstanden werden kann. Eine gewisse Gegenposition stellen die Arbeiten von E. P. SANDERS dar, der sich einerseits dem modernen Pharisäerbild verpflichtet weiß, andererseits aber darum bemüht ist, das Gemeinsame und Verbindende des palästinischen Judentums im ersten Jahrhundert sehr stark herauszustellen, um es dann seinerseits mit Paulus vergleichen zu können, so etwa in seinem großen Werk: Paulus und das palästinische Judentum. Fortgeführt ist dieser Gedanke eines einheitlichen, aber nichtpharisäischen Judentums in: Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies, London/Philadelphia 1990; Judaism: Practice and Belief 63 BCE - 66 CE, London/Philadelphia 1992, wo er besonders das von ihm als „Common Judaism“ bezeichnete Judentum hervorhebt (vgl. dazu M. HENGEL/R. DEINES, 'Common Judaism'). Für die Frage der Gesetzesinterpretation folgt ihm in seiner Beschreibung des Judentums H. RÄISÄNEN, Paul and the Law, WUNT I/29, Tübingen ²1987, bes. 177ff, obwohl gerade RÄISÄNENS Darstellung noch stark der Gleichsetzung von rabbinischem, pharisäischem und jüdischem Gesetzesverständnis zuneigt.

Eine weitere Forschungsrichtung stellen die Arbeiten dar, die Paulus und sein Gesetzesverständnis vorwiegend auf dem Hintergrund *der apokalyptischen Literatur* zu verstehen suchen, dabei aber mit dem biographisch verankerten Pharisäismus bei Paulus in Konflikt kommen, vgl. etwa D. RÖSSLER, Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie, WMANT 3, Neukirchen 1960, der, wie im Untertitel angedeutet, zwischen beiden Bewegungen einen unüberbrückbaren Gegensatz sieht, s. 10f.109ff. Bemerkenswert an dieser Arbeit ist, daß in ihr das historische Problem der Vergleichbarkeit (Paulus und rabbinische Literatur bzw. Paulus und die Apokalyptik) deutlich gesehen wird, allerdings mit der ahistorischen Konsequenz, daß RÖSSLER sich auf die „theologischen Grundzüge“ beschränkte und die Fragen nach dem „Sitz im Leben“ und „dem historischen Hintergrund“ (11) bewußt ausklammerte. Zur Kritik daran s. A. NISSEN, Tora und Geschichte im Spätjudentum. Zu Thesen Dietrich Rösslers, NT 9 (1967), 241-277 (s.a. DERS., Gott und der Nächste im antiken Judentum, WUNT I/15, Tübingen 1974, 20-22); M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, WUNT I/10, Tübingen ³1988, 322 Anm. 446 u. S. 460f.

⁴⁰ Die Forschungsgeschichte zu „Paulus und der Pharisäismus“ wäre ein eigenes lohnendes Thema für eine Dissertation. Bei A. SCHWEITZER, Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart, Tübingen 1911 (Ndr. ²1933), wird das Pharisäer-Sein überhaupt nicht thematisiert, obwohl SCHWEITZER abschließend fordert, „die Lehre des Heidenapostels ausschließlich aus dem Jüdisch-Urchristlichen“ zu begreifen. Vgl. a. W. R. STEGNER, Art. Jew, Paul the, in: Dictionary of Paul and his Letters, hg. v. G. F. Hawthorne u.a., Leicester 1993, 503-511, der betont, daß in der jüngsten – auch jüdischen – Forschung der *Jude* Paulus wieder stärker im Vordergrund steht (zu Paulus als Pharisäer s. ebd. 504.508f; ein eigenständiger Pharisäer-Art. fehlt jedoch auch hier), zur älteren Tradition s. E. STEGEMANN, Der Jude Paulus und seine antijüdische Auslegung, in: Auschwitz – Krise der christlichen Theologie, hg. v. ders. u. R. Rendtorff, München 1980, 117-139. Vgl. jetzt auch S. MEISSNER, Die Heimholung des Ketzers, Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus, WUNT II/87, Tübingen 1996.

ließ⁴¹, nur das Toraverständnis *einer* kleinen Konventikelgruppe unter vielen anderen widerspiegelt, dann hat das für das Wissen um die Stellung der urchristlichen Gemeinde zum Judentum einschneidende Konsequenzen. Man müßte eingestehen, lediglich über einen äußerst begrenzten Ausschnitt Bescheid zu wissen. Die auf den ersten Blick eher 'untheologisch' erscheinende historische Fragestellung enthält eine erhebliche theologische Konnotation für das Verständnis der Gesetzes- und Rechtfertigungslehre des ehemaligen Pharisäer Paulus.

Aber nicht nur in der Frage nach Paulus und dem Judentum ist die Frage nach der Stellung der Pharisäer bedeutsam, sondern – aufgrund des Gewichtes, das sie in der evangelischen Überlieferung besitzen – ebenso im Hinblick auf Jesus und dessen Verhältnis zu den verschiedenen Strömungen und Gruppierungen innerhalb seines Volkes.⁴² Untersucht werden muß weiter, ob die Abgrenzung vom pharisäisch geprägten Judentum, wie sie hauptsächlich in der Person und den Briefen des Paulus faßbar wird und die das entstehende Christentum zu einer 'eigenen Religion' machte, der Botschaft Jesu entspricht, oder ob Jesus, wie es vor allem von jüdischen Autoren immer wieder behauptet wird, mit seinem Wirken völlig innerhalb der von den Pharisäern abgesteckten Torافرömmigkeit blieb.⁴³ Ob Jesus oder Paulus der eigentliche Begründer der

⁴¹ Vgl. dazu D. LÜHRMANN, Paul and the Pharisaic Tradition, JSNT 36 (1989), 75-94; M. HENGEL (unter Mitarbeit von R. DEINES), Der vorchristliche Paulus, in: Paulus und das antike Judentum, hg. v. M. Hengel u. U. Heckel, WUNT I/58, Tübingen 1991, 177-291; K.-W. NIEBUHR, Heidenapostel aus Israel, WUNT I/62, Tübingen 1992, 47f.56f.108f. u.ö.; E. P. SANDERS, Paulus 1, hält nicht zu Unrecht die Frage nach der Beziehung des Paulus zu seiner zeitgenössischen jüdischen Mitwelt für eines „der drei oder vier Hauptprobleme der ntl. Wissenschaft“.

⁴² Vgl. I. M. ZEITLIN, Jesus and the Judaism of His Time, Cambridge 1988, vii: „Where did Jesus of Nazareth stand in relation to the Judaism of his time? This is the key question that needs to be addressed if we wish to understand the Jesus of history.“ ZEITLIN sieht Jesus als einen charismatischen Lehrer innerhalb der breiten pharisäischen Volksströmung (s. 48-52 u.ö.).

⁴³ Vgl. als ein Beispiel unter vielen I. M. ZEITLIN, Jesus: Erst Paulus hat aus dem Verkündiger einer vollkommeneren Gesetzesgerechtigkeit den stellvertretend sühnenden Messias gemacht. Und so endet das Buch mit einem Kapitel über „Paul's Reinterpretation of Jesus' Teaching“ (176-183), womit Paulus zum eigentlichen Gründer des Christentums wurde. Für Jesus, Petrus, Jakobus und die Jerusalemer Gemeinde dagegen galt (und hätte ohne Paulus wohl weiter gegolten): „The Pharisees ... viewed the Nazarenes as just another Jewish congregation – indeed, one with which they had much in common: a belief in the coming of the Messiah, the resurrection of the dead and the observance of the twofold Law“ (174). Jesus als charismatischer Pharisäer und Paulus, der abtrünnige Pharisäer, als eigentlicher Begründer des Christentums an Jesu eigener Intention vorbei: das ist das 'alte' Ergebnis eines neuen Buches, in dessen Literaturverzeichnis mit J. NEUSNER, E. P. SANDERS und E. RIVKIN alle Vertreter eines neuen Ansatzes in der Pharisäerforschung vertreten sind. Jesu Stellung zum Judentum seiner Zeit wird damit einmal mehr als die entscheidende theologische Frage deutlich. ZEITLIN beantwortet sie – ähnlich wie GEZA VERMES, dessen Jesusbuch für ZEITLINS Jesus-Verständnis entscheidende Bedeutung hat (Jesus der Jude, Neukirchen 1993) – mit einer modernen Version der Heimholung Jesu ins pharisäische Judentum. Das ist aber nur da möglich, wo Jesu Stellung zum Gesetz ausschließlich als innerpharisäischer oder zumindest inner-

neuen Religion ist, entscheidet sich nicht zuletzt an der Frage nach dem Verhältnis Jesu zum Pharisäismus. Der Ex-Pharisäer Paulus als derjenige, der Jesus entgegen seiner eigenen Intention 'entpharisäiert' und damit gleichsam aus dem Judentum seiner Zeit herausgenommen hat, um ihn der hellenistisch-römischen Welt als Heiland zu verkündigen, ist eine bis heute häufig mit mancherlei Varianten vertretene Forschungsposition.

Der Gang durch die Forschungsgeschichte wird zeigen, daß die scheinbar nur historische Frage nach der Bedeutung der Pharisäer im 1. Jh. n.Chr. fast immer auf solche zentralen theologischen Problemstellungen hinzielt. Die Aufarbeitung der Forschungsgeschichte wird hierdurch zur Aufgabe, da sie darauf aufmerksam macht, in welchem geistesgeschichtlichen und theologischen Kontext eine scheinbar nur historische Forschung betrieben wurde und noch immer wird, und – als *theologische* Forschung – in gewissem Sinne auch nicht anders betrieben werden kann.

Aber nicht nur wegen der theologischen, im engeren Sinne christlichen Relevanz, kann das Thema Interesse von christlichen Theologen erwarten. Der Pharisäismus ist religionshistorisch gesehen eine Bewegung, „von der weltgeschichtliche Wirkungen ausgingen“, nicht nur im Zusammenhang mit der Entstehung des Christentums, so daß der Pharisäismus eine Erforschung um seiner selbst willen auch von christlicher Seite aus nicht weniger verdient hat als das Christentum selbst.⁴⁴ Bei dieser Aufgabe ist *auch der Neutestamentler* herausgefordert, neben Profanhistorikern, Judaisten und Religionswissenschaftlern *seinen* Beitrag zu leisten, gilt doch:

„Die Familie Jesu stand dem Pharisäismus nahe, und der erste und größte christliche Theologe, Paulus von Tarsus, war selbst Pharisäer – in beiden Fällen geht es um den dunklen und umstrittenen Pharisäismus der Frühzeit vor 70 n.Chr., vor der Zerstörung des 2. Tempels, die so vieles im Judentum von Grund auf veränderte. Vor und neben Josephus sind zudem die Paulusbriefe, die Evangelien und die Apostelgeschichte die frühesten Zeugnisse über den Pharisäismus, lange vor der Fixierung der talmudischen Literatur zwischen dem Ende des 2. und des 5. Jh.s n.Chr.“⁴⁵

jüdischer Diskurs gesehen und sein messianisches Bewußtsein ebenso wie sein stellvertretender Sühnetod als aktive Hingabe an den Willen des Vaters in Abrede gestellt wird.

⁴⁴ Vgl. M. HENGEL, *Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte*. Schimeon ben Schetach und die achtzig Hexen von Askalon, AHAW.PH 1984, 2. Abh., Heidelberg 1984, 58, der betont, daß die „minutiöse Durchleuchtung“ dieser Bewegung nicht weniger angemessen ist, als die des Urchristentums. Ähnlich äußerte sich auch D. R. SCHWARTZ in seiner Besprechung von M. HENGEL, *Juden, Griechen und Barbaren*, SBS 76, Stuttgart 1976, in IEJ 35 (1985) 206f, der fordert, auch von christlicher Seite aus ernstzumachen mit der Einsicht, „that ancient Judaism is worthy of study in its own right, part of a continuum which exists alongside Christianity and not, therefore, to be interpreted only as preparatory for the latter“ (207).

⁴⁵ M. HENGEL, *Hexen* 58, vgl. a. D. FLUSSER, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, XII: „Today it has become recognized by an increasing number of scholars that a study of the New Testament and early Christianity without an intimate knowledge of Jewish sources leads to inaccurate and fragmentary results. Hence it is essential for the scholar

2.2. Die formale Eingrenzung

Wer eine Forschungsgeschichte über den Pharisäismus zwischen ca. 150 v.-70 n.Chr., d.h. in der 'neutestamentlichen Zeit' zu schreiben versucht, setzt sich zwischen alle Stühle. Weil aber der Mensch nicht zwischen zu vielen Stühlen gleichzeitig sitzen kann, stellt sich die Frage der Auswahl. Ehe es dazu kommen kann, ist zumindest ein Überblick über die Summe des zur Auswahl Stehenden nötig. Das soll im folgenden in aller Kürze versucht werden; im Anschluß daran wird die getroffene Auswahl begründet.

2.2.1. Die Mitgestalter der pharisäischen Forschungsgeschichte

Drei Hauptrichtungen lassen sich hier unterscheiden, die in sich wiederum eine Vielzahl von Modifikationen und teilweisen Überschneidungen aufweisen. Obwohl die Pharisäer eine jüdische Gruppierung sind, ist die wissenschaftliche Beschäftigung mit ihnen eine christliche Errungenschaft, die ihre Anfänge bereits in der ältesten Kirche besitzt.⁴⁶

1. *Wo und wann* immer die neutestamentlichen Texte, besonders die Evangelien und die Apostelgeschichte, ausgelegt wurden, ergab sich bezüglich dieser jüdischen Gruppierung ein Erklärungszwang, der umfassender war als bei den übrigen Gruppierungen oder Realia, die das Neue Testament nennt. Grund dafür ist die schon genannte Tatsache, daß die Pharisäer die weitaus am häufigsten genannte jüdische Gruppe sind, die am intensivsten mit Jesus in

to have both a free access to all the available Jewish sources and a well-based, sound knowledge of all the trends and groups of Judaism in antiquity. In other words: a researcher of early Christianity also must be a creative scholar in Judaism. He has to recognize also that very often not only the synoptic gospels but also the whole New Testament contains witnesses of Jewish thought and life from a period anterior to most of the rabbinic texts."

⁴⁶ Leider fehlt bisher eine Darstellung über die Pharisäer in der patristischen Überlieferung. Einige knappe Hinweise enthalten H. F. WEISS, Art. Φαρισαῖος C. Die Pharisäer in der frühchristlichen Literatur außerhalb des Neuen Testaments, ThWNT IX, 1973, 49f; E. SCHÜRER, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135), überarbeitet und hg. von G. Vermes, F. Millar, M. Black, Bd. II, Edinburgh 1979, 397 Anm. 54 (zur Deutung des Namens in der patristischen Literatur); H. SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld, Bd. 1: EHS.T 172, Frankfurt/M. u. Bern 1982 (³1995), 180.227.282.299.334-338.362; SH. J. D. COHEN, The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis and the End of Sectarianism, HUCA 55 (1984), 27-53 (34f.51-53). Wichtig sind ferner: R. A. PRITZ, Nazarene Jewish Christianity, Jerusalem ²1992; A. I. BAUMGARTEN, Josephus and Hippolytus on the Pharisees, HUCA 55 (1984), 1-25 (s.a. nächste Anm.). Zu den Pharisäern in den 'Sektenlisten' der alten Kirche s. die Belege bei A. ADAM, Antike Berichte über die Essener, KIT 182, 2. Aufl. bearb. u. hg. v. Chr. Burchard, Berlin 1972, 41f.50.53.56.59f.63 u. M. SIMON, From Greek Hairesis to Christian Heresy, in: Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition, hg. v. W. R. Schoedel u. R. L. Wilken, ThH 53, Paris 1979, 101-116. Zahlreiche Hinweise finden sich außerdem in den auslegungsgeschichtlichen Abschnitten von U. LUZ in seinem Kommentar zu Mt 23 (EKK I/3), den er mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat. Dort auch ein guter Überblick über die Auslegung bei den Reformatoren.

