

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Lutz Doering / Hans-Günther Waubke / Florian Wilk (eds.), *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Wilk, Florian

Die synoptischen Evangelien des Neuen Testaments als Quellen für die Geschichte der Pharisäer in: Lutz Doering / Hans-Günther Waubke / Florian Wilk (eds.), *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen*, pp. 85–107

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 226)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783666530906.85>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Lutz Doering / Hans-Günther Waubke / Florian Wilk (Hg.), *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte - Grenzen – Beziehungen* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Wilk, Florian

Die synoptischen Evangelien des Neuen Testaments als Quellen für die Geschichte der Pharisäer in: Lutz Doering / Hans-Günther Waubke / Florian Wilk (Hg.), *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen*, S. 85–107

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 226)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783666530906.85>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Florian Wilk

Die synoptischen Evangelien des Neuen Testaments als Quellen für die Geschichte der Pharisäer

1. Einleitung

„Pharisäer heißen die Mitglieder einer der das antike Judentum prägenden Gruppenbewegungen.“¹ Ihre Geschichte nachzuzeichnen ist daher eine Aufgabe der Judaistik. Allerdings stellen die Evangelien des Neuen Testaments bedeutsame Quellentexte über die Pharisäer dar. Diese Texte in ihrer geschichtlichen Verwurzelung zu verstehen – das wiederum ist der neutestamentlichen Wissenschaft aufgegeben. Der Titel meines Beitrags markiert demnach einen Punkt, an dem sich beide Wissenschaften treffen. Welcher Quellenwert eignet den neutestamentlichen Evangelien für die Erforschung der Geschichte der Pharisäer im frühen 1. Jh. n. Chr.?

Von den Anfängen historischer Quellenbetrachtung an haben Judaisten und Neutestamentler versucht, diese Frage zu beantworten. Allerdings waren dabei je andere Interessen leitend. Als Disziplin christlicher Theologie nahm die neutestamentliche Wissenschaft die Pharisäer v. a. als Gesprächspartner Jesu in den Blick; die Judaistik richtete ihr Augenmerk primär auf die Beziehungen zwischen den Pharisäern und den späteren Rabbinen. Auf beiden Seiten herrschte lange ein breiter Konsens: Hier galten die Pharisäer als Vorläufer des rabbinischen Judentums, dort als Antipoden Jesu.²

Beide Konsense sind seit längerem hinfällig.³ Die Forschung hat sich stark differenziert; denn der Bestand an „gesicherte(m) Wissen über die Pharisäer“ ist „rapide geschmolzen“⁴. Die Ursache dafür wiederum liegt in einer schärferen Wahrnehmung des Charakters der Quellen.

¹ B. Schaller, Art. Pharisäer, EKL³ 3, Göttingen 1992, 1177 f: 1177. – Ich danke Berndt Schaller sowie Karl-Wilhelm Niebuhr für wertvolle Hinweise zu vielen der im Folgenden erörterten Grundsatzfragen und Auslegungsdetails.

² Christlich-antijüdische Polemik hat dann beide Sichtweisen zum Dogma der Überwindung des Judentums durch Jesus verknüpft. Zur Forschungsgeschichte vgl. H.-G. Waubke, Die Pharisäer in der protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts, BHT^h 107, Tübingen 1998; R. Deines, Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz, WUNT 101, Tübingen 1997.

³ Vgl. dazu einerseits K. Berger, Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer, NT 30, 1988, 231–262, andererseits P. Sigal, Judentum, Stuttgart 1986, 93 f (die Pharisäer repräsentierten im antiken Judentum eine grundsätzlich andere Richtung als die späteren Rabbinen).

⁴ U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus III, EKK 1.3, Zürich u. Neukirchen 1997, 358.

Schriften, die eindeutig von Pharisäern verfasst worden sind, gibt es so gut wie nicht. Als solcher zu erkennen gibt sich ein Autor allein im Brief an die Philipper; doch darin grenzt Paulus sich gerade von seinem früheren pharisäischen Selbstverständnis ab.⁵ Josephus wiederum schreibt in Vita 12 wohl nicht davon, „Anhänger der Pharisäersekte“ geworden zu sein, sondern nur vom Anschluss an sie bezüglich seiner politischen Tätigkeit.⁶

Man ist deshalb ausschließlich auf Sekundärquellen angewiesen. Diese wiederum bringen jeweils ganz eigene Probleme mit sich.

Ob einzelne Schriften aus Qumran gegen Pharisäer polemisieren, ist nicht sicher;⁷ auf jeden Fall lassen sich den verstreuten, auf verschiedene Ereignisse bezogenen Aussagen nur dann Informationen über diese Gruppe entnehmen, wenn man sie vor dem Hintergrund anderer Quellen auslegt.

In der tannaitischen Literatur gibt es Stellen, an denen *perushim* mit Sadduzäern oder Boethusäern halachische Fragen diskutieren; sie sind jedoch nur eingeschränkt verwertbar, da das Wort *perushim* andernorts offenbar „Separatisten“ meint.⁸ Ob man darüber hinaus die rabbinischen Äußerungen über *ḥaberim* auf Pharisäer übertragen darf,⁹ ist nach wie vor strittig.

Als wichtige Zeugen bleiben die Werke des Josephus und die neutestamentlichen Evangelien samt Apostelgeschichte. Beide Textgruppen sind unabhängig voneinander etwa zwischen 70 und 100 n. Chr. entstanden, verwerten älteres Material und geben den Pharisäern einen prominenten Platz in ihren Darstellungen vergangener Ereignisse im Land Israel. Dieser Umstand wirft aber die Frage auf, ob sich in den Texten die zeitgeschichtlichen Verhältnisse der erzählten Zeit oder die der Erzählzeit widerspiegeln.

Man muss daher jede Quelle zunächst als Erzählung wahrnehmen, ihre kommunikative Absicht gegenüber der intendierten Leserschaft ermitteln und in diesem Rahmen das Bild beschreiben, das sie von den Pharisäern zeichnet. Erst auf solcher Basis lässt sich ihr historischer Wert überprüfen.

Im Folgenden möchte ich eine derart angelegte Analyse der synoptischen Evangelien des Neuen Testaments durchführen.

⁵ Die polemische Intention von Phil 3,2-7 verbietet es, hier mit O. Betz, Paulus als Pharisäer nach dem Gesetz. Phil. 3,5-6 als Beitrag zur Frage des frühen Pharisäismus, in: P. von der Osten-Sacken (Hg.), Treue zur Tora. Beiträge zur Mitte des christlich-jüdischen Gesprächs. FS Günther Harder, VIKJ 3, Berlin ³1986, 54-64, ein typisch pharisäisches Selbstporträt zu entdecken.

⁶ Vgl. S. N. Mason, Flavius Josephus on the Pharisees, StPB 39, Leiden 1990, 353 ff, mit Hinweis auf eine analoge Formulierung in Ant. 18,17; gegen H. Clementz, Flavius Josephus. Kleinere Schriften, Wiesbaden ²1995, 9, und E. Rivkin, A Hidden Revolution, Nashville 1978, 32.

⁷ Beliebte ist solch eine Deutung für die Rede von denen, „die glatte Anweisungen geben“, in 4Q169 Frgm. 3-4 i 2.7 u. ö.; vgl. J. C. VanderKam, The Pharisees and the Dead Sea Scrolls, in: J. Neusner/B. D. Chilton (Hg.), In Quest of the Historical Pharisees, Waco 2007, 225-236.

⁸ Vgl. P. Schäfer, Der vorrabbinische Pharisäismus, in: M. Hengel/U. Heckel (Hg.), Paulus und das antike Judentum, WUNT 58, Tübingen 1991, 125-175: 126-130.

⁹ Vgl. H.-G. Waubke, Die talmudische *ḥaberim*-Halacha und die Pharisäer (in diesem Band).

2. Literarische Analyse der synoptischen Evangelien

Da die synoptischen Evangelien als Erzählungen vom Wirken und Geschick Jesu konzipiert sind, muss bei ihrer Betrachtung das Verhältnis zwischen ihm und den Pharisäern besonders berücksichtigt werden. Demgemäß orientiert sich die Analyse des literarischen Befundes an folgenden Fragen:

a) Wo und in welchen Zusammenhängen werden Pharisäer erwähnt? b) Was kennzeichnet ihr Auftreten bzw. ihren Lebensvollzug? c) Wie reagieren sie auf das Wirken Jesu? d) Welche Stellung zu ihnen nimmt Jesus ein?

2.1. Die Pharisäer im Evangelium nach Markus

a) Im Markusevangelium finden sich sieben Szenen, in denen Pharisäer mit Jesus in Kontakt treten. Viermal kommt es zwischen ihnen zu Streitgesprächen – darüber, dass er und seine Jünger gemeinsam mit Zöllnern und Sündern essen (Mk 2,15 ff), wie erst die Jünger, dann er den Sabbat begehen (2,23–28; 3,1–6) und warum seine Jünger mit unreinen Händen essen (7,1–13[23]¹⁰). Dreimal bemühen sich Pharisäer, Jesus zu „versuchen“ – zuerst mit der Zeichenforderung (8,11 ff), dann in „Pseudoschulgesprächen“¹¹ mit Fragen zu Scheidung (10,2–9) und Steuerzahlung (12,13–17). Daneben stehen zwei Berichte, in denen Jesus pharisäische Verhaltensweisen anspricht: In 2,18–22 erläutert er, warum seine Jünger, anders als die des Täufers und der Pharisäer, nicht fasten; in 8,14–22 warnt er seine Jünger „vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteig des Herodes“.¹²

b) Das markinische Bild von den Pharisäern ist einheitlich: Sie sind v. a. in Galiläa präsent, wo sie als Gruppe erscheinen; diese wird von Schriftgelehrten angeführt (2,16). Sie können sich daher auch mit Schriftgelehrten aus Jerusalem verbünden (7,1.5);¹³ ein anderes Mal koalieren sie mit „Herodianern“ (3,6, vgl. 12,13). Die Gruppe der Pharisäer hat Jünger (2,18c); zur Volksmenge besteht jedoch keine erkennbare Verbindung.¹⁴ In Peräa und Jerusalem treten dann jeweils nur einige Pharisäer auf (10,2; 12,13).

¹⁰ In Mk 7,14 f wendet sich Jesus an das Volk, in 7,17–23 an seine Jünger.

¹¹ D. Lührmann, Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium, ZNW 78, 1987, 169–185: 170, betont zu Recht, dass hier keine echte Bitte um Belehrung vorliegt.

¹² Gemäß Mk 8,11 ff; 6,14 ff ist dabei primär an das Unvermögen gedacht, Jesus in seinen Wundern als den zu erkennen, der er ist; vgl. ferner den in 3,6 erwähnten Plan, Jesus zu töten.

¹³ Vgl. Mk 3,22. Zum wechselseitigen Verhältnis zwischen Schriftgelehrten und Pharisäern in mk Sicht vgl. M. J. Cook, Mark's Treatment of the Jewish Leaders, NT.S 51, Leiden 1978, 81–97.

¹⁴ Gegen A. J. Saldarini, Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society, Edinburgh 1989, 151: Markus zeige die Pharisäer als „recognized leaders in the Galilean community“.

