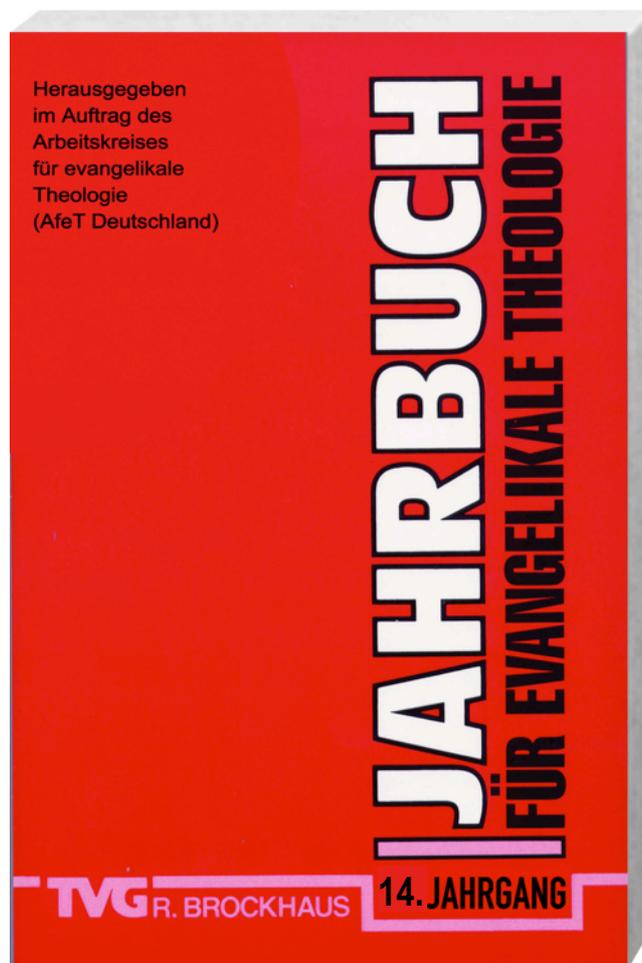


Roland Deines

Pharisäer und Pietisten –
ein Vergleich zwischen zwei analogen
Frömmigkeitsbewegungen



Jahrbuch für Evangelikale Theologie (JETh) 14 (2000): 113–133

made available with permission of the publisher

Pharisäer und Pietisten – ein Vergleich zwischen zwei analogen Frömmigkeitsbewegungen*

1. Einleitung

In der freundlichen Rezension meiner Dissertation¹ von Armin Baum im „Jahrbuch für Evangelikale Theologie“² steht so ziemlich am Ende eine Art Wunschliste. Zum einen wird da die Hoffnung nach einer detaillierten Darstellung der Pharisäer aufgrund der jüdischen und christlichen Quellen in absehbarer Zeit geäußert, zum anderen „als Nebenprodukt auch einmal ein[en] differenzierte[n] Aufsatz über Pharisäismus und Evangelikalismus. Das könnte außerordentlich anregend sein.“ Der erstgenannte Wunsch wird vorerst unerhört bleiben³, was dagegen *versucht* wurde, ist das gewünschte „Nebenprodukt“. Die Überschrift benennt jedoch eine Einschränkung: nicht der bunte Flickenteppich des Evangelikalismus, sondern der Pietismus ist Ausgangspunkt des folgenden Vergleichs, wenngleich derselbe in der Gegenwart eng mit der evangelikalen Bewegung verbunden ist.⁴ Als Schwierigkeit bleibt dennoch die Abgrenzung dessen, was genau zum Pietismus gehört bzw. aus ihm hervorgegangen ist und was nicht. Ich ge-

* Überarbeiteter Vortrag auf der AfeT-Studienkonferenz vom 5.–8. September 1999 in Bad Blankenburg anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises. Der Vortragstil wurde weitgehend beibehalten, lediglich die persönlichen Bemerkungen am Anfang und Schluss wurden gekürzt.

1 Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz, WUNT I/101, 1997.

2 JETH 12, 1998/99, 235–237.

3 Bausteine für meine eigene Sicht der Pharisäer liegen – neben der Dissertation – vor mit (chronologische Reihenfolge): 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, 1993; E. P. Sanders' 'Common Judaism', Jesus, and the Pharisees. A Review Article, JThS 46, 1995, 1-70 (zus. m. M. Hengel), eine erweiterte dt. Fassung erschien als: E. P. Sanders' *Common Judaism*, Jesus und die Pharisäer, in: M. Hengel, *Judaica et Hellenistica*. Kleine Schriften I, WUNT I/90, 1996, 392-479; Art. Pharisäer, in: LThK, 3., völlig Neubearb. Aufl., Bd. 8, 1999, 204–206; The Pharisees between „Judaisms“ and „Common Judaism“, erscheint in Bd. 1 von: *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism*, hg. v. D. A. Carson u.a., WUNT 1. Reihe, 2000; Art. Pharisäer, erscheint ebenfalls 2000 in Bd. 2 der Neubearbeitung des ThBLNT.

4 Vgl. dazu jetzt: D. J. Tidball, Reizwort Evangelikal. Entwicklungen einer Frömmigkeitsbewegung, hg. v. D. Sackmann, 1999. G. Ruhbach stellt allerdings mit Recht die Frage: „Ob es dem landeskirchlichen P.[ietismus] gelingt, neben dem eher freikirchlichen Evangelikalismus sein Profil zu bewahren, bleibt abzuwarten“ (Art. Pietismus, ELThG 3, 1994, 1571–1573: 1573); zum Rückbezug der evangelikalen Bewegung auf den Pietismus s. R. Hille, Art. Evangelikal, ELThG 1, 1992, 560–562.

brauche im Folgenden die Bezeichnung so, dass auch die gegenwärtige pietistische Tradition darin eingeschlossen ist. Für die historischen Analogien beschränke ich mich dagegen weitgehend auf die klassische Zeit des Pietismus.⁵

Der Versuch dieses Vergleichs hat einmal mehr gezeigt, wie dürftig die Quellenlage bezüglich der Pharisäer im Unterschied zum Pietismus ist. Nur ganz wenige pharisäische Gestalten sind auch nur dem Namen nach bekannt, von keiner gibt es auch nur annähernd das, was man einen Lebenslauf, geschweige denn eine Biographie bezeichnen könnte. Regionale Unterschiede, zeitliche Differenzierungen und unterschiedliche theologische Profile auf gemeinsamer Grundlage – all das lässt sich für den Pharisäismus zwar begründet vermuten, aber nicht wirklich belegen. Damit zeigt der Vergleich, wie wenig wir überhaupt über die Zeit wissen, der das Christentum sein Entstehen verdankt. Umso dringlicher ist darum eine solche vergleichende Methode, die von besser dokumentierten Phänomenen aus versucht, Rückschlüsse auf andere, weniger gut belegte Bewegungen zu ziehen.

Wenn Pharisäer und Pietisten miteinander in Beziehung gesetzt werden, dann muss man sich der Problematik dieses Vergleichs bewusst sein. Es gab und gibt in der Geschichte des Christentums eine unglückliche Tradition, die Pharisäer ausschließlich als negative Folie für die Sünden der Frommen zu gebrauchen. Wenn ich den Vergleich dennoch um ein weiteres Kapitel verlängere, dann in der Hoffnung, den historischen Pharisäern so weit als möglich Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Denn dass die Pharisäer in ihrem Wollen, in ihrer Art der Frömmigkeitspraxis und in ihrem Ernst eine analoge Erscheinung zum Pietismus darstellen, ist kaum zu leugnen. Und es ist auch keine neue Einsicht.

2. Pharisäer und Pietisten

2.1. Ein immer noch aktueller Vergleich mit langer Vorgeschichte

„Pharisäismus und Pietismus“ – kann man diese beiden »-ismen« so ohne weiteres nebeneinander stellen? Zur Beantwortung dieser Frage ist es in der Tat nötig zu differenzieren. Nicht die beiden »-ismen« lassen sich vergleichen, die ja jeweils nur Abstraktionen sind, aber doch einzelne Elemente innerhalb der mit diesen Schlagwörtern bezeichneten Bewegungen. Ich habe in meiner Doktorarbeit wiederholt darauf hingewiesen, dass mir die nahe liegendste Analogie zum Verständnis der pharisäischen Bewegung innerhalb der gesamtjüdischen Gesellschaft

5 Zwischen der Entstehung des Pharisäismus und seiner Gestalt als Gegenüber Jesu liegen etwa 180 Jahre, bezogen auf die Entstehung der Evangelien sind es noch einmal 30–70 Jahre mehr. Rechnet man diesen Zeitraum von Spencers *Pia desideria* (1675) ab, dann gelangt man in die Zeitspanne von der Mitte des 19. bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jh. Pharisäismus und Pietismus haben beide nach dieser ersten Phase eine Metamorphose durchgemacht: der Pharisäismus zum Rabbinat und der Pietismus über die Erweckungsbewegung zum Neupietismus (und damit zugleich zu einem Teil des Evangelikalismus). Beide Bewegungen sind in dieser Metamorphose heute noch wirksame und wichtige Bestandteile ihrer jeweiligen Ausgangsreligion, dem Judentum und dem Christentum.

zur Zeit Jesu der innerkirchliche Pietismus ist. Damit reihe ich mich in eine Tradition ein, deren Spuren sich mindestens bis 1846 zurückverfolgen lassen.

