

Sean Freyne

Unterdrückung von seiten  
der Juden:  
Das Matthäusevangelium  
als eine frühe christliche  
Antwort

Die für Juden und Christen zumal in einer Welt nach dem Holocaust leidigen und schwer zu bewältigenden Probleme eines Dialogs, werden für keine Seite erleichtert durch den Ton mancher ihrer fundamentalen Texte. Der jüdische Wunsch, Jesus und die ersten Christen zu verunglimpfen, der in gewissen rabbinischen Quellen zum Ausdruck kommt, wuchs sich nur deshalb nie zu einer eigentlichen Verfolgung aus, weil vom vierten Jahrhundert an die Juden zumeist als Bürger zweiter Klasse realer politischer Macht beraubt waren und in einer christlichen Welt wohnten<sup>1</sup>. In den folgenden Jahrhunderten waren die Christen, falls sich Gelegenheit dazu bot, nur allzusehr gewillt, sich von ihren Gründungsdokumenten inspirieren zu lassen, um Öl in die Feuer des antisemitischen Hasses zu gießen. Paradoxe Weise waren viele dieser christlichen Texte selbst in einer Atmosphäre der gesellschaftlichen Vorherrschaft der Juden und des damit gegebenen Hasses gegen den Unterdrücker verfaßt worden, den eine solche Situation erzeugt<sup>2</sup>.

Wenn die Christen heute bei aller Treue zu ihrem religiösen Erbe ihre Beziehung zu den Juden in einen neuen Rahmen zu bringen suchen, ist es

für sie dringlich notwendig, die oft peinlichen Lektionen der Geschichte zu lernen — nicht nur der Geschichte von Auschwitz, sondern auch die der ersten Jahrhunderte der gemeinsamen Ära, als viele unserer jetzigen Haltungen vorgeprägt und gleichsam zu einem sich nicht ändernden und unveränderlichen Dogma wurden. Eine zutreffende, d. h. kritische Geschichte des Verhältnisses zwischen den Juden und den Christen im Altertum ist erst noch zu schreiben. Zum Glück sind Anzeichen vorhanden, daß in der jetzigen Atmosphäre nach Auschwitz gutgesinnte Fachleute auf beiden Seiten die günstige Gelegenheit ergreifen, um viele der heutigen Klischeevorstellungen von der Vergangenheit zu überprüfen und ideologische Vorurteile, die in ihre heiligsten Texte eingebettet sind, wahrzunehmen<sup>3</sup>. Wenn wir wirklich glauben, daß die Wahrheit uns frei machen kann, müssen wir zuzugeben bereit sein, daß unsere Ansprüche auf die Wahrheit auch Opfer geschaffen und gelegentlich uns, die Unterdrückten, zu Unterdrückern gemacht haben.

Das Matthäusevangelium bietet uns einen trefflichen Schallboden, um einige dieser Ansprüche zu prüfen. Hier liegt eines der «jüdischsten» Dokumente aller frühchristlichen Schriften vor. Aber keine andere Schrift des christlichen Kanons, möglicherweise mit Ausnahme des vierten Evangeliums, ist gegenüber gewissen Seiten des jüdischen Lebens und Handelns kritischer. Es wäre bequem, aber nicht richtig, zu sagen, daß sich in diesem Dokument bloß ein «innerfamiliärer» Streit widerspiegeln ähnlich denen, die sich in der Literatur niederschlugen, welche von anderen Zweigen des sektiererischen Judentums der Periode des zweiten Tempels ausging. Wie schon oft bemerkt worden ist, bestehen zwischen diesem Evangelium und insbesondere einigen der essenischen Schriften Ähnlichkeiten in den Ansprüchen und in der Rhetorik<sup>4</sup>. Doch mit der höheren Selbstsicherheit eines Schriftgelehrten, «der ein Jünger des Himmereichs geworden ist» (13,51f), nimmt unser Autor gegenüber seinen früheren Religionsgenossen seine eigene Stellung ein. Laut ihm wurde das Gerücht, daß der Leichnam Jesu aus dem Grab gestohlen worden sei, «bei den Juden bis heute (Datum der Niederschrift) verbreitet» (vgl. 28,13–15). Er spricht wiederholt von «ihren Synagogen» (4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; 23,34), was eine endgültige Distanzierung von dieser In-