In ihrer rituellen Praxis sind sie beim Fasten mit den Täuferjüngern (2,18), bei Waschungen im Umfeld des Essens mit allen Juden einig (7,3 f). Wie diese – und primär die Schriftgelehrten – orientieren sie sich an der Überlieferung der Ältesten (7,3.5); mit Herodianern teilen sie das Interesse an der Kaisersteuer (12,14). Typisch pharisäisch sind die Distanz zu „Zöllnern und Sündern“ (2,16) und das genaue Beachten des Sabbats (2,24; 3,2).

c) Jesus begegnen die Pharisäer von Anfang an als Antipoden: Sie wundern sich über seine Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern (2,16) und kritisieren seine Haltung zum Sabbat (2,24). Aus dieser Kritik erwachsen die Absicht, ihn zu verklagen (3,2), und der mit den Herodianern gefasste Beschluss, ihn zu vernichten (3,6). Da sie sich zudem darüber empören, dass seine Jünger die Überlieferung der Ältesten ignorieren (7,5), suchen sie Jesus wiederholt mit Forderungen und Fragen in eine Falle zu locken (8,11; 10,2; 12,13). In den Leidensankündigungen und der eigentlichen Passionsgeschichte werden die Pharisäer nicht erwähnt¹⁵; sie wirken jedoch schon in 7,1 mit Schriftgelehrten aus Jerusalem zusammen, und in 12,13 treten einige Pharisäer als Abgesandte des Synedriums (vgl. 11,27; 12,12) auf. So erscheint der Konflikt der Pharisäer mit Jesus als Vorstufe seiner durch jenes Gremium veranlassten Verhaftung und Hinrichtung.

d) Entsprechend eindeutig ist die Stellung Jesu zu den Pharisäern. Nirgends geht er von sich aus auf sie zu. Dort, wo er über sie spricht, bemängelt er ihr Unvermögen, die Würde der mit ihm herbeigekommenen Zeit (2,19[–22]) oder den Sinn seiner Wunder (8,15) zu erfassen. Und wenn sie ihn kritisieren oder versuchen, dann reagiert Jesus scharf. Zum einen überführt er die Pharisäer mangelnder Erkenntnis: Sie verkennen seine Sendung, Sünder zu berufen und Leben zu retten (2,17; 3,4), sowie die Vollmacht, die er als Davids- und Menschensohn über den Sabbat hat (2,25 f.28); sie verkennen deshalb zugleich den in der Schrift erkennbaren, in der Schöpfung verwurzelten Sinn der Gebote Gottes (2,25 ff; 10,6–9). Zum andern greift er die Pharisäer an: Ihr Herz sei verstockt und verhärtet (3,5; 10,5, vgl. 7,6), was sie zu Vertretern „dieses [bösen] Geschlechts“ mache (8,12);¹⁶ ihr Bemühen um die Überlieferung der Ältesten und ihr Eintreten für die Kaisersteuer seien heuchlerisch (7,6, vgl. 12,15), weil beides sie letztlich dazu bringe, Gottes Gebote aufzuheben (7,8–13, vgl. 12,17).

¹⁵ Hier wie dort stehen die Hohenpriester (Mk 14,10.55; 15,3.11) samt den Schriftgelehrten (12,28.32) im Vordergrund (10,33; 14,1; 15,31, vgl. 11,18), oftmals ergänzt durch die Ältesten (8,31; 14,43.53; 15,1, vgl. 11,27).

¹⁶ Andernorts bezeichnet er dieses Geschlecht als „abtrünnig und sündig“ (Mk 8,38) sowie „ungläubig“ (9,19). – Vgl. auch die Antithese in 3,4, die von 3,5 f her Jesus als den erscheinen lässt, der Gutes tut und Leben rettet, die Pharisäer samt den Herodianern hingegen als die, die Böses tun und Leben zerstören; vgl. G. Baumbach, Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung, AVTRW 54, Berlin 1971, 81.

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Nach Markus tritt die von Schriftgelehrten angeführte, von der Volksmenge unterschiedene Gruppe der Pharisäer zumal in Galiläa als Vertreterin einer spezifischen Tischgemeinschafts- und Sabbathalacha sowie als Wächterin der allgemein gültigen Halacha zur Reinheit beim Essen auf. Sofern sie aber sich ganz auf diese Halacha konzentriert und daraufhin dem öffentlichen Wirken Jesu entgegentritt, widersteht sie nach seinem Urteil dem göttlichen Heilswillen.

Dieses Pharisäer-Bild fügt sich glatt in die Erzählung des Markus ein, die die Geschichte Jesu als die Grundlage des Evangeliums von Jesus Christus (1,1)¹⁷ darstellt: Einerseits machen ihre Kontroversen mit Jesus verständlich, warum das Synedrium in Jerusalem ihn wegen Gotteslästerung zum Tod verurteilt; andererseits erweist sich Jesus ihnen gegenüber als der Gesandte Gottes, der Gottes endzeitlichen Heilswillen in Übereinstimmung mit der Schrift zur Geltung bringt und aufdeckt, dass die von den Pharisäern vertretene Halacha Gottes Gebote verengt oder verstellt.¹⁸

2.2. Die Pharisäer im Evangelium nach Matthäus

a) Matthäus zeichnet ein detaillierteres Bild: Pharisäer befragen Jesus nicht nur in den von Markus her bekannten Streit- und Pseudoschulgesprächen, sondern auch im Disput über das höchste Gebot;¹⁹ ein Zeichen fordern sie zweimal (Mt 12,38–42; 16,1–4). Zudem debattieren sie mit ihm über seine Exorzismen (9,32 ff; 12,22–37). Von sich aus spricht Jesus sie am Ende der öffentlichen Auseinandersetzung auf ihre „Christologie“ an (22,41–46).

Ferner sind die Pharisäer öfter Gesprächsthema. Zweimal wird Jesus auf ihr Verhalten angesprochen: von Täuferjüngern im Kontext der Fastenfrage (9,14–17), von seinen Jüngern im Zuge der Reinheitsdebatte (15,10–20). Zudem weist er selbst Volk und Jünger auf Lehre und Praxis der Pharisäer hin: im Spruch zur „besseren Gerechtigkeit“ (5,20)²⁰ und in der polemischen Rede 23,2–33. Zudem warnt er die Jünger vor dem „Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer“ (16,5–12) und redet in den Gleichnissen von den zwei Söhnen und den bösen Winzern auch über die Pharisäer (21,28–46).

¹⁷ Vgl. H. Merklein, *Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen*, SBS 156, Stuttgart 1994, 10.

¹⁸ Vgl. F. Wilk, *Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker*, BZNW 109, Berlin/New York 2002, 75 ff.

¹⁹ Vgl. Mt 9,10–13; 12,1–8.9–14; 15,1–9 und 19,3–9; 22,15–22 sowie 22,34–40.

²⁰ Die in den anschließenden Antithesen (Mt 5,21–48) beseitigte Auslegung der Thora erscheint damit als Produkt der Schriftgelehrten und Pharisäer; vgl. C. Burchard, *Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden*, in: ders., *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments*, hg. v. D. Sänger, WUNT 107, Tübingen 1998, 27–50: 40 ff.

Den *Rahmen* für all diese Aussagen bilden die Begegnung „vieler Pharisäer und Sadduzäer“ mit dem Täufer (3,7) und das Komplott der Hohenpriester und Pharisäer gegen die Auferweckungsbotschaft (27,62 ff).

b) Auch bei Matthäus treten die Pharisäer in der Regel als Gruppe auf.²¹ Dabei sind sie überall in Israel präsent.²² Meist agieren sie unabhängig von anderen;²³ die Forderung nach einem Beweis für Jesu Autorität aber erheben sie gemeinsam mit Schriftgelehrten (12,38), Sadduzäern (16,1) oder Hohenpriestern (21,45)²⁴. Umgekehrt betreffen die Aussagen Jesu stets die Pharisäer und andere Gruppen gemeinsam.²⁵ Ihre Kennzeichen teilen die Pharisäer zumal mit den Schriftgelehrten: das Bemühen um Gerechtigkeit in Auslegung der Thora (5,20–48, vgl. 19,7; 22,34 ff; 23,2 ff), die Orientierung an der Überlieferung der Ältesten (15,1–9), das Tragen von Gebetskleidung (23,5), das Werben um Proselyten (23,15), die umfassende Befolgung des Zehntgebots (23,23), die Berufung auf Propheten und Gerechte (23,29 f) sowie die Sorge um Reinheit beim Essen; letztere liegt freilich den Pharisäern besonders am Herzen (vgl. 15,12–14; 23,26). Überdies eint sie mit den Sadduzäern die Berufung auf Abraham (3,7ff), mit den Täuferjüngern das Fasten (9,14), mit den Herodianern das Interesse an der Kaisersteuer (22,15 ff). Nur drei Eigenschaften sind den Pharisäern allein vorbehalten: die Distanz zu Zöllnern und Sündern (9,11),²⁶ die strenge Beachtung des Sabbatgebots (12,2.10) und der Vollzug von Exorzismen (12,27).²⁷

c) Ihre Reaktion auf das Wirken Jesu ist stereotyp negativ gezeichnet: Ihr Unverständnis gilt seiner Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern (9,11) und seinem Hoheitsanspruch (12,38; 16,1, vgl. 9,12 f.14 f; 12,6); sie kritisieren seine Haltung zu Sabbat (12,2.10) und Reinheit beim Essen (15,2.11 f), sie verdächtigen ihn dämonischer Magie (9,34; 12,24). Daher führen sie ihn, um ihn zu verklagen und vernichten, mehrfach in Versuchung²⁸ und wirken durch ihre Kooperation mit den Hohenpriestern auch am Passionsgeschehen mit (21,45 f; 27,62 ff, vgl. 22,15 ff). Verhaftung,

²¹ Nur in Mt 12,38; 15,1; 19,3 ist nicht von „den“ Pharisäern die Rede. „Söhne“, „Jünger“ oder „ein Gesetzeskundiger“ der Pharisäer treten in 12,27; 22,16.35 als deren Repräsentanten auf.

²² Eine primäre Verwurzelung in Galiläa ist nicht bezeugt; vgl. Mt 3,7 und 15,1 diff. Mk 7,1.

²³ Zur Dominanz der Pharisäer in den Streit- und Schulgesprächen (außer Mt 15,1–9; 22,15–22) vgl. B. Repschinski, *The Controversy Stories in the Gospel of Matthew. Their Redaction, Form and Relevance for the Relationship Between the Matthean Community and Formative Judaism*, FRLANT 189, Göttingen 2000, 322 f. Vgl. ferner die Debatten um seine Exorzismen.

²⁴ Dabei werden die Pharisäer teils zuerst genannt (Mt 16,1, vgl. 3,7; 16,6.11 f), teils zuletzt (so 12,38 [diff. 15,1], vgl. 5,20; 23,2.13 etc., und 21,45, vgl. 27,62).

²⁵ Vgl. Mt 9,14–17 (Täuferjünger); 16,5–12 (Sadduzäer); 5,20–48; 23,1–33 (Schriftgelehrte).

²⁶ Vgl. allerdings Mt 11,16–19, wo Jesus den gegen ihn gerichteten Vorwurf, er sei ein „Freund von Zöllnern und Sündern“, allgemein „diesem Geschlecht“ (vgl. 12,38–42) zuschreibt.

²⁷ Dass der Christus Davids Sohn ist (Mt 22,41 f), glauben nach Matthäus alle Juden (12,23; 21,9) und Christusgläubigen (1,1).

²⁸ Vgl. Mt 12,10.14 (sowie 21,45 f) und 16,1; 19,3; 22,15+18.35.

Verurteilung und Auslieferung an Pilatus vollziehen dann aber – den Leidensankündigungen gemäß – die im Synedrium vertretenen Gruppen.²⁹

d) Die Stellung Jesu zu den Pharisäern ist mehrschichtig: Grundsätzlich empfiehlt er sie und die Schriftgelehrten als Ausleger der Thora (23,2 f). Allerdings – das macht er in Debatten zu Sabbat (12,3–7.11 f) und Ehescheidung (19,3–9) sowie den Antithesen (5,21–48) deutlich³⁰ – verfehle ihre Auslegung den Ursprungssinn der Gebote; sie bänden den Menschen unerträgliche Lasten auf (23,4) und verschlossen ihnen wie sich selbst das Tor zum Himmelreich.³¹ Zudem hält Jesus sie für Heuchler, deren Denken und Tun im Widerspruch zu der Frömmigkeit stehe, die sie öffentlich demonstrierten.³² Ihre eigentliche Sünde aber sieht er darin, dass sie ihn nicht als Boten Gottes anerkennen (12,28–32); darin zeige sich ihre Bosheit³³. Indem sie dann in der Tradition der Prophetenmörder bei der Tötung Jesu mitwirkten (21,34–39; 23,31 f), zögen sie endgültig das Gericht auf sich.³⁴

All das ist gemäß 6,1–18; 23,8–12 auch den Jüngern zur Warnung gesagt. Daher weist Jesu Bildwort vom Sauerteig (16,5–12) auf die verderbliche Wirkung der Lehre von Pharisäern und Sadduzäern hin, die nach 3,9 auf der selbstgewissen Auskunft „Wir haben Abraham zum Vater!“ basiert.