Der erste Beleg, den ich dafür kenne, ist in dem großen Lexikon-Artikel „Pharisäer“ von Hermann Adalbert Daniel (1812–1871) zu finden, der von 1834 bis 1870 als Lehrer am Pädagogium der Francke’schen Stiftungen in Halle tätig war.⁶ Daniel vergleicht die Entstehung der Gruppenbezeichnung der *Chasidim*, den Vorläufern der Pharisäer (und Essener) im frühen 2. Jh. v.Chr., mit der Art und Weise „wie man ungefähr zu unserer Zeit von Frommen oder Pietisten redet, nicht um eine Sekte der herrschenden Kirche, sondern eine bestimmte Farbe innerhalb derselben zu bezeichnen.“⁷ Daniel wendet sich mit seinem Vergleich gegen die seit der alten Kirche übliche Redeweise von den drei jüdischen „Sekten“ (Pharisäer, Sadduzäer, Essener) und hebt hervor, dass es sich bei den Pharisäern – wie bei den Pietisten seiner eigenen Gegenwart – nicht um eine sich von der Gesamtheit ausgrenzende Gruppe handelte, sondern um eine Strömung, die lediglich durch ein besonderes Profil innerhalb ihrer ‘kirchlichen’ Umgebung auffiel.⁸ Etwa um dieselbe Zeit gebrauchte auch der aus der Nähe von Tuttlingen stammende Schwabe Matthias Schneckenburger (1804–1848) den Vergleich mit dem Pietismus, um die innerjüdische Separation der Pharisäer zu erklären.⁹ Schneckenburger gilt als Begründer der Teildisziplin und literarischen Gattung „Neutestamentliche Zeitgeschichte“, die wenige Jahre nach ihm von Emil Schürer (1844–1910) zur vollen Blüte gebracht wurde. Bei Schürer ist der Pharisäer-Pietisten-Vergleich zum ersten Mal inhaltlich entfaltet und mehr als ein Schlagwort.¹⁰ Er übernimmt u.a. die Spenersche Formel der *ecclesiola in ecclesia*, um die Pharisäer als Partei innerhalb des jüdischen Volkes verstehbar zu machen.

6 H. A. Daniel, Art. Pharisäer, in: Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, Sect. III, Bd. 22, 1846, 17-34. Zu Daniel s. H.–G. Waubke, Die Pharisäer in der protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts, BHT 107, 1998, 77–88; Deines, Pharisäer (s. Anm. 1), 31 Anm. 79.

7 Art. Pharisäer (s. Anm. 6), 19. Aus diesem Vergleich zieht er auch die richtige Folgerung: „Eine Sekte, wie wir das Wort jetzt nehmen, waren sie niemals.“

8 Am Schluss seines Artikels geht er auch auf die polemische Verwendung des Pharisäernamens innerhalb der Kirchengeschichte ein und schreibt: „In der pietistischen Streitigkeit ist den Orthodoxen die Parallele zwischen Pietisten und Pharisäern äußerst bequem“ (a.a.O., 34; das hinderte Spener aber nicht daran, auch seine orthodoxen Gegner als Pharisäer zu bezeichnen [Hinweis Dr. K. vom Orde]). Nicht nur im innerchristlichen Streit meinte man, seine Gegner schmähen zu können, wenn man sie als Pharisäer titulierte. Im 17. Jh. gab es in der *jüdischen Gemeinde* Amsterdams eine heftige Auseinandersetzung, in der die streitenden Parteien sich gegenseitig als Pharisäer bzw. Sadduzäer titulierten. Das moderne Negativ-Stereotyp der Pharisäer hat hierin eine seiner Ursachen, vgl. Deines, Pharisäer (s. Anm. 1), 21f Anm. 55 u. F. Niewöhner, Spinoza und die Pharisäer. Eine begriffsgeschichtliche Miszelle zu einem antisemitischen Slogan, *Studia Spinozana* 1, 1985, 347–355.

9 Vgl. Waubke, Pharisäer (s. Anm. 6), 63.

10 Weitere Belege nennt Waubke, Pharisäer (s. Anm. 6), 323 Anm. 23.

Um das Selbstverständnis der Pharisäer zu beschreiben, verweist er ausdrücklich auf den innerkirchlichen Pietismus:

„Diese (d.h. die Pietisten) nennen sich auch schlechthin ‚die Christen‘. Sie gestehen dabei den andern vielleicht eine gewisse Art von Christentum zu. Aber die eigentlichen Christen sind doch nur sie. So erkennt auch der Pharisäer nur den Pharisäer als *chaber*, als Bundesbruder im vollen Sinne an.“¹¹

Eine wichtige Stimme ist ferner die Adolf Schlatters (1852–1938), der zwar den Pharisäer-Pietisten-Vergleich so weit ich sehe nicht ausdrücklich thematisiert, aber in seiner Beurteilung der pharisäischen Gesetzes-Frömmigkeit doch erkennbar von seinen durchaus zwiespältigen Erfahrungen mit dem Pietismus, insbesondere dem Neupietismus geleitet war.¹²

Hinzuweisen ist schließlich auf die 1997 erschienene Studie des israelischen Historikers Albert I. Baumgarten: *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*.¹³ In ihr ist methodisch reflektiert der Versuch unternommen, die Entstehung der Pharisäer, Sadduzäer, Essener und der Qumrangemeinschaft mit Hilfe von Analogien aus drei verschiedenen Epochen der jüdischen bzw. christlichen Religionsgeschichte zu verstehen. Als christliche Analogie zieht Baumgarten die Sektengeschichte Englands im 16. und 17. Jh. heran, weil diese Christen – damit den Juden des 2. Jh. v.Chr. vergleichbar – nach seiner Beschreibung „Bible crazy“ waren. Sie bemühten sich, den biblischen Text zu verstehen und seine „practical implications for everyday individual life, as well as for the political and religious life of the nation“ zu entdecken (37).¹⁴ Damit ist – bei allen Unterschieden – der Versuch gemacht, den englischen Pietismus, vor allem in seiner Gestalt des Puritanismus¹⁵, für das Verständnis des historischen Pharisäismus heranzuziehen.

Ein nicht der wissenschaftlichen Forschung entstammender Beleg für die geistliche Strukturverwandtschaft (allerdings nur nach seiner negativen Seite hin), die von pietistischer Seite aus zum Pharisäismus empfunden wurde, ist die kleine, der Erbauungsliteratur zugehörige Schrift „Wir Pharisäer“ des Schweizer

11 Belege bei Deines, *Pharisäer* (s. Anm. 1), 83 m. Anm. 108; Waubke, *Pharisäer* (s. Anm. 6), 249.

12 Vgl. Deines, *Pharisäer* (s. Anm. 1), 240f.293; zum Verhältnis Schlatters zum Pietismus s. W. Neuer, *Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche*, 1996, 926 (Register s.v. Pietismus).

13 *Suppl. to the Journal for the Study of Judaism* (früher: *Studia Post-Biblica*) 55, 1997.

14 Die beiden von Baumgarten herangezogenen jüdischen Analogien sind die Karäer und das gegenwärtige jüdische Leben in Israel.

15 Zur Einordnung desselben in das Gesamtphänomen des Pietismus vgl. M. Brecht, Einleitung, in: ders. (Hg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. 1: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, 1993, 5–8. Der Band beginnt mit K. Deppermanns Darstellung des englischen Puritanismus (11–55).

Pfarrers W. J. Oehler, der in den dreißiger Jahren Hausvater des Kurhauses Heinrichsbad in Herisau in der Schweiz gewesen sein muss.¹⁶

Erstmals 1934 in Leipzig erschienen trägt das Heft (28 S.) den bezeichnenden Untertitel: Von den Sünden der „Frommen“. Gedacht ist die Schrift, die 1971 noch einmal in einer Neubearbeitung durch den Methodistenpastor Erich Lubahn erschien¹⁷, als eine Ermahnung an die frommen Kreise, sich ihrer geistlichen „Rechthaberei“ und „Selbstgerechtigkeit“ bewusst zu werden (8f [33f]), denn „Jesu nimmt die Sünden der Pharisäer viel schwerer als die Sünde der Ehebrecherin“ (17 [42]).¹⁸

Zum Verständnis des Pharisäismus wurde und wird, das sollten diese Hinweise auf die Forschungsgeschichte deutlich machen, immer wieder auf den Pietismus zurückgegriffen, wobei mit Ausnahme von A. I. Baumgarten allerdings nirgends der Versuch eines methodisch abgesicherten Vergleichs unternommen wurde. So ist in den genannten Beispielen z.B. nie angegeben, welche zeitlichen Phasen des Pietismus, welche regionalen Ausprägungen, welche theologischen Besonderheiten oder Schwerpunkte den Ausgangspunkt bildeten. Es ergibt sich eher der Eindruck, dass man die Pharisäer einfach mit den Pietisten der jeweils eigenen Gegenwart und Umgebung verglich. Umgekehrt werden die Pharisäer ebenfalls ohne nähere Präzisierung als Beispiel für die Gefährdungen ‚frommer‘ Christen herangezogen.¹⁹

Ungeachtet dieser methodischen Mängel, die auch in diesem Vortrag nicht überwunden sind²⁰, lohnt sich eine solche vergleichende Betrachtung gleichwohl.

16 Für 1960 ist er als Kurseelsorger im Hotel *Des Salines* in Bex-les-Bains (Kanton Waadt) im Schweizerischen Pfarrerkalender nachgewiesen, 1971 lebte er als emeritierter Pfarrer in Basel. Ansonsten fehlen Angaben über sein Leben. (Hinweis Dr. Jochen Eber).

17 Sie enthält weitgehend unverändert den ursprünglichen Text Oehlers und dazu drei Betrachtungen Lubahns, von denen vor allem die erste die historischen Pharisäer einer geistlichen Deutung im Hinblick auf die „Sünden der Frommen“ unterzieht. Der Titel „Anklagepunkte gegen die Pharisäer“ (S. 9–31) mit den Unterabschnitten „Die Selbstgerechtigkeit“, „Die Heuchelei“, „Die Lohnspekulation“ und „Der fromme Terror“ zeigt allerdings, dass die Pharisäer dabei nur unter negativem Vorzeichen zum Vergleich herangezogen wurden. Für die Beschaffung dieser Neuauflage danke ich Dr. Jochen Eber sehr herzlich.

18 Die Seitenzahlen beziehen sich auf die ursprüngliche Ausgabe; in eckigen Klammern der Nachweis für den Ndr. von 1971. Zu den problematischen Seiten einer solchen direkten Identifizierung, bei denen die Pharisäer ausschließlich als negative Stereotypen gebraucht sind, vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25), EKK I/3, 1997, 348; vgl. als neuestes Beispiel: T. Hovestol, Die Pharisäer-Falle. Damit engagiertes Christsein nicht zum frommen Übereifer wird, 1999.

19 Vgl. H. Barié, Pharisäer – typisch für „die Frommen“? Zum Pharisäerbild junger Prediger, ThBeitr 18, 1988, 256–267; Chr. D. Müller, Die Pharisäer. Zu einem Klischee christlicher Predigtpraxis, in: W. Dietrich u.a. (Hgg.), Antijudaismus – christliche Erblast, 1999, 127–142.