stitution andeutet, die zur Zeit der Abfassung des Evangeliums im Begriff war, im Gefolge der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 zu einer anderen heiligen Stätte der Juden zu werden (vgl. 22,7). Wir kommen dann nicht um die Folgerung herum, daß wir in diesem Evangelium auf eine frühchristliche Selbstbestimmung der eigenen Identität stoßen, die sich mit gewisser Heftigkeit gegenüber der Elternreligion äußert, welche in einem kritischen Zeitpunkt ihrer Geschichte im Begriff steht, ihr Zentrum neu zu bestimmen.

### *Die Charakterisierung der Juden bei Matthäus*

Wie kommt dies im Text zum Ausdruck? Ein erster Schritt in unserer kritischen Lesung des Matthäusevangeliums muß darin bestehen, daß wir sein Bild der Juden kurz umreißen. Da zumal dann, wenn man angefeindet wird, es ein geläufiges Schema der zwischenmenschlichen Beziehungen ist, aus taktischen Gründen die Gegner und ihre Argumente in Mißkredit zu bringen und zu karikieren, müssen wir uns bewußt sein, daß selbst ein christlicher Evangelist gegen diese Schwäche nicht gefeit ist.

Matthäus steht der Situation nicht so fern, daß er nicht gewußt hätte um all die Unterschiede zwischen all den verschiedenen Gruppen — Pharisäer, Sadduzäer, Schriftgelehrte, Älteste, Hohepriester und die Menge: bekanntlich ein Grundzug der Behandlung der Juden im vierten Evangelium. Doch durch einen geschickten Assoziierungsprozeß gelingt es Matthäus im Lauf seiner Erzählung, sie alle unter die gleiche verurteilende Anklage zu bringen: Sie sind böse; das ist ihr Grundzug, wie Kingsbury das nennt<sup>5</sup>. Dieser Zug tritt auf verschiedene Weisen zutage: Sie sind blind für die offenkundige Gegenwart Gottes in ihrer Mitte (12,27); ihre ethische Auffassung ist eng (12,7.11), egozentrisch (15,3–6), ja durch und durch scheinheilig (23,13–31); sie befeinden diejenigen, die nicht ihren eigenen Standpunkt teilen (10,17.23; 23,32–36); sie sorgen zu wenig für die religiösen und sozialen Bedürfnisse der ihnen Anvertrauten (9,36); trotz ihrer Ansprüche, die autoritativen Lehrer des Willens Gottes zu sein, sind sie nicht imstande, ihre eigenen Schriften zu verstehen (9,13; 11,3.5.7; 21,16.42; 22,29.31).

Das ist in der Tat ein schrecklicher Katalog von Vorwürfen, für die aber kein unwiderlegli-

cher Beweis geliefert wird, sondern durch die ganze Erzählung hindurch lediglich eine Reihe von Schilderungen verschiedener Gruppen, welche Schilderungen bestenfalls so ausgewählt sind, daß sie ein völliges Zerrbild bieten.