Zusammenfassend ist festzustellen: Nach Matthäus wird Jesus von den Pharisäern als der Gruppe bekämpft, die weithin bestimmt, was es heißt, als Jude im Land Israel zu leben; dabei gehen sie an vielen Punkten mit den Schriftgelehrten konform. Weil sie aber verkennen, dass Jesus der Christus ist, dessen Lehre das Gesetz erfüllt (5,17), führen sie das Volk in die Irre.³⁵

Dieses Bild von den Pharisäern passt gut zur Erzählintention des Matthäus, der Jesus als den Sohn Abrahams und Davids präsentiert, in dem Israels Erwählungs-, Verheißungs- und Befreiungsgeschichte ihr Ziel findet (Mt 1): An den Pharisäern wird anschaulich, warum und wie die geistigen Autoritäten des Volkes dessen messianischen Hirten verwerfen und damit ihre Führungsrolle im eschatologischen Gottesvolk verlieren, das dann jenseits der Synagogen unter Einschluss von Nichtjuden gesammelt wird.

²⁹ Vgl. Mt 16,21; 26,57+59 samt 27,41, ferner 26,14; 27,6 (Hohepriester), 26,3.47; 27,1.12.20 samt 21,23; 27,3; 28,11 f (Hohepriester, Älteste) und 20,18; 21,15 (Hohepriester, Schriftgelehrte).

³⁰ Vgl. auch Jesu Antwort auf die Frage nach dem größten Gebot (Mt 22,34–40) sowie 22,41–45, wo er den Pharisäern mangelndes Verständnis für die Christus-Aussagen der Schrift attestiert.

³¹ Vgl. Mt 23,13; 5,20 (ähnlich 15,14; 23,15), ferner die Aussagen zum Verlust des (gegenwärtigen!) Gottesreiches 21,31.43 und dazu Wilk, Jesus (s. Anm. 18), 133.

³² Vgl. Mt 6,2.5.16; 23,5 ff zur Frömmigkeit, 15,3–7 zum Aufheben von Geboten mit eigenen Satzungen; vgl. ferner die Hinweise auf die Diskrepanz zwischen Reden und Denken (22,18), Reden und Tun (23,3 f, vgl. 21,29), Ethik und Speisepraxis (23,23–26), Schein und Sein (23,27 f).

³³ Vgl. Mt 12,34.39; 16,4; 22,18. Schon Johannes hätten sie glauben müssen (21,32, vgl. 3,7).

³⁴ Vgl. Mt 21,44; 23,33 sowie 12,31 f.36 f.40 ff; 15,13.

³⁵ Vgl. dazu Mt 9,36: Dass „die Schafe keinen Hirten haben“ (vgl. Num 27,15 ff; Ez 34,1–6), liegt ja nach 9,11 ff.14 f.32 ff v. a. im Widerstand der Pharisäer gegen das Wirken Jesu begründet.

2.3. Die Pharisäer im Evangelium nach Lukas

a) Das Lukasevangelium bietet ein noch vielschichtigeres Bild. Das tritt schon darin zutage, dass Pharisäer in verschiedenen Situationen Kontakt zu Jesus aufnehmen. Gewiss erscheinen sie in den von Markus her bekannten Disputen über die Fasten- und Sabbatpraxis seiner Jünger (Lk 5,33–39; 6,1–5), Jesu Heilen am Sabbat (6,6–11) und seine Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern (5,27–32) sowie in weiteren Streitgesprächen, die durch jene Tischgemeinschaft (15,1–32) und seinen Zuspruch der Vergebung (5,17–26) ausgelöst werden. Daneben kommt es aber dreimal zu Tischgesprächen im Haus eines Pharisäers (7,36–50; 11,37–54; 14,1–24), zweimal zu „Lehrgesprächen“, die sich einer Jüngerunterweisung (16,14–31) oder Heilung Jesu (17,20 f) anschließen, und zweimal zu Wortwechseln an wichtigen Stationen seines Wegs nach Jerusalem (13,31 ff; 19,39 f). Zudem geht Jesus dreimal in Worten an die Volksmenge (7,30–35), die Jünger (12,1 ff) oder beide (18,9–14) auf das Verhalten von Pharisäern ein.³⁶

b) Charakterisiert werden die Pharisäer auf differenzierte Weise. Zwar ist häufig pauschal von „den“ oder „euch Pharisäern“ die Rede³⁷. Diese treten meist gemeinsam mit Schriftgelehrten, Gesetzeslehrern oder Gesetzeskundigen in Erscheinung;³⁸ demgemäß ist in 5,30 von „ihren (sc. der Pharisäer) Schriftgelehrten“ die Rede. Lukas spricht jedoch auch wiederholt von „einigen“ Pharisäern, die stets eigenständig agieren (6,2; 13,31; 19,39). Zudem erwähnt er im Zuge der drei Gastmahlszenen einzelne Vertreter der Gruppe (11,37 ff; 14,1.12–14), einen sogar mit Namen (7,36–50); in zwei Fällen sind wiederum Gesetzeskundige präsent (11,45–52; 14,3 diff. 7,49). Als Wirkungsgebiet wird Galiläa ebenso genannt wie Judäa und Jerusalem.³⁹

Abgesehen von der Sitte des Fastens und Betens, die sie mit Täuferjüngern gemein haben (5,33; 18,12), sind Pharisäer nach Lukas durch relativ geschlossene Tischgemeinschaften,⁴⁰ Reinigungsriten beim Essen (11,38 f) und umfassende Einhaltung des Zehntgebots (11,42; 18,12) ausgewiesen. Beim Sabbatgebot und der Distanz zu Zöllnern und Sündern, die auch

³⁶ Lk 12,1 wird mit 12,2 f thematisch entfaltet; in 12,4–12 hingegen sind Pharisäer offenbar nicht mehr im Blick. Das Gleichnis 18,10–14 wiederum gilt nach 17,22–18,8 primär den Jüngern (vgl. 18,9 mit 22,24), im Vorfeld von 18,15–27 aber vielleicht außerdem Leuten aus dem Volk.

³⁷ Vgl. Lk 6,7; 7,30; 12,1; 15,2; 16,14; 17,20 (die pauschalen Aussagen in 5,21.30; 11,53; 14,3 sind durch die konkreten Situationsangaben 5,17; 11,37 f.45; 14,1 relativiert) bzw. 11,39–43.

³⁸ Die Synonymität der drei Begriffe wird durch den Anschluss von 11,53 f an 11,45–52 und den von 5,21 an 5,17–20 belegt. – Gesondert begegnen „die Pharisäer“ nur in 12,1; 16,14; 17,20.

³⁹ Vgl. Lk 5,17, ferner zu Galiläa 5,21.30; 6,2.7 (s. 5,1; 7,1); 13,31; 17,20 f (s. 17,11), zu Judäa 7,29 f, zu Jerusalem 18,10–12; 19,39. Die übrigen Stellen sind nicht präzise zu lokalisieren.

⁴⁰ Vgl. Lk 7,36–39; 14,1.12. Immerhin ist festzustellen, dass die gastgebenden Pharisäer (a) Jesus einladen und (b) die auftauchenden Hilfsbedürftigen (7,37 f; 14,2) in ihren Häusern dulden; vgl. A.-J. Levine, *Luke's Pharisees*, in: Neusner / Chilton, *Quest* (s. Anm. 7), 113–130: 129.

Schriftgelehrten am Herzen liegen (6,7; 14,3 und 5,30; 15,2),⁴¹ markiert der Evangelist jedenfalls das besondere Interesse der Pharisäer;⁴² Ähnliches gilt für die Gottesreich-Erwartung (17,20).⁴³ Zudem ordnet er ihnen die Themen Auferstehung und Gerechtigkeit zu.⁴⁴ Als weitere Eigenschaften nennt er Geldgier (16,14) und eine etwas unklare Verbindung zu Herodes (13,31 f).

c) Ihre Stellung zu Jesus erscheint ambivalent: Einerseits akzeptieren „die“ Pharisäer seine Lehrautorität in Sachen „Reich Gottes“ (17,20), und einzelne laden ihn zu ihren Tischgemeinschaften ein. Ferner sind es Pharisäer, die ihn auf dem Weg nach Jerusalem vor Herodes' Tötungsplan warnen (13,31) und beim Einzug dort auffordern, das für ihn gefährliche Loblied der Jünger zu untersagen (19,38 f)⁴⁵. Andererseits löst sein Wirken – ähnlich dem des Täufers (7,30) – unter ihnen negative Reaktionen aus: Sie wundern sich darüber, dass seine Jünger nicht fasten (5,33), spotten über Jesu Lehre zum Umgang mit Geld (16,14), stören sich an den Sabbatheilungen (6,7; 14,1.3 f), murren wegen seiner Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern (5,30; 15,2) und werten Jesu Zuspruch der Vergebung als Gotteslästerung (5,21, vgl. 7,49). Ferner kritisieren einige Pharisäer die Sabbatpraxis der Jünger (6,2), und einen seiner Gastgeber verwundert, dass Jesus sich beim Essen nicht wäscht (11,38). Daher suchen Pharisäer mit Schriftgelehrten nach Möglichkeiten, ihn in die Schranken zu weisen (6,7.11; 11,53 f; 14,1); zu feindseligen Handlungen kommt es indes nicht.

d) Jesus seinerseits nimmt die Einladungen einzelner Pharisäer wie selbstverständlich an.⁴⁶ Was er ihnen oder über sie sagt, klingt jedoch durchgehend kritisch. Im Blick auf seinen Umgang mit Zöllnern und Sündern äußert er seine Kritik freilich in werbender Form: Er wirbt um Zustimmung zu seinem Wirken als Bote der Gnade Gottes (7,40–47; 15,2–32, vgl. 5,31 f). Von daher eignet auch anderen Aussagen Jesu ein werbender Unterton: den Hinweisen auf das fehlende Verständnis der Pharisäer und Schriftgelehrten für den Sinn des Sabbats sowie für die Sendung und Vollmacht Jesu;⁴⁷ dem Appell an einen Gastgeber, Arme und Kranke zum Mahl

⁴¹ Vgl. ferner den Protest eines Synagogenvorstehers in Lk 13,14.

⁴² Anders als Jesu Sabbatheilungen löst das Ährenraufen der Jünger nur bei Pharisäern Kritik aus (Lk 6,2). Ihre besondere Distanz zu Zöllnern und Sündern zeigt sich in 7,30–34.39 und 18,11, aber auch in 15,2, sofern Lukas dort die Pharisäer ausnahmsweise vor den Schriftgelehrten nennt.

⁴³ Diese Erwartung teilen Individuen in Lk 14,15; 23,51; vgl. ferner 23,42 und 2,25.38.

⁴⁴ Vgl. zum Ersten Lk 14,1.12–14; 16,14–31 samt Apg 23,6–9, zum Zweiten Lk 5,32; 15,7, ferner 14,14 (als Mahnung, ähnlich 11,42) sowie 16,15; 18,9.14 (als Warnung).

⁴⁵ Man beachte, dass Lk 19,39 wie 13,31 mit einem Klageruf Jesu über Jerusalem verknüpft ist (13,34 f; 19,41–44) und der Königstitel im Prozess gegen ihn wieder auftaucht (23,2 f.38).

⁴⁶ Auch in Lk 14,1 folgt er gemäß 14,12 einer Einladung jenes „Oberen der Pharisäer“.