20 Darauf machte mich freundlicherweise Dr. Klaus vom Orde in einem langen Brief aufmerksam, für den ich herzlich danke. Für einen sachgemäßen Vergleich, den ich nach wie vor für erhellend halten würde (und zwar sowohl im Hinblick auf den Pharisäismus wie den Pietismus), bräuchte es die gemeinsame Arbeit von Fachleuten beider Gebiete.

Die Pharisäer bedeuteten in der Geschichte des Judentums einen geistlichen Aufbruch und sie bewirkten eine Vertiefung der persönlichen Frömmigkeit. Ihre Geschichte lässt sich über einen Zeitraum von rund 250 Jahren verfolgen und ihr historisches Verdienst ist es, dem jüdischen Volk zweimal in einer gesellschaftlichen und religiösen Umbruchsituation seine Identität bewahrt zu haben. Will man also den Vergleich zwischen Pharisäern und Pietisten wagen, und zwar so, dass dabei der gegenwärtige Pietismus und die ihm nahestehenden Kreise einen Gewinn für ihre Praxis Pietatis haben, dann ist es wichtig (was bisher in der Regel nicht geschah), den Pharisäismus auch in Hinblick auf seine *starken und positiven Seiten* zu würdigen. Gerade in einer sich wandelnden gesellschaftlichen Situation wie sie für die Gegenwart konstatiert wird²¹, kann es nützlich sein zu sehen, wie eine vergleichbare religiöse Strömung analoge Erfahrungen erlebte. Erst in einem zweiten Schritt mag es dann hilfreich sein, auch die Schwächen und Gefährdungen anzusehen, um so möglicherweise auf Gefahren der eigenen Frömmigkeitstradition aufmerksam zu werden.

2.2. Die pharisäische Bewegung als Antwort auf die Herausforderungen des Hellenismus – zur Entstehung des Pharisäismus

Beide Strömungen, Pharisäismus und Pietismus, verdanken ihre Entstehung, neben einer Vielzahl weiterer Faktoren gewiss, einer geistesgeschichtlichen Herausforderung, die die bisherige Form des gesellschaftlichen, religiösen und geistlichen Lebens in Frage stellte und als nicht mehr zeitgemäß betrachtete. Innerhalb der jüdischen Geschichte markiert das 2. Jh. v. Chr. eine wichtige Zäsur. Erstmals seit dem babylonischen Exil stand das Volk vor der Möglichkeit einer so vollständigen Assimilation an die politisch, gesellschaftlich, militärisch und religiös dominierende Kultur des Hellenismus, dass seine eigene nationale und religiöse Identität gefährdet war.²² Der Geist der Zeit war griechisch, kosmopolitisch, diesseitig und optimistisch. Starke Männer und Frauen waren gefragt, die Gesellschaftsordnungen waren durchlässig und offen für skrupellose Siegertypen. »In« waren griechischer Lifestyle, Körperkult und Sportbegeisterung. »In« war auch eine offene Haltung in Sachen der Religion, die die Grenzen nicht zu eng zog und offen blieb für eine Interpretation im griechischen Kleid. Die jüdische Aristokratie in Jerusalem, allen voran die hohenpriesterlichen Familien, trachteten danach, den Anschluss an die griechischen Eliten zu finden und für Jerusalem eine Entwicklung einzuleiten, wie sie das ägyptische Judentum schon seit längerem vollzogen hatte.²³ In der aktiv vorangetriebenen Hellenisierung seit 175 v. Chr. kulminierten die schon seit Jahrhunderten wirkenden hellenistischen Einflüsse.²⁴

21 Nämlich der Übergang von der Moderne zur Postmoderne, vgl. das Thema der ganzen AfeT-Tagung: Theologischer Wahrheitsanspruch und die Postmoderne.

22 Vgl. M. Hengel, Judentum und Hellenismus, WUNT I/10, ³1988, 143.

23 Die gesellschaftliche Hellenisierung war zunächst kein Angriff von außen, sondern wurde von vielen Juden, insbesondere der priesterlichen Oberschicht, mitgetragen. Ihr Motiv war

Die Frommen, die diese Entwicklung mit Sorge beobachtet hatten, standen dadurch vor einer Herausforderung, die mit den herkömmlichen Mitteln nicht mehr beantwortet werden konnte. Zwar bewirkte der Widerstand gegen die von Antiochus IV. Epiphanes und seiner Jerusalemer Gefolgschaft eingeführte Kultreform 167 v. Chr. eine äußere Befreiung von religiösen Zwangsmaßnahmen, aber die durch den Hellenismus ausgelösten Fragen und Verunsicherungen des Einzelnen blieben.²⁵ Der Tempelkult mit seiner traditionellen Zentralfunktion und seiner Klassifizierung in Priesterschaft und Volk vermochte diese neu entstandenen Bedürfnisse des Einzelnen nicht mehr zu befriedigen, zumal das Vertrauen in die Priesterschaft durch ihre aktive Beteiligung an den Hellenisierungsmaßnahmen deutlich abgeschwächt war. Der Tempelkult, der weitgehend mittels Delegation ausgeübt wurde, vermittelte dem Einzelnen keine ausreichende Existenzvergewisserung mehr in einer Zeit beständiger Gefährdung und Wandlung. Darüber hinaus bot er kaum Elemente einer individuellen, den Alltag prägenden Frömmigkeit. Das persönliche, individuelle Fragen und Suchen nach den Zusammenhängen des Seins ließ sich mit den alten Antworten und Institutionen allein nicht mehr stillen.²⁶

nicht in erster Linie der Religionswechsel oder die Preisgabe der Religion im Sinne einer Säkularisierung, sondern eine Transformation des jüdischen Erbes im Kontext der als überlegen und zeitgemäßer empfundenen hellenistischen Kultur. An Stelle der traditionellen jüdischen Theokratie auf ethnischer Grundlage wollten sie eine an der griechischen Polisverfassung orientierte Oligarchie einführen. Dabei war ihre Stellung zum Tempel in Jerusalem und seinem Kult zunächst eher konservativer Natur, da ihre wirtschaftliche Stellung vom Tempel abhängig war, vgl. dazu K. Bringmann, Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa, AAWG.PH III/132, 1983, 66–96, anders Hengel, Judentum und Hellenismus (s. Anm. 22), 491f., der aber ebenfalls das wirtschaftliche Motiv auf Seiten der Reformen betont. Es lag ihnen zunächst daran, den Tempelbetrieb reibungslos zu garantieren. Damit wiesen sie dem Heiligen seinen abgesteckten Bereich zu und domestizierten es gleichsam. Die Tora Gottes wurde auf ihre religiöse Dimension reduziert, um so einen säkularen Raum für die Gestaltung der Gesellschaft, der Kultur und des Handels zu schaffen. Durch politische Umstände und innerjüdische Machtkämpfe radikalisierte sich diese Haltung bei einem Teil der Reformen, so dass ab 168 v. Chr. Zwangsmaßnahmen gegen die herkömmliche jüdische Lebensweise eingeführt wurden, die dann den Makkabäer-Aufstand auslösten, vgl. Hengel, a.a.O., 503–564.

24 Vgl. Hengel, a.a.O., 61–143.

25 Vgl. das 3. Kapitel in: Hengel, a.a.O., 196–463: Das palästinische Judentum in der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Geist der hellenistischen Zeit.

26 Ben Sira stellt ein wichtiges Bindeglied dar. Ausgehend von den ‘neuen’ Fragen vertritt er ein Programm des Ausgleichs zwischen traditionellem Kult und individueller Frömmigkeit, vgl. Hengel, a.a.O., 241–275; H. Stadelmann, Ben Sira als Schriftgelehrter, WUNT II/6, 1980. Sein eher elitärer Ansatz aus der Zeit vor der Zwangshellenisierung, die ja das religiöse Verhalten der breiten jüdischen Bevölkerung betraf, fand danach keine direkte Fortsetzung mehr. Nun war es das Ziel, dem ganzen Volk die ganze Tora ‘alltagstauglich’ nahe zu bringen. Ansätze zu einem solchen „Volkserziehungsideal“ bot zwar schon der Siracide (Stadelmann 293ff), es ist aber im Pharisäismus – anders als bei Ben Sira – deutlich von den priesterlichen Privilegien abgehoben.

Damit lässt sich die Situation, die das Entstehen des Pharisäismus kennzeichnet, mit der Gegenwart in den hochzivilisierten Gesellschaften vergleichen. Der Basler praktische Theologe Albrecht Grözinger beschreibt als „Konturen der Postmoderne“ „die Individualisierung der Lebenswelten“, „der Verdacht gegen die großen Erzählungen“ und „Die Erfindung des eigenen Lebens“²⁷. Alle diese Phänomene lassen sich im 2. Jh. v.Chr. erkennen, wenngleich nicht in diesem ausgeprägten, alle erfassenden Maß, wie es gegenwärtig erlebt wird.

Die pharisäische Bewegung, die natürlich ihre Vorgeschichte besitzt, aber als eigenständige Strömung erst in der Mitte des 2. Jh. v.Chr. begegnet²⁸, nimmt die gesellschaftlichen Veränderungen auf und verschmilzt sie mit der überlieferten „Großerzählung“²⁹ von Israel als Gottes erwähltem Volk. Die Individualisierung wird als Chance begriffen, das ganze Gesetz dem ganzen Volk, und d.h. eben: jedem Einzelnen, als Aufgabe und Verpflichtung zuzuweisen. Nicht länger ist allein die Priesterschaft und der Tempel für die Interaktion zwischen Gott und seinem Volk, an der Segen oder Fluch hing, verantwortlich, sondern jede Frau und jeder Mann in Israel. Dem Einzelnen ist es anheimgestellt, den Weg des Lebens oder den Weg des Verderbens zu gehen. Und diese Entscheidung galt es nun immer wieder neu zu treffen, sie war hineinverwoben in den Alltag von Frauen, Männern und Kindern. Die Reinheit des Essens einzuhalten, jeden Tag neu, auch unter Gefahr des eigenen Lebens, war die Entscheidung des Einzelnen und seiner Familie. Die Verzehntung der Feldfrüchte, das Absondern der Priester- und Opferanteile: das stand in der Verantwortung des Einzelnen. Die Einhaltung der Reinheitsgebote im ehelichen Bereich u.v.a.m. war nun der individuelle Beitrag des Einzelnen zu seinem eigenen Gottesverhältnis wie zu dem seines Volkes. Im Laufe der Entwicklung zogen andere Bereiche nach, so vor allem das bisher weitgehend in priesterlicher Verantwortung stehende Gebet, das Schriftstudium und Formen des gemeinsamen Gottesdienstes außerhalb des Tempels. Neben den Tempel traten zunehmend die Synagogen, es bildeten sich religiöse Vereinigungen, geistliche Privat- und Erbauungsliteratur entstand neben den kanonischen Texten. Die Schriftgelehrten, die nicht notwendig Priester waren, etablierten sich als neuer geistlich-religiöser Stand, der im Bereich der praktischen Alltagsreligiosität in Konkurrenz zu den Priestern stand.