Der Ton für die darauf folgende Behandlung des Themas wird in den einleitenden Kapiteln angeschlagen. Die jüdischen Religionsführer, ja «ganz Jerusalem» teilen die Vorahnung des Herodes über die Geburt des Kindes Jesus. Das ist Verurteilung durch die Beigesellung zu einem brutalen, selbstsüchtigen König. In einem völlig unvermittelten Gefühlsausbruch werden sodann die Pharisäer und die Sadduzäer insgemein, ohne daß ihre Einstellungen irgendwie auseinandergelassen würden, zur Zielscheibe des scharfen Angriffs Johannes des Täufers gemacht. Für den geneigten Leser ist dies das Signal dazu, schon bei erster Gelegenheit den zurückgehaltenen Wutgefühlen freien Lauf zu lassen, ohne daß er recht erahnt, was dahinterliegt (3,7–12). Die beiden Gruppen werden in untermenschlichen Kategorien als «Schlangenbrut» bezeichnet — ein in allen Kulturen übliches Schmähwort. Dessen Hauptrolle wird auch später verwendet, um ihr wirkliches Problem, so wie der Autor es sieht, zu bezeichnen: «Ihr Schlangenbrut, wie könnt ihr Gutes reden, wenn ihr böse seid?» (12,34).

Diese Verurteilung, deren apokalyptische Töne ganz klar sind, spricht die Unentschiedenheit in den jüdischen führenden Männern schuldig, auf die der Autor / Erzähler den geneigten Leser schon aufmerksam gemacht hat, die aber noch nicht zu offener Konfrontation geführt hatten. Die Schriftgelehrten dachten in ihrem Herzen, Jesus lästere Gott (9,3), und die Pharisäer erklärten ihrerseits, er führe seine Heilungstaten durch den Anführer der Dämonen aus (9,34). Schließlich bezichtigen sie Jesus öffentlich, er stehe mit Beelzebul, dem Anführer der Dämonen, im Bunde (12,24).

Dies bildet den Hauptgrund, um zu erklären, daß sie böse sind. Auf dieses Urteil folgt eine Reihe von Bildern, welche die eschatologischen Folgen ihrer Einstellung vor Augen führen. Ihr böses Wort ist ein Zeichen des bösen Schatzes in ihrem Herzen, während der christliche Schriftgelehrte, der ihnen bewußt entgegengesetzt wird, aus seinem reichen Vorrat Neues und Altes hervorholen kann (13,51 f). Da sie entsprechend ihren Worten entweder gerechtfertigt oder verdammt werden, ist ihr Schicksal schon besiegelt.



Ferner werden die Schriftgelehrten und die Pharisäer insgesamt als «Saat» bezeichnet, die der himmlische Vater nicht gesät hat und die deshalb ausgerissen wird, das heißt, der Bilderwelt des Autors entsprechend, dazu bestimmt ist, am Ende verbrannt zu werden (vgl. 13,24–30. 37–43). Dieses Urteil über ihr Schicksal erfolgt deshalb, weil sie Ärgernis nehmen an der Lehre Jesu über das, was bei der Bestimmung des Willens Gottes bedeutsam ist (15,13f), und, wie der geneigte Leser wahrnimmt, werden sie hierdurch vom Segen ausgeschlossen, der einst denen verheißen worden ist, die am Kommen Jesu keinen Anstoß nehmen (11,6).

Der gründlichste Angriff auf die jüdischen Religionsführer wird in Jerusalem aufgezo-gen. Matthäus stellt eine ausgeklügelte Kombination von Zuhörerschaften zusammen, um sicherzustellen, daß alle die verschiedenen Gruppen der religiös maßgebenden Juden die Verurteilungsgleichnisse und die Reihe von sieben Wehrufen über die Schriftgelehrten und die Pharisäer, diese Heuchler, hören (21,28–22,14; 23,13–35). Diese Schlussszenen der Verurteilung finden, wie es vom Standpunkt des Autors aus passend erscheint, im Tempel statt, denn das Urteil über das glaubenslose Israel ist auch ein Urteil über seine religiösen Institutionen, was am erschütterndsten in der Zerstörung Jerusalems, der heiligen Stadt, versinnbildet wird (21,43; 23,36–39).