Berührung stand, und der Paulus entstammte. Die bloße Tatsache, daß der aus der Apostelgeschichte bekannte Pharisäer Gamaliel in der volkstümlichen Überlieferung – wenn auch erst spät – zu einem Evangelien-schreiber werden konnte, macht die Problematik innerhalb der frühen Kirche deutlich.⁴⁷ Dazu trat die häufig mit allen Mitteln geführte Auseinandersetzung der jungen christlichen Gemeinden mit den jüdischen in Palästina und im ganzen römischen Reich, die sich als Erben und Bewahrer pharisäischer Traditionen wußten.⁴⁸ Allerdings scheint in diesen Konflikten, bei denen bis ins 4. Jh. hinein die jüdische Seite zumindest gleichberechtigt war, die Frage nach den historischen Pharisäern zur Zeit Jesu keine große Rolle gespielt zu haben.⁴⁹

2. Das gewisse Bewußtsein der Kontinuität zwischen pharisäischer und rabbinischer Überlieferung innerhalb des Judentums ist m.E. einer der Gründe, weshalb eine jüdische wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Pharisäismus erst sehr spät einsetzte, ja eigentlich erst ab jenem Zeitpunkt nötig wurde, wo es innerhalb des Judentums selbst zu Trennungen und Spaltungen gekommen war, die dazu zwangen, sich der eigenen legitimen Sukzession zu versichern. Der Neueinsatz jüdischer Historiographie fällt so wohl nicht zufällig mit dem Entstehen der karäischen Bewegung zusammen.⁵⁰ Inhaltlich reduziert sie sich

⁴⁷ Vgl. M.-A. VAN DEN OUDENRIJN, Gamaliel: Äthiopische Texte zur Pilatusliteratur, *Spicilegium Friburgense* 4, Freiburg (CH) 1959 u. DERS., Das Evangelium des Gamaliel, in: *NTApo* I⁵,441f. In der judenchristlichen Überlieferung ist Gamaliel häufig positiv dargestellt (s.a. R. A. PRITZ, *Nazarene Jewish Christianity* 59f); in den pseudoclementinischen Rekognitionen (I,65-67) wird erzählt, daß er Christ wurde; G. STRECKER, *Das Judentum in den Pseudoclementinen*, TU 70, Berlin ²1981, 221-254, hat aus *Rec. I* 33-71 die sog. AJ II-Quelle herausgeschält, die möglicherweise schon um 150 entstanden ist (vgl. *NTApo* I⁵,378), und in der Gamaliel als Verteidiger der Apostel begegnet (I,67f.71); A. I. BAUMGARTEN hat unlängst erneut auf die Vertrautheit und positive Einstellung der Pseudoclementinen zum pharisäisch-rabbinischen Milieu aufmerksam gemacht: *Literary Evidence for Jewish Christianity in the Galilee*, in: *The Galilee in Late Antiquity*, hg. v. L. I. Levine, New York u. Jerusalem 1992, 39-50. Die christliche Legende weiß über Gamaliel weiter zu berichten, daß er auf seinem Landgut den Märtyrer Stephanus begraben ließ (LUKIAN, *Revelatio Sancti Stephani*, PL 41,807-818), vgl. O. KEEL/M. KÜCHLER, *Orte und Landschaften der Bibel* Bd. 2, Zürich u.a. 1982, 817-820. Diese Legenden insprierten FRANZ WERFEL in seinem Roman: *Paulus unter den Juden* (1926), in dem er ebenfalls Gamaliel zum Christen werden läßt (vgl. dazu M. ESCHELBACHER, *Franz Werfels „Paulus unter den Juden“*, *Der Morgen* 2 [1926], 543-553).

⁴⁸ Ein eindrucksvoller 'pharisäischer Erbe' begegnet in dem Juden Tryphon, mit dem sich Justin im 2. Jh. n.Chr. auseinandersetzte, vgl. ferner den verlorenen „Dialog zwischen Jason und Papiskus über Christus“, den Ariston von Pella um 140 verfaßte (erwähnt bei Origenes, c. Cels. 4,52) u. dazu H. SCHRECKENBERG, *Adversus-Judaeos-Texte* 180 bzw. 182-200.

⁴⁹ Vgl. L. LUCAS, *Zur Geschichte der Juden im vierten Jahrhundert. Der Kampf zwischen Christentum und Judentum*, Berlin 1910 (Ndr. Hildesheim 1985, ²1991) u. dazu S. SCHREINER, *Leopold Lucas' Interpretation des jüdisch-christlichen Schismas*, in: *Geschichte und Geist. Fünf Essays zum Verständnis des Judentums. Zum Gedenken an den fünfzigsten Todestag von Rabbiner Dr. Leopold Lucas*, hg. v. F. D. Lucas, Berlin 1995, 55-76 (57f).

⁵⁰ Zu deren Bild der Zweiten-Tempel-Periode vgl. B. CHIESA/W. LOCKWOOD, *Ya'qub al-Qirqisani on Jewish Sects and Christianity. A translation of „Kitab al-anwar“ Book I, with two introductory essays*, *JudUm* 10, Frankfurt/M. u.a. 1984. Die *Rabbanim* sind darin als die

anfangs auf die „Ableitung der Tradition“⁵¹ in Anlehnung an mAvot 1 und Seder Olam Rabba, indem die rabbinische Genealogie der Überlieferung bis in die eigene Gegenwart fortgesetzt wurde, womit gleichzeitig deren Kontinuität und damit deren Autorität – vor allem gegen die karäischen Vorwürfe – festgestellt werden konnte.⁵²

Die jüdische Historiographie als zweite Hauptströmung in der Erforschung des Pharisäismus führt über die mittelalterlichen Gelehrten *Abraham Zacuto* (gest. 1515; *Sefer Juchasin* [1504]), *Azaria de' Rossi* (ca. 1510-1577; 1573 erschien sein mehrteiliges Werk *Me'or 'enaim*)⁵³ und *David Gans* (1541-1613)⁵⁴ hin zu *Uriel da Costa* (1585-1640) und – mit großen Wirkungen auch außerhalb des Judentums – *Baruch Spinoza* (1632-1677), bei denen erstmals in neuerer Zeit die pharisäisch-rabbinische Tradition abgelehnt und bekämpft wurde.⁵⁵ Einen Neueinsatz im 19. Jh.⁵⁶ bildet die „Wissenschaft des Juden-

Nachfolger König Jerobeams geschildert, der als erster Israel zur Sünde verführte. Sie gelten als die Führer der jüdischen Gemeinde während des Zweiten Tempels, der erste namentlich genannte ist Simon der Gerechte (d.h. die Tradentenkette von mAv 1 ist auch hier vorausgesetzt). Den Einfluß auf die Mehrheit des Volkes verdanken die Rabbinen ihrer Nachlässigkeit in halachischen Fragen, die sie von Jerobeam übernommen hätten (vgl. I,2 § 6). Vgl. dazu auch die Hinweise bei E. BÄMMEL, *Kirkisanis Sadduzäer*, ZAW 81 (1959), 265-270, jetzt in: DERS., *Judaica. Kleine Schriften I*, WUNT 1/37, Tübingen 1986, 107-111.

⁵¹ N. VIELMETTI, Art. Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie III. Judentum, TRE XII, 1984, 586-595 (588).

⁵² Das wichtigste, und bis heute die Chronologie der rabbinischen Literatur prägende Werk ist der Brief des Sherira Gaon, des Rektors der Akademie in Pumbedita aus dem 10. Jh., vgl. dazu jetzt M. SCHLÜTER, *Auf welche Weise wurde die Mischna geschrieben?* Das Antwortschreiben des Rav Sherira Gaon, TSMJ 9, Tübingen 1993. Ihm folgte im 12. Jh. das *Sefer ha-Qabbala* (Buch der Tradition) und *Divre Malke Yisrael be-Bayit Shenii* des ABRAHAM IBN DAUD von Toledo, in dem er gegen die Evangelien und das karäische sola-scriptura-Prinzip argumentiert. Zu weiteren Werken s. G. STEMBERGER, *Geschichte der jüdischen Literatur*, München 1977, 139-144. Er verweist u.a. auf das islamische Traditionsprinzip als einen der Gründe, der das rabbanitische Judentum bewogen haben dürfte, auch seinerseits die eigene Traditionsentwicklung zu legitimieren.

⁵³ Zu diesem bedeutenden jüdischen Renaissance-Gelehrten, der das hellenistische Judentum, allen voran Philo, für das Judentum wiedergewonnen hat, vgl. S. W. BARON, *History and Jewish Historians. Essays and Adresses*, hg. v. A. Hertzberg u. L. A. Feldman, Philadelphia 1964: in drei Aufsätzen: *Azariah de' Rossi: A Biographical Sketch* (167-173.405 [Anmerkungen]; urspr. hebr. 1929); *Azariah de' Rossi's Attitude to Life* (174-204.406-422; urspr. erschienen in der FS von I. Abrahams 1927); *Azariah de' Rossi's Historical Method* (205-239.422-442; urspr. franz. 1928) gibt er einen guten Überblick über diesen Gelehrten; vgl. a. I. SCHORSCH, *The Ethos of Modern Jewish Scholarship*, LBIYB 35 (1990), 55-71 (55-57).

⁵⁴ 1592 erschien in Prag sein zweiteiliges Werk *Zemach David*, dessen 1. Teil die jüdische Geschichte von Adam bis 1590 beschreibt, während der 2. Teil eine Welt- und Völkergeschichte darstellt. Vgl. jetzt: A. NEHER, *Jewish Thought and the Scientific Revolution of the Sixteenth Century. David Gans and his Times*, Oxford u. New York 1986; I. SCHORSCH, *Ethos* 57-59.

⁵⁵ Vgl. F. NIEWÖHNER, Art. *Pharisäer, Pharisäismus III. Neuzeit*, in: HWP 7, Basel 1989, 539-542; DERS., *Spinoza und die Pharisäer: Eine begriffsgeschichtliche Miscelle zu einem antisemitischen Slogan*, *Studia Spinozana* 1 (1985), 347-355. Der negativ-moderne,

tums“, in deren Gefolge die Pharisäerforschung einen gewaltigen Aufschwung und entscheidende Richtungsänderungen erfuhr.

3. Als dritte Gruppe sind die *Profanhistoriker* zu nennen, die sich mit der Geschichte des Altertums, besonders des römischen Weltreiches, beschäftigen, und die – mehr oder weniger ausführlich – das Thema Judentum und darin eingebunden die Pharisäer zu behandeln hatten. Ihrer Herkunft nach waren diese Wissenschaftler ursprünglich Christen, seit der 2. Hälfte des 19. Jh.s zunehmend auch Juden. Die große Arbeit von Christhard Hoffmann (s.o. Anm. 14) über Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jh.s stellt die Entwicklung von heilsgeschichtlich-theologischen Entwürfen hin zu einer säkularen Betrachtungsweise der jüdischen Geschichte innerhalb der historischen Wissenschaften bis zur Zeit des Nationalsozialismus in eindrucksvoller Weise dar und entlastet die vorliegende Arbeit nach dieser Richtung. Hoffmann behandelt nach einem einleitenden Kapitel in eigenen Abschnitten *Heinrich Leo* (1799-1879), *Johann Gustav Droysen* (1808-1884), *Theodor Mommsen* (1817-1903) und *Eduard Meyer* (1855-1930), ehe er in einem weiteren Kapitel die jüdischen Altertumswissenschaftler *Eugen Täubler* (1879-1953), *Isaak Heinemann* (1876-1957) und *Elias Bickermann* (1897-1981) beschreibt. Den Abschluß bildet das Kapitel über „Das Bild des Judentums in der deutschen Altertumswissenschaft unter dem Nationalsozialismus“.

‘aufgeklärte’ Pharisäerbegriff ist sehr stark beeinflusst von SPINOZAs Tractatus theologico-politicus, den er anonym mit dem Impressum Hamburg (in Wirklichkeit: Amsterdam) 1670 veröffentlichte. In ihm werden, außer den historischen Pharisäern der Zweiten-Tempel-Zeit, die rabbanitischen, d.h. traditionsgläubigen Juden bis zu seiner eigenen Gegenwart als Pharisäer bezeichnet. H. COHEN sieht in diesem Traktat, der „die authentische Quelle des biblischen und rabbinischen Judentums für die neuere Welt geworden“ sei, die Ursache für den Judenhaß der Neuzeit, vgl. seinen Aufsatz: Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum, JJGL 18 (1915), 56-150 (136) u. N. PORGES, Das Wort Pharisäer bei Spinoza, MGWJ 61 (1917), 150-165, der nachwies, daß die Rede von Pharisäern (und Sadduzäern) in Bezug auf traditionstreue Juden in Amsterdam durch den Streit um URIEL DA COSTA, der des Sadduzäismus beschuldigt wurde, weite Verbreitung auch in nichtjüdischen Kreisen fand. DA COSTA übernahm diese ‘Partei’bezeichnung und bekämpfte fortan seine Gegner als Pharisäer, vgl. sein verloren geglaubtes, nun aber wieder zugängliches Buch, Exame das tradições phariseas conferidas com a lei escrita, Amsterdam 1624, in dem er die Pharisäer als Verführer der Juden beschreibt: URIEL DA COSTA, Examination of Pharisaeic Traditions, hg. u. übers. v. H. P. Salomon u. I. S. D. Sassoon, Brill’s Studies in Intellectual History 44, Leiden u.a. 1993. Zur Biographie vgl. ebd. 1-23 u. N. PORGES, Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas, MGWJ 62 (1918), 37-48. 108-124. 199-218.

⁵⁶ In der Zwischenzeit „wurde trotz aller Vorbehalte sowohl im Kreise Mendelssohns wie bei den Jüngern der Wissenschaft des Judentum die *Histoire de Juifs depuis Jésus-Christ jusqa’ à présent* ... des protestantischen Theologen Jacques Basnage“ als „Standardwerk“ angesehen, so N. VIELMETTI, TRE XII, 589. Der vollständige Titel lautet: L’Histoire et la religion des Juifs depuis Jésus Christ jusqu’ à présent pour servir de supplément et de continuation à l’histoire de Joseph (5 Bde., Rotterdam 1706-1707); eine 2. Auflage erschien 1716 in Den Haag, eine englische Ausgabe unter dem Titel: The History of the Jews, from Jesus Christ to the present time 1708 in London. G. BOCCACCINI nennt das Werk „the first history of modern Jews since the first century C.E.“ (Middle Judaism 36).

Zu den theologisch ungebundenen Historikern ist in gewisser Hinsicht auch *Max Weber* (1864-1920) zu zählen⁵⁷, der die neue religionssoziologische Fragestellung mit einer universalhistorischen Perspektive verband, und dabei auch das Judentum und die Pharisäer ausführlich behandelte.

Mit diesen drei Richtungen sind die *hauptsächlichen* forschungsgeschichtlichen Strömungen benannt, die auf das Studium des Pharisäer als Teil der neutestamentlichen Wissenschaft eingewirkt haben, wenn auch in deutlich verschiedener Intensität.⁵⁸

2.2.2. Der literarische Rahmen der betriebenen Forschung innerhalb der theologischen Wissenschaften

Für das Gesamtgebiet der theologischen Wissenschaft gilt, gleich wie für das Neue Testament im besonderen: die Bedeutung der Pharisäer für die Geschichte Jesu und des Christentums durch seine Geschichte hindurch führte dazu, daß es nahezu keine theologische Disziplin gibt, die sich nicht in irgendeiner Weise auch mit den Pharisäern beschäftigt, so daß in vielen für einzelne Disziplinen typischen Büchergattungen Abschnitte über sie zu finden sind, die unmöglich in einer einzigen Darstellung verarbeitet werden können, zumal Vorarbeiten für eine wirklich umfassende Forschungsgeschichte zum Thema Pharisäer bislang fehlen.

Die folgenden Hinweise sind darum ausschließlich exemplarisch zu verstehen, indem ich aufzuzeigen versuche, in welchen Kontexten die Pharisäer zur Sprache gebracht werden.⁵⁹ Dabei beschränke ich mich weitgehend auf den von mir behandelten Zeitraum. Für die ältere Zeit ist die Abgrenzung nach Disziplinen ohnehin kaum möglich, da eine wirkliche Fächerspezialisierung erst neueren Datums ist.

2.2.2.1. Das Alte Testament

Am Beginn dieser Forschungsgeschichte steht mit *Julius Wellhausen* einer der bedeutendsten Alttestamentler überhaupt, der mit seiner Darstellung der Geschichte Israels von den Anfängen bis Bar Kochba die Gattung 'Geschichte

⁵⁷ Vgl. CH. HOFFMANN, Althistoriker 190f. Über WEBERs Sicht des Judentums existiert eine Fülle von Literatur. Grundlegend ist H. LIEBESCHÜTZ, Das Judentum im deutschen Geschichtsbild 302-335. H.-G. WAUBKE, Pharisäerdarstellungen 269-277 bietet eine ausführliche Darlegung des Pharisäerbildes von WEBER, auf die hier ausdrücklich verwiesen sei. WEBERs Fragment über die Pharisäer wurde posthum in: Das antike Judentum. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, Tübingen 1921 (zahlreiche Ndr.e), 401-442 (Nachtrag. Die Pharisäer) veröffentlicht; es stammt wahrscheinlich aus den Jahren 1919/20.