Die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten waren offen für neue Methoden und Sehweisen im Umgang mit der überlieferten Tradition. Sie waren bereit (und fähig), neues Traditionsgut aufzunehmen und zu legitimieren und Bestehendes an die veränderte Lebenswelt anzupassen. Getragen waren sie von einer das ganze Volk umfassenden Heilsverheißung, die es im Leben des Einzelnen einzulösen galt. Ihr Profil lässt sich am ehesten als »volksmissionarisch« beschreiben. Möglich war den pharisäischen Gelehrten und Frommen die Bekämpfung und letzt-

27 A. Grözinger, Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft, Gütersloh 1998, 16–33.

28 Vgl. als Analogie die Debatte über die Anfänge des Pietismus, in: Brecht, Einleitung (s. Anm. 15), 4–6.

29 Zur Terminologie vgl. Grözinger, Kirche (s. Anm. 27), 23ff.

lich Überwindung der hellenistischen Herrschaftskultur und Bildungsmacht durch ihre Überzeugung, in der Tora alles zu haben, was zum Leben nötig ist. Die Tora, von den Pharisäern sehr *weitherzig* als Grundordnung der Schöpfung und des Lebens verstanden, konnte so gelesen und interpretiert werden, dass sowohl die intellektuellen Anfragen mit ihrer Hilfe beantwortet als auch die existentiellen Bedürfnisse der neuen Zeit durch sie gestillt werden konnten. Das Textbuch der alten Groß-Erzählung Israel erwies sich, neu interpretiert, als erstaunlich aktuell und den konkurrierenden griechischen Modellen sogar vielfach überlegen. Dadurch bekam die pharisäische Bewegung Schwung, Einfluss, Ansehen und sie gewann große Teile des Volkes (und darüber hinaus): weil sie auf die Herausforderungen des Hellenismus die überzeugendsten Antworten gab, indem sie Altes und Neues harmonisch miteinander vermittelte.

2.3. *Der Pietismus als Antwort auf die Herausforderungen einer sich verändernden Welt*³⁰

Die Charakterisierung der Entstehungsbedingungen des Pharisäismus sollte deutlich machen, inwieweit sich der Pietismus vergleichbaren Herausforderungen und Konstellationen verdankte.³¹ Spätestens mit dem Ende des 30-jährigen Krieges war das Grundvertrauen in die bisherigen Lebenstraditionen und Groß-Erzählungen geschwunden.³² Statt nach dogmatischer Subtilitäten strebte man „nach Erbauung, nach Nahrung für das Wachsen im persönlichen Glauben.“³³ Die Orthodoxie war nur begrenzt in der Lage, dem Bedürfnis nach individueller Religiosität Nahrung zu geben, die offizielle Kirchlichkeit lebte stärker von Re-

30 Zum dynamischen Charakter des frühen Pietismus vgl. den Vortrag von Klaus vom Orde: Auf der Schwelle zu einer neuen Zeit. Zur Dynamik der frühen Pietisten, auf der AfeT-Konferenz 1999 (erscheint im Konferenzband). Dort auch Hinweise auf die aktuelle Literatur über die Entstehungsbedingungen des Pietismus.

31 Wobei die gleichwohl vorhandenen Unterschiede natürlich nicht geleugnet werden sollen. Insbesondere die äußere Gewaltanwendung und die damit verbundenen Martyrien von jüdischen Frommen finden keine direkte Entsprechung, obwohl es m.E. spannend zu fragen wäre, inwieweit die Erfahrungen des 30-jährigen Krieges, die ja phasenweise ebenfalls Religionsverfolgungen implizierten, für die Entstehung und Gestaltung des Pietismus wirksam waren. Die Betonung des christlichen Lebens anstelle dogmatischer Richtigkeit ohne erkennbare Auswirkung auf das Leben mag auch aus dem Erschrecken darüber erwachsen sein, was christliche Völker einander antun konnten.

32 Dazu gehört auch die Abwendung von der Universitätstheologie bei gleichzeitiger Betonung des Laienstandes, sowie die Schwerpunktverlagerung von der Rechtfertigungslehre hin zur Praxis Pietatis, vgl. G. Schäfer, Zu erbauen und zu erhalten das rechte Heil der Kirche. Eine Geschichte der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, 1984, 113; M. Brecht, Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland, in: ders. (Hg.), Geschichte des Pietismus (s. Anm. 15), 113–203: 115–118.

33 Schäfer, Heil der Kirche (s. Anm. 32), 113.

präsentation und Polemik als von Partizipation.³⁴ Als geistige Herausforderung ist es neben einer konservierenden Kirchlichkeit die nahezu parallel mit dem Pietismus erwachende Aufklärung und Bibelkritik³⁵, die neue Antworten erzwang. Eindrucksvoll hat Gerhard Schäfer in seiner württembergischen Kirchengeschichte die darauf reagierende Verbindung von Modernität und Traditionalität des Pietismus im Hinblick auf die Herausforderung Aufklärung zusammengefasst:

„Pietismus und Aufklärung schärfen den Blick für die Bedeutung der Naturvorgänge, Technik kommt in den Gesichtskreis; beim Pietismus weist Natur und Technik aber hin auf Gott. Pietismus und Aufklärung kennen ein Streben nach Bildung, pietistische Familien besitzen durchschnittlich mehr Bücher als andere; im Pietismus bleibt Bildung immer bezogen auf Kenntnis Gottes. Pietismus und Aufklärung wenden den Blick vom Lehrbetrieb der Orthodoxie auf die Praxis; beim Pietismus bleibt diese aber Praxis Pietatis, Übung der Frömmigkeit. Pietismus und Aufklärung fordern das Zusammenleben der Konfessionen; beim Pietismus bleibt aber der Gläubige Glied des Volkes Gottes. Pietismus und Aufklärung empfinden die Nähe des Menschen zu Gott, der Pfarrer als amtlicher Vermittler verliert an Bedeutung; beim Pietismus bleibt aber der Mensch ein von seinem Schöpfer abhängiges Geschöpf.“³⁶

Dazu kommt eine starke Individualisierung, die sich u.a. im Interesse an Biographien, Autobiographien und den verschiedenen Formen von Geniekult und Verehrung großer Persönlichkeiten äußerte.³⁷

Das Verdienst des Pietismus war es, diese Phänomene aufzugreifen, darauf zu reagieren bzw. sie in Gang zu setzen und mit der überkommenen Tradition, in diesem Fall der Reformation und über sie zurück der biblischen Botschaft, schöpferisch und kenntnisreich zu verbinden.³⁸ Dazu ging auch der Pietismus methodisch neue Wege, durchbrach Grenzen und richtete seinen Blick auf das ganze Volk und darüber hinaus die ganze Welt. Movers war auch hier das Vertrauen in die Modernität und den unausschöpflichen Reichtum der biblischen Botschaft. Dazu kam ein starker diakonisch-sozialer Antrieb, so dass der Pietismus, wie der Pharisäismus, eine Erneuerungsbewegung wurde, deren Wirkungen bis heute anhalten.

2.4. Abschließende Parallelen

34 Vgl. G. Ruhbach, Pietismus (s. Anm. 4), 1572; Schäfer, Heil der Kirche (s. Anm. 32), 114, nennt als Kennzeichen „eine allgemeine Emanzipation des Ich aus kollektiven Formen“.

35 Vgl. Schäfer, a.a.O., 175–196; M. Schmidt, Art. Aufklärung II. Theologisch, TRE 4, 1979, 594–608: 596f; K. Scholder, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie, FGLP 10/33, 1966.

36 Heil der Kirche (s. Anm. 32), 188.

37 Schäfer, a.a.O., 112–116; Brecht, Einleitung (s. Anm. 15), 3.

38 Vgl. den schon erwähnten Vortrag von Klaus vom Orde (s. Anm. 30): Eruditio und Pietas als die beiden Pole, die Speners Einfluß ausmachten.

Es ließen sich eine Reihe weiterer vergleichbarer Phänomene zwischen Pharisäismus und Pietismus beschreiben: die relativ geringe Organisationstiefe, die keine eigentlichen Mitgliedschaften kennt³⁹; der Name, der nur als Außenbezeichnung, aber nicht als Selbstbezeichnung die Regel ist. Das Bemühen, als Pharisäer oder Pietist nichts anderes zu sein als eben ein Jude oder ein Christ, wie er sein soll.⁴⁰ Die relative Großzügigkeit in dogmatischen Fragen bei gleichzeitiger Betonung von Fragen der Lebensführung, Sitte und christlichem Anstand.⁴¹ In beiden Glaubensströmungen gibt es darüber hinaus einen ausgeprägten Rand mit Sondergruppen, Sondermeinungen, Einzelgängern, Mystikern und Apokalyptikern, die alle durch ein vielfaches Geflecht mit dem Hauptstrom der Bewegung verbunden sind, so dass es zu einem beständigen Austausch (und Konflikt) nach beiden Richtungen kommt. Auch die Orientierung an herausragenden Lehrerpersönlichkeiten, die Martin Brecht als „Filiation“ beschrieben hat⁴² und die in der rabbinischen Tradentenkette in mAvot 1 eine Parallele besitzt, kann hier genannt werden.

Aber noch etwas haben beide Strömungen gemeinsam: ihr Ruf und ihr Ansehen ist – bei allen unbestrittenen Verdiensten – ziemlich ambivalent geblieben.