Durch die ganze Erzählung hindurch spielt «die Menge» eine aufschlußreiche Mittelrolle zwischen Jesus und den falschen Lehrern Israels. Sie wird nicht so farbenfreudig geschildert wie bei Markus, und die Begeisterung der Menge während der galiläischen Phase der Geschichte hält sich mehr in Grenzen. Doch die Menge zeigt ihre Bewunderung für die Lehre Jesu nach der Bergpredigt in erfreulichem Gegensatz zu der Haltung ihrer Schriftgelehrten (7,28). Später wird die Menge als «Schafe ohne Hirten» bezeichnet, die leider in Gefahr schweben, zu den «verlorenen Schafen des Hauses Israel» zu werden (9,36; 10,6; 15,24). Selbst in Jerusalem begrüßt sie Jesus immer noch als einen Propheten (21,8–11. 46; 22,23), so wie sie das früher in Galiläa getan hatte (9,8; 12,23; 15,31). Doch selbst dann hört der aufmerksame Leser einen ominösen Ton heraus. Da Jesus Prophet / Knecht ist, muß sein Wirken die Nationen, die auf ihn hoffen, miteinbegreifen (12,18–21), und die Städte Galiläas werden verurteilt, weil sie, wie Jerusalem,

für seine Machttaten kein Verständnis aufbrachten (11,20–24). So ist es für den geneigten Leser keine größere Überraschung, daß am Ende die Menge sich von den Gegnern Jesu steuern läßt (27,20) und formell, als das Volk Gottes, Jesu Blut auf sich herabruft. In diese Geste wünscht der Autor eine Aufkündigung des Sinaibundes hineinzulegen (27,25; vgl. Ex 24,8). Anders als bei Lukas (23,48), bereut die Menge in der Folge nicht, sondern wird sie zu den Juden, während die Religionsgemeinschaft des Gottesvolkes, die im Begriff Israel liegt, zu den Menschen aus allen Nationen übergeht, die bereit sind, die Lehre Jesu anzunehmen (28,15–20).

## II. Versuch einer kritischen Beurteilung

Man braucht das jüdische Leben und die Geschichte der Periode des zweiten Tempels — ihre Philosophien und ihre Religiosität — auch nur oberflächlich zu kennen, um diese Erzählung als das wahrzunehmen, was sie ist: ein durchgehender Angriff auf «andere» jüdische Gruppen, zumal auf die mit den Schriftgelehrten und der Synagoge verbundenen Gruppen, um den Anspruch zu begründen, einzig und allein das wahre Israel zu sein<sup>6</sup>. «Geschichte» wird hier von Matthäus zur Propaganda verwendet, selbst wenn sie sich als Heilsgeschichte bezeichnen läßt, da sie seine, wenn auch verfehlte, Deutung des Geschichtsplans Gottes darstellt, der im Leben und Handeln seiner Gemeinde zum Abschluß kommt.

Wie haben wir diese Schilderung und die ihr zugrunde liegende Strategie zu charakterisieren, zumal im Blick darauf, daß der Verfasser ein Schriftgelehrter sein will, «der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist» und somit die Werte des Friedensstiftens und der Feindesliebe (5,9.38–46) als Schätze zum Ausdruck zu bringen weiß, in denen sich die neuen, bis dahin verborgenen Tiefen des im Lebensweg Jesu geoffenbarten Willens Gottes widerspiegeln? Ließe sich von seinen Worten gegen die jüdischen Führer nicht sagen, sie stammten aus dem Schatz des Bösen und nicht aus dem des guten Mannes (12,35), obwohl Matthäus (13,51f) das Gegenteil behauptet?

Es wäre falsch, wollte man Matthäus lediglich dadurch zu entlasten suchen, daß man auf die Verfolgungssituation hinweist, welche die Glieder der Gemeinde, für die er schrieb, erlitten hat-