⁴⁷ Zum Sabbat vgl. Lk 6,9; 13,15 f; 14,3.5, zur Sendung Jesu 13,32 f; 19,40 (das Verstummen des Lobgesangs der Jünger werde Jerusalem in die Katastrophe stürzen), zu seiner Vollmacht 5,24; 6,3–5; vgl. ferner den Hinweis auf die Würde der von Jesus heraufgeführten Zeit in 5,34–39.

einzuladen (14,12–14); dem Wort vom Gottesreich, das mit Jesu Wundern in den Erfahrungsbereich der Pharisäer eintrete (17,20 f)⁴⁸. Andernorts spricht er deutliche Warnungen aus: Sie stehen in der Gefahr, sich selbst durch ihre Ablehnung Jesu (14,16–24) oder durch mangelnde Zuwendung zu den Armen (16,16–31)⁴⁹ vom endzeitlichen Heil Gottes auszuschließen. In den Weherufen 11,39–44 hält er den Pharisäern demgemäß überzogenes Geltungsbedürfnis vor,⁵⁰ bemängelt, dass ihnen bei aller Sorge um äußere die innere Reinheit fehlt, dass sie bei allem Verzehnten das Recht und die Liebe Gottes vernachlässigen, und beschimpft sie als „verdeckte Gräber“⁵¹. Die Spitze der Polemik Jesu bildet dann der Vorwurf der Selbstrechtfertigung, die sie vor Gott zum Gräuel macht (16,15, vgl. 18,14). Gerade Letzteres fungiert wohl auch als Warnung an die Jünger; Jesus hält sie jedenfalls explizit an, sich vor der Heuchelei der Pharisäer zu hüten (12,1 ff).⁵²

Zusammenfassend kann man formulieren: Nach Lukas begegnen Pharisäer Jesus während seines öffentlichen Wirkens als die Vertreter einer weitgehend auf sich selbst bezogenen jüdischen Elite. Für Jesu Lehre interessieren sie sich von ihrer eigenen Frömmigkeit her; diese ist durch gemeinsames Essen in Reinheit und – in der Erwartung der Auferstehung – durch das individuelle Streben nach Gerechtigkeit vor Gott bestimmt. Jesus lehnt nicht ihre Frömmigkeit, wohl aber ihre Selbstbezogenheit ab; angesichts des Gottesreichs versucht er daher, die Pharisäer für seine Sendung zu den Armen und Sündern in Israel zu gewinnen – leider ohne Erfolg.

Dieses Bild von den Pharisäern passt gut in die lukanische Erzählung vom Erdenwirken Jesu als dem Auftakt des endzeitlichen Heilshandelns Gottes an Israel. Da dieses Heilshandeln Gottes als der „Glanz Israels“ (2,32) das Gottesvolk neu konstituiert, wird durch Jesu Wirken neu definiert, was jüdische Identität vor Gott ausmacht. Was das für Israel konkret bedeutet, wird an den Pharisäern in hervorgehobener Weise anschaulich.

⁴⁸ Vgl. dazu H. Weder, *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum*, BThSt 20, Neukirchen 1993, 39.

⁴⁹ Zum Konnex von Lk 16,19–31 mit 16,16 ff vgl. C. Burchard, *Zu Lukas 16,16*, in: ders., *Studien* (s. Anm. 20), 119–125: 124 f.

⁵⁰ Vgl. dazu Jesu Worte in Lk 14,7–11, die auch den Schriftgelehrten gesagt sind.

⁵¹ Als solche verunreinigen sie die Menschen, die mit ihnen zu tun haben, ohne deren Wissen.

⁵² Gemäß Lk 6,42; 12,56; 13,15 (wo keine Pharisäer im Blick sind) sollen sie sich also ihrer Stellung vor Gott bewusst sein und an sich selbst die gleichen Maßstäbe anlegen wie an andere.

3. Historische Prüfung des synoptischen Befundes

Die synoptischen Evangelien entwerfen bei manchen Übereinstimmungen jeweils ein eigenes Bild von den Pharisäern in ihrer Beziehung zu Jesus.

Will man den Quellenwert dieser Entwürfe bestimmen, so legt ein historisch-kritischer Ansatz es nahe, sie als geschichtlich bedingte Ausformungen einer ursprünglich schmalere Tradition anzusehen. Daher scheint sich folgendes Verfahren anzubieten: Man eruiert mit dem Kriterium der Mehrfachbezeugung den Kern der vorsynoptischen Tradition, ermittelt mit dem Unableitbarkeitskriterium dessen historisch zuverlässigen Elemente, erweitert dieses „kritisch gesicherte Minimum“⁵³ mittels des Kohärenzkriteriums und erhält so einen verlässlichen Eindruck von den Pharisäern zur Zeit Jesu.

Dies Verfahren weckt jedoch schwerwiegende Bedenken. Schon der Ansatz bei einzelnen Überlieferungsstücken ist problematisch; unabhängig von ihrem literarischen Kontext lassen sich diese gar nicht präzise deuten.⁵⁴ Unangemessen erscheint auch der Gebrauch des Unableitbarkeitskriteriums, setzt es doch ein breiteres Wissen über das Judentum zur Zeit Jesu voraus, als es die Quellen ermöglichen. Schließlich ist es fragwürdig, von besagtem „Minimum“ an Texten ausgehend die Pharisäer in ihrer Beziehung zu Jesus zu beschreiben; denn ob solch ein Minimum das Zentrum erfasst, von dem her sich jene Beziehung rekonstruieren lässt, ist a priori völlig unklar.

Infolge dieser Bedenken empfiehlt sich ein anderer Weg der historischen Prüfung. Gewiss spiegeln sich in den Darstellungen der Evangelien auch und gerade ihre unterschiedlichen Abfassungsverhältnisse wider. Über den historischen Quellenwert jener Darstellungen ist damit aber noch nicht entschieden. Ging es den Evangelisten darum, die Jesusgeschichte als „in diese (sc. die eigene) Gegenwart hineinwirkende, sie verändernde Geschichte“ nachzuerzählen,⁵⁵ so ist ja v. a. damit zu rechnen, dass sie ihr Verständnis der Jesusgeschichte durch Auswahl und Akzentuierung bestimmter Überlieferungselemente zum Ausdruck gebracht haben. Dann aber muss zuerst der Gesamteindruck, den die Evangelien mit ihrer jeweiligen Darstellung der Pharisäer erwecken, historisch geprüft werden.⁵⁶

⁵³ N. A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*, KuD 1, 1955, 104–132: 120.

⁵⁴ Nimmt man etwa das Reinheitslogion Mk 7,15 aus dem Zusammenhang in Mk 7 heraus, so eröffnet sich eine reiche Palette an Interpretationsmöglichkeiten (vgl. dazu G. Dautzenberg, *Jesus und die Tora*, in: E. Zenger [Hg.], *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, HBS 10, Freiburg 1996, 345–378: 358 ff); welche davon den ursprünglichen Sinn trifft, ist dann nicht mehr zu entscheiden, da man den situativen Kontext, in dem Jesus das Wort gesprochen hat, nicht kennt.

⁵⁵ Vgl. J. Roloff, *Einführung in das Neue Testament*, Stuttgart 1995, 152.

⁵⁶ Diesen Ansatzpunkt befürwortet auch M. Pickup, *Matthew's and Mark's Pharisees*, in: Neusner / Chilton, *Quest* (s. Anm. 7), 67–112: 110.

Im Folgenden werde ich daher die synoptischen Darstellungen der Pharisäer hinsichtlich ihrer Gesamttendenz und ihrer wesentlichen Aspekte auf historische Zuverlässigkeit prüfen. Dabei ist den Angaben zur gesellschaftlichen Rolle der Pharisäer, zu ihrer Frömmigkeit im Vergleich mit Jesus und zu ihren Konflikten mit Jesus nachzugehen – und zwar so, dass jeweils zuerst die gemeinsam bezeugten Charakteristika (a), dann die für jedes der drei Evangelien spezifischen Aspekte (b–d) zur Sprache kommen.

Als Kriterium für die Analyse eignet sich zumal das „historische Plausibilitätskriterium“: Als historisch darf gelten, was in mehreren voneinander unabhängigen Quellen bezeugt und zugleich auf die Lebenswelt Jesu bezogen ist.⁵⁷ Zum Vergleich können – wie eingangs erwähnt – neben weiteren neutestamentlichen Schriften v. a. die Werke des Josephus und die einschlägigen rabbinischen Texte über *perushim* herangezogen werden. Freilich müssten im Prinzip auch diese Quellen zunächst für sich auf ihre Darstellungsabsicht hin untersucht werden. Das ist an dieser Stelle nicht zu leisten. Die folgenden Ausführungen eines Neutestamentlers sind deshalb auf Ergänzung durch analoge judaistische Untersuchungen angewiesen.

3.1. Zur gesellschaftlichen Rolle der Pharisäer

a) Allen synoptischen Evangelien zufolge bildeten die Pharisäer zur Zeit Jesu eine eigenständige Gruppierung im jüdischen Volk. Dieses Zeugnis dürfte historisch zuverlässig sein; auch Josephus präsentiert die Pharisäer durchgehend als besondere „Gruppe“ oder „Denkschule“ im Judentum.⁵⁸

Dass Pharisäer, wie die Synoptiker erzählen, in Galiläa generell präsent waren, ist weniger gewiss.⁵⁹ Nach Josephus sind sie primär in Jerusalem zu finden, und der Evangelist Johannes lässt sie nur in Judäa auftreten.⁶⁰ Frei-

⁵⁷ Vgl. G. Theißen/D. Winter, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium, NTOA 34, Göttingen u. Fribourg 1997. Anders als Theißen und Winter wende ich dies Kriterium freilich auf Sachaussagen statt auf Einzelüberlieferungen an.

⁵⁸ Vgl. die Rede von den Pharisäern als σύνταγμα (Bell. 1,110), μόριον (Ant. 17,41) oder einer der drei jüdischen αἰρέσεις (Bell. 2,162; Ant. 13,171.288; Vita 10.12.191.197) bzw. „Formen“ des Philosophierens (Bell. 2,119, vgl. Ant. 18,11), bezogen auf die Zeit zwischen 146 v. Chr. (Ant. 13,171 – freilich ist der „Sekten“-Passus mit dem Kontext nicht verknüpft; vgl. dazu Schäfer, Pharisäismus [s. Anm. 8], 134) und 66/67 n. Chr. (Vita 197 [dazu s. u. Anm. 63]).

⁵⁹ Zweifel äußert z. B. G. Vermes, Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen 1993, 43 f.

⁶⁰ Vgl. Joh 1,24; 3,1; 7,32.45–52; 8,13; 9,13–41; 11,46–57; 12,19.42; 18,3; nach 4,1 ff zog sich Jesus vor den Pharisäern aus Judäa nach Galiläa zurück. – Der Befund in der Apostelgeschichte, die Pharisäer nur in Jerusalem lokalisiert (Apg 5,34; 15,5; 23,7 ff) und die pharisäische Identität des Paulus (23,6; 26,5) mit seiner dort erhaltenen Ausbildung verknüpft (vgl. 22,3; 26,4), ist wenig aussagekräftig, da sie Galiläa ohnehin nur beiläufig erwähnt (9,31; 10,37; 13,31).

lich konzentrieren sich beide Autoren aus werkimmanenten Gründen auf Jerusalem. Zudem kann man das Zeugnis der Synoptiker kaum als redaktionelle Erfindung werten.⁶¹ Gerade die Notiz, Pharisäer hätten Jesus vor Herodes Antipas gewarnt (Lk 13,31 ff), ist historisch plausibel.⁶² Auch die Nachricht, das Synedrium habe im ersten Jahr des Jüdischen Kriegs eine überwiegend pharisäische besetzte Delegation nach Galiläa gesandt, um dem in Tarichea residierenden Josephus den Oberbefehl über Galiläa zu entziehen (Vita 197),⁶³ lässt vermuten, dass sie dort Gesinnungsgenossen hatten.⁶⁴ So spricht manches dafür, dass es zur Zeit Jesu jedenfalls am Westufer des See Gennesaret eine nennenswerte Zahl von Pharisäern gab.⁶⁵

b) Markus zufolge bildeten „die“ Pharisäer eine homogene Gruppe. Allerdings ist sein Bild eng mit der Präsentation der Pharisäer als der Antipoden Jesu verknüpft; und ihr steht der differenzierte Befund bei Lukas entgegen.⁶⁶ Auch Johannes erzählt von Meinungsverschiedenheiten unter Pharisäern in der Beurteilung des Wirkens Jesu (7,50 f; 9,16). Die rabbinischen Texte helfen diesbezüglich nicht weiter.⁶⁷ Immerhin scheint Josephus zweimal von einer gewissen Harmonie unter den Pharisäern zu reden.⁶⁸ Interne Differenzen sind mit dieser Außensicht aber nicht ausgeschlossen, und nach Ant 18,4 war der Pharisäer Zadok maßgeblich an der Gründung der Zeloten beteiligt. Man muss daher gegen Markus mit einer gewissen Meinungs- und wohl auch Gruppenvielfalt im Pharisäismus zur Zeit Jesu rechnen.

c) Im Matthäusevangelium erscheint die Gruppe der Pharisäer zur Zeit Jesu als die in religiösen Fragen führende Kraft des palästinischen Juden-

⁶¹ So mit Recht Saldarini, *Pharisees* (s. Anm. 14), 291.