⁵⁸ Zur Beschäftigung mit dem Judentum im Islam s. C. ADANG, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm, IPTS 22, Leiden u.a. 1995.

⁵⁹ Vgl. dazu auch das Diagramm 4 bei G. BOCCACCINI, Middle Judaism 30: „Historical evolution of literary genres in the study of middle Judaism“.

Israels' bis heute geprägt hat.⁶⁰ Es ist wohl seinem Vorbild zu verdanken, daß seither fast alle 'Geschichten Israels' sich an diesen chronologischen Rahmen gehalten haben, obwohl nur wenige seiner Nachfolger wie er auf eigene Forschungsarbeiten aus dem Bereich der Zeit nach Alexander dem Großen Zeit zurückgreifen können.⁶¹

Daneben hat sich eine Art Untergattung der 'Geschichte Israels' etabliert, die überwiegend von Alt-, aber z.T. auch von Neutestamentlern bestückt wird, und sich auf die nachexilische Zeit bis zur Zerstörung des zweiten Tempels bzw. bis zum Bar Kochba-Aufstand beschränkt. Der erste Verfasser eines solchen Werkes war nach Boccaccini der Lutherschüler und Freund Melancthons, *Paul Eber* (1511-1569), der als Professor u.a. für Natur- und Weltgeschichte sein Buch: *Contexta populi Iudaici historia a reditu ex Babylónico exilio, usqu' ad ultimum excidium Hierosolymae*, verfaßte, das 1548 und noch einmal in 2. Auflage 1560 in Wittenberg gedruckt worden war.⁶²

Wirkungsgeschichtlich bedeutsam wurde diese neue Gattung aber erst durch den englischen Geistlichen *Humphrey Prideaux* (1648-1724), dessen zweibändiges Werk: *The Old and New Testament Connected in the History of the Jews, and Neighbouring Nations; from the Declension of the Kingdoms of Israel and Judah to the Time of Christ* (London 1716-18) noch in der letzten Auflage von Schürers „Geschichte des jüdischen Volkes“ das Literaturverzeichnis anführt, wo es mit den Worten kommentiert wird: „Das einst berühmte (auch in's Französische übersetzte) Werk ist noch heute mit Nutzen zu gebrauchen“⁶³.

⁶⁰ Wiewohl er nicht der erste war, der eine Geschichte Israels bis Bar Kochba schrieb. Auch HEINRICH EWALD hat seine „Geschichte des Volkes Israel“ ab der 2. Auflage (in 7 Bänden, Göttingen 1851-1859 [1. Aufl. in 5 Bänden, Göttingen 1843-1855]) bis ins 2. Jh. n.Chr. weitergeführt; zu EWALD und seinem Bild der Pharisäer s. H.-G. WAUBKE, Pharisäer-darstellungen 107-142. *Wirkungsgeschichtlich* ist WELLHAUSEN jedoch bedeutsamer als alle seine Vorgänger und auch der einzige Autor, der heute noch zur Lektüre empfohlen wird.

⁶¹ Im Gegensatz dazu enden die meisten Darstellungen der alttestamentlichen Theologie oder Religionsgeschichte mit einem Abschnitt über die (spät-)nachexilische Zeit und die Apokalyptik (vor allem des Danielbuches), so daß hier ein seltsames Ungleichgewicht zu konstatieren ist. Das gilt von den klassischen Arbeiten (G. V. RAD, W. ZIMMERLI) bis zu neueren, vgl. etwa R. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern, GAT 8/2, Göttingen 1992, auch solchen, die dem Programm einer Biblischen Theologie verpflichtet sind, vgl. z.B. A. H. J. GUNNEWEG, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart u.a. 1993.

⁶² G. BOCCACCINI, *Middle Judaism* 34; W. LUECKEN, Art. Eber, Paul, RGG³ II, 1958, 296.

⁶³ E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Bd. I, Leipzig ⁵1920, 4; G. BOCCACCINI, *Middle Judaism* 37. Die englische Ausgabe erschien 1779 bereits in 14. Auflage, die erste amerikanische 1815-16 in Charlestown (Mass.). J. T. WHEELER veröffentlichte 1858 eine überarbeitete Ausgabe in 2 Bänden. Unter dem Titel: *Alt- und Neues Testament in eine Connexion mit der Juden und benachbarten Völker Historie gebracht, vom Verfall der Reiche Israel und Juda an bis auf Christi Himmelfahrt*, erschien 1721

Parallel dazu entstanden Darstellungen über diesen Zeitrahmen, die weniger an der Geschichte als an der *theologischen Entwicklung* von der nachexilischen bis in die neutestamentliche Zeit interessiert waren.⁶⁴

2.2.2.2. Das Neue Testament

Daß die Pharisäer in Kommentaren zu den Evangelien und der Apostelgeschichte (und gelegentlich auch in solchen zu paulinischen Briefen) vorkommen, versteht sich von selbst. Allerdings sind dies nach meinem Eindruck *nicht* die Orte, wo die eigentliche Forschungsarbeit stattfindet.

Ich meine beobachten zu können, daß *historische* Aussagen über die Stellung der Pharisäer innerhalb der jüdischen Gesellschaft kaum je aufgrund der Evangelien gefällt werden. Die Kommentare verweisen dazu – wenn überhaupt⁶⁵ – auf die Lehrbücher zur neutestamentlichen Zeitgeschichte als einer Art objektiver Information, da in ihnen in der Regel ein dem Josephus entlehntes Bild der äußeren Geschichte zugrundeliegt, das in Bezug auf die sogenannten 'inneren Zustände' mit Belegen aus der frühjüdischen und rabbinischen Literatur ausgemalt wird.⁶⁶ Dabei übersehen die Kommentatoren häufig, daß

auch eine deutsche Ausgabe (²1726). Außer der von SCHÜRER genannten französischen Übersetzung gab es auch eine italienische.

⁶⁴ Vgl. z.B. T. K. CHEYNE, *Jewish Religious Life after the Exile, American Lectures on the History of Religions* 3, New York u. London 1898 (³1915). Von der Erstauflage erschien eine deutsche Übersetzung unter dem Titel: *Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil*, Gießen 1899 (²1905). Aber auch für dieses Buch gilt, was oben Anm. 61 über die 'Theologien' gesagt wurde. Es bleibt an den spätesten Schriften des Alten Testaments hängen, die frühjüdische oder gar rabbinische Literatur kommt mit Ausnahme der Psalmen Salomos nicht vor.

⁶⁵ Vgl. z.B. R. PESCH, *Das Markusevangelium*, HThK II/1, Freiburg ⁵1989, der weder in dem Abschnitt Mk 2,1-3,6 noch bei 7,1-23 in seinen umfangreichen Literaturangaben auch nur einen Titel zu den Pharisäern als einer historischen Gruppierung nennt (was umso auffälliger ist, als er zu den Herodianern in 3,6 gleich 4 Aufsätze angibt [197]). Nirgends in dem insgesamt zweibändigen, über 1000 Seiten starken Kommentar findet der Leser Informationen über die Pharisäer, die über das hinausgehen, was der Text selbst mitteilt. Vergleichbares gilt für H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, HThK III/1, Freiburg ⁴1990, dessen erste Nennung gleich „von den verstockten Pharisäern und Schriftgelehrten“ (unter Bezug auf Lk 7,30) redet (35), weiter für E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin ²1968, dem immerhin noch zugute gehalten werden kann, generell nur sehr wenig Literatur zu nennen. Dennoch mutet es seltsam an, wenn im Register eines Mk-Kommentars das Stichwort „Gnosis“ mehr Einträge verbuchen kann als „Pharisäer“ (vgl. 588 m. 592). Vgl. a. D. LÜHRMANN, *Die Pharisäer und Schriftgelehrten im Markusevangelium*, ZNW 78 (1987), 169-185 (174f).

⁶⁶ Dies geschieht häufig in Form eines Exkurses, vgl. z.B. J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, EKK II/1, Neukirchen u.a. ²1986, 107-109 (im Anschluß an Mk 2,13-17, wo erstmals die Pharisäer bei Mk vorkommen). U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/1-2, Neukirchen u.a. ²1989 bzw. 1990, läßt seine Leser immerhin bis zum (noch nicht erschienenen) 3. Teilband warten, ehe er ihnen – dann aber in einem wahrhaft gelehrten und hilfreichen – Exkurs im Anschluß an Mt 23 das über die Pharisäer zu wissen Nötige mitteilt. Vgl. jetzt schon DERS., *Jesus und die Pharisäer*, Jud. 38 (1982) 229-246.

der meistens negative Charakter der so beschriebenen pharisäischen Geschichte und Frömmigkeit *nicht* aus den genannten Quellen abzuleiten ist, sondern dadurch zustande kommt, daß der 'Geist' der frühjüdischen und rabbinischen Literatur und die sich darin ausdrückende Gesetzmäßigkeit⁶⁷ über einen neutestamentlichen Leisten geschlagen wurde (weil eben die Verfasser der Zeitgeschichten in der Regel Neutestamentler waren), ohne daß historisch genügend bedacht worden wäre, daß die *Werturteile* des Neuen Testaments bezüglich der pharisäischen Frömmigkeit nicht dazu angetan sind, den Pharisäismus als jüdische religiöse Bewegung *sui generis* zu beschreiben. Das ist darum so problematisch, weil die neutestamentlichen Aussagen in den Zeitgeschichten meist *nicht* im Vordergrund stehen, sondern vor allem Josephus und die übrigen frühjüdischen Texte, so daß der Eindruck entstehen kann, das in ihnen dargestellte Pharisäerbild sei historisch sauber *sine ira et studio* erarbeitet worden.

Ähnlich liegen die Probleme bei den Jesus- und Paulusbüchern und in den Darstellungen des Urchristentums und seiner Geschichte, in denen sich häufig Abschnitte über Pharisäer oder den Pharisäismus finden, desgleichen in vielen neutestamentlichen Theologien⁶⁸. Nur in Ausnahmefällen handelt es sich da-

⁶⁷ Ich meine, daß es gelingen muß, diesen Begriff von seiner negativen Konnotation zu befreien. Indem man Gesetzmäßigkeit als zutreffende Beschreibung des Pharisäismus meidet, kommt zum Ausdruck, daß ein Heilsweg qua Gesetz letztlich eine minderwertige Religionsform darstellt. Für die Pharisäer war, und für viele Juden bis heute ist das Gesetz der Weg zum Heil, und das gilt es bei einer *religionsphänomenologischen* Beschreibung zunächst einmal stehen zu lassen. Unabhängig davon ist die Bewertung der theologischen Wahrheitsfrage, von deren Beantwortung die historische Darstellung sehr streng zu trennen ist. Die Beurteilung des Gesetzes als *medium salutis* ist ein *theologisches Problem* der christlichen Theologie im Spannungsfeld von Gesetz und Evangelium, sie eignet sich aber nicht als *historisches Argument*, um die Überlegenheit einer Religionsform über die andere zu demonstrieren. Den jüdischen Standpunkt in dieser Frage vertreten nachdrücklich D. R. SCHWARTZ, *Leben durch Jesus versus Leben durch die Torah. Zur Religionspolemik der ersten Jahrhunderte*, Franz-Delitzsch-Vorlesung 1991, Münster 1993, bes. 10-13 u. J. NEUSNER, *Judaic Law from Jesus to the Mishnah. A Systematic Reply to Professor E. P. Sanders*, SFSHJ 84, Atlanta (GA) 1993, 272f. Vgl. ferner P. E. ROSENBLÜTH, „Gesetzesreligion“ als positiver Begriff. *Max Wieners Verständnis der Thora*, in: *Treue zur Thora*, FS G. Harder, hg. v. P. v. d. Osten-Sacken, VIKJ 3, Berlin ³1986, 101-107. Zu WIENERS positivem Verständnis von Gesetzmäßigkeit s. DERS., *Jüdische Frömmigkeit und religiöses Dogma*, MGWJ 67 (1923), 153-167.225-244; 68 (1924), 27-47, auch separat Berlin 1924 u. (gekürzt) in: *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich*, hg. v. K. Wilhelm, SWALBI 16/I-II, Tübingen 1967, II, 679-735 (715-720) u. dazu R. S. SCHINE, *Jewish Thought Adrift: Max Wiener (1882-1950)*, BJSt 259, Atlanta (GA) 1992, 73-92.

⁶⁸ Daneben gibt es aber auch Beispiele, die auf eine historische Beschreibung völlig verzichten, z.B. H. CONZELMANN, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967. Obwohl er im einleitenden Paragraphen über das Judentum (der allerdings erst nach dem über den Hellenismus zu stehen kommt) zu Recht schreibt: „Das Judentum bildet nicht nur die Umwelt Jesu und der Urgemeinde, sondern auch ihre Religion“ (29), wird dieser Gedanke nirgends fruchtbar gemacht. Dies ist besonders auffällig bei der Darstellung der paulinischen Theologie, wo zwar die Frage auftaucht, „woher Paulus seine Begriffe hat“ (177), aber nirgends auf den biographisch verankerten Pharisäismus eingegangen (s.o. Anm. 41), sondern

bei, wie schon in den Kommentaren, um *eigenständige* wissenschaftliche Beiträge.⁶⁹ Die Regel ist auch hier, daß als Wissen über die Pharisäer vorausgesetzt wird, was sich den einschlägigen Monographien und Standardwerken aus dem Bereich der neutestamentlichen Zeitgeschichte entnehmen läßt. Das gilt es in einer Aufarbeitung der Forschungsgeschichte, die, weil die erste ihrer Art, überhaupt erst einmal die Grundlagen der Pharisäerforschung – und auch das nur in Auswahl! – nachzuzeichnen sich bemüht, zu berücksichtigen. Konkret bedeutet dies für die vorliegende Arbeit, daß die neutestamentlichen, exegetisch-historischen Beiträge ausgeklammert bleiben, desgleichen die Abschnitte über die Pharisäer in den oben erwähnten Literaturgattungen der neutestamentlichen Wissenschaft.

Eine Ausnahme von der obengenannten Tendenz, wonach die eigentliche Pharisäerforschung nicht als Teil der engeren neutestamentlichen Exegese betrieben wird, bilden die zahlreichen Bücher und Aufsätze, die sich mit dem *Prozeß Jesu* beschäftigen. Darin bündeln sich die umstrittenen Fragen nach Jesu Verhältnis zu den Pharisäern und damit verbunden die Frage nach dem Einfluß der Pharisäer zur Zeit Jesu auf die Strafjustiz, konkret: welchen Platz sie im Sanhedrin einnahmen und welche Reichweite das in der Mischna überlieferte Prozeßrecht vor 70 besaß. Besonders die *jüdische Historiographie und Jesusforschung* richtete hierauf ihre Aufmerksamkeit und forderte die christliche Exegese immer wieder heraus, so daß es bis heute in historischer Hinsicht eines der umstrittensten Forschungsgebiete in der Evangelienexegese ist. Es bleibt in dieser Arbeit weitgehend ausgeklammert, weil die Beantwortung, ähnlich wie in der Kommentarliteratur, in der Regel auf einem bereits 'fertigen' Bild der historischen Umstände und dem Platz der Pharisäer darin aufbaut. Zudem existieren sowohl zur jüdischen Jesusforschung im allgemeinen⁷⁰ wie

im Gegenteil sehr viel aus dem Hellenismus abzuleiten (178.181f.189 u.ö.) versucht wird. Und das trotz der Betonung von Phil 3,4-9 bei gleichzeitiger Abwertung der Apostelgeschichte (183).

⁶⁹ Am wichtigsten für die vorliegende Fragestellung sind die Arbeiten, die Jesus direkt mit den jüdischen Gruppen oder der jüdischen Religion seiner Zeit vergleichen. Den Beginn markiert W. WOTTON, *Miscellaneous Discourses relating to the Traditions and Usages of the Scribes and Pharisees in our Saviour Jesus Christ's Time* (2 Bde., London 1718). Nach G. BOCCACCINI, *Middle Judaism* 37 „the first portrait – albeit rough – of Judaism ‘in the time of Jesus’. The *Mishnah* is the main source.“ Zu weiteren Beispielen dieser Gattung s. ebd. Durch die redaktionsgeschichtliche Arbeit hat sich dieser Zugang differenziert, so daß aktuelle Arbeiten sich vorzugsweise mit dem *Bild* der Pharisäer bzw. jüdischen Gruppen bei den einzelnen Evangelien beschäftigen, während *historische Arbeiten über die Pharisäer* in den einzelnen Evangelien eher die Ausnahme bilden.