ten und weiterhin erlitten. Im Blick darauf, daß der Sittenkodex eschatologische Geltung beansprucht und als geoffenbarte Weisheit dargestellt wird, die den Willen des Vaters endgültig zum Ausdruck bringt, was hingegen bei den Schriftgelehrten und Pharisäern — die ironisch als «die Weisen und Klugen» bezeichnet werden (11,25–27) — nicht der Fall ist, darf man kaum behaupten, die Charakterisierung der Juden durch Matthäus sei die Antwort auf die Behandlung der Gemeinde durch sie. Ehrlicher Weise ist zu sagen, daß viele der herabsetzenden Worte gegen die Juden sich auch gegen Glieder seiner Gemeinde richten lassen. Auch sie mußten vor Scheinheiligkeit und Eigensucht (6,1–1; 18) gewarnt werden, und das eschatologische Urteil — «Heulen und Zähneknirschen» ist der wiederholte Ausdruck dafür — bedroht alle, Juden wie Christen (8,12; 22,13; 25,30). Die Kluft zwischen Ideal und Leistung besteht auch bei Christen, und trotz der apokalyptischen Töne ist Matthäus in bezug auf sittliche Probleme ein Realist (vgl. 13,24–30.36–43.47–50). Wenn sein Urteil darüber, wie weit die Schriftgelehrten und die Pharisäer den Willen Gottes erfüllen, alles andere als schmeichelhaft ist, kann er doch ihre Bedeutsamkeit als authentische Interpreten des Mose anerkennen (23,3). Offenbar wünscht er, seine Ansprüche auf eine höhere Erkenntnis des Willens Gottes und somit den Anspruch auf eine höhere Gerechtigkeit (5,17–20) und auf eine Vollkommenheit, die über das Gesetz hinausgeht (19,16–30), auf den Gegensatz zwischen Mose und Christus zu stützen.

Man hat auch schon auf die Rhetorik hingewiesen, die Matthäus verwendet, und auf ihre gesellschaftliche Funktion. Er kombiniert Züge tadelnder Polemik, beispielsweise unvoreteilhafte Vergleiche (*synkrisis*), wie sie in den Rhetorikhandbüchern, so in Ciceros «Ad Herrenium», gelehrt wurden, mit einer apokalyptischen Bilderwelt, aus denen geradezu Haß gegenüber den als Feinden Empfundene[n] spricht<sup>7</sup>. Diese Bilderwelt stammt aus einer Situation, die das Gefühl intensiver Entfremdung und ein dualistisches Weltverständnis miteinander verbindet<sup>8</sup>. Eine solche Sicht läßt wenig Raum für Versöhnung und die Möglichkeit, den Feind hier und jetzt zu lieben. Man muß sich in der Tat fragen, ob nach Ansicht des Matthäus sich dieses Gebot auch auf den Feind außerhalb der Gemeinde erstreckt oder bloß auf den abspenstigen Bruder,

die abtrünnige Schwester innerhalb dieser Gemeinde<sup>9</sup>. Die alte Rhetorik hatte eine mächtige politische Funktion, indem sie die eigene gesellschaftliche Identität auf Kosten des Feindes aufbaute. Selbst wenn die Menschen der Antike solche Rhetorik nicht buchstäblich auffaßten, wird sie deshalb kaum akzeptabler, wenn man auf die Ideale des christlichen Sprechens blickt, wie Matthäus selbst sie artikuliert: «Euer Ja sei ein Ja und euer Nein ein Nein; alles andere stammt vom Bösen» (5,37).

Wir können also die Behandlung der Juden durch Matthäus im Blick auf die von ihm selbst aufgestellten Ideale weder aus geschichtlichen noch aus rhetorischen Gründen billigen. Wie sollen wir uns dann zu seinen Aussagen über die jüdisch-christlichen Beziehungen einstellen, wir, die hoffentlich seine Scheltworte mit empfindlicheren Ohren hören wegen der Tragödie, zu der auch dieser Text als Teil der Geschichte seiner Auswirkungen in unserer Zeit beigetragen hat? Zumindest dürfen wir nicht mit der Sicht der Heilsgeschichte weiterleben, die Matthäus hat, wonach das Heil endgültig von Jerusalem gewichen sei. Justinus Martyr, der Apologet des Christentums im zweiten Jahrhundert, dessen Argumentation für die Wahrheit der christlichen Ansprüche gegenüber den Juden so viel Matthäus verdankt, kann seinen Dialog mit dem Juden Tryphon in einem viel versöhnlicheren Ton schließen:

«Nach einer kleinen Pause erklärte Tryphon: «Es war, wie du siehst, nicht unsere Absicht, zu solcher Unterredung zusammenzukommen... Wir fanden mehr, als wir erwarteten, und als man je hätte erwarten können. Wenn wir ständig miteinander verkehren und uns in das, was wir besprochen haben, noch vertiefen würden, hätten wir noch größeren Nutzen, wenn wir die Worte der Heiligen Schrift selbst in ihrer Bedeutung für uns prüften. Doch da du abfahren willst und schon seit Tagen auf die Abfahrt wartest, bewahre doch ja nach dem Abschied uns in freundschaftlicher Erinnerung!...»

Obwohl die spätere christliche Praxis die Ansprüche des Matthäus in bezug auf Jesus teilt, kann sie doch in den veränderten Verhältnissen des zweiten Jahrhunderts eine Gesprächsmöglichkeit sehen. Das war gerade an dem Punkt, als das Judentum, das Matthäus geschmäht hatte, in den Schriftgelehrtenschulen Galiläas ein neues Selbstvertrauen zu finden begann. Dieses floß



dann schließlich in die Abfassung der Mischna ein, des Gründungsdokuments des rabbinischen Judentums (um das Jahr 200).

Solche Entwicklungen sollten uns dazu aufmuntern, uns ebenfalls in einen kritischen Dialog mit diesem Evangelium und weiteren urchristlichen Texten einzulassen. Unsere Situation ist ja heute sehr verändert, da das Judentum und das Christentum ihre selbständigen Heiligungs- und Erlösungssysteme entwickelt haben. Wenn man das Matthäusevangelium von neuem liest, geht einem auf, daß es möglich und wichtig ist, darin in seiner Schau des Schicksals Israels einen Hoffnungsstrahl zu finden. In die Klage über das dem Untergang geweihte Jerusalem ist die Erklärung eingebettet: «Von jetzt an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr ruft: Gesegnet sei der, der kommt im Namen des Herrn!» (23,39). Hierin scheint, über die Ruinen Jerusalems hinweg, eine Zukunft aufzuleuchten, was Matthäus schließlich aus der Enge eines rein sektiererischen Standpunktes rettet<sup>10</sup>.

Wenn wir das Matthäusevangelium lesen, zumal wenn wir es als eine christliche Schrift lesen, schweben wir in Gefahr, nur eine Seite eines Arguments herauszuhören und sie als eine absolute, endgültige Aussage aufzufassen. Seine gar nicht anerkennende Schau der Gegner findet jedoch ihr Gegenstück in deren Bild des Matthäus und seiner Gemeinde. Obwohl eine bloße Hypothese nicht gänzlich zu überzeugen vermag, läßt sich zur Entlastung des Matthäus doch einleuchtend sagen, daß sich mehrere seiner für das jüdische Empfinden schärfsten Aussagen als «Re-