⁶² Nach Mk 3,6; 12,13 hatten Pharisäer Kontakt zu „Herodianern“ (vgl. Bell. 1,319; Ant. 14,450); nach Mt 11,7 f // Lk 7,24 f (vgl. G. Theißen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, NTOA 8, Göttingen u. Fribourg ²1992, 26–43) stand Jesus kritisch zu Herodes Antipas.

⁶³ In Bell. 2,628 wird die pharisäische Identität der meisten Gesandten freilich nicht erwähnt.

⁶⁴ Etwas zurückhaltender urteilt S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E. to 135 C.E. A Study of Second Temple Judaism*, Wilmington u. Notre Dame 1980, 310 f.

⁶⁵ Ob Steingefäßreste, die man etwa in Kafarnaum ausgegraben hat, belegen, dass pharisäische Frömmigkeit in Galiläa Anhänger fand (so R. Deines, *Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu*, WUNT II.52, Tübingen 1993, 145–153.163), hängt davon ab, ob alltägliche Reinigungsriten als Kennzeichen der Pharisäer gelten dürfen. Dazu s. u. 3.3.c).

⁶⁶ Vgl. ferner Apg 15,5; hier schreibt Lukas einigen gläubig gewordenen Pharisäern ein Verständnis der Beschneidung zu, das dem des Pharisäers Paulus (vgl. 23,6) widerspricht.

⁶⁷ Die öfter belegte Liste der sieben Arten von *perushim* (z. B. jBer 9,7,6) nennt – wenn sie von Pharisäern spricht (so nach bSota 22b, wo anschließend die in Ant. 13,401 f erzählte Begebenheit rezipiert wird) – eher typische Verfehlungen als inhaltliche Divergenzen in der Gruppe.

⁶⁸ Vgl. Bell. 2,166 („Die Pharisäer sind einander zugetan und bemühen sich für das Gemeinsame um Einigkeit“ [der zweite Halbsatz könnte aber auch die pharisäische „Haltung gegenüber dem jüdischen Gemeinwesen“ betreffen; so G. Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, SBS 144, Stuttgart 1991, 13]) und Ant. 18,12 („Den Alten erweisen sie Ehre ...“).

tums. Das matthäische Bild findet Analogien im Johannesevangelium und in den Antiquitates.⁶⁹ Die pharisäische Dominanz im Bereich von Religion und Ethik wird also zwischen 80 und 100 n. Chr. relativ breit bezeugt. Gewiss sind in allen Fällen redaktionelle Tendenzen erkennbar.⁷⁰ Da aber bei Josephus eine apologetische, bei Matthäus und Johannes eine polemische Absicht die Darstellung bestimmt, dürfte die jüdische Führungsschicht in Palästina am Ende des 1. Jh. n. Chr. in der Tat pharisäisch geprägt gewesen sein. Einem Rückschluss auf frühere Verhältnisse stehen aber jeweils ältere Quellen, Markusevangelium und *De Bello Judaico*, entgegen, die eine Führungsrolle der Pharisäer nicht erkennen lassen. Redaktionelle Gründe, sie zu verschweigen, sind weder hier noch dort zu erkennen. Demnach hatte diese Gruppe im Umfeld des Jüdischen Krieges tatsächlich keinen großen Einfluss im Volk. Es steht zu vermuten, dass dies zur Zeit Jesu ähnlich war. Andererseits kann die spätere Dominanz pharisäischen Denkens nicht aus dem Nichts entstanden sein. Der nächstliegende Anknüpfungspunkt ist m. E. das hohe Ansehen im Volk, das Josephus Pharisäern schon in *Bell. 1* für die Zeit Herodes' des Großen zuschreibt.⁷¹ Auch die in *Lk 11,43 // Mt 23,6 f* tradierte Polemik gegen Pharisäer, die sich gern auf dem Markt grüßen lassen, setzt ein gewisses Maß an Respekt für Pharisäer im Volk voraus. Dass ihre Ethik und Lehre zu einem guten Teil den Erwartungen im Volk entsprachen, kann man daraus jedoch nicht erschließen;⁷² gerade für Galiläa lassen rabbinische Voten dies eher unwahrscheinlich erscheinen.⁷³

d) Lukas stellt die Pharisäer als eine Art religiöser „Elite“ dar. Von Josephus her darf man das Bild für zutreffend halten: Er attestiert ihnen den Ruf, „frömmere zu sein als andere“ (*Bell. 1,110*, vgl. *Vita 191*; *Ant. 18,15*), und eine entsprechende Selbstwahrnehmung (*Ant. 17,41*). Allerdings ist zu

⁶⁹ Nach Johannes wachen die Pharisäer gleichsam über die öffentliche Ordnung in Judäa (*Joh 1,19,24*; *7,31 f*; *9,13–16*; *11,45 f*) und haben entscheidenden Einfluss auf die Hierarchie (*7,45–52*; *11,47 f.57*; *12,42*; *18,3*); den *Antiquitates* zufolge spielen die Pharisäer bereits zur Zeit Hyrkans und bis über die Absetzung des Archelaus hinaus eine Führungsrolle im jüdischen Volk und bestimmen dessen Lebensführung (vgl. *Ant. 13,288 f+296 ff.399–418*; *18,15*, ferner *15,1–4*).

⁷⁰ Die beiden Evangelisten schildern die Konflikte zwischen den Pharisäern und Jesus im Licht der Trennung christlicher Glaubensgemeinschaften von den Synagogengemeinden (vgl. die distanzierende Rede von „euren“ Synagogen in *Mt 23,34* [ähnlich *10,17*] und die vom Synagogenausschluss in *Joh 9,22*; *12,42*; *16,2*); Josephus präsentiert in den *Antiquitates* die Pharisäer als die legitimen Repräsentanten des jüdischen Volkes, nachdem der Krieg gegen Rom verloren und der Tempel samt den Hohenpriestern untergegangen ist (vgl. Schäfer, *Pharisäismus* [s. Anm. 8], 168).

⁷¹ Vgl. noch die Erzählung von zwei Gelehrten im Jahr 4 v. Chr., die mit ihrer genauen Gesetzeskenntnis und -auslegung und ihrer Lehre von der Unsterblichkeit der Seelen (*Bell. 1,648–653*; *Ant. 17,149–160*) den Pharisäern zumindest nahestehen, u. U. auch *4Q169 Frgm. 3–4 ii 8 ff* (dass die „Irreführer Ephraims“ Pharisäer sind, legen die Analogien zwischen *i 1–8* und *Ant. 13* nahe).

⁷² Gegen M. Hengel, *Der vorchristliche Paulus*, in: Hengel/Heckel, *Paulus* (s. Anm. 8), 177–293; 227 f Anm. 170.

⁷³ Vgl. das Jochanan ben Zakkai zugeschriebene Diktum „Galiläa, du hasst die Thora!“ (*JShab 16,8,3*) sowie Freyne, *Galilee* (s. Anm. 64), 309–323 (zur Geltung der Halacha in Galiläa).

fragen: Elite in welchem Sinn? Josephus und den Evangelien zufolge liegt ein Rückzug aus der Öffentlichkeit nicht vor: Pharisäer blieben dem Volk zugewandt, suchten andere für ihre Ideen zu gewinnen.⁷⁴ Zwar lässt Bell. 2,166 vermuten, dass sie das Gemeinschaftsleben pflegten;⁷⁵ dessen Abschirmung nach außen ist jedoch nicht zu verifizieren. Ob es den Pharisäern aber primär darum ging, Mitglieder zu gewinnen, oder darum, das jüdische Gemeinwesen in ihrem Sinne zu prägen, muss offen bleiben.

3.2. Zur Frömmigkeit der Pharisäer im Vergleich mit Jesus

a) Allen Synoptikern zufolge sind Pharisäer v. a. bemüht, ihren alltäglichen Lebensvollzug am Willen Gottes auszurichten. Josephus' Darstellung setzt andere Akzente; er präsentiert die Pharisäer als philosophische Denkschule und betont ihr politisches Engagement.⁷⁶ Letzteres ist aber durch seine Art der Geschichtsschreibung bedingt,⁷⁷ das philosophische Kolorit durch seine Orientierung an nichtjüdischen Lesern.⁷⁸ Zudem geht es Pharisäern auch in seiner Sicht darum, „gerecht zu sein und alles zu tun, womit man Gott gefalle“ (Ant 13,289); ihre von Josephus benannten religiösen Leitideen zu den Themen Schicksal und Auferstehung stehen durchweg im Dienst der Ethik.⁷⁹ In dieselbe Richtung weist Paulus, der seine pharisäische Existenz in Phil 3,5 f als untadeliges Leben nach dem Gesetz definiert. Demnach ist der Pharisäismus als halacha-orientierte Bewegung zu begreifen.⁸⁰

⁷⁴ Vgl. einerseits die Notiz zur öffentlichen Gesetzeserklärung der Gelehrten in Bell. 1,648 f (s. o. Anm. 71), andererseits die zahlreichen Berichte über Streitgespräche der Pharisäer mit Jesus; ferner E. P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, London u. Philadelphia 1992, 428 f, der ein öffentliches Engagement der Pharisäer aus ihrer Mitwirkung im Synedrium und am Aufstand gegen Rom sowie aus den Reisen des Paulus und Mt 23,15 erschließt.

⁷⁵ S. o. Anm. 68.

⁷⁶ Zum Ersten s. o. Anm. 58. Zum Zweiten vgl. Berichte vom Einfluss der Pharisäer auf Johannes Hyrkan (Ant. 13,288–296), Salome Alexandra (Bell. 1,110 ff; Ant. 13,401–417) und die Frauen am herodianischen Hof (Bell. 1,571; Ant. 17,41–44), ferner Hinweise auf die Beteiligung von Pharisäern bei Herodes' Einzug in Jerusalem (Ant. 15,3 f), bei der Vergabe öffentlicher Ämter (Ant. 18,17), bei den Bemühungen, den Krieg gegen Rom zu verhindern (Bell. 2,411), sowie bei der Absetzung von Josephus als Befehlshaber in Galiläa (Vita 189 ff).

⁷⁷ Vgl. Rivkin, *Revolution* (s. Anm. 6), 33.

⁷⁸ Vgl. Bell. 6 und Ant. 5.

⁷⁹ Die Auffassung vom Zusammenwirken des Schicksals mit der menschlichen Vernunft und die Erwartung eines Gerichts über die unsterblichen Seelen, nach dem der Gute einen neuen Leib erhalte (Bell. 2,162 f; Ant. 18,12–15), stärken beide die ethische Verantwortlichkeit des Menschen.

⁸⁰ Die tannaitischen Aussagen über die Pharisäer stützen selbstverständlich diese Einsicht.

Mit dieser Charakterisierung hängen zwei weitere Aspekte des synoptischen Bildes zusammen: Es assoziiert Pharisäer oft mit „Schriftgelehrten“ und stellt zugleich ihre Distanz zu „Zöllnern und Sündern“ heraus.