⁷⁰ H. DANBY, *The Jew and Christianity: Some Phases, Ancient and Modern of the Jewish Attitude towards Christianity*, London 1927; TH. T. WALKER, *Jewish Views of Jesus. An Introduction and Appreciation*, London 1931 (neu hg. v. S. Siegel, New York 1973); die klassische, noch immer lesenswerte Arbeit ist G. LINDESKOG, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, Uppsala 1938 (Darmstadt ²1973; zu älteren Arbeiten s. 2-8 u. J. DE LA ROI, *Neujüdische Stimmen über Jesum Christum*, SIJB, Berlin 1910); vgl. a. DERS., *Jesus als religionsgeschichtliches und religiöses Problem in der modernen jüdischen*

auch zur speziellen Frage nach dem Prozeß Jesu⁷¹ bereits Forschungsge-
schichten, auf die im Bedarfsfall zurückgegriffen werden kann. Lediglich wo
im Rahmen der von mir behandelten Autoren diese Frage auftaucht, gehe ich,
sofern es für das Bild der Pharisäer ertragreich erscheint, darauf ein.

Unstrittig die wichtigste, weil grundlegende Gattung für jegliches Pharisäer-
bild ist die 'neutestamentliche Zeitgeschichte', der Schürer mit seinem Lehr-
buch zum Durchbruch verholfen hat. Schon Wellhausen meinte allerdings im
Hinblick darauf, daß diese Disziplin „am besten wieder in die Theile zerfiele,
aus denen sie von Schneckenburger zusammengelöthet ist“⁷². Bis heute findet
sie innerhalb der neutestamentlichen Disziplinen am wenigsten Anerkennung.⁷³

Theologie, Jud. 6 (1950), 190-229.241-268 u. Das jüdisch-christliche Problem. Randglossen
zu einer Forschungs epoche, HR(U) 9, Uppsala 1986; weiter sind zu nennen: SCH. BEN-
CHORIN, Das Jesusbild im modernen Judentum, ZRGG 5 (1953), 231-257; jetzt in: DERS.,
Im jüdisch-christlichen Gespräch, Berlin 1962, 61-95 u. in: DERS., Jesus im Judentum,
SCJB 4, Wuppertal 1970, 7-46; E. L. EHRlich, Die Evangelien in jüdischer Sicht, FrRu 22
(1970), 61-68; P. LAPIDE, Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum,
Stuttgart u. München 1976; D. A. HAGNER, The Jewish Reclamation of Jesus. An Analysis
and Critique of Modern Jewish Study of Jesus, Grand Rapids (Mich.) 1984 (G. LINDESKOG
schrieb ein Vorwort [9-11]); W. VOGLER, Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher
Sicht, Arbeiten zur Kirchengeschichte 11, Weimar 1988. Die beiden letztgenannten enthalten
ausführliche Bibliographien mit weiteren neueren Arbeiten. Keine eigentliche Forschungs-
geschichte, aber ein lesenswerter Überblick über die jüdische Jesusforschung seit dem 19. Jh.
bis zu seiner Gegenwart ist J. KLAUSNER, Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und
seine Lehre, Berlin 1930 (urspr. hebr. Jerusalem 1922, s.u. § 6/Exkurs 3/1.), 138-164.

⁷¹ Hier ist vor allem wichtig: D. R. CATCHPOLE, The Trial of Jesus. A Study in the
Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day, StPB 18, Leiden 1971,
vgl. ausführlich auch W. VOGLER, Jesusinterpretationen 115-130. Weiterführend wurden in
Bezug auf die historischen Fragen besonders A. STROBEL, Die Stunde der Wahrheit.
Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus, WUNT I/21, Tübingen 1980 u. O. BETZ,
Probleme des Prozesses Jesu, ANRW II 25.1, Berlin u. New York 1982, 565-647, vgl. dazu
P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1, Göttingen 1992,
147f. Zur aktuellen Diskussion s. R. E. BROWN, The Death of the Messiah, AncB Reference
Library, 2 Bde., New York u.a. 1994, 315-560; über den phariäischen Einfluß im Sanhedrin
und ihre damit zusammenhängende Beteiligung an Jesu Prozeß (die m.E. in den neueren
Arbeiten durchweg zu gering eingeschätzt wird) s. 350-357.

⁷² Pharisäer 131; der Verweis bezieht sich auf den Baur-Schüler MATTHIAS SCHNECKEN-
BURGER (1804-1848), dessen „Vorlesungen über neutestamentliche Zeitgeschichte“ posthum
1862 in Frankfurt/M. von TH. Löhlein herausgegeben wurden. W. G. KÜMMEL, Das Neue
Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, OA III/3, Freiburg u. München
1958, 261 setzt den (s.E. mißglückten) Anfang bei ADOLF HAUSRATH (1837-1915),
Neutestamentliche Zeitgeschichte (3 Bde., Heidelberg 1868-1874; eine 2. Ausgabe erschien in
4 Bden. 1873-1877). Als erste „streng wissenschaftliche(n)“ Zeitgeschichte nennt KÜMMEL
das erstmals 1874 erschienene Lehrbuch von E. SCHÜRER (261f; s.u. § 1/2.). Über
SCHNECKENBURGER und HAUSRATH informiert ausführlich H.-G. WAUBKE, Pharisäer-
darstellungen 42-59 bzw. 157-185.

⁷³ Ihre Geschichte wurde bisher noch nirgends nachgezeichnet, und auch in den Darstel-
lungen der neutestamentlichen Wissenschaft wird sie nur knapp gestreift. Über ihre Bedeutung
wird nirgends reflektiert, vgl. außer der obengenannten Arbeit KÜMMELs auch DERS., Das
Neue Testament im 20. Jahrhundert. Ein Forschungsbericht, SBS 50, Stuttgart 1970, 130;
H. J. GENTHE, Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, Göttingen 1977,

2.2.2.3. Die übrigen theologischen Disziplinen

Nur summarisch seien einige Stichworte genannt, in denen die Pharisäer als Thema auftauchen. In der *Kirchengeschichte* ist es vor allem die Patristik, und mit ihr verbunden die 'Geschichte des Urchristentums'⁷⁴, die es mit den Nachfahren der Pharisäer in der frühen Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum zu tun hat (in der vorliegenden Arbeit durch Adolf von Harnack vertreten). Inwieweit bei den Kirchenvätern originäre historische Kenntnisse über die Pharisäer vorausgesetzt werden dürfen, bedarf m.E. einer ernsthaften Überprüfung (s.o. Anm. 46).

In der *systematischen Theologie* begegnen die Pharisäer in der Regel in der Auseinandersetzung mit dem Gesetz als Heilsweg, gelegentlich auch im Bereich der Anthropologie als Beispiele für Gesetzesfrömmigkeit.

Ungleich größeres Gewicht vor allem in den letzten beiden Jahrzehnten kommt den Pharisäern in der *praktischen Theologie* zu, wo sie besonders im Bereich der Religionspädagogik ein vielverhandeltes Thema bilden.⁷⁵ Zur

160; O. MERK, Art. Bibelwissenschaft II. Neues Testament, TRE VI, 1980, 375-409, der bei seiner Auflistung der zur ntl. Wissenschaft gehörenden Arbeitsfelder (vgl. 394) bezeichnenderweise die Zeitgeschichte nicht nennt. Sie ist lediglich im Literaturverzeichnis präsent. Breiteren Raum räumen ihr H. CONZELMANN u. A. LINDEMANN, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen ¹¹1995, 7.147-220, ein. Kritisch zur Gattung neutestamentliche Zeitgeschichte äußert sich aus theologischen Gründen P. V. D. OSTEN-SACKEN, Das paulinische Verständnis des Gesetzes im Spannungsfeld von Eschatologie und Geschichte. Erläuterungen zum Evangelium als Faktor von theologischem Antijudaismus, in: DERS., Evangelium und Tora 159-196 (162-172).

⁷⁴ Dieser Arbeitszweig bildet den Übergang zwischen Neuem Testament und früher Kirchengeschichte. Für die Entwicklung beispielhaft wurde AUGUST FRIEDRICH GFRÖRER (1803-1861), der in seiner „Geschichte des Urchristenthums“ (3 Bde., Stuttgart 1838, bes. Bd. I: Das Jahrhundert des Heils) das pharisäisch-rabbinische Judentum als historischen Wurzelgrund des Christentums „mit dem Anspruch historischer Unparteilichkeit im Kontext religionsgeschichtlicher Fragestellungen“ beschrieb, ohne den das Christentum weder historisch noch theologisch verständlich sei. Dafür bemühte er sich um eine systematische Auswertung der rabbinischen Quellen, wodurch „er einen weit über seine Zeit hinausweisenden Akzent gesetzt“ hatte, der zunächst allerdings keine Nachahmung fand, vgl. H.-G. WAUBKE, Pharisäerdarstellungen 25 (zu GFÖRER s. 25-42 u. F. AVEMARIE, Tora 19f). G. BOCCACCINI, Middle Judaism 41, nennt GFÖRERs Geschichte „the first valuable attempt at a systematic presentation of the 'Jewish background' of the New Testament“.

⁷⁵ Über die Veränderungen des Umgangs mit dem Judentum im Religionsunterricht im allgemeinen s. F. J. SCHIERSE, Das Judentum im Neuen Testament, rns 18 (1975), 63-71; H. KREMERS, Die wichtigsten Ergebnisse aus der Analyse der gegenwärtigen religionspädagogischen Literatur und die Frage nach den Konsequenzen, in: M. Stöhr (Hg.), Judentum 32-53 (zu den Pharisäern 40-43.49f); U. RECK, Das Judentum im katholischen Religionsunterricht. Wandel und Neuentwicklung, Freiburg u.a. 1990; Judentum und jüdische Geschichte im Schulunterricht nach 1945, hg. v. Th. Lange, Aschkenas Beih. 1, Wien u.a. 1994; H.-E. JUNG benennt darin die Darstellung der Pharisäer als einen „Indikator für den fairen Umgang mit dem Judentum“ (Darstellung des Judentums in Schulbüchern zum katholischen Religionsunterricht [Bundesrepublik Deutschland] 181-221 [197]); so auch G. BIEMER, Didaktische Leitsätze zum Lernprozess „Christen - Juden“, in: M. Stöhr (Hg.), Judentum 54-73 (67f); wie schwer dies fällt, zeigt das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,10-14),

Diskussion steht die didaktische Vermittlung der Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern, ohne damit zugleich ein negatives Klischee über die Pharisäer fortzusetzen.⁷⁶ Auffallend ist ferner, daß im Bereich der praktischen Theologie besonders häufig eine direkte Linie von den Pharisäern zum Judentum ganz allgemein gezogen wird.⁷⁷ Das ist ein Problem, welches die gesamte ältere Forschungsgeschichte begleitet.

Eine weitere wichtige, noch kaum aufgearbeitete Bedeutung besitzen die *Pharisäer ferner als Vorbilder oder Antitypen* im Bereich der Predigtliteratur und der Katechese, sowie des religiösen Kleinschrifttums und der Erbauungsliteratur. Durch diese Gattungen wird das wissenschaftliche Pharisäerbild popularisiert, allerdings in einem handlungsorientierten Bezugsrahmen: der „Pharisäismus vieler Christen“ soll aufgedeckt werden, wobei die historischen Pharisäer durchaus als positive Gegenbeispiele herangezogen werden können.⁷⁸ Pharisäische Frömmigkeit bekommt in diesen Predigten und Schriften oft einen exemplarischen, universalen Charakter: sie repräsentiert den ‚natürlichen Menschen‘, der sich auf sein eigenes Werk und seine eigene Frömmigkeit

vgl. beispielsweise G. BETZ, *Wer ist in Ordnung? Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner, Reihe 'Bibel lebendig'*, München 1984; P. FÜGER, *Leistungsorientierte Gesellschaftsstrukturen im Horizont von Lk 18,9-14 (Pharisäer und Zöllner)*, in: *Leistung und Gerechtigkeit. Vier Modelle für einen bibelorientierten Religionsunterricht in der Grundschule*, hg. v. I. Hiller-Ketterer u. J. Thierfelder, Stuttgart u. München 1972, 74-105 (die Pharisäer als Repräsentanten einer religiösen „Leistungsgesellschaft“ bzw. des „Establishment“ im Spätjudentum“ [85]).

⁷⁶ Als traditionelle Darstellung, die in den Pharisäern lediglich den Typus des „Menschen unter dem Gesetz“ sieht, ohne irgendwie zu versuchen, den historischen Pharisäern gerecht zu werden, vgl. H. STOCK, K. WEGENAST, S. WIBBING, *Streitgespräche, Handbücherei für den RU 5, Gütersloh* ²1969 (Zitat S. 70); mehr Gerechtigkeit widerfährt ihnen bei B. JENDORFF, *Zielgruppen Jesu. Unterrichtsbausteine zur Behandlung der Samariter, Pharisäer, Sadduzäer und Essener in der Sekundarstufe I, Lehrerheft, Limburg* 1977, 79-115 (vgl. bes. 97), vgl. a. das dazugehörige Schülerheft 31-43. Zur Einordnung in die Gesamtentwicklung s. A. WITSTOCK, *Darstellung des Judentums in Schulbüchern zum evangelischen Religionsunterricht (Bundesrepublik Deutschland)*, in: Th. Lange (Hg.), *Judentum* 143-180 (149f.178).

⁷⁷ Vgl. als Beispiel oben Anm. 6 u. F. KRIECHBAUM, *Das Thema Judentum in einem heutigen Religionsbuch, WPKG 67* (1978), 123-134, worin es ausschließlich um den Konflikt zwischen Jesus und den *Pharisäern* geht.

⁷⁸ Vgl. dazu M. LANGER, *Zwischen Vorurteil und Aggression. Zum Judenbild in der deutschsprachigen katholischen Volksbildung des 19. Jahrhunderts, Lernprozeß Christen Juden 9, Freiburg u.a.* 1994, 197-200, wo er exemplarisch das Pharisäerbild der Zeitschrift: *Der Prediger und der Katechet. Eine praktische, katholische Monatsschrift, besonders für Prediger und Katecheten auf dem Lande und in kleineren Städten*, untersucht. Dabei kommt er zu dem Ergebnis: „Die Erwartung, die Pharisäer würden in den von uns untersuchten Vorlagen zum Paradigma des Bösen schlechthin hochstilisiert werden, hat sich nicht bestätigt. Man kann generell mehr von einem mit negativen Vorurteilen besetzten Bild sprechen, in welches die Pharisäer als mahnendes Beispiel für christliche Sünden und Untugenden eingeführt werden“ (197), aber es gibt auch Beispiele, wo „die Indienstnahme des pharisäischen Feindbildes zur bürgerlich-christlichen Selbstrechtfertigung kritisiert“ wird (200).

verläßt⁷⁹, und davon abgeleitet den selbstsicheren (pietistischen) Frommen, der in der Gewißheit lebt, schon erlöst zu sein.⁸⁰

Diese knappen Bemerkungen wollen keine vollständige Übersicht sein; sie besitzen lediglich Hinweisscharakter auf die grundlegende Bedeutung der Pharisäer und des Pharisäismus für das Ganze der christlichen Theologie.⁸¹

2.2.3. Die Pharisäer als Thema innerhalb der Judaistik⁸²

Für die judaistische Forschung gilt nahezu dasselbe wie für die theologische Wissenschaft. Auch hier gibt es kaum eine der typischen Literaturgattungen, die das Thema Pharisäer oder Pharisäismus nicht berühren würde. Für die eigentliche Pharisäerforschung grundlegend wurde die *Historiographie*, die sich anfangs in Form von Gesamtgeschichten betätigte, in der die Geschichte des jüdischen Volkes von den Anfängen bis zur Gegenwart des jeweiligen Autors

⁷⁹ So schon bei HERMANN ADALBERT DANIEL (1812-1871), der Lehrer am Pädagogium der Francke'schen Stiftung in Halle war, in seinem Artikel „Pharisäer“ in: Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, Sect. III, Bd. 22, Leipzig 1846, 17-34 (22f). Er vergleicht die Pharisäer einerseits mit den Pietisten in Bezug auf die protestantische Kirche (19, s.a. 30f), andererseits mit den Franziskanern oder Jesuiten in Bezug auf die katholische (20), um so ihre Sonderstellung innerhalb des Volkes zu beschreiben. Zum Abschluß des Artikels bietet er einen kurzen Abriß (34) über „Pharisäer“ als innerchristlicher Schimpfname, der demzufolge im Streit zwischen Orthodoxie und Pietismus zur Denunzierung des Letzteren häufig Verwendung fand. Ausführlich zu DANIEL s. H.-G. WAUBKE, Pharisäerdarstellungen 60-76.314. Für die sprachgeschichtliche Entwicklung der abschätzigen Verwendungsweise von „Pharisäer“ ist das Fehlen von Einträgen in den älteren Wörterbüchern zur deutschen Sprache auffällig (vgl. J. u. W. GRIMM, Deutsches Wörterbuch VII, Leipzig 1889, 1826; F. KLUGE, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Straßburg 1883, 255). Keine Erwähnung der Pharisäer auch bei K. MÜLLER-SALGET, Das Bild des Juden im protestantischen Volksschrifttum des 19. Jahrhunderts, in: *Conditio Judaica I*, hg. v. H. O. Horch u. H. Denkler, Tübingen 1988, 259-270; S. ROHRBACHER/M. SCHMIDT, Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile, Reinbek b. Hamburg 1991 (Schwerpunkt im 18./19. Jh.). Die polemische Verwendung des Pharisäerbegriffs scheint sich demnach ursprünglich weitgehend auf innerkirchliche oder – wie bei SPINOZA – innerjüdische Vorgänge beschränkt zu haben.