tourkutschen» auf gegenteilige Behauptungen der «gegenüberliegenden Synagoge» auffassen lassen. In einer gespannten Atmosphäre ist es fast nicht möglich, die Gutgläubigkeit der anderen Seite anzuerkennen. Und was noch schlimmer ist: sie bildet nicht einen geeigneten Rahmen, um das eigene schwache Wahrheitsverständnis richtig zu beurteilen und kritisch zu bewerten. Statt einer apokalyptischen Rhetorik zu verfallen, um den Feind verbal zu vernichten, hätte Matthäus, der für sich stolz die Rolle eines Schriftgelehrten beansprucht, den Ratschlag eines anderen Schriftgelehrten, des Jerusalemiten Ben Sirach, beachten sollen, wonach man behutsam sprechen muß, weil ein schlechtgewähltes Wort gesellschaftliche und politische Gefahren mit sich bringen kann (Sir 5,11–6,17; 8,5–7; 28,14). Dann wäre seine Aussage dessen, was das Christentum behauptet, nüancierter und weniger selbstsicher und ausschließend ausgefallen. Ansprüche auf Wahrheit sind in der Tat stets entscheidend wichtig, nicht zuletzt wegen unseres tiefstehenden Verlangens nach Freiheit. Vielleicht kann eine kritische Lesung des Matthäusevangeliums uns lehren, daß es gerade dann am nötigsten ist, selbstkritisch zu sein, wenn wir die ausdrücklichsten Ansprüche auf die Wahrheit zu machen wünschen. Die Wahrheit wird uns nur dann frei machen, wenn wir gleichzeitig — aber nicht im herablassenden Tod eines Pilatus — weiterfragen: «Was ist Wahrheit?» Einzig so können wir verhüten, daß wir die Wahrheit, die uns befreit, zu einer Ideologie werden lassen, die andere verkslavt.

<sup>1</sup> E. Bammel, *Christian Origins in Jewish Tradition*, in: *New Testament Studies* 13 (1967) 317–335.

<sup>2</sup> Zum Matthäusevangelium vgl. D. Hare, *The Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew* (CUP, Cambridge 1967).

<sup>3</sup> Vgl. z.B. die sehr informative Sammlung von Aufsätzen, die aus einem von Professor Jacob Neusner an der Brown University R.I. organisierten wochenlangen Gespräch zwischen jüdischen und christlichen Fachleuten hervorging: *To See Ourselves as Others See Us. Christians, Jews, «Others» in Antiquity*. *Scholars Press Studies in the Humanities* (Scholars Press, Chico, California, 1985). Mit seiner Anwendung kritischer Methoden auf die jüdischen Quellen eröffnet Neusner christlichen Fachleuten, die schon lange gewohnt sind, solche Methoden im Bibelstudium zu verwenden, neue Möglichkeiten.

<sup>4</sup> Vgl. J. Gnllka, *Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumran*, in: *Biblische Zeitschrift* 7 (1963) 43–63.

<sup>5</sup> Vgl. J. Dean Kingsbury, *The Developing Conflict between Jesus and the Jewish Leaders in Matthew's Gospel. A*

*Literary Critical Study*, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987) 57–73, insbesondere 59f.

<sup>6</sup> Vgl. S. Freyne, *Vilifying the Other and Defining the Self. Matthew's and John's Anti-Judaism in Focus*, in: *To See Ourselves as Others See Us*, 117–143.

<sup>7</sup> Vgl. ebd. 118; Wilder, *The Rhetoric of Apocalyptic*, in: *Jesus' Parables and the War on Myths* (S.P.C.K., London 1982) 153–168.

<sup>8</sup> Vgl. G. Stanton, *The Gospel of Matthew and Judaism*, in: *The Bulletin of the John Rylands Library* (London 1982) 153–168.

<sup>9</sup> R. Horsley, *Ethics and Exegesis. «Love your Enemies» and the Doctrine of Non-Violence*, in: *JAAR* 54 (1985) 3–31, enthält eine ausgezeichnete Erörterung dieser Aussagen auf ihrem gesellschaftlich-wirtschaftlichen Hintergrund des Palästinas des ersten Jahrhunderts. Wenigstens in der Praxis beschränkte sich Matthäus in seiner Interpretation wohl ebenfalls auf das unmittelbare kirchliche Umfeld, wie es sich z.B. in der Rede von der Gemeinde in Kap. 19 widerspiegelt.