Zum Ersten ist festzuhalten: Die Schriftgelehrten bilden eine Art Berufsstand, die Pharisäer hingegen eine Interessengruppe.⁸¹ Freilich bedarf eine detaillierte Halacha der „Applikation der ... Tora auf die Gegebenheiten des ... Alltags“⁸², also der Arbeit von Schriftgelehrten. Daher kann man im Sinne von Mk 2,16⁸³ annehmen, dass diese unter den Pharisäern großen Einfluss besaßen. Dafür spricht auch Bell. 2,162, wo Josephus den Pharisäern attestiert, als „akribische Exege(ten) der Gesetze“ angesehen zu sein.

Was die Distanz zu „Zöllnern und Sündern“ anlangt, so finden die synoptischen Aussagen Analogien in mChag 2,7 und tShab 1,15; hier wie dort werden *perushim* in Sachen Reinheit vom *am ha-arez* geschieden.⁸⁴ Ein weiteres Indiz ist der Name „Pharisäer“, der wohl – und sei es als Fremdbezeichnung⁸⁵ – eine „Absonderung“ der Gruppe anzeigt. Josephus schließlich attestiert ihnen den Ruf, sich „von anderen in der genauen Beachtung der väterlichen Gesetze zu unterscheiden“ (Vita 191); und das lässt auf eine jedenfalls innere Distanz zu Menschen schließen, die das Gesetz missachten.⁸⁶ So erscheint die Auskunft der Evangelisten, Pharisäer hätten sich von Zöllnern und Sündern abgegrenzt, historisch glaubwürdig.

b) Markus stellt als Charakteristikum der Pharisäer die Orientierung an der „Überlieferung der Ältesten“ heraus (7,5).⁸⁷ Diese Zuweisung entspricht den Angaben des Josephus.⁸⁸ Zwar muss bezweifelt werden, dass nur Phari-

⁸¹ Vgl. bereits J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte, Greifswald 1874 (= Göttingen ³1967), 8 ff (Hinweis v. H.-G. Waubke).

⁸² H.-F. Weiß, Art. Pharisäer, in: TRE 26, Berlin 1996, 473–485: 476 Z. 35 ff.

⁸³ Vgl. noch Mt 22,34 f; Lk 5,30 sowie Apg 23,9.

⁸⁴ Nach mChag 2,7 stehen *perushim* im Blick auf die Reinheit ihrer Kleider über dem *am ha-arez*, aber unter den (nicht im Dienst befindlichen) Priestern; nach tShab 1,15 erlaubt das Haus Hillels, was das Haus Schammais verbietet: dass ein an Ausfluss erkrankter *parush* mit einem an Ausfluss erkrankten *am ha-arez* isst. Diese Aussagen allein aufgrund formaler Spezifika (kein Kontrast zu den Sadduzäern, keine Äußerung zur Halacha, Sing. statt Pl.) auf nicht näher definierte Asketen statt auf Pharisäer zu beziehen (so Rivkin, Revolution [s. Anm. 6], 166 ff.171, der die Pharisäer mit den *šāchamim* bzw. *soferim* identifiziert [vgl. a. a. O., 158]), ist nicht plausibel.

⁸⁵ So A. I. Baumgarten, The Name of the Pharisees, JBL 102, 1983, 411–428: Aus der Selbstbezeichnung *paroshim* „die genau Unterscheidenden“ hätten die Gegner den Namen *perushim*, d. h. Separatisten, gemacht. Dazu passt, dass in rabbinischen Texten *perushim* in der Tat auch Separatisten (mAv 2,4 u. ö.) und Häretiker (tBer 3,25 u. ö.) bezeichnen kann; s. o. bei Anm. 8.

⁸⁶ Vgl. dazu die abschätzige Rede vom „Volk, das das Gesetz nicht kennt“, in Joh 7,47 ff.

⁸⁷ Nach Mk 7,1 stehen hier nur einige Schriftgelehrte aus Jerusalem neben „den“ Pharisäern.

⁸⁸ Nach Ant. 13,297 halten sich die Pharisäer an „Satzungen aus der Überlieferung der Väter, die nicht in den Gesetzen des Mose aufgeschrieben sind“, sondern „aus der Nachfolge der Väter“ stammen (ob Josephus hier den sadduzäischen Protest gegen die pharisäische Position primär auf die fehlende Verankerung *in der Thora* oder zugleich auf die Pflege *mündlicher* Tradition bezieht, bleibt unklar; zur Debatte vgl. Mason, Josephus [s. Anm. 6], 240–243, der selbst erstere Deutung

säer eine Tradition hatten, die den Lebensvollzug anhand der Thora regelte;⁸⁹ in ihrer Bewegung spielten aber solche Satzungen eine herausragende Rolle.⁹⁰ Nach Mk 7,6–13 hat Jesus solche „Überlieferung“ abgelehnt, sofern sie zur Aufhebung von Thora-Geboten missbraucht werde.⁹¹ Die Historizität dieser Passage ist zweifelhaft.⁹² Insgesamt gibt es aber in den Evangelien keinen Beleg dafür, dass Jesus sich auf eine bestehende Tradition berufen hätte. Er leitet seine „Lehrvollmacht“ (Mk 1,22.27 u. ö.) aus seiner Sendung her (Mt 5,17 u. ö.): Nicht der Bezug auf die Tradition legitimiert seine Weisungen, sondern seine „charismatische Autorität“.⁹³ Dieses Charisma wiederum tritt ihm zufolge auch in seinen Exorzismen zutage (Mt 12,28 u. ö.) – was nach Matthäus gerade die Pharisäer in Zweifel ziehen.⁹⁴ So bestätigt der Vergleich mit Jesus, dass für Pharisäer die „Überlieferung der Väter“ die entscheidende Grundlage ihres Lehrens und Lebens darstellte.⁹⁵

c) Nach Matthäus sind Pharisäer dadurch gekennzeichnet, dass sie auf schriftgelehrte Weise die Thora auslegen. Damit ist ihr Anliegen getroffen; auch Josephus betont, wie „genau“ sie die „Gesetze“ auslegen und beachten.⁹⁶ Dabei vertraten sie im Vergleich mit Sadduzäern und Essenern eine

vertritt). Vgl. ferner die Rede von „der väterlichen Überlieferung“ in Ant. 13,408. Die engste begriffliche Parallele zu Mk 7,5 bietet Ant. 10,51: Josia habe sich in seiner Regentschaft leiten lassen „von dem Rat (συμβουλία) und der Überlieferung der Ältesten“. – Nicht hierher gehören die Ausdrücke „Anordnungen der Alten“ in Ant. 18,12 (s. o. Anm. 68) und „meine väterlichen Unterweisungen“ in Gal 1,14 (dazu vgl. K.-W. Niebuhr, Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen, WUNT 62, Tübingen 1992, 33 f).

⁸⁹ Höchstwahrscheinlich folgten auch die Sadduzäer „regulations that went beyond what was written in the Pentateuch“ (A. I. Baumgarten, *The Pharisaic Paradosis*, HThR 80, 1987, 63–77: 64 Anm. 4). Ihre Ablehnung der pharisäischen Überlieferung könnte sich auf deren mündlichen Charakter beziehen (s. Anm. 88) oder auf deren Legitimation durch die „Nachfolge der Väter“ (vgl. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ [175 B.C. – A.D. 135]* II, hg. v. G. Vermes / F. Millar / M. Black, Edinburgh 1979, 408 Anm. 22).

⁹⁰ Zur Frage, ob Pharisäer ihre Tradition als mündliche „Thora“ ansahen, vgl. E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*, London u. Philadelphia 1990, 97–130.

⁹¹ Als Beispiel dient das Verhältnis der Korban-Praxis zum vierten Gebot des Dekalogs.

⁹² R. P. Booth, *Jesus and the Laws of Purity. Tradition History and Legal History in Mark 7*, JSNT.S 13, Sheffield 1986, 94 f, hält die Korban-Debatte, da sie gut zu den Weherufen in Mt 23 passe, für authentisch; Sanders, *Law*, 56 f, gibt jedoch zu bedenken, dass die Kritik im hellenistisch-jüdischen Kontext besser situiert werden könne als in einem spezifisch pharisäischen. Vgl. auch G. Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993, 67: „neither rabbinic Judaism, nor even the strict school of Qumran Essenism went as far as the evangelist’s Pharisees“.

⁹³ Vgl. Vermes, *Religion*, 70–75. Zur „Vollmacht“ der Lehre Jesu vgl. ferner W. Kraus, Die Bedeutung von Dtn 18,15–18 für das Verständnis Jesu als Prophet, ZNW 90, 1999, 153–176: 170 f: Als „Tora-Prophet“ erteile Jesus aktuell Thora, setze also göttliches Recht.

⁹⁴ Zur Dämonologie als einem Spezifikum der Pharisäer vgl. auch Apg 23,8.

⁹⁵ Vgl. dazu die Relativierung der Bedeutung einer Himmelsstimme in halachischen Fragen durch R. Jehoshua in bBer 52a; bChul 44a und die lange Erzählung zu diesem Thema in bBM 59b.

⁹⁶ Vgl. Bell. 1,110; 2,162; Ant. 17,41; Vita 191, wo Josephus jeweils zurückhaltend von dem „Ruf“ bzw. der Selbstwahrnehmung der Pharisäer spricht. Vgl. dazu u. U. auch die als Wortspiel zu deutende Polemik gegen die Φῶς Ἰϛ ῥῆ Γ ᾗ (statt Φῶς ἸϞ) in 1QH 10,15.32 u. ö. (s. o. Anm. 7).

gemäßigte Position: Ihre Halacha sollte helfen, den *Alltag* Gottes Willen gemäß zu gestalten.⁹⁷ Freilich vollzieht sich Halacha im Judentum zur Zeit Jesu nicht so, dass jede einzelne Weisung aus der Schrift hergeleitet würde; diese bildet zwar die grundsätzliche, nicht aber in jedem Detail die materiale Basis der Halacha.⁹⁸ In Mt 5,20 wird nun der pharisäisch-schriftgelehrte Umgang mit der Thora kritisiert: Angesichts des Himmelreichs sei er ungenügend. Damit ist aber keineswegs das Prinzip der Halacha negiert. Gerade Matthäus bietet ja einige Belege für ein schriftgelehrtes Argumentieren Jesu;⁹⁹ und der Rückbezug auf die Thora ist für sein Wirken konstitutiv.¹⁰⁰ Man darf deshalb nicht einfach Halacha und Gottesherrschaft gegeneinander stellen¹⁰¹ – als ob Pharisäer nichts von Gottes Herrschaft gewusst hätten.¹⁰² Allerdings hat Jesus eine spezifische Auffassung von ihr: An seinem Wirken wird sichtbar, dass Gottes endzeitliche Herrschaft aus der Zukunft schon in die Gegenwart hineinragt (Lk 17,20 f)¹⁰³; die Erneuerung der Schöpfung hat begonnen (Mk 7,37 u. ö.). Das wirft, wie beim Thema Ehescheidung deutlich wird, ein neues Licht auf die Thora (Mk 10,6–9): Das Leben ist nach dem jetzt erfahrbaren endzeitlichen Heilswillen Gottes zu gestalten, welcher den Ursprungssinn der Gebote Gottes enthüllt. Diese Eschatologie Jesu haben die Pharisäer nicht geteilt: Daher zielte ihre Halacha auf die Heiligung des Alltags;¹⁰⁴ mit ihr entsprachen sie der Erfahrung der gegenwärtigen Herrschaft Gottes in Gebet und Liturgie.

d) Wichtigstes Kennzeichen der Pharisäer nach Lukas ist der Vorsatz, ihr Leben in Gerechtigkeit vor Gott zu führen. Dazu gehörten häufiges Fasten und das Verzehnten *aller* Nahrungsmittel, Praktiken, die über das in der

⁹⁷ Vgl. J. Maier, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels, NEB Erg.-Bd. 3, Würzburg 1990, 272. – Dieses Urteil gilt übrigens trotz der Aussagen des Josephus, Pharisäer würden „die anderen“ in der Genauigkeit der Thora-Exegese übertreffen (Bell. 1; Vita); auch er stellt ja klar, dass die Essener strengere Regeln haben (Bell. 2,119–161).