⁸⁰ Vgl. dazu die kleine Schrift des Schweizer Pietisten W. J. OEHLER, *Wir Pharisäer. Von den Sünden der „Frommen“*, Leipzig 1934, ⁴1939: Ausgangspunkt ist der Konflikt Jesu mit den Pharisäern, mit denen, die zu seiner Zeit die 'Frommen' waren. Darum ist diese Auseinandersetzung für die, die heute 'fromm' sein wollen, ungleich wichtiger, denn „Jesu nimmt die Sünden der Pharisäer viel schwerer als die Sünde der Ehebrecherin“ (17). Diese Mahnschrift an Christen enthält sich, das sei trotz des problematischen Vergleichs anerkannt, jeglicher antijudaistischer Äußerungen.

⁸¹ Auf einen interessanten, aber wenig bekannten Beitrag aus dem Bereich der Psychoanalyse soll wenigstens anmerkungswise verwiesen werden: R. KAUFMANN, *Die Krise des Tüchtigen. Paulus und wir im Verständnis der Tiefenpsychologie*, Olten (CH) u. Freiburg 1983, 61-115 („Der antike Pharisäismus im Verständnis der Tiefenpsychologie“). 119-143 („Paulus als Pharisäer“). Der Verfasser (geb. 1940) ist Theologe und analytischer Psychologe und Psychotherapeut in der Schule C. G. Jungs.

⁸² Zur Entstehung dieser Disziplin aus der „Wissenschaft des Judentums“ heraus s. G. STEMBERGER, *Art. Judaistik*, *TRE XVII*, 1988, 290-296.

dargestellt wurde. Begründer dieser bis in die Gegenwart florierenden Gattung war für das 19. Jh. Isaak Markus Jost (s.u. § 2/1.2.), der sehr schnell Nachfolger fand.

Eine *historische Spezialforschung* (abgesehen vom Bereich der rabbinischen Wissenschaft) in Form von thematisch begrenzten Monographien und Aufsätzen zu einzelnen Teilaspekten des Pharisäismus entstand dagegen erst gegen Ende des 19. Jh.s. Ausgangspunkt war oftmals die Auseinandersetzung mit christlichen Positionen. Im Mittelpunkt blieben aber auch hier Arbeiten zu Problemen aus dem Bereich der rabbinischen Literatur; nur bei einzelnen Autoren begegnet eine Spezialisierung im Bereich der griechisch-jüdischen Überlieferung. Zu Beginn des 20. Jh. rückte dann zunehmend auch das Neue Testament als jüdische Quelle ins Blickfeld.

Desgleichen kamen auch *im Bereich der systematischen Darstellung der jüdischen Religion* in Vergangenheit und Gegenwart die Anstöße von christlicher Seite⁸³, denen jüdische Autoren ihre eigenen Entwürfe entgegensetzten.

3. Quellen und Aufbau der vorliegenden Forschungsgeschichte

3.1. Über die Quellen

1. Der zeitliche Rahmen: Wie der Titel bereits andeutet, behandelt meine Arbeit schwerpunktmäßig die Zeit von etwa 1860 bis zum Beginn des 2. Weltkrieges. Für die Zeit davor kann nun auf Waubkes Dissertation verwiesen werden, für die jüngste Vergangenheit auf die zahlreichen Aufsätze, die bereits genannt wurden. Die Behandlung des dazwischen liegenden Zeitraums, auf den in § 6 bereits vorgegriffen wurde, hoffe ich bei Gelegenheit vollends abschließen zu können (s.u. Anm. 95).

Der gewählte Einschnitt markiert den Abschluß der ersten Phase der neuzeitlichen Pharisäerforschung. Gegen die darin erzielte Position richtete sich der Neueinsatz in den fünfziger Jahren, der in bestimmten, bis heute maßgeblichen Strömungen einem Traditionsbruch gleichkam. Umwälzend wirkte vor allem ein unscheinbarer Aufsatz von Morton Smith (1915-1991)⁸⁴, dessen herausragende Stellung an D. Goodblatts forschungsgeschichtlichem Rückblick deutlich wird, der Smith „a radical revision of the scholarly consensus concerning first century Palestinian Judaism“ bescheinigt und alle nachfolgenden Veröffentlichungen an ihrer Berücksichtigung oder Nichtberücksichtigung des-

⁸³ Wichtig für die weitere Forschungsgeschichte wurde neben A. F. GFÖRER vor allem FERDINAND WEBER (s.u. § 4/2.).

⁸⁴ Palestinian Judaism in the First Century, in: Israel: Its Role in Civilization, hg. v. M. Davies, New York 1956, 67-81; auch in: Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature, hg. v. H. A. Fishel, New York 1977, 193-197.

selben mißt.⁸⁵ Den älteren Forschungsstand, den Smith zu überwinden suchte, faßt Goodblatt wie folgt zusammen (12):

„According to that consensus, the Pharisaic variety of Judaism constituted ‘orthodox’ or ‘official’ or ‘normative’ Judaism. Moreover, the Pharisees were the true leaders of Jewish Society. Followed by the masses, the Pharisees were able to impose their will on the official political leadership. This view was based largely on two sets of sources: rabbinic literature and the writings of Josephus. Rabbinic literature portrayed sages who were active in the Hasmonean, Herodian and procuratorial eras – and who are assumed by modern scholarship to have been Pharisees – as directing the cult and legislating for all areas of life. And Josephus asserted several times that the support of the masses gave the Pharisees both religious and political power.“

Der vorliegende Teil der Forschungsgeschichte wird zeigen, daß diese Zusammenfassung eine grobe Vereinfachung darstellt und der geleisteten Arbeit in keiner Weise gerecht wird.

2. *Die Perspektive:* Es handelt sich um eine Dissertation im Fach Neues Testament an einer Fakultät für evangelische Theologie. Primäres Ziel der Arbeit ist es darum, die neutestamentliche Exegese in ihrem Bemühen um ein sachgemäßes Verständnis der Pharisäer zu fördern. Diese Blickrichtung von dem konkreten Fach her und auf es hin (einschließlich des konfessionellen Horizontes) beeinflusste die herangezogene Literatur insofern, als ich vor allem

⁸⁵ Place 14. GOODBLATT verschweigt allerdings die Tatsache, daß es einzig dem eifrigen Bemühen JACOB NEUSNERS zu verdanken ist, daß SMITH' Aufsatz von einer breiteren Öffentlichkeit rezipiert wurde. NEUSNER begann seinen erstmals 1972 veröffentlichten, inzwischen ebenfalls klassischen Aufsatz über die Pharisäer mit einem Hinweis auf die Bedeutung von SMITH' Artikel („a landmark study of Josephus's pictures of the Pharisees“), räumt dann allerdings ein, daß die Josephusforschung ihn bisher nicht zur Kenntnis genommen habe, s. Josephus's Pharisees, in: *Ex Orbe Religionum*, FS G. Widengren, SHR 22, Leiden 1972, 224-244; auch in: DERS., *From Politics to Piety* 45-66; *Formative Judaism III*, BJS 46, Chicago 1983, 61-82; L. H. Feldman/G. Hata (Hg.), *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit 1987, 274-292 (jetzt als: *Josephus' Pharisees: A Complete Repertoire*). Zur fehlenden Rezeption von SMITH' Aufsatz schrieb NEUSNER 1972: „In more than fifteen years since 1956, his discoveries have not made a perceptible impact on the historical understanding of pre-70 Pharisaism“ (224), was damals durchaus zutreffend war (vgl. den Überblick bei L. H. FELDMAN, *Modern Scholarship* 560-562); wenn NEUSNER in der Neuauflage seines Artikels von 1987 jedoch einfach „fifteen“ durch „thirty“ ersetzt (274), führt er die Leser in die Irre, denn inzwischen wurde auf den Aufsatz von SMITH reagiert: zustimmend durch D. GOODBLATT, ablehnend durch D. R. SCHWARTZ, *Josephus and Nicolaus on the Pharisees*, JSJ 14 (1983), 157-171, der 164 Anm. 23 auf SMITH und seine Wirkung seit NEUSNERS Propagandakampagne eingeht und in seinen „conclusions“ (170f) dessen – und damit auch NEUSNERS – Theorie ausdrücklich zurückweist, so jetzt auch D. S. WILLIAMS, *Morton Smith on the Pharisees in Josephus*, JQR 84 (1993/94), 29-42. Vgl. außerdem: S. MASON, *Josephus on the Pharisees reconsidered: A Critique of Smith/Neusner*, SR 17 (1988), 455-469 (weitgehend identisch mit: DERS., *Pharisees* 246-259 [s. XIV], s. ebd. 193-195.307f u.ö.); A. J. SALDARINI, *Pharisees* 128-132; G. STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, SBS 144, Stuttgart 1991, 22f; P. SCHÄFER, *Der vorrabbinische Pharisäismus*, in: *Paulus und das antike Judentum*, hg. v. M. Hengel u. U. Heckel, WUNT I/58, Tübingen 1992, 125-172 (148.153f.163f.169f).

solche Arbeiten ausgewählt habe, die in einschlägigen Literaturlisten mit einer gewissen Regelmäßigkeit auftauchen und von denen angenommen werden kann, daß sie im weitesten Sinn zum Repertoire des Neutestamentlers gehör(t)en. Weitgehend ausgeklammert blieb aus den genannten Gründen jedoch die exegetische Literatur.

Der gewählte Ausgangspunkt bei den Klassikern der historisch-kritischen Zeitgeschichtsforschung ist von dieser auf das Neue Testament bezogenen Perspektive abhängig. Gleichwohl hat sich im Verlauf der Untersuchung gezeigt, daß von Anfang an neben die christliche Forschung die jüdische trat, und es spätestens seit Beginn des 20. Jh.s eine intensive gegenseitige wissenschaftliche Beeinflussung gab, die bislang noch nicht in der ihrer Bedeutung entsprechenden Weise gewürdigt wurde. Ausgelöst durch den Streit um das rechte Verständnis der Pharisäer zur Zeit Jesu wurde das Problem der rabbinischen Quellen für die neutestamentliche Exegese nach dem Ersten Weltkrieg zu einem bestimmenden Thema. Die Frage nach der Stellung der Pharisäer in der jüdischen Gesellschaft im 1. Jh. n.Chr. erwies sich – bis heute – als untrennbar verbunden mit der Frage nach dem Stellenwert der rabbinischen Texte für die Erforschung des Neuen Testaments. Darum ist diese Forschungsgeschichte indirekt zugleich ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Rabbinnica in der neutestamentlichen Wissenschaft.

Aktualität gewinnt diese Frage durch die gegenwärtige *Qumran-Renaissance*, die gleichfalls mit dazu beiträgt, die Pharisäer an den Rand der jüdischen Gesellschaft zu drängen. Waren es zur Zeit Schürers und Boussets vor allem die Apokryphen und Pseudepigraphen, die man zur Bestimmung des religiösen Profils des Judentums um die Zeitenwende herangezogen hat, so bekamen, vor allem durch den jüdischen Einspruch, in der nachfolgenden Generation die rabbinischen Texte ein ungleich höheres Gewicht. Es entstand das heute so heftig bekämpfte Bild des pharisäisch-rabbinischen Judentums als normativer Gestalt jüdischer Frömmigkeit und als Ausgangsort sowie Gegenüber des Christentums. Inzwischen hat sich die Rabbinnica-Forschung von dieser vorgeblich neutestamentlichen Instrumentalisierung befreit und versucht nun – wiederum: wie zu Zeiten von Wellhausen, Schürer und Bousset – mit dem Hinweis auf die Datierungs- und überlieferungsgeschichtliche Problematik die rabbinischen Texte dem Neutestamentler für seine Arbeit am Neuen Testament zu verleiden.⁸⁶

⁸⁶ Vgl. P. SCHÄFER, *Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the Status Quaestionis*, JJS 37 (1986), 139-152 (besonders 140-142); der von SCHÄFER geforderte Maßstab für die Arbeit an rabbinischen Texten wurde auch von judaistischer Seite als überzogen kritisiert, vgl. CH. MILIKOWSKY, *The Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature*, JJS 39 (1988), 201-211; dagegen noch einmal P. SCHÄFER, *Once again the Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature: An Answer to Chaim Milikowsky*, JJS 40 (1989), 89-94. Vgl. ferner P. S. ALEXANDER, *Rabbinic Judaism and the New Testament*, ZNW 74 (1983), 237-246; A. J. SALDARINI, *Judaism and the New*

Nicht ohne Erfolg, wie es scheint, zumal sich durch die Qumrantexte ein neues Textcorpus eröffnete, das zeitlich dem Neuen Testament eindeutig vorausgeht und zudem eine starke Nähe zu zahlreichen Apokryphen und Pseudepigraphen besitzt. Bereits zu Beginn ihrer Erforschung mußten sie als Beleg gegen die Verwurzelung der Botschaft Jesu und des frühen Christentums im Pharisäismus⁸⁷ herhalten, und dem dient meinem Eindruck nach auch der derzeit sich abzeichnende Trend, möglichst viele Qumranschriften zu 'entesensieren'⁸⁸, um sie einem breiten 'normativen' (oder eher 'normalen'), aber dennoch vielgestaltigen und pluralistischen Judentum zuweisen zu können, dem dann auch Jesus entstammte.⁸⁹

3. *Der eigene Standort:* Zur Perspektive gehört nicht nur die Bezogenheit auf ein bestimmtes Fach, sondern auch die Begrenztheit des eigenen Horizontes. Es ist nicht *die* Geschichte der Pharisäerforschung, die ich vorlegen kann, sondern ein Ausschnitt, dessen Zuschnitt von meinem Standort abhängt. Und der ist zunächst die *deutschsprachige* Literatur, wie sie für die Erforschung der neutestamentlichen Zeitgeschichte richtungsweisend geworden ist. Die jüdische Forschung kommt aus *dieser*, damit aber notwendigerweise eingeschränkten Perspektive heraus zum Tragen. So wird beispielsweise die auf neuhebräisch erschienene Forschung nur gestreift, weil sie innerhalb der neutestamentlichen Exegese wirkungsgeschichtlich nicht präsent ist. Auch die englischsprachige Forschung ist lediglich in ihren herausragenden – und deshalb in die deutsch-

Testament, in: *The New Testament and its Modern Interpreters*, hg. v. E. J. Epp u. G. W. MacRae, Atlanta (GA) 1987, 27-54.

⁸⁷ Vgl. A. DUPONT-SOMMER, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris 1953, 197f; dagegen schon mit guten Argumenten J.-C. MARGOT, *Les Pharisiens* 301f.

⁸⁸ Vgl. dazu kritisch O. BETZ/R. RIESNER, *Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen*, Gießen u.a. 1993, 52-66. Zu älteren Versuchen und ihrer Widerlegung s. SCHÜRER/VERMES/MILLAR II, 585f m. Anm. 40-44.

⁸⁹ Vgl. K. BERGER, *Qumran und Jesus. Wahrheit unter Verschluss?*, Stuttgart 1993, 42f.54f. Einen anderen Weg schlägt H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg u.a. 1993, 362f ein, indem er die Essenerthese aufrecht erhält, diese aber vom Makel der 'Sekte' befreien und zu einem Teil „des Hauptstroms im palästinischen Judentum zur Zeit Jesu“ machen will. Auch für das Verhältnis von Pharisäismus und Rabbinat hätte dies Folgen: „Es bedarf keines Propheten für die Voraussagen, daß die vom verengten Blick auf Dissidentisches und Sektiererhaftes befreite Erforschung der Qumrantexte in hohem Maße rabbinische Traditionen als mit Essenischem übereinstimmend erweisen und vielleicht sogar zeigen wird, daß manches rabbinische Schulhaupt, dem es bislang niemand ansah, von den Essenern herstammte“ (363). Vgl. DERS., *The Qumran Essenes – Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times*, in: *The Madrid Qumran Congress*, hg. v. J. Trebolle Barrera u. L. Vegas Montaner, STDJ 11/1, Leiden u.a. 1992, 83-166, wo er die Geschichte der Essener-Theorie darstellt, gegen Einwände verteidigt und schließlich zum Schluß kommt, daß die Essener „the main representatives of Palestinian Judaism of their times“ waren, wenngleich nicht politisch, sondern „spiritually“ (166). Unerklärlich bleibt dann allerdings die Klage im Nahumpescher, die davon ausgeht, daß die 'Konkurrenzpartei' die Macht über die Mehrheit des Volkes besitzt, vgl. II 4, wo von der „Herrschaft (ממשלה) derer, die nach glatten Dingen suchen“ die Rede ist, s.a. II 8f; III 3-8.

sprachige Forschung hineinwirkenden – Gestalten berücksichtigt.⁹⁰ Desgleichen kann die französischsprachige Forschung nur gestreift werden. Es ist zu wünschen, daß die vorliegende Arbeit durch solche ergänzt wird, die von einem anderen Standort aus die Wirkungsgeschichte der Pharisäer nachzuzeichnen sich bemühen.