3. Die Grenzen von Pharisäismus und Pietismus

3.1. Der pharisäische Gesetzesgehorsam

Die Entstehung der pharisäischen Bewegung ist verbunden mit einer vertieften Hinwendung zum Gesetz Gottes als Zeichen der Erwählung seines Volkes. Das für den späteren Pharisäismus entscheidende Element am Makkabäer-Aufstand war: das Gesetz wurde von den Kämpfenden genau eingehalten, darum gab ihnen Gott den Sieg. Die Reinheit des Kriegslagers war die Bedingung der Ermöglichung von Gottes Eingreifen zugunsten seines Volkes. Der militärische Sieg ist in pharisäischen Augen eine Folge des Gesetzesgehorsams.⁴³ Darum sahen es die

39 Vgl. Deines, Pharisäer (s. Anm. 1), 548 Anm. 65f.

40 Für die Pharisäer vgl. Gal 1,13f., für die Pietisten das Gedicht des Leipzigers Joachim Feller: „Es ist jetzt stadtbekannt der Nam' des Pietisten./ Was ist ein Pietist? Der Gottes Wort studiert/ Und nach demselben auch ein heilig Leben führt./ Das ist ja wohl getan, ja wohl von jedem *Christen*.“ (zit. nach Geschichte des Pietismus [s. Anm. 15], 4).

41 Bei den Pharisäern die Vorrangstellung der Halacha gegenüber der Haggada, bei den Pietisten die Praxis Pietatis anstelle der kontroverstheologischen Orthodoxie, die Konfessionsgrenzen leichter übersprang als die konfessionell gebundene Kirchlichkeit. Schäfer spricht von „der Spannung“ zwischen „objektivem Glaubensgrund und eigener Spiritualität“ (Heil der Kirche [s. Anm. 32], 114), Ruhbach davon, dass „der Theoriebezug des P.[ietismus] immer undeutlicher geblieben ist als seine Praxis“ (Pietismus [s. Anm. 4], 1572).

42 Einleitung (s. Anm. 15), 3.

43 Vgl. dazu R. Deines, Reinheit als Waffe im Kampf gegen Rom. Zum religiösen Hintergrund der jüdischen Aufstandsbewegung, in: Mit Thora und Todesmut. Judäa im Widerstand gegen die Römer von Herodes bis Bar-Kochba, hg. v. H.-P. Kuhnen, ²1995, 70-87.

Pharisäer als ihre Aufgabe an, diesen Gesetzesgehorsam vorzuleben und im Volk zu verankern. Was von der jüdischen, hochpriesterlichen Reformpartei und den Seleukiden verboten worden war, wofür die jüdischen Aufständischen kämpften und Männer wie Frauen zu Märtyrern wurden, das wurde zum Kennzeichen des Judentums: Beschneidung, Sabbat, Zehnt, Speise- und Reinheitsvorschriften, sowie das Meiden von religiös anstößigen Menschen. An diesen sogenannten »äußeren« Dingen erkannte man, wer sich an die Tora hielt und damit seine Bundespflichten Gott gegenüber ernst nahm. Als Bekenntnis der inneren Einstellung spielten sie eine nicht zu unterschätzende Rolle. Die Pharisäer gingen davon aus, dass derjenige, der in den äußeren, überprüfbaren Dingen nach dem Gesetz lebte, dies auch da tat, wo der Mensch verborgen und persönlich vor seinem Schöpfer steht.⁴⁴ Ihr Bemühen galt darum in besonderer Weise jenen äußeren Bekenntnissen gelebter Frömmigkeit, ohne dass sich darin ihre Beziehung zu Gott erschöpft hätte.⁴⁵

Nur ein Satz dazu als Illustration aus der schon genannten Kirchengeschichte Württembergs von Gerhard Schäfer, in dem er darauf hinweist, dass mit dem Pietismus wieder „ein Bewusstsein vom Rang und von der Notwendigkeit der Kirchengzucht“ entstanden ist:

„Die Teilnahme am Gottesdienst und die Einhaltung kirchlicher Sitte ist eine Hilfe für ein rechtschaffenes Leben. Wenn die Ermahnungen zu einem solchen Leben befolgt werden, mag daraus auch das rechte innere Leben sich einstellen.“⁴⁶

3.2. Das Gesetz als Mittel der Selbstbehauptung gegen Gott – zu einer anthropologischen Tragik

44 Vgl. mSota 9,15t. Einen Hinweis in diese Richtung geben auch die Aufnahmebestimmungen in die pharisäischen ‘Genossenschaften’, vgl. dazu Bill. II 505f.

45 Eine hervorragende Einführung in das Verständnis der Halacha, des jüdischen Religionsgesetzes, findet sich bei M. Goldmann, »Die große ökumenische Frage ...« Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition mit ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel, NBST 22, 1997, 129–214.

46 Heil der Kirche (s. Anm. 32), 114. Die Frage der Kirchengzucht beschäftigte schon den von Spener und Francke hochgeschätzten Johann Valentin Andreae (1587–1654), der versuchte, die durch den 30-jährigen Krieg verrohten Sitten zu bessern, vgl. M. Brecht, Joh. Val. Andreaes Versuch einer Erneuerung der Württembergischen Kirche im 17. Jahrhundert, in: ders., Kirchenordnung und Kirchengzucht in Württemberg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, QFWKG 1, 1967, 53–82. Auch Franckes pädagogisches Programm ist davon geprägt, dass feste äußere Regeln und Formen hilfreich sind für die Entwicklung eines geistlichen Lebens. Zugleich dienten diese Regeln aber auch als Zäune, die der Absonderung von der Welt und weltlichen Vergnügungen sichern sollten. Dadurch entstand notwendig das Einteilen der Menschen in solche, die drinnen sind, und solche, die draußen stehen. Maßstab waren dafür das äußerlich erkennbare Verhalten, vgl. M. Brecht, August Hermann Francke und der Hallische Pietismus, in: Geschichte des Pietismus (s. Anm. 15), 440–539: 457–466.490–496.

Es gehört jedoch zu den tragischen Phänomenen menschlicher Religiosität, dass die Handhabe eines Religionsgesetzes eine Eigendynamik entwickelt. Das Gesetz, von Gott als Gabe zur Gestaltung des menschlichen Lebens in seiner Beziehung zu Gott, seinen Mitmenschen und seiner Umwelt gegeben, wird als Mittel der religiösen Selbstvergewisserung missbraucht. Gesetzestreue wird zum Gradmesser der Frömmigkeit: der eigenen wie der des Nächsten. Die scheinbare Eindeutigkeit eines Gesetzes, das der Mensch hält oder eben nicht hält, verführt zu einer Übertragung des Verhältnisses zu einem Gesetz auf das Verhältnis zu Gott. Und umgekehrt meint der Mensch so zu wissen, wie das Verhältnis Gottes zu einem Menschen aussieht, der das Gesetz hält oder nicht hält.

Die scheinbare Eindeutigkeit des Gesetzes bedeutet aber auch eine Begrenzung des Gehorsams. Die schriftliche Tora besteht nach einer rabbinischen Tradition aus 613 Einzelvorschriften, die Mose am Sinai gegeben wurden. Von diesen 613 Einzelvorschriften heißt es in der aggadischen Tradition, d.h. in der belehrenden, ermahnenden Predigt und Unterweisung: „Dir (Israel) sind am Sinai 613 Gebote gegeben worden: 248 Gebote und 365 Verbote: 248 Gebote entsprechend den 248 Gliedern des Menschen. Jedes einzelne Glied spricht zum Menschen: Ich bitte dich, tue durch mich dieses (oder jenes) Gebot! 365 Verbote entsprechend den 365 Tagen des Sonnenjahres. Jeder einzelne Tag spricht zum Menschen: Ich bitte dich, begehe an mir nicht diese (oder jene) Übertretung.“⁴⁷ Aus diesen 613 Einzelvorschriften wurden als Folge der halachischen, d.h. religionsgesetzlichen Präzisierung rund 15.000 Halachot (bei Maimonides), Gebote und Verbote, die zu regeln versuchten, wie das gottgemäße Leben in dieser Welt auszusehen habe.⁴⁸

Die Begrenzung des Gehorsams, zu der ein Gesetz verführen *kann*, liegt in seiner Verbotsstruktur. Es sind die Verbote, die den Menschen stärker beschäftigen (weil sie ihn weniger fordern?) als die Gebote.⁴⁹ Das Meiden des Verbotenen ist das dem Menschen Näherliegende als das Tun des Gebotenen. Die daraus re-

47 Pesiq 293/101a im Munde von R. Judan b. Simon b. Pazzi (ein palästinischer Amoräer der 4. Generation). Zit. n. A. Nissen, Gott und der Nächste im antiken Judentum, WUNT I/15, 1974, 408 Anm. 314, vgl. a. Bill. I 900f. Der erste Teil über die Aufteilung der 613 Gebote in Ge- und Verbote entsprechend den menschlichen Gliedern und den Tagen eines Jahres findet sich schon bei R. Simlai, einem palästinischen Amoräer der 2. Generation (um 250), vgl. bMak 23a. Die 365 Verbote sind erstmals bei R. Schimon b. Azzai (um 110), die Gesamtzahl 613 erstmals bei R. Schimon b. Elazar (um 190) bezeugt. Zu einer Liste der 613 Vorschriften mit den biblischen Belegstellen s. W. Zuidema, Gottes Partner. Begegnung mit dem Judentum, InfJud 4, 1977, 228–256. Erst seit dem 9. Jh. n.Chr. gab es Bemühungen, mit solchen Listen die Zahl 613 exegetisch nachzuweisen, wobei die Vorschläge durchaus voneinander abweichen, vgl. dazu Goldmann, »Die große ökumenische Frage ...« (s. Anm. 45), 166f.