<sup>10</sup> G.N. Stanton, *Aspects of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetic*, in: *New Testament Studies* 31 (1985)



377–392, insbesondere 366 f. Danach fand sich eine Klischeevorstellung von Sünde, Exil, Rückkehr in einer Reihe frühchristlicher Schriften. So auch bei Matthäus, der ein hartes Urteil über die jüdischen Führer neben eine Äußerung der Hoffnung auf ihr künftiges Heil stellen kann, ohne irgendeinen Widerspruch zu empfinden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

SEAN FREYNE

Derzeit Professor der Theologie am Trinity College in Dublin, Irland. Vorher war er Professor für Biblische Studien in

den USA und Australien. Seine theologischen und biblischen Studien schloß er ab am St. Patrick's College in Maynooth, Irland, am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und am Institutum Judaicum der Universität Tübingen. Veröffentlichungen: zahlreiche Bücher und Artikel über das Judentum in der Zeit des Zweiten Tempels und das Frühchristentum. Jüngste Veröffentlichung: Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations (Dublin/Philadelphia 1988). Seit 1987 Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Außerdem ist er derzeit Mitglied des Herausgebergremiums von «New Testament Studies». Anschrift: 24, Charleville Road, Dublin 6, Irland.

Hans-Josef Klauck

## Gegner von innen: Der Umgang mit den Sezessionisten im ersten Johannesbrief

«Dies ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube», heißt es in 1 Joh 5,4. Geht diesem Sieg auch ein Kampf voraus? Gibt es Besiegte, sind Gefallene zu beklagen? Was geschieht mit den Unterlegenen? Werden sie dem Kriegsgott der Sieger geopfert? Die martialische Sprache des Verses provoziert solche — zugegebenermaßen überspitzten — Fragen. Den Sachanliegen, die sich dahinter verbergen, wollen wir uns im folgenden zuwenden, indem wir zunächst die Situation zu erhellen suchen (I), dann dem Selbstverständnis der Sezessionisten nachgehen (II), die Gegenstrategien und die Polemik des Briefautors überprüfen (III) und schließlich eine kritische Wertung wagen (IV)<sup>1</sup>.

### *I. Situationsbeschreibung*

#### *1. Das johanneische Schisma*

Die feste Basis für die Erhellung der Situation des Schreibens bildet 1 Joh 2,19: «Aus unserer Mitte sind sie ausgegangen, aber sie waren nicht aus un-

serer Mitte. Denn wenn sie aus unserer Mitte gewesen wären, dann wären sie bei uns geblieben. Aber es sollte offenkundig werden, daß sie alle nicht aus unserer Mitte sind.»<sup>2</sup> Der erste Eindruck, den die Wortwahl (vgl. Dtn 13,13f) hervorruft, geht dahin, als habe sich eine kleine häretische Gruppe abgesetzt, möglicherweise sogar durch eine Auswanderung im geographischen Sinn. Aber dieser Eindruck gibt nur die wertende Sicht des Briefautors wieder, er entspricht nicht unbedingt der Realität<sup>3</sup>. Wir können uns die konkrete Lage ebensogut folgendermaßen vorstellen: Die Auseinandersetzungen um die rechte Lehre und die rechte Praxis im johanneischen Gemeindeverband haben zu einem unheilbaren Bruch geführt. Die Restgruppe um den Briefautor sieht sich von dem anderen Teil durch eine unüberwindlich gewordene Kluft getrennt. Möglicherweise war sie zahlenmäßig unterlegen, möglicherweise verfügten die anderen über mehr Ansehen und verbuchten mehr Erfolge (s. u. zu 4,5). Eine förmliche Exkommunikation dieser Gegner hatte nicht stattgefunden, dazu fehlten die Voraussetzungen und die Machtmittel. Die Sezessionisten werden ungerührt wie bisher weitergelebt und sich selbst als die wahre johanneische Gemeinde gefühlt haben. Ihnen mochte der Briefautor mit seinen Anhängern als eine Splittergruppe erscheinen, die sich teilweise noch ins eigene Lager herüberziehen ließ (1 Joh 4,1 rechnet im Verein mit 2 Joh 7,10 damit, daß Missionare der Gegner unterwegs sind und auch in den Adressatenkreis des Briefautors hineinwirken).