3.2. Zur Vorgehensweise

Die vorliegende Forschungsgeschichte ist an ihren prägenden Gestalten interessiert. Entsprechend sind die einzelnen Abschnitte jeweils einem bestimmten Gelehrten gewidmet, dessen Pharisäerbild als zusammenhängendes Ganzes dargestellt werden soll. Dabei sind Wiederholungen bis zu einem bestimmten Grad unvermeidlich; sie ermöglichen jedoch, die Position eines Autors zu den offenen Fragen der Forschung im Kontext seiner Gesamtsicht zu beschreiben; durch das Register lassen sich dann leicht thematische Querschnitte zusammenstellen. Diese Vorgehensweise wurde – im Unterschied zu einer an Sachfragen orientierten – gewählt, weil sich m.E. nur so die Entwicklung der Forschung *auch* als Teil der jeweiligen Zeitgeschichte darstellen läßt, wie umgekehrt gerade so gezeigt werden kann, inwieweit aktuelle gesellschaftliche, politische oder religiöse Auseinandersetzungen auf die historische Forschung eingewirkt haben.

Zudem erweist die Forschungsgeschichte selbst, daß es in der Regel die großen und umfassenden Entwürfe waren, die das Bild der Pharisäer in der wissenschaftlichen Diskussion bestimmt haben. In einer themenzentrierten Darstellung können solche Gesamtentwürfe nicht in der ihnen zukommenden Weise behandelt werden, da die jeweilige Position zu den ausgewählten Punkten der Forschungsgeschichte aus dem Zusammenhang gerissen wird. Auch bekommen in einer bloßen Auflistung von Positionen Einzelbeiträge dasselbe Gewicht wie Gesamtdarstellungen, wodurch die Wirkungsgeschichte verzerrt wird. Solche kleineren Arbeiten oder Aufsätze entstanden in der Regel in Auseinandersetzung oder Ergänzung zu großen Gesamtentwürfen, und erst nach einer gewissen Zeit verdichteten sie sich wieder zu einer neuen Gesamtsicht.

Damit verbunden waren in der Regel gesellschaftliche Umbrüche, die ihrerseits wieder die Forschung beeinflussten. Die Epochen des von mir behandelten Zeitraumes machen dies deutlich: Kaiserreich, Erster Weltkrieg, Weimarer Republik, die verhängnisvolle Zeit des Nationalsozialismus und der Zweite Weltkrieg, schließlich die Nachkriegsentwicklung, die sehr stark von dem

⁹⁰ Einen Eindruck von dem, wer im englischen (vorzugsweise jüdischen) Sprachraum zu den 'klassischen' Autoren gehört, bietet: *Origins of Judaism. Religion, History, and Literature in Late Antiquity. A Twenty-Volume Collection of Essays and Articles*, hg. v. J. Neusner u. W. S. Green, New York u. London 1990ff; besonders die Doppelbände des 2. Bandes (*The Pharisees and Other Sects*) sind zu nennen.

Grauen über die Vernichtung des Judentums durch Hitlers Schergen in weiten Teilen Europas bestimmt war. Für die jüdische Seite beinhaltete dieselbe Epoche Emanzipation, bürgerliche Gleichstellung und Beginn des modernen, rassistischen Antisemitismus, Zionismus, Holocaust und Gründung des Staates Israel. Wer immer über die Pharisäer schrieb, war in dieses Geflecht hineinverwoben, weshalb ich mich bemüht habe, aus dem zeitgenössischen Umfeld der behandelten Autoren dasjenige auszuwählen, was mir für das Verständnis ihres Pharisäerbildes wichtig erschien.

Der Bezug auf den 'Zeitgeist' als einer der Konstituenden der Forschungsgeschichte war ursprünglich nicht geplant gewesen, sondern drängte sich im Verlauf der Arbeit immer mehr auf. Auf der Suche nach *Positionen* zu den Pharisäern traf ich auf *Personen*, deren Verhältnis zu den Pharisäern nicht ablösbar war von ihrer Integration in den theologischen, gesellschaftlichen und politischen Kontext ihrer Zeit. Der jüdische Neutestamentler Samuel Sandmel beschrieb seine Erfahrung als Lehrer einmal so:

„... I have always tried to teach my students not only the substance of nineteenth- and twentieth-century scholarship, but also something of the *Zeitgeist* that shapes scholars. Neither a Wellhausen nor a Harnack can be fully understood except in terms of their age and background.“⁹¹

Aber auch hier sind die eigenen Grenzen und Perspektiven für die Auswahl verantwortlich. Von den meisten der hier genannten Gelehrten existieren weder Biographien noch biographische Aufsätze, sondern vielfach nur kleine Lexikoneinträge oder kurze Nachrufe. Da meine Arbeit primär den Pharisäern gilt, konnte ich im Bereich der Prosopographie keine eigenständigen Forschungen vornehmen, etwa in der Form der Nachlaßauswertung.

Abhängig von meinem oben beschriebenen Standort sind die Aussagen über die fremdsprachliche Forschung zudem diejenigen des Betrachters von außen, die bereits ein Stück Wirkungsgeschichte miteinschließen. Daß ich im Bereich der jüdischen Forschung mehr Hintergrundinformationen biete, hängt damit zusammen, daß die neuzeitliche jüdische Welt, in deren Kontext diese Wissenschaft ihren 'Sitz im Leben' hat, dem Neutestamentler, der sich mit den Pharisäern beschäftigt, in der Regel ferner liegt.

3.3. Zur Gliederung

Die Orientierung dieser Arbeit an den prägenden Entwürfen bestimmt den Gesamtaufbau, wobei selbstverständlich die chronologische Abfolge die wichtigste Orientierungshilfe bot. Gleichwohl ließen sich zeitliche Vor- und Rück-

⁹¹ The First Christian Century in Judaism and Christianity: Certainties and Uncertainties, New York 1969, xi; vgl. a. H. LIEBESCHÜTZ, Geschichtsbild VII-IX; CH. HOFFMANN, Althistoriker 1f, dessen Arbeit modellhaft solche Einflüsse aufzeigt.

griffe nicht vermeiden, da sich die Beiträge einzelner Gelehrter oft über sehr lange Zeiträume erstrecken. Dazu kommt, daß ich die christliche und jüdische Forschung in der Regel in getrennten Kapiteln behandelt habe, wodurch sich ebenfalls Überschneidungen ergaben. Auch habe ich des öfteren in den einzelnen Kapiteln mehrere Personen nacheinander dargestellt, um Entwicklungen innerhalb eines bestimmten Bereiches sichtbar machen zu können. Die Querweise dienen dazu, auf die vorhandene Parallelität aufmerksam zu machen.

Das 1. Kapitel ist den bis heute prägenden 'liberalen' Entwürfen innerhalb der christlichen Theologie vorbehalten, die das letzte Drittel des 19. und den Beginn des 20. Jh.s abdecken. Daß es sich dabei ausschließlich um deutsche protestantische Wissenschaftler handelt, ist sachlich durchaus angemessen, da sowohl die katholische als auch die englischsprachige Forschung der Folgezeit maßgeblich auf diesen Entwürfen aufbaute. Dabei vertreten Wellhausen und Schürer den älteren, nationalliberal orientierten, Bousset dagegen den zum „linksliberalen Spektrum“ neigenden Kulturprotestantismus.⁹² Die jüdische Forschung kommt hier nur insoweit in den Blick, wie sie sich direkt mit den hier vorgestellten Entwürfen auseinandergesetzt hat.

Dem zeitlichen Rahmen des 1. Kapitels korrespondiert in etwa das 2., in dem die jüdische Forschung hauptsächlich am Werk von Heinrich Graetz geschildert wird. Dabei konnte ich mich ebenfalls weitgehend auf den deutschen Sprachraum beschränken, da die durch Graetz verkörperte „Wissenschaft des Judentums“ ihre Wurzeln in Deutschland hat. Analog zum Kulturprotestantismus kann diese jüdische Richtung als 'Kulturjudentum' bezeichnet werden, denn auch ihr geht es um die Versöhnung zwischen Religion und den Erscheinungsformen der modernen Lebenswelt.⁹³

Die unmittelbare Nähe von Kulturprotestantismus und Kulturjudentum wird deutlich im 3. Kapitel, das die Auseinandersetzung der jüdischen Wissenschaft mit Adolf Harnack im ersten Jahrzehnt des 20. Jh.s nachzeichnet. Hier kristallisierte sich die Frage nach den Pharisäern als entscheidender Konfliktpunkt zwischen jüdischer und christlicher Wissenschaft heraus. Als untrennbar damit verbunden erwies sich die fortan die Diskussion in entscheidendem Maß prägende Frage nach den angemessenen Quellen zur Beschreibung des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (vgl. dazu dann besonders § 6).

Das 4. Kapitel beschreibt eine Forschungstradition, die in der 2. Hälfte des 19. Jh.s in der judenmissionarischen Tätigkeit Franz Delitzschs ihren Ursprung hat. Die hierin grundlegenden Wissenschaftler (neben Delitzsch vor allem

⁹² Ich verwende diese Terminologie in Anlehnung an G. HÜBINGER, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994 (Zitat 156).

⁹³ Vgl. die Definition bei G. HÜBINGER, Kulturprotestantismus 1, s. außerdem F. W. GRAF, Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre, in: Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, hg. v. H. M. Müller, Gütersloh 1992, 21-77 (77).

Gustav Dalman, Ferdinand Weber und Hermann Leberecht Strack) repräsentieren den konservativen Protestantismus streng lutherischer bzw. biblizistisch-pietistischer Prägung, wenngleich in durchaus unterschiedlicher Gestalt. Anfänglich eine wissenschaftlich eher am Rande laufende Bewegung, die etwa in der Harnack-Debatte nahezu nicht vorkommt, entstanden in ihrem Umfeld zwei *Instituta Judaica* an deutschen Universitäten, die zu Zentren der christlichen Rabbinica-Forschung werden sollten. Neben Weber und Billerbeck steht – und damit bis in die dreißiger Jahre des 20. Jh.s reichend – Adolf Schlatter⁹⁴ im Mittelpunkt des Kapitels, dessen Wirkungsgeschichte bis heute anhält.

Das 5. Kapitel wendet sich dann erstmals der außerdeutschen Forschung zu. Bedingt vor allem durch die Einwanderung jüdischer Gelehrter, die in Deutschland studiert hatten, nach Amerika (Kaufmann Kohler, Jacob Zallel Lauterbach, Louis Ginzberg), entwickelte sich dort ein neuer Schwerpunkt judaistischer Forschung, der wiederum auf die Situation in Deutschland zurückwirkte. Besonders durch den englischen unitarischen Theologen Travers R. Herford, dessen Pharisäerbücher sehr schnell ins Deutsche übersetzt wurden, und George Foot Moore, den amerikanischen Religionswissenschaftler an der renommierten Harvard Universität, wurden die Ergebnisse der anglo-amerikanischen Judaistik an die neutestamentliche Wissenschaft vermittelt.

Anknüpfend an das 4. und parallel zum 5. ist das 6. Kapitel zu lesen, in dem die Durchsetzung der rabbinischen Studien in der Erforschung des Neuen Testaments anhand der Kontroverse zwischen Gerhard Kittel und Hugo Greßmann dargestellt wird. Daneben werden in kürzeren Abschnitten die zeitgleiche jüdische Wissenschaft in Deutschland (und ihre Anfänge in Israel) sowie die weitere Entwicklung bis zum Beginn des 2. Weltkrieges aufgezeigt.

Mit dem in dieser Zeit begründeten Ansatz von Rudolf Meyer wird in gebotener Knappheit auch noch auf die Zeit nach dem Krieg ausgegriffen. Auf die aktuelle Diskussion wird ausführlich in den Anmerkungen verwiesen. Die abschließende *Zusammenfassung* versucht den Gang der Forschung noch einmal zu bündeln und in Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Positionen auszuwerten, um ihn so für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Die dadurch entstehende Lücke in der Forschungsgeschichte für die Zeit etwa von den Anfängen der Qumranwissenschaft bis in die achtziger Jahre hinein, hoffe ich noch zu füllen.⁹⁵

⁹⁴ Der zeitliche Vorausgriff ist gerade bei SCHLATTER am wenigstens problematisch. Seine Arbeit vollzog sich in strenger Abgeschlossenheit von theologischen Tagesdebatten kontinuierlich anhand der Originalquellen in den selbst vorgezeichneten Linien, wobei die entscheidenden Impulse von der judenmissionarischen Richtung kamen, der SCHLATTER auch theologisch am nächsten stand.

⁹⁵ Vorarbeiten für diesen zweiten Teil, der sich u.a. ausführlich mit LOUIS FINKELSTEIN, MORTON SMITH, JACOB NEUSNER und ELLIS RIVKIN sowie der Wiederaufnahme der christlich-rabbinischen Forschung in Deutschland beschäftigt, liegen als Manuskript bereits vor.

§ 1 Die Pharisäer und ihr Einfluß auf die jüdische Gesellschaft in der grundlegenden wissenschaftlichen Literatur seit 1874

1. Die Pharisäer bei Julius Wellhausen (1844-1918)

1.1. Wellhausen und seine Zeit

Wellhausens „Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte“ (Greifswald 1874) ist die einzige Pharisäer-Monographie des 19. Jh.s, die ihre Bedeutung bis heute nicht einbüßte. Das belegen die beiden unveränderten Nachdrucke 1924 (Hannover) und 1967 (Göttingen), jeweils in Zeiten, in denen sich in der Pharisäerforschung entscheidende Weichenstellungen ereigneten. Darum stehen Wellhausens „Pharisäer“ auch am Anfang dieser Arbeit, ergänzt durch Aussagen in seiner „Geschichte Israels“¹ und seinen Evangelienkommentaren².

Das Buch bildet den Anfang von Wellhausens eigentlicher historischer Arbeit, nachdem er 1870 mit einer Arbeit über die Geschlechtsregister der

¹ Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1894 (ich zitiere die 7. Aufl. von 1914; Ndr. als ⁸1958 u. ⁹1981). Die „Geschichte“ ist hervorgegangen aus seinem Artikel: Israel, in: Encyclopaedia Britannica⁹ XIII, Edinburgh 1881, 396-431, wo er den Bogen bis in seine eigene Gegenwart spannte; er erschien in bearbeiteter Fassung 1884 auch auf Deutsch als: Geschichte Israels und Juda's im Umriß, in: DERS., Skizzen und Vorarbeiten I, Berlin 1884 (repr. Berlin u. New York 1985), 3-102. Zur Entstehungsgeschichte des Artikels s. R. SMEND, Wellhausen in Greifswald, ZThK 78 (1981), 141-176 (175). Zu seinem Bild vom Judentum (und Pharisäismus) vgl. DERS., Wellhausen und das Judentum; H. LIEBESCHÜTZ, Geschichtsbild 245-268; U. KUSCHE, Die unterlegene Religion 30-74; H.-G. WAUBKE, Pharisäerdarstellungen 186-218 u.ö.

² Zur Entstehung seiner ntl. Arbeiten s. ED. SCHWARTZ, Julius Wellhausen, Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Geschäftliche Mitteilungen 1918, 43-70, jetzt in: DERS., Gesammelte Schriften Bd. 1, Berlin ²1963 (= ¹1938), 326-361 (353-359) u. M. HENGEL, Einleitung zu J. Wellhausen, Evangelienkommentare, in: J. WELLHAUSEN, Evangelienkommentare. Nachdruck von „Einleitung in die ersten drei Evangelien“ 2. Aufl. 1911, „Das Evangelium Matthaei“ 2. Aufl. 1914, „Das Evangelium Marci“ 2. Aufl. 1909, „Das Evangelium Lucae“ 1. Aufl. 1904, „Das Evangelium Johannis“ 1. Aufl. 1908, Berlin u. New York 1987, V-XII. Der Ertrag der Kommentare für die Pharisäerforschung ist allerdings sehr gering, da WELLHAUSEN auf historische Fragen nicht eingeht.