48 Zu dieser Zahl s. Goldmann, a.a.O., 161 Anm. 93.

49 Im Folgenden ist Gebot und Verbot *cum grano salis* gebraucht. Die Gebote, die ein konkretes Maß benennen und somit begrenzt sind, z.B. Ex 30,12f.; Lev 12,6; 14,10; Dtn 24,15, stehen zwischen Verbot und Gebot. Echte *Gebote* sind dagegen Lev 19,18; 25,35; Dtn 6,5; 15,8; 28,9 u.a.m.

sultierende Konzentration auf das Verbotene beinhaltet die Gefahr, sich darauf etwas zu Gute zu halten und darin zugleich auch die Erfüllung des Gebotenen zu sehen. Das Verbotene meiden ist passiv, es besteht nur in der Negation. Es fordert zwar den Willen, aber nicht die Tat. Das Gebotene dagegen drängt zum Handeln, es umfasst Wille und Tat. Es will verwirklicht werden. Dieses aktive Element hat etwas Vorwärtsweisendes, Mutiges. Das Verbotene verweist auf den Raum der Sünde und der Unreinheit. Das Gebot dagegen begleitet den Glauben. Damit ist aber auch gesagt, dass der natürliche Mensch dem Verbot näher steht als dem Gebot. Denn das Einhalten von Verboten kann sich der Mensch selbst bescheinigen. Solange das Verbot zentral ist, lässt sich das Maß des Gehorsams messen und eingrenzen. Wo aber das Gebot die Führung übernimmt, da ist das Maß des Gehorsams grenzenlos (das wussten sowohl die Rabbinen⁵⁰ als auch die Pietisten⁵¹), weil die Liebe als Inbegriff des Gebots grenzenlos ist.⁵² Das Ausstrecken nach dem Gebot macht bescheiden, weil es hinter dem Ziel zurückbleibt. So verweist das Gebot auf die Gnade, das Verbot dagegen verleitet zur Selbstgerechtigkeit.

Diesen theologischen Sätzen, gleichsam Grenzüberschreitungen in den Bereich der Systematik, seien im Folgenden die Hinweise in den antiken Quellen nachgetragen, die sich in diese Richtung deuten lassen.⁵³ Dabei beschränke ich mich auf Beobachtungen, die sich an den Quellen über die pharisäische Gesetzespraxis machen lassen. Aber schon hier sei die Bemerkung vorausgeschickt, dass damit lediglich *ein* Aspekt des pharisäischen Lebens mit der Tora benannt ist.

50 In bBM 30b etwa sagt R. Jochanan, dass Jerusalem zerstört wurde, weil seine Bewohner »nur« nach dem Gesetz handelten, aber nicht darüber hinaus gingen! Dahinter steht die Vorstellung der *Imitatio Dei* als Movens des Handelns, wobei Gottes Güte, Liebe und Erbarmen das Vorbild sind. Diese Forderung lässt sich allerdings nicht wie die Halacha in Regeln fassen, ist aber in der paränetischen Haggada weit verbreitet, vgl. S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, 1909 (Ndr. 1993), 199–218.

51 Vgl. Spener, der in seinen *Pia desideria* darauf hinwies, dass „unser lieber Heiland zum öfteren uns die Liebe als das rechte Kennzeichen seiner Jünger anbefohlen“ habe und daraus den Ratschlag ableitete: „Man soll die Leute daran gewöhnen, nicht leicht eine Gelegenheit außer acht zu lassen, wo sie dem Nächsten eine Liebestat erweisen könnten“ (zit. n. der von E. Beyreuther hg. Ausgabe: *Umkehr in die Zukunft. Pia desideria*, 5. überarb. Aufl., 1995, 60). Dieser Ratschlag zeigt aber, wie leicht auch daraus wieder ein Gesetz werden kann.

52 Wenn Gebot und Liebe so zusammengedacht werden, dass im Tun des Gebotenen Gottes- und Menschenliebe verwirklicht werden, dann ist damit ein Weg jenseits von Kasuistik und Situationsethik möglich. Annette Glaw, die z.Zt. an einer Dissertation über Klaus Bockmühl arbeitet, machte mich darauf aufmerksam, dass sich Bockmühl gerade mit diesem Problem intensiv beschäftigt hat. Er wendet sich gegen die Definition eines „Minimal-“ oder „Defensiv-Ethos“ und – immer wieder auf Schlatter verweisend – gegen „die negative Fassung der Heiligung“, vgl. ders., *Gesetz und Geist. Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik*, Gießen/Basel 1987, 149.217ff.306ff. u.ö.; außerdem ders., *Christliche Lebensführung. Eine Ethik der Zehn Gebote*, hg. v. H. Burkhardt, 1993.

53 Wobei klar ist, dass die Quellen selbst eine solche systematisierende Reflexion nicht aufweisen, die im übrigen vom theologischen Standpunkt des Beobachtenden abhängig ist.

Und, gerade weil es um einen Vergleich mit dem Pietismus geht, ist hervorzuheben: die pharisäische »Gesetzlichkeit« erfährt das Gesetz nicht in erster Linie als Last, sondern als Freude, Begnadung und Berufung. Es ist Kennzeichen der Frommen, dass sie das Gesetz erfüllen dürfen um ihre Beziehung zu Gott zu leben.⁵⁴ Es ist gleichsam das Medium der Frömmigkeit. Auch wo das Gesetz aus pädagogischen Gründen mit einem „Zaun“ versehen wird, ist der Grund dafür, „daß die Torah nicht als menschliches Normsystem, sondern als göttliche (eben ‚vom Himmel‘ gegebene) Weisung gilt, an deren Erfüllung oder Nicht-Erfüllung nicht nur Lohn oder Strafe für den Einzelnen, sondern letztlich die Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes auf der Erde hängt.“⁵⁵

Im Pietismus dagegen ist die Freude am Gesetz nicht verankert, es gehört nicht zu den *media salutis* und darum ist »Gesetzlichkeit« kein Ideal. Dadurch fehlt der pietistischen Gesetzlichkeit das ausgleichende Element, es fehlt ihr das Gepräge des göttlichen Wollens und der Freude am Gesetz wie es der Pharisäismus für sich beanspruchen kann. Beim Christen, der aufrichtigen Herzens beteuert, allein von der Gnade Gottes zu leben, und gleichzeitig bestimmte äußerliche Verhaltensweisen als Prüfstein, Merkmal und Kennzeichen des wahren Christseins gebraucht, ist der Widerspruch zwischen Lehre und Verhalten krasser als im Pharisäismus.⁵⁶

3.3. Die pharisäische Frage nach dem Erlaubten und Verbotenen

Eines der Kennzeichen des pharisäischen Umgangs mit dem Gesetz ist *a>kri/beia*⁵⁷. Diese Genauigkeit wird als Vorzug verstanden, auf die der einzelne mit Stolz verweisen kann, wie das Beispiel des Paulus (Apg 22,3) und des Jo-

54 Viele Gebotsausführungen begleitet der Fromme mit einer Berakha, einem Lobspruch. Darin bekennt er: „Gepriesen seist du, Herr unser Gott, König der Welt, dass du uns durch deine Gebote geheiligt hast und uns geboten hast in Bezug auf ...“ Vgl. als Einstieg F. Mußner, Das Toraleben im jüdischen Verständnis, in: ders., Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche, 1987, 13–26 (auch in: Das Gesetz im Neuen Testament, hg. v. K. Kertelge, QD 108, 1986, 28–45); ausführlich alle Aspekte des rabbinischen Verständnisses der Tora behandelt F. Avemarie, Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur, TSAJ 55, 1996.

55 Goldmann, »Die große ökumenische Frage ...« (s. Anm. 45), 173.

56 Nach A. Köberle, Christliche Existenz jenseits von Gesetzlichkeit und Gesetzlosigkeit, ThBeitr 6, 1975, 233–238, auch in: ders., Universalismus der christlichen Botschaft. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, 1978 (Ndr. 1983), 113–118: 115. Vgl. ferner A. Pohl, Art. Gesetzlichkeit, ELThG 2, 1993, 755–757.

57 Die aber allgemein als Ideal gilt, vgl. Lk 1,3; besonders bei Befragungen (Mt 2,7f.16: Herodes die Magier aus dem Osten) und Verhören (Apg 23,15.20: das Synedrium Paulus; s.a. Apg 24,22) ist der Stamm im NT häufig. In Bezug auf die christliche Lehre allgemein Apg 18,25f; bzgl. des eschatologischen Wissens (1 Thess 5,2) und bzgl. einer christlichen Lebensführung (Halacha) s. Eph 5,15.

sephus zeigen (Vita 9; Ant 20,261-264⁵⁸). Auch von der hasmonäischen Königin Salome Alexandra (76–67 v.Chr.) wird ihre a>kri/beia in Bezug auf die väterlichen Nationaltraditionen (tou~ no/mou“ ta\ pa/tria) gerühmt (Bell 1,108). Diese a>kri/beia ist nicht nur das Charakteristikum einzelner Pharisäer, sondern Kennzeichen der gesamten Partei.

Nach Apg 26,5 bilden die Pharisäer die a>kribesta/th ai[resij th~j h<mete/raj crhskei/aj „die allergenauere Partei in Bezug auf unsere Gottesverehrung“ und Josephus beschreibt sie bei ihrer ersten Nennung im Bellum (und darum chronologisch in ihrer ersten Erwähnung überhaupt) als „eine Gruppe von Juden, die in dem Ruf stand, frömmere zu sein als die anderen und die Gesetze gewissenhafter zu beachten“⁵⁹ Dabei weisen die Komparative (ebenso wie der Superlativ in Apg 26,5) darauf hin, dass der Anspruch auf die wahre a>kri/beia zwischen verschiedenen jüdischen Gruppen umstritten war.

Eines der entscheidenden Kennzeichen der pharisäischen a>kri/beia in Bezug auf das Gesetz ist die Frage nach dem Erlaubten und Verbotenen.⁶⁰ Dabei besitzt das in der LXX noch sehr seltene Stichwort e]qestin Signalfunktion.⁶¹ Es

58 Die Aussage des Josephus, dass er als Vierzehnjähriger eine solche Gesetzeskenntnis besaß, dass selbst die Hohenpriester und Vornehmen der Stadt ihn besuchten, „um eine genauere (Komparativ wichtig: das Genauere als das Bessere, vgl. Apg 25f: Apollon lehrt „genau“, Aquila und Priscilla lehren ihn „genauer“) Auslegung der Gesetze zu erfahren“ (u<pe\r tou~ par > e>mou~ peri\ tw\n nomi/mwn a>kribe/steron ti gnw~nai), ist m.E. ein Beleg dafür, dass er von Anfang an eine pharisäische Ausbildung erfahren hat. Darauf verweist auch, dass er seinem Vater dikaiosuvh nachrühmt, da die Wortgruppe dikaios- ein Verweiswort auf das pharisäische Ideal darstellt. Zu Josephus als pharisäischem Theologen vgl. besonders A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, BFChTh.M 26, 1932 (Ndr. 1979), außerdem Deines, Pharisäer (s. Anm. 1), 286–291.