⁹⁸ Vgl. zumal K. Müller, Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum, in: K. Kertelge (Hg.), Das Gesetz im Neuen Testament, QD 108, Freiburg 1986, 11–27; ders., Anmerkungen zum Verhältnis von Tora und Halacha im Frühjudentum, in: Zenger, Tora (s. Anm.54), 257–291.

⁹⁹ Vgl. etwa Mt 5,31 f; 12,3–6, ferner den Grundsatz vom Binden und Lösen in 16,19; 18,18 sowie die Würdigung von Schriftgelehrten innerhalb der Jüngercommunity in 13,52; 23,34.

¹⁰⁰ Vgl. dazu B. Schaller, The Character and Function of the Antitheses in Matt 5:21–48 in the Light of Rabbinical Exegetic Disputes, in: H.-J. Becker / S. Ruzer (Hg.), The Sermon on the Mount and its Jewish Setting, CRB 60, Paris 2005, 70–88.

¹⁰¹ So z. B. J. Becker, Das Ethos Jesu und die Geltung des Gesetzes, in: H. Merklein (Hg.), Neues Testament und Ethik, FS R. Schnackenburg, Freiburg 1989, 31–52: 35.

¹⁰² Zu jüdischen Aussagen über das Reich Gottes aus der Zeit des zweiten Tempels vgl. den Überblick bei G. Theißen / A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 2001, 229 ff.

¹⁰³ Dazu s. o. bei Anm. 48.

¹⁰⁴ Mit Blick auf alle Zeitgenossen Jesu spricht M. J. Borg, Jesus. A New Vision. Spirit, Culture, and the Life of Discipleship, San Francisco 1991, 160, vom Konflikt über „two different visions of what it meant to be a people centered in God. Both visions flowed out of the Torah: a people living by the ethos and politics of holiness, or ... by the ethos and politics of compassion“.

Schrift Gebotene hinausgehen.¹⁰⁵ Die Zuschreibung ist angesichts ähnlicher Nachrichten bei Josephus und in anderen Schriften des NT historisch glaubwürdig.¹⁰⁶ Jesus hat diese Frömmigkeit mit Skepsis betrachtet. Zwar muss sich auch in seinem Sinne der Gehorsam gegen die Gebote der Schrift in einem besonderen Verhalten bewähren; als solches aber fordert er Nachfolge und Armenfürsorge (Mk 10,17–21). Fasten hingegen passt nach Mk 2,19 nicht in die Zeit seines Wirkens,¹⁰⁷ und nach Mt 23,23 (vgl. Lk 11, 42) neigen genau Verzehntende dazu, Recht und Erbarmen als das Wichtigere im Gesetz zu vernachlässigen.¹⁰⁸ Problematisch also findet Jesus, dass pharisäische Frömmigkeit sich zu verselbständigen droht und dann verdunkelt, dass Gott Gerechtigkeit aus Gnade gewährt (Lk 18,14, vgl. 17,7–10) und der Mitmensch zur Barmherzigkeit verpflichtet (16,15–31, vgl. 14,12 ff). Dabei argumentiert Jesus wiederholt mit der Erwartung der Auferstehung der Toten, die die Pharisäer teilen (vgl. Apg 23,8). Es ist daher wahrscheinlich, dass auch ihr Streben nach Gerechtigkeit eschatologisch motiviert war.

3.3. Zu den Auseinandersetzungen zwischen Pharisäern und Jesus

a) Den Synoptikern zufolge sind es stets die Pharisäer, die Kontakt zu Jesus aufnehmen.¹⁰⁹ Das gleiche Bild bietet Johannes.¹¹⁰ Es besteht kein Anlass,

¹⁰⁵ Fasten ist nur am Versöhnungstag (Lev 16,29 ff u. ö.) sowie nach entsprechenden Gelübden (Num 30,14) geboten (vgl. noch Sach 7,3 ff; 8,19); in mTaan 2 ff werden daher auch biblische Nachrichten über Fastenpraxis rezipiert. Die Abgabe des Zehnten ist im Pentateuch (vgl. Num 18,20–32) auf Boden- und Baumfrüchte (Lev 27,30) bzw. auf Saaten, Korn, Wein und Öl (Dtn 14,22 f) beschränkt; erst nach mMaas 1,1 müssen alle Früchte der Erde verzehntet werden (vgl. dazu Schürer, *History II* [s. Anm. 89], 263 ff, und M. S. Jaffee, *Mishnah's Theology of Tithing: A Study of Tractat Maaserot*, BJS 19, Chico 1981).

¹⁰⁶ Zum Bemühen um Gerechtigkeit vgl. Ant. 13,289 (ähnlich 18,15) und Phil 3,5 f, zum Fasten Ant. 18,12 (Pharisäer „leben enthaltsam und kennen keinen Luxus“) und Mk 2,18, zur Zehntpraxis Mt 23,23. Bei den entsprechenden Regeln in tannaitischen Schriften (die J. Neusner, *Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis*, TSAJ 4, Tübingen 1984, 24 ff.43–47, auf pharisäische Praxis bezieht) fehlt eine Zuordnung zu Pharisäern; und mit den in tSota 15,11 f erwähnten *perushim*, die angesichts des zerstörten Tempels auf Fleisch und Wein verzichten, sind nach Schäfer, *Pharisäismus* (s. Anm. 8), 128, kaum Pharisäer gemeint.

¹⁰⁷ Vermutlich ist das Wort ursprünglich als Parabel über die mit Jesu Auftritt verbundene Freude zu lesen. Wenn aber dies Wort authentisch ist, sind es Mk 2,20 und Mt 6,16 ff wohl nicht.

¹⁰⁸ Dass Jesus das genaue Verzehnten der Pharisäer hier für sich selbst übernimmt (so R. A. Wild, *The Encounter between Pharisaic and Christian Judaism: Some Early Gospel Evidence*, NT 27, 1985, 105–124: 115), ist dem Wort wegen seiner polemischen Intention nicht zu entnehmen.

¹⁰⁹ Nur in Mt 22,41 redet Jesus Pharisäer an, die sich in der Nähe versammelt haben (22,34 f).

¹¹⁰ Vgl. ferner die Schilderung der Begegnung Jesu mit einem pharisäischen Oberpriester (Ox Pap 840; Text und Übersetzung bei J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 31963, 50 ff).

die Historizität dieses Befundes anzuzweifeln.¹¹¹ Warum aber sind sie auf Jesus zugegangen? Bewusst provoziert hat er sie der Quellenlage nach nicht.¹¹² Gewiss berührte sein Auftreten pharisäische Belange; doch als Vertreter einer speziellen Halacha mussten sie daran gewöhnt sein, dass andere von ihren Maßstäben abwichen. Möglicherweise erlebten sie sein Auftreten als Unterhöhnung ihres eigenen Wirkens im Volk; dagegen spricht aber, dass ihr öffentlicher Einfluss zur Zeit Jesu ohnehin gering gewesen sein dürfte.¹¹³ Auch die Annahme, sie hätten sich im Sinn des Josephus für die öffentliche Ordnung verantwortlich gefühlt, die sie durch Jesus gestört sahen, ist unwahrscheinlich; dann wäre nicht zu erklären, dass Pharisäer in der vorsynoptischen Passionsüberlieferung offenbar nicht erwähnt werden.¹¹⁴ Man muss daraus vielmehr schließen, dass Pharisäer jedenfalls im römisch verwalteten Judäa das jüdische Gemeinwesen kaum beeinflussen konnten.¹¹⁵ Plausibel wird ihr Protest gegen das Wirken Jesu m. E. erst unter der Prämisse, dass Jesus ihnen nahe stand – so nahe, dass ihnen sein Verhalten als Ausbruch aus einem bestehenden Konsens erschien. Dies lässt sich an allen wichtigen Streitpunkten aufweisen.

b) Als spezifischen Streitpunkt zwischen Pharisäern und Jesus präsentiert Markus die Haltung zum Sabbat (Mk 2,23–3,6). Ob die Begebenheiten wie beschrieben stattfanden, ist nicht zu klären; vielleicht handelt es sich eher um ideale Szenen.¹¹⁶ Die Fülle neutestamentlicher Belege spricht jedoch dafür, dass Jesus tatsächlich am Sabbat geheilt hat;¹¹⁷ dass es darüber mit

¹¹¹ Als Wanderprediger und -heiler, der sich zu den Sündern gesandt wusste (Mk 2,17; zur Authentizität des „Ich-bin-gekommen“-Spruchs vgl. Theißen/Merz, Jesus [s. Anm. 102], 457 f), wird Jesus es kaum für seine primäre Aufgabe gehalten haben, mit Pharisäern zu disputieren.

¹¹² Jesu Weherufe sind nach Mt (12–)23 und Lk 11 als Antwort auf pharisäische Kritik zu begreifen; Ähnliches gilt für seine auf die Pharisäer bezogenen Mahnungen an Volk und Jünger.

¹¹³ S. o. 3.1.c).

¹¹⁴ Dieser Befund dürfte angesichts gegenläufiger, wohl redaktioneller Notizen bei Markus und Matthäus (s. o. nach Anm. 15 und 28) den historischen Sachverhalt spiegeln; vgl. H.-F. Weiß, Der Pharisäismus im Lichte der Überlieferung des Neuen Testaments, in: SSAW 110.2, Berlin 1965, 89–132: 96 f (der auch die untergeordnete Rolle von Pharisäern im Synedrium betont; zum unhistorischen Charakter der Szene in Apg 5,34–40 vgl. P. J. Tomson, Gamaliel's Counsel and the Apologetic Strategy of Luke-Acts, in: J. Verheyden [Hg.], The Unity of Luke-Acts, BETHL 142, Leuven 1999, 585–604: 599 f). Johannes präsentiert die Pharisäer dann neben den Hohenpriestern sogar als Initiatoren des Prozesses gegen Jesus (Joh 7,32; 11,46 f.57; 18,3 – dazu s. o. Anm.69).

¹¹⁵ Vgl. D. Goodblatt, The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate, JSJ 20, 1989, 12–30: 27 ff. Für die Jahrzehnte vor Ausbruch des Jüdischen Krieges fehlt jedes Zeugnis des Josephus über die Pharisäer; und in der Entstehungsphase des Aufstands konnten sie die Entwicklungen nach Bell. 2,411; Vita 20–23 nicht steuern. Gerade diese Belege (vgl. auch Mk 12,13–17) stehen auch der Annahme eines Rückzugs aus der Politik (so J. Neusner, From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism, New York ²1979) entgegen. – Für Galiläa könnte man aus Mk 3,6 einen Einfluss der Pharisäer auf die Herodianer erschließen; der historische Wert dieser Aussage steht aber angesichts von Lk 13,31 (s. o. bei Anm. 62) in Zweifel.

¹¹⁶ Vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ¹⁰1995, 40.

¹¹⁷ Vgl. noch die weiteren Berichte Lk 13,10–17; 14,1–6 und Joh 5,1–9; 9,1–7(.14).