Chronikbücher in Göttingen promoviert worden war.³ In derselben Zeit, im Winter 1871-72, hielt er dort seine erste Vorlesung über die jüdische Geschichte, aus der nach dem Vorwort das Pharisäerbuch entstanden ist, in dem die Linien seiner späteren Geschichtsschreibung bereits deutlich erkennbar sind.⁴ Es ist eine *wertende* und immer wieder Partei ergreifende Darstellung, die aber niemals die Reflexion über die eigene Methodik vergißt.⁵ Was den Umgang mit den zugrundeliegenden Quellen anbelangt, versteht es Wellhausen als Modell, das er seinen Kollegen zur Nachahmung empfiehlt (s. 131f über Emil Schürer).

Zugleich wird an dieser ersten 'modernen' Pharisäermonographie deutlich, daß die Forschungsgeschichte nur dann verstanden werden kann, wenn die tagespolitischen Umstände der beteiligten Autoren berücksichtigt werden: mußten sich doch die Pharisäer des neutestamentlichen Zeitalters als eine kirchliche Partei auf ihr *Nationalgefühl* hin befragen lassen, weil in der eigenen Gegenwart der neugegründete Nationalstaat durch den Ultramontanismus der katholischen 'Partei' gefährdet schien.⁶ Denn schon einmal hatte eine „interna-

³ Zu seiner Studentenzeit und ersten Lehrtätigkeit in Göttingen s. ED. SCHWARTZ, Wellhausen 331-338; R. SMEND, Wellhausen in Göttingen, in: Theologie in Göttingen, hg. v. B. Moeller, Göttingen 1987, 306-324 (308-315).

⁴ Vgl. ED. SCHWARTZ, Wellhausen 340; R. SMEND, Wellhausen in Greifswald 153f: Nach seiner Berufung nach Greifswald las er im SS 1873 über die jüdischen Parteien zur Zeit Jesu, d.h. er blieb vorerst mit diesem Gegenstand beschäftigt.

⁵ Vgl. L. PERLITT, Vatke und Wellhausen, BZAW 94, Berlin 1965, 207: „Das wirkliche Geschehene hat er historisch-kritisch ermittelt; aber er hat es mit der Leidenschaft des Beteiligten dargestellt und die Darstellung mit seinen persönlichen Motiven eingefärbt.“

⁶ Wie sehr die Situation des deutschen Kaiserreiches die Darstellungen WELLHAUSENS, der von Anfang an ein Bewunderer Bismarcks war (vgl. ED. SCHWARTZ, Wellhausen 337), geprägt haben, macht U. KUSCHE, Die unterlegene Religion 71-74, deutlich. Das Ideal WELLHAUSENS war die „lebendige Einheit von nationalem und religiösem Leben“ (71), die „Symbiose von Patriotismus und Religion“ (69), wie sie besonders im Werden des alten Israel und abgeschwächer in den Makkabäerkämpfen zum Ausdruck kam. Darum sind ihm die Pharisäer, als eine vorwiegend religiöse Partei („fromme Kirchenmänner“), mit ihrer Indifferenz gegenüber dem Nationalstaat eine seinem eigenen Ideal weniger entsprechende Gruppierung als etwa die Zeloten, die er nicht ohne eine gewisse Hochachtung „fromme Patrioten“ nennt (Pharisäer 109). Seine Schilderung der Pharisäer beeinflusste auch TH. MOMMSEN, der WELLHAUSENS Buch 1878 las. Nach H. LIEBESCHÜTZ, Geschichtsbild 252, bildet es „den Hintergrund für seinen Rat von 1880, daß jeder Jude, den das Gewissen nicht hindere, den Christennamen annehmen solle“. Seine Lektüre habe ihn darin bestätigt, „daß das Herz der Juden nicht der Welt angehöre, in der sich die deutsche Volkswerdung nach der Reichsgründung zu vollziehen hatte“ (ebd.). Zum Verhältnis MOMMSEN-WELLHAUSEN s. E. BAMMEL, Judentum, Christentum und Heidentum. Julius Wellhausens Briefe an Theodor Mommsen 1881-1902, ZKG 80 (1969), 221-254; CH. HOFFMANN, Althistoriker 113f u.ö. Auf den Hintergrund des Kulturkampfes für das Verständnis WELLHAUSENS, der aus einem streng lutherischen Pfarrhaus stammt, verweist R. SMEND, Wellhausen und die Kirche, in: Wissenschaft und Kirche, FS E. Lohse, hg. v. K. Aland u. S. Meurer, TAB 4, Bielefeld 1989, 225-231 (231), vgl. a. U. TAL, Christians and Jews in Germany. Religion, Politics, and Ideology in the Second Reich, 1870-1914, Ithaca u. London 1975, 81-120 („The Kulturkampf and the Status of the Jews in Germany“, zu WELLHAUSEN s. Register s.v.). Zu der Hochschätzung des Nationalen s.a. L. PERLITT, ebd. 177.203f.206-229. Zu der roman-

tionale Nomokratie“ in Gestalt der Pharisäer eine „nationale Hierokratie“, worunter Wellhausen die Sadduzäer versteht, überwunden (Pharisäer 112, s.u. 1.2.5.). Die verallgemeinernde Aussage von Thomas Nipperdey über die Haltung des liberal-protestantischen Bildungsbürgertums ist für das Verständnis von Wellhausen, Schürer u.a. im Gedächtnis zu behalten, weil für sie katholisch und pharisäisch phänomenologisch auf derselben Linie lagen:

„Die Liberalen waren in protestantisch aufgeklärter und idealistischer Tradition antikatholisch. Sie sahen insbesondere im ultramontanen Katholizismus, wie ihn die Amtskirche inzwischen vertrat, den geschworenen Gegner der individualistischen, national geprägten Modernität, für die sie einstanden.“⁷

Mit dieser antikatholischen Einfärbung der Pharisäer steht Wellhausen innerhalb des 19. Jh.s bereits in einer festen Tradition.⁸ Überhaupt zeigt die schon mehrfach zitierte Arbeit Waubkes, daß Wellhausens Position in weiten Teilen durchaus als traditionell bezeichnet werden kann. In ihr bündelt sich die ältere Forschung, und nur in seiner Rezeption wird sie bis heute vermittelt. Sein Umgang mit Sekundärliteratur ist darüber hinaus ein wichtiges Indiz, wie sehr dieser Bereich der Forschung von Anfang an im Schnittpunkt von christlicher und jüdischer Wissenschaft stand, denn die beiden von Wellhausen mit Abstand am häufigsten genannten Autoren sind Joseph Derenbourg (1811-

tischen Verklärung einer schöpferischen Frühzeit im 19. Jh. s. M. HENGEL, Der alte und der neue 'Schürer', JSS 35 (1990) 19-64 (26).

⁷ TH. NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1866-1918, Bd. II: Machtstaat vor der Demokratie, München 1992, 366, vgl. a. G. BESIÉ, Religion, Nation, Kultur. Die Geschichte der christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts, Neukirchen 1992, 62-85.

⁸ Als Hauptrepräsentant aller bekämpften Eigenschaften des Katholizismus galten die Jesuiten (s. TH. NIPPERDEY ebd. 367), und es ist kaum zufällig, wenn die protestantische Pharisäerbeschreibung des 19. Jh.s sie bevorzugt mit diesen vergleicht (vgl. die Belege bei H.-G. WAUBKE, Pharisäerdarstellungen 28.34 [A. F. GFRÖRER]; 62 [H. A. DANIEL]; 80 [E. REUSS]. 108.138-140 [H. EWALD] u.ö.). Von katholischer Seite wurde auf diese Ineinssetzung mit einem heftigen „Anti-Talmudismus“ reagiert, dessen antijüdische Spitze „der Solidarisierung mit der protestantischen Majorität dienen und die Identifikation mit dem neuen Nationalstaate unter Beweis stellen sollte“, so H. GREIVE, Die gesellschaftliche Bedeutung der christlich-jüdischen Differenz. Zur Situation im deutschen Katholizismus, in: Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914, hg. v. W. E. Mosse u. A. Paucker, SWALBI 33, Tübingen 1976, 349-388 (355). GREIVE weist ferner auf den starken „Rassenantisemitismus“ im Katholizismus hin (362); dies hängt m.E. ebenfalls damit zusammen, daß sich der Katholizismus religionsphänomenologisch viel schwerer vom Judentum abgrenzen konnte, als der liberale Protestantismus. Zur Parallelität von Juden und Katholiken in der Problembewältigung der Moderne im Gegensatz zum Protestantismus s. D. SORKIN, Juden und Katholiken: Deutsch-jüdische Kultur im Vergleich 1750-1850, in: Deutsche Juden und die Moderne, hg. v. Sh. Volkov, Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 25, München 1994, 9-30. Auch U. TAL, Christians and Jews 82, hebt hervor, daß alle am Kulturkampf beteiligten Strömungen „regarded the position of the Jews during that period as a convenient standard of comparison in evaluating the political and moral character of this struggle“.

1885)⁹, und der Führer des deutschen Reformjudentums, Abraham Geiger (1810-1874)¹⁰. Mit beiden findet eine intensive und durchgehende Auseinandersetzung statt, wobei die Frage nach den Quellen einen bedeutenden Stellenwert einnimmt. Da Derenbourg im wesentlichen Geigers Ansichten übernommen hatte, genügt es im folgenden, dessen Position in die Darstellung Wellhausens zu integrieren.¹¹

Aus dem Bereich der christlichen Forschung ist es neben Schürer vor allem Adolf Hausrath (1837-1909), mit dem er sich kritisch auseinandersetzte. Anlaß dazu war dessen Aufsatz: Die Resultate der jüdischen Forschung über Pharisäer und Saddukäer (PKZ 9 [1862], 966-978), in dem er dazu aufrief, die Ergebnisse der jüdischen Wissenschaft, allen voran Geigers, zu übernehmen. Wellhausens Auseinandersetzung mit ihm diente also zugleich dem Einspruch gegen Hausraths Haltung (vgl. Pharisäer 121-124).¹² Eine auffallend geringe Rolle spielt dagegen der eigentliche Lehrer Wellhausens, Heinrich Ewald

⁹ DERENBOURG, eigentlich Dernburg, wurde in Mainz geboren. Er wanderte nach Paris aus (hier nahm er die romanisierte Form seines Namens an), wo er Professor für Hebräisch an der École Pratique des Hautes Études wurde, „weil für den jüdischen Wissenschaftler Dernburg in Deutschland kein Platz war“, so K. WILHELM, in seiner „Einführung“ zu: Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich, I,1-58 (11). Berühmt wurde er durch: Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques. Première Partie: Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien, Paris 1867 (Ndr. Hildesheim 1975; ein 2. Teil erschien nie). WELLHAUSEN, der das Buch schätzt und viel zitiert, nennt es gleichwohl „eine werthvolle Pathologie der Historicität des Thalmud“ (Pharisäer 125), indem es deutlich mache, daß man *den Rahmen der Geschichte* einzig aus den Makkabäerbüchern und Josephus lernen könne.

¹⁰ Für die Pharisäerforschung grundlegend wurde sein Werk: Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums, Breslau 1857 (eine 2. Aufl. wurde 1928 von P. KAHLE u. N. CZORTKOWSKI in Frankfurt/M. ediert), in dem er die Religionsgeschichte des Judentums anhand der Textgeschichte des hebräischen Bibeltextes, seinen Übersetzungen und frühen Kommentierungen in der rabbinischen Überlieferung nachzeichnet. Zugleich entwickelt er darin seine Anschauung über Sadduzäer und Pharisäer und ihren Gegensatz, der fortan die Diskussion bestimmen sollte. Diesen Teil seiner Arbeit führte er fort in dem Aufsatz: Sadducäer und Pharisäer, JZWL 2 (1863), 11-54. Eine zusammenfassende Darstellung bietet sein dreibändiges Werk: Das Judentum und seine Geschichte, Breslau 1865-1871 (eine einbändige, ansonsten aber unveränderte Ausgabe erschien als 2. Aufl. 1910 gleichfalls in Breslau [ich zitiere nach der 2. Aufl.]). WELLHAUSEN erwähnt alle drei genannten Arbeiten.

¹¹ Zur Einordnung GEIGERS in die jüdische Wissenschaftstradition s.u. § 2/1.3.

¹² Zu HAUSRATHS Pharisäerbild vgl. H.-G. WAUBKE, Pharisäerdarstellungen 157-185. H. LIEBESCHÜTZ, Geschichtsbild 249-251, zeigt, daß die Polemik des 'konservativen' WELLHAUSENS gegen den 'liberalen' HAUSRATH auch tagespolitische Gründe besaß. Interessant ist auch die Charakterisierung seiner „Zeitgeschichte“ durch O. HOLTZMANN, Neutestamentliche Zeitgeschichte, GThW II/2, Freiburg/Br. u. Leipzig 1895, 2f: sie ist ein feuilletonistisches Werk, eher dazu geeignet, ästhiert statt „wissenschaftlich benutzt“ zu werden.

(1803-1875), obwohl dieser seine „Geschichte des Volkes Israel“ ebenfalls bis in die neutestamentliche Zeit ausgeführt hatte.¹³

1.2. „Die Pharisäer und die Sadducäer“ (1874)

Das Buch, dem Inhaltsverzeichnis, Kapitelüberschriften, Literaturverzeichnis und Register fehlen, besteht aus sechs Kapiteln und einer Beilage, die eine deutsche Übersetzung der PssSal sowie einen knappen historischen Kommentar dazu enthält.

Das erste Kapitel fragt, wer die Pharisäer sind (8-26), das zweite beschreibt die Art der pharisäischen Herrschaft über das Volk (26-43). Anschließend folgt ein Kapitel über die Sadduzäer (43-56), das fortgesetzt wird mit einer Analyse der „juristischen und theologischen Differenzen“ (56) zwischen Pharisäern und Sadduzäern anhand der rabbinischen Quellen (56-75). Dieses vierte Kapitel ist Wellhausens Beweis, daß die darin behandelten Spannungen nicht der Grund für die tiefgreifenden Differenzen zwischen beiden Parteien sein können und das anschließende fünfte Kapitel, zugleich das umfangreichste Kapitel überhaupt, zeigt anhand der geschichtlichen Entwicklung von der Zeit des Makkabäeraufstandes bis 70 n.Chr., daß die treibende Kraft des Konfliktes „der Gegensatz einer vorwiegend politischen gegen eine vorwiegend religiöse Partei in einem mehr geistlichen als weltlichen Gemeinwesen“ ist (56, vgl. 52). Das letzte Kapitel schließlich ist der Frage der Quellen gewidmet und zeigt, daß die Forschung im Streit über ihren sachgemäßen Gebrauch nur wenig über die von Wellhausen konstatierten Aporien hinausgekommen ist.

Der Aufbau von Wellhausens Arbeit ist insofern ungewöhnlich, als er mit einer Phänomenologie des Pharisäismus beginnt und erst im 5. Kapitel die historische Entwicklung nachzeichnet. Deutlich wird im Anfangskapitel, daß seine *Wertung* des Pharisäismus einer einseitigen lutherischen Interpretation des Neuen Testaments entstammt und bereits feststeht, so daß es nur noch darum geht zu zeigen, wie er entstand.

1.2.1. Die Individualisierung der Frömmigkeit durch die Pharisäer

Der Anlage des Buches entspricht es daher, daß Wellhausen im *ersten Kapitel* die Frage „wer“ die Pharisäer sind, eher rhetorisch als ernstgemeint stellt, denn s.E. lassen

„darüber ... die Tatsachen keine Meinung zu. Sie sind *die Partei der Schriftgelehrten*. Diejenigen, die in der Mischna das Wort haben, nennen sich selber die Gelehrten; lassen sie aber einmal Andere zur Rede, so heißen sie in deren Munde Pharisäer“ (Pharisäer 8; Hhg.R.D.).