59 Bell 1,110: su/ntagma/ ti l>oudai/wn dokou~n eu>sebe/steron ei}vai tw~n a]llwn kai\ tou\j vo/mouj a>kribe/steron a>fhgei~scai. Vgl. a. Vita 191 über Simeon, den Sohn Gamaliels, der zur pharisäischen ai<re/sewj gehörte oi[peri\ ta\ pa/tria no/mima dokou~sin tw~n a]llwn a>kribei/al diafe/rein.

60 Vgl. Schlatter, Theologie des Judentums (s. Anm. 58), 133.

61 In der LXX nur 8mal: in den späten kanonischen Büchern ist verneintes e]qestin von allg. Verboten gebraucht (2 Esr 2,14; Est 4,2; vgl. a. 1 Makk 14,44); in den nachkanonischen Büchern etwas häufiger besonders zur Bezeichnung des vom jüdischen Gesetz Verbotenen: 3 Makk 1,11 (bezogen auf Lev 16,2); 4 Makk 5,18 (bezogen auf das Essen von Schweinefleisch) u. evtl. 17,7 (bezogen auf das Bilderverbot). Die übrigen LXX-Stellen sind ohne theol. Relevanz: Est 8,12g; 4 Makk 1,12. Im griech. Sprachgebrauch, den auch Philo aufweist, wird das dem Willen der Götter Gemäße in der Regel mit (ou>) cemito/n, ce/mij, o[sio/n e>stin ausgedrückt (so auch Apg 10,28; 1 Pt 4,3). „Diese Ausdrücke messen eine Handlung an einer abstrakten Norm, das vom NT gebrauchte (ou>k) e]qestin setzt einen konkret fordernden Willen voraus. Gebraucht wird dies Wort in Anwendung auf das jüdische Gesetz und die Auslegung durch die Pharisäer, und der Gebrauch der juristischen Formel ist für die jüdische Gesetzlichkeit charakteristisch“ (W. Foerster, Art. e]qestin, ThWNT 2, 1935, 557–559: 558).

begegnet in den synoptischen Evangelien nahezu stereotyp in den Anfragen der Pharisäer an Jesus, wie am *Beispiel des Matthäusevangeliums* aufgezeigt werden soll. Das legt sich nahe, weil Mt mit 9 Belegen an der Spitze der Evangelien steht (Mk 6/Lk 5/Joh 2). Zudem wird in den Antworten Jesu auf die Frage nach dem Erlaubten die Wendung zum Gebotenen deutlicher sichtbar als in den anderen Evangelien. Das ist ein Hinweis darauf, dass Matthäus für diese Art des Fragens ein gutes Empfinden besaß, möglicherweise, weil er selbst eine schriftgelehrt-pharisäische Ausbildung durchlaufen hatte.⁶²

In der ersten Sabbat-Konfliktgeschichte des Evangeliums weisen die Pharisäer Jesus darauf hin, dass das Ährenausraufen seiner Jünger am Sabbat etwas darstellt, „was *nicht erlaubt ist* zu tun am Sabbat“ (12,2 parr. Mk 2,24; Lk 6,2). In seiner Antwort verweist Jesus auf das Vorbild des David, der die Schaubrote aß, „welche ihm *nicht erlaubt waren* zu essen“ (12,4 parr. Mk 2,26; Lk 6,4). Über diese halachische Diskussion hinaus führt jedoch das abschließende Hosea-Zitat (6,6), in dem der Blick vom Verbotenen zum Gebotenen sich wendet: „Erbarmen will ich und keine Opfer“ (Mt 12,8).

In der Synagoge sind es erneut die Pharisäer, die angesichts des Menschen mit einer gelähmten Hand an Jesus die Frage richten: „Ist es *erlaubt* am Sabbat zu heilen?“ und darauf eine verneinende Antwort erwarten (12,10⁶³). Jesus aber argumentiert mit dem Wert des Menschen und kommt zu der Entgegnung, die es erlaubt, „am Sabbat Gutes zu tun“ (12,12). Auch hier ist in der Antwort die Wendung vom Verbotenen zum Gebotenen vollzogen: gegen „Gutes tun“, und d.h. ja gegen die Liebe, gibt es kein Verbot.⁶⁴

Die pharisäische Frage nach der Ehescheidung lautet: „Ist es einem Menschen *erlaubt*, seine Frau zu entlassen aus irgendeiner Ursache?“ (19,3 par. Mk 10,2). Die Antwort Jesu verweist auf das ursprüngliche *Gebot* des unverbrüchlichen Zusammengehörens von einem Mann und einer Frau (19,5f).

62 Vgl. M. Hengel, Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund, ThR 52, 1987, 327-400: 341-348, jetzt auch in: ders., *Judaica, Hellenistica et Christiana*. Kleine Schriften II, WUNT I/109, 1999, 219-292: 233-240.

63 In den Parallelen Mk 3,4; Lk 6,9 stellt *Jesus* die Frage, ob es am Sabbat erlaubt sei, Gutes zu tun oder Böses zu tun, Leben zu retten oder zu töten, d.h. die Pharisäerfrage und die Antwort Jesu werden zusammen gezogen. Halachisch klarer und »pharisäischer« formuliert dagegen Matthäus. Die einzige Sondergutstelle bei Lukas (14,3) lässt ebenfalls Jesus die Frage stellen (an einem Sabbat gegenüber Pharisäern und Gesetzeslehrern), ob es am Sabbat erlaubt sei zu heilen oder nicht.

64 Vgl. A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit, Stuttgart ⁶1963 (= ¹1929), 400: Jesus überschreitet „die Sabbatregel, die das Nichtstun verlangt ... Die Frage ist auch am Sabbat nicht die: tun oder nicht tun, sondern wohl oder übel tun. Jesus kennt kein göttliches Gebot, das die Liebe verböte. Auch der Sabbat hindert ihn an der helfenden Güte nicht. Das war mit der Überbietung des Gesetzes durch das Liebesgebot, Kap. 5, gesetzt.“ So auch Bockmühl, Zehn Gebote (s. Anm. 52), 96f.

Noch eine weitere Frage vonseiten der Pharisäer (in Verbindung mit den Herodianern) überliefert Matthäus: „Ist es *erlaubt*, dem Kaiser Steuern zu bezahlen oder nicht?“ (22,17 par. Mk 12,14; Lk 20,22). Wiederum ist die Antwort Jesu kein einfaches ja oder nein, sondern die Aufforderung, dem Kaiser das Seinige und Gott das ihm Gebührende gleichermaßen zu geben (22,21).

Zusammenfassend lässt sich sagen: Es wird an den Fragen der Pharisäer und den Antworten Jesu deutlich, dass die Fragenden eine eindeutige Antwort wollen, die das Erlaubte und das Verbotene klar definiert. Dem setzt Jesus den umfassenden Charakter des göttlichen Willens entgegen, der sich nicht auf Erlaubtes und Verbotenes reduzieren lässt. Es ist bezeichnend, dass es in den Evangelien ausschließlich Pharisäer sind, deren *Fragen* mit e]qestin eingeleitet werden, obwohl diese Argumentationsfigur auch beim Täufer (14,4 par. Mk 6,18)⁶⁵ und den Hohenpriestern (27,6)⁶⁶ begegnet.⁶⁷ Ein einziges Mal ist im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg e]qestin auf Gott bezogen, wenn der Arbeitgeber den murrenden Arbeitern der ersten Stunde entgegenhält: „Ist es mir nicht erlaubt, mit dem Meinigen zu tun was ich will? Oder ist dein Auge böse, weil ich gut bin?“ (20,15). In dieser Antwort drückt sich noch einmal die Freiheit von allem Verbotenen und Erlaubten aus, wenn es darum geht, das Gute zu tun (als Konsequenz aus dem »gut« sein).

Dieser deutliche Befund der Evangelien wird von den beiden »Ex-Pharisäern« Paulus und Josephus bestätigt. Paulus bekennt seine Freiheit von diesem Denken und der damit verbundenen Klassifizierung der Menschen in dem doppelten pa/nta moi e]qestin in 1 Kor 6,12, da das Ziel der eigenen Existenz „der Herr“ ist (6,13), und die völlige Ausrichtung auf ihn keine Notwendigkeit mehr für Verbote lässt (vgl. 1 Tim 1,8f). Noch einmal wiederholt er ein doppeltes pa/nta e]qestin in demselben Brief (10,23f) in Bezug auf das Götzenopferfleisch: „Alles ist erlaubt, aber nicht alles ist dienlich; alles ist erlaubt, aber nicht alles erbaut. Keiner aber soll das Eigene suchen, sondern das des anderen.“ Deutlich ist, wie auch hier der Blick vom bloß Verbotenen auf das Gebotene gewiesen wird. Der Nächste und das ihn *Erbauende* sind das Ziel, nicht eine Fixierung auf Verbotenes.⁶⁸

65 Herodes Antipas ist es „nicht erlaubt“ die Frau seines Bruders zu haben.

66 Es den Hohenpriestern „nicht erlaubt“, das von Judas zurückgebrachte Geld zu den Opfergaben zu legen.

67 Im JohEv betrifft der erste Beleg ebenfalls die Sabbatheiligung (5,10: anstelle der Pharisäer sind hier „die Juden“ genannt, die vielfach im JohEv die Stelle der syn. Pharisäer einnehmen), der andere (18,31) bezieht sich entweder auf eine staatsrechtliche Regelung zwischen römischen und jüdischem Recht oder auf eine jüdisch-halachische Tradition.