Pharisäern zum Streit kam, ist plausibel. Zwar ist der Sabbat jüdisches Allgemeingut, und Qumran-Texte bezeugen strengere Regeln hierzu.¹¹⁸ Das Logion Mk 3,4 passt aber am besten in einen pharisäischen Kontext, da es voraussetzt, dass die Gesprächspartner das Prinzip „Lebensrettung verdrängt den Sabbat“ uneingeschränkt teilen.¹¹⁹ Jesus weitet nun dies Prinzip aus und behauptet, sein Heilen am Sabbat sei „erlaubt“, da es den Charakter des Sabbats als eines dem Menschen zugute geschaffenen Tages zur Geltung bringt (Mk 2,27 f).¹²⁰ So liegt dem Disput zwischen Jesus und Pharisäern ein beachtlicher Konsens im Umgang mit dem Sabbatgebot zugrunde.

c) Matthäus stellt als Streitpunkt das Verhältnis von „innerer“ und „äußerer“ Reinheit heraus.¹²¹ Das ist historisch plausibel. Pharisäische Sorge um Reinheit wird durch Texte aus Mischna und Tosefta bezeugt.¹²² Freilich ist das Thema für jeden Juden von Belang, der zum Tempel geht. Aufschlussreich ist aber die Regelung, Pharisäer stünden bezüglich der Reinheit ihrer Kleider über dem *am ha-arez*, aber unter Priestern.¹²³ So steht zu vermuten, dass Pharisäer sich priesterlicher Lebensführung angenähert¹²⁴ und bei ihren Mahlzeiten regelmäßig Riten vollzogen haben, die den Zugang zum Kult ermöglichten.¹²⁵ In der Jesusüberlieferung spielt ein solches Ideal keine Rolle. Vielmehr polemisiert Jesus in Mt 23,25 f//Lk 11,39 und Mk 7,15¹²⁶ gegen die äußerlichen Reinigungsriten der Pharisäer und fordert stattdessen

¹¹⁸ Vgl. L. Doering, *Sabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum*, TSAJ 78, Tübingen 1999, 278–282, zu CD 11,16 f und 4Q265 6,6f.

¹¹⁹ Vgl. neben tannaitischen Texten, die direkt die Frage der Lebensrettung betreffen (z. B. MekhJ *Ki-tissa* 1 zu Ex 31,13; vgl. B. Schaller, *Jesus und der Sabbat*, FDV 3, Münster 1994, 23 f), Belege für die Abgrenzung der Boethusäer von einer Halacha, die kultbezogene Handlungen vom Sabbatgebot ausnimmt (mMen 10,3; tSuk 3,1; vgl. Doering, *Sabbat*, 518–523).

¹²⁰ Es ist deshalb kein Zufall, dass es bei den Sabbatheilungen stets Jesus selbst ist, der die Initiative ergreift (Mk 3,3parr; Lk 13,12; 14,3); anders z. B. Mk 2,3; 5,22 f.27; 6,55; 7,25 f.32; 8,22.

¹²¹ Und zwar anhand der Sitten des Händewaschens (Mt 15,2.11 f.17–20) und der Reinigung von Bechern und Schüsseln (23,25 f). Ersteres ist gemäß tDemai 2,11 f ein Brauch der *‘ăberim* „to avoid defiling liquid because liquid might ... defile *‘ăllin*“ (Booth, *Jesus* [s. Anm. 92], 240). In der Diaspora gab es Händewaschen vor Gebet und Synagogenbesuch (Arist 304 ff; Sib 3,591 ff).

¹²² Vgl. mJad 4,6 f; tChag 3,35; tJad 2,19 f (jeweils im Kontrast zu Sadduzäern).

¹²³ Vgl. mChag 2,7 (dazu s. o. bei Anm. 84).

¹²⁴ Sanders, *Judaism* (s. Anm. 74), spricht wohl zutreffend von „minor gestures towards living like priests“ (440) bzw. „minor gestures that partially imitated priestly purity“ (438).

¹²⁵ Vgl. dazu noch Mk 7,4; Lk 11,38.

¹²⁶ Im Konnex mit Mk 7,2.5 (s. o. Anm. 54) negiert 7,15 nicht die Unreinheit von Speisen an sich (so deutet Markus in 7,19; freilich sind „unreine“ Tiere nach Lev 11 keinesfalls im Blick, da ihr Verzehr in der Thora nicht als verunreinigend gilt [vgl. D. Flusser, *Jesus, Jerusalem* 1997, 60]), sondern die Annahme, ein Mensch werde durch den Verzehr *verunreinigter* Speisen unrein – und diese wurde frühestens um die Mitte des 1. Jh. n. Chr. im Rahmen der 18 Dekrete (mShab 1,4, vgl. bShab 13b) zur verbindlichen Regel (zur Datierung vgl. Booth, *Jesus* [s. Anm. 92], 165–169).

„innere“ Reinheit, d. h. „Reinheit“ des Redens und Tuns.¹²⁷ Die Debatte setzt aber eine Nähe zwischen Pharisäern und Jesus voraus – sonst dürften sich jene nicht wundern, dass dieser ihre Sitten ignoriert. Gemeinsam ist beiden die Intention, das Dasein der Menschen an der Gegenwart Gottes auszurichten; doch diese „Reinigung“ wird bei Pharisäern vom Tempelkult,¹²⁸ bei Jesus von der eschatologischen Gottesherrschaft her vollzogen.

d) Nach Lukas geraten Pharisäer und Jesus insbesondere über die Gestaltung von Mahlgemeinschaften in Streit miteinander: Pharisäer bleiben dabei primär unter sich (Lk 14,12), Jesus hingegen lässt sich wiederholt am Tisch von „Sündern“ nieder. Auch diese Darstellung ist historisch plausibel: Einerseits zog sich Jesus den Vorwurf zu, ein „Fresser und Weinsäufer, ein Freund von Zöllnern und Sündern“ zu sein (Mt 11,19par);¹²⁹ andererseits legt die detaillierte Zehnt- und Reinigungspraxis der Pharisäer den Schluss nahe, dass sie in der Regel nur dort an einem Gastmahl teilnahmen, wo der Gastgeber ihrer Halacha gemäß alle Speisen verzehntet und alle Utensilien gereinigt hatte.¹³⁰ Warum aber ist es bei diesem Thema zum Konflikt gekommen? Das ist nur verständlich, wenn Jesus und Pharisäer wechselseitig Anteil an ihren Lebensvollzügen nahmen.¹³¹ Daher eignet den neutestamentlichen Gastmahlszenen – wenn sie auch *in concreto* stilisiert erscheinen¹³² – in der Sache historische Plausibilität: Weil Jesus bei Pharisäern zu Gast war, mussten sie daran Anstoß nehmen, dass er sonst – und zwar programmatisch – bei „Sündern“ am Tisch saß. Sein Programm ergab sich aus der Nähe der Gottesherrschaft. Da Jesus diese häufig im Bild des Gastmahls darstellt,¹³³ darf man annehmen, dass er sie mit seiner Tischgenossenschaft

¹²⁷ Vgl. B. D. Chilton, A Generative Exegesis of Mark 7:1–23, in: C. A. Evans/ders., Jesus in Context. Temple, Purity, and Restoration, AGJU 39, Leiden 1997, 297–317: 306: Reinheit sei für Jesus „a matter of production, rather than of consumption“.

¹²⁸ Mit Bezug auf Ex 19,6? Dagegen D. Schwartz, „Kingdom of Priests“ – a Pharisaic Slogan?, in: ders., Studies in the Jewish Background of Christianity, WUNT 60, Tübingen 1992, 57–80: 66.

¹²⁹ Diese Kritik könnte durchaus pharisäischen Ursprungs sein; der Kontrast mit Johannes (Mt 11,18) deutet allerdings darauf hin, dass dieses sprichwörtliche Logion im Volk umlief.

¹³⁰ Ähnlich Sanders, Judaism (s. Anm. 74), 441: „Pharisees did not, at least on average, eat with people below them on the purity scale“. Dass sie sich – wie man aufgrund ihrer Darstellung durch Lukas vermuten könnte – regelmäßig zu *Gemeinschaftsmahlzeiten* trafen, lässt sich aus anderen Quellen freilich nicht belegen. Immerhin legt Ant. 13,289 ff (dazu vgl. Berger, Jesus [s. Anm. 3], 234) die Annahme nahe, dass Pharisäer bei Gastmahlen gerne unter sich blieben.

¹³¹ Vgl. Wild, Encounter (s. Anm. 108), 122: Nach Mk 2,15 ff erwarteten Pharisäer „that Jesus and his disciples would avoid table-fellowship with legal sinners just as they themselves did“.

¹³² Es ist eher unwahrscheinlich, dass Pharisäer bei einem Zöllnergastmahl präsent sind (Mk 2,16; vgl. U. Luz, Jesus und die Pharisäer, Jud. 38, 1982, 229–246: 232) oder dass eine bekannte „Sünderin“ in ein von Pharisäern gegebenes Gastmahl eindringt (Lk 7,37 f).

¹³³ Vgl. Mk 14,25; Mt 8,10 f; Lk 14,16–24 u. ö., ferner Mt 25,21.23 und dazu J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker, Stuttgart 1956, 54 mit Anm. 211.

in das Leben der Anwesenden hineinrug.¹³⁴ Bei den Pharisäern warb er dann mit den Gleichnissen vom Verlorenen (Lk 15) um die Akzeptanz seines Handelns – um Mitfreude daran, dass er Sünder zu Gott zurückführt.¹³⁵ So teilt er mit ihnen das Anliegen, gemeinsame Mahlzeiten zu feiern der Gemeinschaft mit Gott zu machen. Doch während er diese Gemeinschaft den „Sündern“ zu vermitteln sucht, sind Pharisäer allererst bemüht, ihr im eigenen Leben Ausdruck zu geben.

4. Schluss

Die Analyse der synoptischen Evangelien hat gezeigt, dass ihre Pharisäerbilder an vielen Punkten Gegebenheiten zur Zeit Jesu widerspiegeln. Demnach bildeten die Pharisäer eine auch in Galiläa vertretene Gruppenbewegung, die zwar nicht völlig homogen war, aber insgesamt als eine Art religiöser Elite hohes Ansehen im jüdischen Volk genoss – ohne freilich über maßgeblichen öffentlichen Einfluss zu verfügen. Als halacha-orientierte Gruppe waren die Pharisäer bemüht, durch schriftgelehrte Applikation der Thora sowie in Orientierung an einer für sie spezifischen „Überlieferung der Ältesten“ ihren alltäglichen Lebensvollzug durch besondere Formen der Frömmigkeit zu heiligen; im Sinne einer Annäherung an priesterliche Lebensführung kam dabei ihrer Speisepaxis besondere Bedeutung zu.

Auch die synoptischen Darstellungen der Beziehung zwischen Pharisäern und Jesus lassen historische Gegebenheiten erkennen. Diese Beziehung war von Nähe und Distanz zugleich gekennzeichnet. Einerseits teilte Jesus zentrale religiöse Vorstellungen der Pharisäer – rechnete mit Dämonen, erwartete die Auferstehung und das Gericht; teilte überdies ihre Verwurzelung in der Thora, ihr Interesse an Gerechtigkeit vor Gott und ihre Intention, menschliches Dasein an der Gegenwart Gottes auszurichten. Gerade bei der Deutung des Sabbats als eines Tags für den Menschen und der Tischgemeinschaft als eines Orts der Gemeinschaft mit Gott stand er ihnen nahe. Andererseits setzte er im Licht der anbrechenden Gottesherrschaft gerade bei seiner Mahl- und Sabbatpaxis eigene Akzente; ihre Berufung auf die Tradition, ihre Hochschätzung kultischer Reinheit sowie ihre Distanz zu den „Sündern“ lehnte er ab. So ergibt sich: Gerade die Mischung von Interesse und Kritik der Pharisäer an Jesus, wie sie die Gesamtheit der synopti-

¹³⁴ Anders E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985, 208: das Mahl sei eine „proleptic indication“ der künftigen Teilhabe der Sünder an der Gottesherrschaft.

¹³⁵ Man beachte, dass die Pharisäer von Lk 15,1 f her in 15,6.9 als Freunde und Nachbarn Jesu erscheinen.

schen Evangelien bezeugt, ist historisch plausibel. Vermutlich erschien den Pharisäern das Wirken Jesu als Ausbruch aus einem bestehenden Konsens. Von dieser Mischung haben dann die Evangelisten – vor dem Horizont ihrer eigenen zeitgeschichtlichen Erfahrungen – je andere Aspekte wahrgenommen und herausgestellt.

In neutestamentlicher Sicht ist also der historische Quellenwert der synoptischen Evangelien für die Erforschung des Pharisäismus zur Zeit Jesu trotz der polemischen Färbung der Texte hoch. Wie dieser Befund aus judaistischer Perspektive beurteilt wird, muss die weitere Diskussion zeigen.