Neben einigen rabbinischen (mYad 4,6-8) sind es vor allem die neutestamentlichen Stellen, auf die er sich bezieht (vgl. Pharisäer 8-10). Dabei sieht er sehr wohl, daß nicht alle Pharisäer zugleich Schriftgelehrte waren, und von

¹³ S.o. Einl. Anm. 60. Zu EWALDs Einfluß auf WELLHAUSENs Pharisäerbild s. H.-G. WAUBKE, Pharisäerdarstellungen 208-211.

letzteren nicht alle zur pharisäischen Partei gehörten, aber er zieht aus dieser Einsicht keine weitergehenden Folgerungen¹⁴. Gegen Hausrath u. a. hebt er hervor, daß die Schriftgelehrten als Standesgruppe älter seien als die Pharisäer und deren Entstehen überhaupt erst ermöglichten.¹⁵ In den Schriftgelehrten sieht Wellhausen die „Vertreter des Gesetzes“ (12), die die „Theokratie“ als Ideal nur durch „Tempel und Opferdienst“ (13) verwirklicht sehen konnten und kein Gespür für das prophetische Element besaßen. Ihren Anfang hatten sie in den prophetischen Priestern (Hesekiel bis Esra), denen die Aufgabe zufiel, das jüdische Gemeinwesen nach dem Exil neu zu konstituieren. Sie taten es unter dem leitenden Gesichtspunkt der „Alleinherrschaft Gottes“, die sie allerdings nur so zu leben wußten, daß sie „an Jehova's Statt die Thora treten liessen“ und damit der Theokratie faktisch die Gestalt einer Nomokratie gaben, bemüht, „die Herrschaft des Gesetzes über ein immer größeres Gebiet der Wirklichkeit auszubreiten“ (14). Wellhausen versteht diesen Prozeß als *fortlaufende Sakralisierung des Profanen* (15), eine für ihn durch und durch negative Tendenz, da er „profan“ mit „natürlich“ und „heilig“ mit „künstlich“ gleichsetzen konnte.¹⁶ Das erklärt auch die fast durchgängig negative Tendenz, die Wellhausens Darstellung der am Gesetz orientierten pharisäischen Frömmigkeit prägt. Eine solche, auch rituell stark geformte Weise der *praxis pietatis* erschien ihm, da „künstlich“, von geringem Wert.

Mit der Durchsetzung der Herrschaft des Gesetzes gelangten die frühen Schriftgelehrten selbst zur Herrschaft über die Gemeinde. Ihr Beitrag zur Religionsgeschichte war „die Individualisierung der Frömmigkeit“ (16).¹⁷ Was

¹⁴ Vgl. Pharisäer 10 u. 54 Anm. 1, wo er aus bSanh 90b zitiert, daß sadduzäische Schriftgelehrte mit den Rabbinen über die Auferstehung der Toten diskutierten. Gleichwohl verteidigt er in seinem Kommentar zu Mt 23 die matthäische Zusammenstellung von Pharisäern und Schriftgelehrten als sachlich richtig, während er Lukas vorwirft, „beide künstlich“ zu unterscheiden (Evangelienkommentare 288). Sehr eng verband auch H. A. DANIEL, Art. Pharisäer 22, unter Berufung auf GFRÖRER Pharisäer und Schriftgelehrte miteinander.

¹⁵ Als Belege nennt er 1. Chr 2,55; 1. Makk 2,42; 7,12 und das Danielbuch.

¹⁶ Vgl. L. PERLITT, Vatke und Wellhausen 211 (s. a. 217): „Wellhausen hatte eine geradezu konstitutionelle Abneigung gegen alles Künstliche, Schematische, Konstruierte, Sekundäre, Abgeleitete; dementsprechend gehört seine Zuneigung dem Ursprünglichen, Gewachsenen, Natürlichen, Einfachen.“ Auch R. SMEND, Wellhausen in Göttingen 313 hebt hervor, daß seine Stellung zum alttestamentlich-jüdischen Gesetz von „Elementen paulinisch-lutherischer Theologie und freiheitlichem Individualismus des 19. Jahrhunderts in einer sehr persönlichen Ausprägung“ (s. a. ebd. 318f) bestimmt war, vgl. ebenfalls H.-G. WAUBKE, Pharisäerdarstellungen 206-208.214-216 u. ö.

¹⁷ In: Geschichte Israels I, Berlin 1878, 428 schrieb er dagegen: „Das Judentum, welches die mosaische Verfassung verwirklicht und consequent fortgebildet hatte, ließ für die Individualität keinen Spielraum“. Als Gegenüber meint er hier jedoch die Propheten in ihrer antiinstitutionellen Stellung; die Bindung der individuellen Gottesbeziehung an Institutionen, gleich ob Synagoge, Kirche, Riten, Zeremonien o.ä. war das, was er entschieden ablehnte, und weshalb er schließlich auch seine theologische Professur mit einer philologischen vertauschte, vgl. dazu R. SMEND, Wellhausen in Greifswald 170-172; DERS., Wellhausen und die Kirche 230f u. unten Anm. 22.

Wellhausen damit meint, ist an dieser Stelle nicht ausgeführt, die Lücke läßt sich jedoch aus seinem späteren Werk „Israelitische und Jüdische Geschichte“ schließen. Die Individualisierung der Frömmigkeit als pharisäisches Proprium ist für ein Verständnis dieser Bewegung kaum zu unterschätzen. Darum ist an diesem Punkt etwas weiter auszuholen.¹⁸

Nach Wellhausen ist der Priesterkodex das Werk jener frühen Schriftgelehrten in der Nachfolge Hesekiels. In ihm ist, was die Priester und Leviten „früher praktisch getrieben hatten ... auf Schrift und in ein System“ gebracht:

„Die Aufgabe der Priester ist, durch den großen Kultus des Opferdienstes die Funktion der Theokratie in Gang zu halten; die der Laien besteht darin, durch den kleinen Kultus der täglichen Reinigungen und übrigen Observanzen das Heilige vor Entweihung und Befleckung zu schützen. Die ganze Gemeinde ist ein heiliges Volk und ein Reich von Priestern (Geschichte 167f, Hhg.R.D.).

Die Erfahrung des Exils mit dem Aufhören des Kultes hatte dazu beigetragen, daß die Äußerungen der kultischen Privatfrömmigkeit eine besondere Würde erlangten, weil durch sie die religiöse Identität in der fremden Umgebung erhalten werden konnte. Als der Tempelkult nach der Rückkehr aus dem Exil wieder aufgenommen wurde, änderte sich an ihrer Bedeutung nichts mehr. Vielmehr wurden durch den Priesterkodex einzelne Gebote „hervorgehoben als Zeichen des Bundes der Juden mit Jahve und ihrer Gemeinschaft untereinander“.

Dabei, „zeigt sich eine gewisse Neigung, Vorschriften, die ursprünglich nur für die Priester galten, auf die Laien auszudehnen. Als Anwohner und Beisassen sollten auch die Laien ihr Leben geistlich und priesterlich führen, in einer bestimmt vorgeschriebenen religiösen Form. Sie sollten das heilige Geschäft nicht den Priestern allein überlassen, sondern sich selber daran beteiligen. Der Einzelne mußte sich durch fortgesetzte Anstrengung zum Juden machen“ (Geschichte 174, Hhg.R.D.).¹⁹

Dieser von Wellhausen nachgezeichnete Prozeß der Sakralisierung der ursprünglich profanen Lebensverhältnisse ist in seinen Augen jedoch gleichbedeutend mit einer „Denaturierung“²⁰.

Dafür verantwortlich war *eine Gruppe* innerhalb des jüdischen Volkes, nämlich die „Frommen“ (ebd. 158), „Exklusiven“ (160) bzw. ‘Separatisten’ (in Bezug auf die heidnischen Nachbarvölker) im Unterschied zu den „Weltlich-

¹⁸ S. a. unten S. 56f m. Anm. 41.

¹⁹ Als Teil des Tempelgottesdienstes erfuhr der Gemeindegesang ebenfalls einen ungeheuren Aufschwung: „Der Kultus fand damit in der Gemeinde ein Echo, wurde über das Opus operatum des Priesters emporgehoben, popularisiert und geistig beseelt“ (183), d. h. auch hier wurden die Elemente einer kultisch geprägten Laienfrömmigkeit ausgebildet (s. u. Anm. 22). Zu den Institutionen der Laienfrömmigkeit rechnet WELLHAUSEN ferner die Synagoge (184f), deren Wurzeln er in den alten Höhenheiligtümern als Lokalkultorten und dem kultlosen Gottesdienst im babylonischen Exil sieht.

²⁰ Geschichte 173 (vgl. a. 175). Zu diesem gleichfalls negativ besetzten Begriff vgl. H.-J. KRAUS, Geschichte 263f u. oben Anm. 16.

gesinnten“ (158), gegen die sie sich zu behaupten hatten. Unter Esra und Nehemia gewann die Gesetzespartei vorübergehend die Herrschaft, wodurch sie die „definitiven Konstitutoren des Judentums“ (165) wurden. Die Folge war, daß die Gemeinschaft des Volkes untereinander nicht länger allein an die natürliche Grundlage des Ethnos gebunden war, sondern durch den „freiwillige(n) Zusammenschluß gleichgestimmter Seelen“ verinnerlicht wurde. Die Gemeinschaft bekam so „einen pietistischen, separatistischen Grundzug; die Frommen, ihre Schöpfer und ihre eigentlichen Träger, waren eine Partei“ (199).²¹ Die individuelle Religionsausübung tritt in den Vordergrund und verändert das Wesen der alttestamentlichen Frömmigkeit von Grund auf. *Aus einer allen gemeinsamen Religion wurde der individuell zu erringende Besitz des Einzelnen.*²²

Diese Entwicklung der nachexilischen Zeit ist die Voraussetzung, um die „Entstehung der pharisäischen Partei“ aus dem älteren Schriftgelehrtentum nachvollziehen zu können (Pharisäer 17). Wellhausen fragt, davon ausgehend, daß „die Schriftgelehrten die Lehrer des ganzen Volks“ (ebd.) waren, wie es überhaupt zu einer eigentlichen Parteibildung kommen konnte, wenn sich „die Ziele des Volkes und der Pharisäer gar nicht“ unterschieden. Als Antwort definiert er darum die Pharisäer „als die Juden im Superlativ, das wahre Israel“

²¹ Vgl. a. Pharisäer 76-80, wo er erst für die Zeit der Hellenisierung im 2. Jh. v.Chr. von einer eigentlichen Parteibildung ausging: erst durch den Abfall der Oberschicht war es nötig, daß sich die Schriftgelehrten von einem „Stande“ in eine „Partei“ wandelten, indem sich die gesetzestreuern Bevölkerungsteile ihnen anschlossen. Diese „Partei“ sind die Asidäer aus 1.Makk 7,12f, aus der die Pharisäer erwachsen (78).

²² Vgl. Geschichte 200: „Früher war die Religion gemeinsamer Besitz des Volkes, etwas Selbstverständliches und Natürliches, wodurch sich keiner vom anderen unterschied. Jetzt beruht sie auf der Arbeit dem Streben und der Gesinnung des Einzelnen. Sie ist auf dem Wege, Religiosität zu werden. Sie stellt ein Lebensideal auf, die Gerechtigkeit. Das ist nicht mehr die soziale und forense Gerechtigkeit, welche die alten Propheten forderten, obgleich dieselbe nicht etwa vernachlässigt wird. Sie besteht auch keineswegs bloß in der genauen Beobachtung äußerlicher Vorschriften. Der Tempelkultus, der für die Organisation der Gemeinde und für ihren Zusammenschluß große Bedeutung hatte, wird doch nicht als Erfüllung des Gesetzes angesehen. Die Gottheit thront nicht über den Rauchsäulen des Altars, sondern über den Gebeten Israels – das Gebet, diese originelle jüdische Schöpfung, ist der wahre Kultus. (...) Wichtiger als der große Kultus ist der kleine der frommen Übungen, die nicht von den Priestern, sondern von den Einzelnen verrichtet werden. Sie sind eine beständige Erinnerung an Gott, eine Mahnung, ihn stets vor Augen und im Herzen zu haben.“ Die letzten Sätze zeigen, daß Wellhausen die religiöse Individualität durchaus schätzt, sie sogar seinem eigenen Ideal zutiefst entspricht (s.o. Anm. 16); nur die *gesetzlich geregelte Form* der pharisäischen Frömmigkeit widerspricht seinem Freiheitsgefühl zutiefst, nicht mehr freilich wie die kirchliche Gängelung der Frömmigkeit in seiner Gegenwart. Das macht der Schluß der Israelitischen und jüdischen Geschichte (371) eindrücklich deutlich: „Aber Jesus hat die Kirche nicht gestiftet, der jüdischen Theokratie hat er das Urteil gesprochen. Das Evangelium ist nur das Salz der Erde; wo es mehr sein will, ist es weniger. Es predigt den edelsten Individualismus, die Freiheit der Kinder Gottes.“ Kirche und Theokratie stehen in seiner Sicht gleichermaßen in der Gefahr, daß das Salz in ihnen fade wird.

(ebd.). Unterschiedlich und darin eben *auch* parteibildend war die *Konsequenz der Verwirklichung des gemeinsamen Zieles*. So bildeten die Pharisäer

„innerhalb der Theokratie die theokratische Partei. Als getreueste Schüler schlossen sie sich den Schriftgelehrten an, sie waren eine Erweiterung des Kreises derselben für die Zwecke mehr des öffentlichen Lebens, gegenüber den lehrenden νομικοί gleichsam die wandelnden νομικοί, die Virtuosen der Religion“ (ebd. 20).²³

Durch ihren Anschluß an die Schriftgelehrten kamen die Pharisäer zu Einfluß und gewannen eine hohe Popularität. Sie bestimmten den „im Volke herrschenden Geiste“ (52, s.a. 84.95. 126), welchem die Sadduzäer, „in deren Händen die Exekutive war, in den *speziell theokratischen Dingen* ... nachgeben“ mußten (55; Hhg.R.D.). Wellhausen vergleicht die Pharisäer den Mönchen und dem Klerus des Mittelalters als Muster des frommen Lebens, aber darin eben Einzelne! So sehr das Volk die Pharisäer achtete, so sehr verachteten diese ihrerseits den ungebildeten Pöbel (21).²⁴

Kennzeichen und „kritisches Princip“ des Pharisäismus gegenüber dem übrigen Volk ist die „Gerechtigkeit“, Taxiermittel ist das Gesetz. Wer wie Jesus den Sabbat nicht hielt, konnte nicht von Gott sein (vgl. Joh 5,18).

„Kein Zug tritt im Neuen Testamente stärker bei den Pharisäern hervor als ihr inquisitorisches Wesen, ihr ewiges Richten und Controlieren. Um so widerlicher wirkt das, da kein Amt sie berechnigte und kein prophetischer Enthusiasmus sie zwang.“ (20).²⁵

Die von den Pharisäern geförderte und praktizierte Alltagsreligiosität ist nach Josephus und dem Neuen Testament geprägt von verschiedenen Reinigungen und dem korrekten Begehen des Sabbat. Die Mischna gilt ihm „von Anfang bis zum Ende“ als „Quelle für die Charakteristik der Pharisäer“, und Gal 4,1-11 ist, bezogen auf den Pharisäismus, „das Treffendste, was darüber gesagt werden kann“ (19 Anm. 1). Das Problem pharisäischen Strebens sieht Well-

²³ Vgl. ebd. 18: „So schied sich also aus der Ueberzahl der Schwachen eine Anzahl von Starken aus, die in der Lage waren, dem Ideale der Schriftgelehrten von einem rechten Israeliten zu entsprechen, die sich das Studium des Gesetzes zum Behufe der Praxis zur Lebensaufgabe machten – und das waren die Pharisäer.“

²⁴ Mit solchen Wertungen verläßt WELLHAUSEN die Basis seiner eigenen Methodik, nach der Josephus als wichtigste Quelle zu gelten hat. Hier führt ausschließlich die Polemik der Evangelien die Feder, vgl. a. Geschichte 362 (in dem abschließenden, mit „Das Evangelium“ überschriebenen Kapitel): „... wird der Protest Jesu gegen den Hochmut der Pharisäer und Schriftgelehrten zu einem Protest gegen ihren Bildungsdünkel, durch den sie sich über das gemeine Volk überheben und von demselben abscheiden.“ Vgl. a. ebd. 283. Daß er dabei Polemik und Geschichtsschreibung vermischt, ist angesichts seiner eigenen Warnungen vor solcher „Thorheit“ (s.u. S. 51) doch einigermaßen überraschend. Es gelingt WELLHAUSEN nicht, sein eigenes negatives Vorurteil gegen die Pharisäer zu durchschauen.

²⁵ Auch dazu bildet Jesus und das Evangelium die positive Kontrastfolie: „Jesus hat einen heiligen Zorn auf die Anmaßung der Separatisten, auf ihre Neigung zu richten, auf ihre Scheu vor Berührung mit den Sündern“ (Geschichte 361). Den grundsätzlichen Unterschied zwischen Jesus und den Pharisäern sieht er darin, daß letztere, statt das Gute zu erstreben, „sich vor Sünde hüten“ wollten (ebd.). Ähnlich A. SCHLATTER, s. § 4 Anm. 113-115.