68 Die übrigen ntl. Belege sind Höflichkeitsformeln (Apg 2,29; 21,37) bzw. betreffen röm. Recht (Apg 16,21; 22,25). In 2 Kor 12,4 bezieht es sich auf Offenbarungsworte, die man nicht öffentlich sagen darf (was im übrigen eine Analogie zur rabb. Arkandisziplin bzgl. der Merkabha-Geheimnisse hat). Apg 8,37 ist kein ursprünglicher Bestandteil des Textes, aber ein Beleg dafür, wie schnell die Frage nach dem Erlaubten und Verbotenen auch in

Josephus belegt das geschilderte pharisäische Gesetzesverständnis, wenn er ein Werk in vier Büchern über das Judentum ankündigt (Ant 20,286), in dem er die jüdische Gesetze erklären will, nämlich „warum uns ihnen gemäß das eine zu tun erlaubt, das andere aber verboten ist“ (dia\ ti/ kat > au> tou\ j ta\ me\ n e]qestin h<mi~n poiei~n, ta\ de\ kekw/lutai⁶⁹). Auch in der Darstellung der Gesetze ist e]qestin bei Josephus häufig, was besonders im Unterschied zur LXX auffällt.⁷⁰

Ich möchte es mit diesen Hinweisen bewenden lassen. Nötig wäre, das rabbinische Material detailliert auf diese Struktur hin zu untersuchen. Es würde das hier gezeichnete Bild bestätigen, zugleich aber auch relativieren. Denn was ich versucht habe zu zeigen, ist, wie gesagt, *ein* Aspekt des pharisäischen Umganges mit dem Gesetz, es ist nicht *das* pharisäische Gesetzesverständnis. Die Dynamik des Pharisäismus in seinem Anfang lag ja gerade in der Konzentration auf das Gebotene. Israel sollte allein Gott dienen, mit aller Kraft und allem Vermögen. Diesem einen Ziel galten alle Bestrebungen. Der Kampf um die Einhaltung des Gesetzes war ein Kampf um die Einzigkeit Gottes. Darin lag die Größe und der Erfolg. Im Laufe der Zeit – und über die Gründe müsste ernstlich nachgedacht werden – verwandelte sich die Dynamik des Gebotes zur Fixierung auf das Verbotene. Aus dem Blick nach vorne, aus dem Ausrichten des Willens nach einem Ziel hin, wurde auch ein Blick zurück und zur Seite. Statt Gottes Willen nachzujagen, bemühte man sich, das von Gott Verbotene zu definieren, zu präzisieren und durch einen Zaun weiterer Verbote zu schützen. Nun richtete sich der Blick auf den, der die Verbote übertrat. Nun begann das Scheiden in Gehorsame und Ungehorsame, in Gerechte und Ungerechte, in Reine und Unreine. Der Maßstab dafür war das Verbot, das einen nicht zum anderen wies, sondern ermöglichte, sich über den anderen zu erheben.

Die Konzentration auf das Verbot machte Gott zum Verbieter, die andauernde Beschäftigung mit dem zu Meidenden verdarb die Schöpfung.⁷¹ Solche Tendenzen drangen schon im 2. Jh. auch ins Christentum ein, die Trennung des Schöp-

die christliche Praxis eindrang. Für den Pietismus sei angemerkt, dass 1 Kor 10,23 für Spener zu den wichtigen ntl. Stellen gehört, vgl. A. Haizmann, *Erbauung als Aufgabe der Seelsorge bei Philipp Jakob Spener*, APTh 30, 1997, 59 Anm. 20 u. 227 Anm. 63 (s.a. Register unter 1 Kor 10,23).

69 Zur Zusammengehörigkeit von e]qestin und kwlu/w *hindern, abhalten, wehren, verbieten* vgl. Apg 8,36 und den späteren Zusatz 8,37. Ähnlich e>pitre/pw *erlauben* und kwlu/w in Bezug auf die Speisegebote in 4 Makk 5,26. Zu e>pitre/pw i.S.d. gesetzlich Erlaubtem vgl. Mk 10,4 par. Mt 19,8.

70 Ant 8,404 (dem Propheten ist nur zu reden erlaubt, was Gott ihm sagt; vgl. die Unterschiede zur bibl. Vorlage 1 Kön 22,14); 13,252.373; 15,203.419; Bell 6,423 (nichtbibl. Halacha, in der die bibl. Vorschrift Ex 12,3f präzisiert wird: mindestens 10 Personen müssen für ein Lamm zusammenkommen); Bell 6,426 (bibl. Vorschrift).

71 Vgl. Deines, *Pharisäer* (s. Anm. 1), 291–297; grundlegend dazu W. Neuer, *Schöpfung und Gesetz bei Adolf Schlatter*, in: H. Burkhardt (Hg.), *Begründung ethischer Normen*, u.a., 115–130.

fergottes von dem erlösenden Gott Jesu Christi ist der frappierenste Ausdruck für den Verlust der Schöpfung als Gottes Gabe und ihre Dämonisierung, insbesondere der Sexualität.⁷² Das ist ein Punkt, den vor allem Schlatter betonte, der aber auch schon die Paradiesgeschichte der Genesis dominiert.⁷³ Hinter der Fixierung auf das Verbot steht ein Misstrauen Gott und seiner Schöpfung gegenüber (vgl. Apg 10,14f.; 11,8f.). Die Ausrichtung auf das Gebotene dagegen ist Ausdruck des Glaubens, des Vertrauens, der Zuversicht. Das Gebot führt zum Nächsten um seines Heiles willen (Apg 10,28.34f.). Sein Ziel ist, dem Nächsten zum Guten zu leben, nicht, über ihn zu richten.

4. Zusammenfassung und Ausblick

Pharisäer und Pietisten: ich habe die Pharisäer als Folie gebraucht, weil ich meine, dass beide Bewegungen in ihren Leistungen und ihren Schwächen miteinander verwandt und vergleichbar sind. Der Pharisäismus und die von ihm abstammenden Strömungen des Judentums bis hin zur heutigen jüdischen Orthodoxie haben ihre unbestreitbaren, großen historischen Verdienste. Aber sie leiden auch bis heute an dieser Hinneigung zum Verbotenen, die die Welt als Gottes gute Schöpfung verdirbt und den Mitmenschen zum Objekt des Urteilens und Richtens, im schlimmsten Fall zu einem zu Meidenden, degradiert. Auch der Pietismus hat seine unbestreitbaren Verdienste und Vorzüge bis heute. Aber auch er leidet – in gewisser Weise von seinen Anfängen an – an einem Misstrauen gegenüber der Welt als Schöpfung⁷⁴, an einem Misstrauen gegenüber dem Menschen, der anders ist und glaubt als er selbst.⁷⁵ Auch im Pietismus war und ist die Beschäftigung mit dem Verbotenen, mit dem scheinbar Gefährlichen, mit dem zu Meidenden oft intensiver als die Ausrichtung auf das Gebot, das zu Gott und zum Nächsten hinzieht.

72 Vgl. J. Gribomont, Art. Askese IV. Neues Testament und Alte Kirche, TRE 4, 1979, 205–225; Chr. Marksches, Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, 1997, 169f.

73 Das Gebot ohne jede Einschränkung steht am Anfang und ermöglicht den positiven Umgang mit dem eigenen Sein und allem Mitgeschaffenen: Gen 1,28f; 2,15f. Erst mit Gen 2,17 kommt das erste Verbot, aber die Fixierung darauf (3,1–3), und damit verbunden der erste „Zaun um die Tora“ führen zur Übertretung.

74 Vgl. A. Schlatter, Rückblick auf meine Lebensarbeit, ²1977, 16f, vgl. a. Neuer, Schlatter (s. Anm. 12), 617. Über die zu meidenden „Mitteldinge“ (weltliche Vergnügungen, Spiele, Luxus, Essen, Trinken, Rauchen, Theater u.a.) schon bei Spener u. Francke s. M. Brecht, Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen, in: Geschichte des Pietismus (s. Anm. 15), 278–389: 377, vgl. 362; ders., August Hermann Francke und der Hallische Pietismus, in: a.a.O. ,439–539: 464–466. Zu Spener vgl. a. Haizmann, Erbauung (s. Anm.), 192f. m. Anm. 151 u. Register s.v. Gesetzlichkeit.

75 Vgl. Oehler, Wir Pharisäer (s. Anm. 17), 11.18f.27 [36.43f.37f.] u.ö.; Köberle, Gesetzlichkeit (s. Anm. 56), 114f.

Ein Zitat von Oehler soll belegen, wie das in den 30er Jahren empfunden wurde, und der wöchentliche Blick in IDEA spektrum, insbesondere die Leserbriefe, zeigt, dass sich daran bis heute nicht viel verändert hat, außer, dass neue Themen dazu gekommen sind:

„Wir Frommen haben geradezu eine Leidenschaft, die Grenzen zwischen Welt und Reich Gottes zu ziehen und dann über Grenzüberschreitungen zu Gericht zu sitzen. (...) Es ist uns nicht wohl, wenn wir's nicht katalogisiert haben: das ist erlaubt, und das ist verboten, das ist Sünde, und das ist es nicht. Wir tun genau das Gegenteil von dem, was Jesus tat. Wir richten den Buchstaben und damit die Gesetzeszäune wieder auf, die Jesus so mühselig niedergelegt hat. Damals ging's um Sabbat, um Fasten und Speisegebote, heute geht's um Sonntag, Sport, Theater, Romane, Kino, Tanz, Bubiköpfe, Strandbad, Rauchen und sonst noch einiges.“⁷⁶

In der Gegenwart ist es der Umgang mit der Postmoderne, überhaupt der Umgang mit Modernität, mit der Zukunft generell, der – trotz aller bekenntnishaften Behauptung des Gegenteils – in vielen frommen Kreisen unter einer Art Generalverdächtigung leidet, weil die Welt ja doch ihrem Ende zugeht und darum alles, was an Neuem kommt, nur neue Vorboten des Endes sein können. Darüber wird – zwar nicht vergessen, aber auch nicht mit ganzem Herzen geglaubt –, dass diese Welt Gottes Schöpfung ist und die Menschen in ihr Gottes Geschöpfe, dass ihre Kreativität und Erfindungskraft Abbild von Gottes schöpferischem Potential ist, das er den Menschen anvertraut hat. Die Spencersche „Hoffnung auf bessere Zeiten“ und die daraus erwachsene Dynamik und Diesseitigkeit gilt es m.E. neu für den Pietismus zu entdecken.

Als ein pharisäischer Schriftgelehrter Jesus fragte, worauf es im Gesetz, in der Weisung Gottes für das menschliche Leben, entscheidend ankommt, da war es das einzigartige *Doppelgebot* der Liebe, das Jesus ihm als höchstes und größtes Gebot für seinen Umgang mit Gott und dem Nächsten mit auf den Weg gab (Mt 22,36–40). Denn es enthält alles, was Gesetz und Propheten sagen wollen.

76 Oehler, *Wir Pharisäer* (s. Anm. 17), 11 [36]. Es verwundert nicht, dass gerade dieser Abschnitt in der Neuauflage 'aktualisiert' wurde und auch in dem Beitrag von Lubahn (s. Anm. 17) sich ähnliche Klagen über die Frommen finden (29f.).