Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 9 (1953)

Artikel: Das Evangelium der jerusalemitischen Mutterkirche : Aufgaben der Matthäus-Forschung

Autor: Winter, Ernst Karl

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-960909

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 04.09.2025

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

JUDAICA

BEITRÄGE ZUM VERSTÄNDNIS DES JÜDISCHEN SCHICKSALS
IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART

DAS EVANGELIUM DER JERUSALEMITISCHEN MUTTERKIRCHE

AUFGABEN DER MATTHÄUS-FORSCHUNG

von Dr. Ernst Karl Winter, Tappan, New York

I.

Verschiedene Untersuchungen der letzten Jahrzehnte über die Ursprünge des Evangeliums[1] haben auch das Judenchristentum der ersten Generationen wieder stärker in den Vordergrund gerückt und es als ein Paradox enthüllt, das sowohl dem Judentum, in dem es volksverbunden blieb, als auch Christus, zu dem es sich bekannte, angehörte. Dabei wurde der Hauptzeuge dieser frühchristlichen Erscheinung im *Matthäus-Evangelium* nachgewiesen. Der wachsende soziologische Einschlag in der historisch-kritischen Methode, welche die überlieferte philologisch-exegetische überholt hat, förderte die Bemühungen, das erste Evangelium mit einem bestimmten sozialen Milieu gleichzusetzen. Auch wenn über den exakten Ort seiner Entstehung die Meinungen noch stark genug auseinandergehen, so hat doch die bloße Tatsache einer solchen Zuordnung des

[1] B. H. Streeter, The Four Gospels 1925; A. Schlatter, Die Kirche des Matthäus 1929; B. W. Bacon, Studies in Matthew 1930; C. C. Torrey, Our translated Gospels 1936; H. J. Schonfield, According to the Hebrews 1937; G. D. Kilpatrick, The Origins of the Gospel according to St. Matthew 1946; J. Jocz, The Jewish People and Jesus Christ 1949; H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums 1949; Aus frühchristlicher Zeit 1950; S. G. F. Brandon, The Fall of Jerusalem and the Christian Church 1951.

Evangeliumtextes zur Geistesgeschichte mächtig dazu beigetragen, ganz neue Ausblicke auch für die Theologie des Neuen Testamentes zu eröffnen. Es genügt dazu freilich nicht das Festhalten an der wortmagischen Inspirationstheologie, der Juden, Katholiken und Protestanten gemeinsam ihren Zoll gezahlt haben. Es bedarf vielmehr des Mutes zur konsequent historisch-kritischen Methode, welche die theologische, philosophische, soziologische Zielsetzung einschließt. Auch wird ohne ein gesundes Maß spekulativer Phantasie, obwohl durchaus im Rahmen der positiven Tatsachenforschung, gerade auf dem Gebiete des Evangeliums das Auslangen niemals zu finden sein. Dann aber zeigt es sich selbst nach so langer Vorherrschaft der schulmäßigen Exegese, daß aus dem Evangelium — nicht zuletzt aus dem Matthäus-Evangelium, das wieder eingesetzt ist in den Stand seiner Priorität[2] — noch immer auch Neues neben dem Alten herauszuholen ist (Matth. 13, 52). Diesen Schatz zu heben, das ist die Voraussetzung für das volle Verständnis der Theologie und Geschichte des Judenchristentums. Nicht daß es sich in erster Linie gerade darum handeln würde. Vielmehr liegt in dem Verständnis für das Judenchristentum nur ein Beitrag, der das Hauptziel aller positiven Evangelienkritik betrifft: die immer tiefere, von Generation zu Generation wachsende Erkenntnis der historischen Persönlichkeit Christi, für die Zeugnis abzulegen — von der schlichten Aussage über die Wahrheit erlebter Tatsachen bis zur Hingabe des Lebens für den Glauben — der eigentliche Sinn des Evangeliums, seiner Annahme und seiner Erforschung ist.

Die einzigartige Bedeutung des Matthäus-Evangeliums gerade für die Aufhellung der judenchristlichen Denkform hängt wesentlich damit zusammen, daß man eine *sakrale Ordnung* im Aufbau des ersten Evangeliums festgestellt hat, wie sich eine solche in gleicher Weise in keinem der drei anderen Evangelien findet. Daß diese Ordnung («Taxis») gerade bei Matthäus, nicht aber auch bei Markus besteht, wußte bereits Papias von Hierapolis, der auch die Fünfgliederung der matthäischen Reden («Logia») voraussetzt. Dies bezieht sich ohne Zweifel auf unser griechisches Matthäus-

---

[2] B. C. Butler, The Originality of St. Matthew 1951; dazu meine Rezension in «Judaica» 1952, VIII, 185—189.

Evangelium, in dem diese Gliederung durch die fünfmalige Wiederholung derselben Abschlußformel nach jedem Redezyklus angedeutet ist (Matth. 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Die Idee der Fünf im Frühchristentum (Papias, Justinus, Apollinaris, Hegesippus) geht zurück auf die Vorstellung vom Evangelium als «neuem Pentateuch», was allein schon unser Matthäus-Evangelium als legitimen Abstämmling des ersten Evangeliums der ältesten Kirche ausweist. Ein weiteres Eindringen in diese Zusammenhänge verspricht noch manches Ergebnis. Der Vergleich zwischen den jüngeren Versuchen auf deutscher katholischer Seite, die Fünfgliederung des Matthäus-Evangeliums zu deuten[3], und den älteren Versuchen seitens französisch- und englischschreibender protestantischer Theologen[4] läßt freilich erkennen, daß auch hier die Meinungen noch weit auseinandergehen. Die Verschiedenartigkeit beider Deutungsversuche ist bezeichnend, — wenn auch vorläufig noch mehr für die zugrundeliegenden Ideologien der Interpreten. Das Problem der Fünfgliederung des Matthäus-Evangeliums aber besteht und verdient die gründlichste Untersuchung.

Man kann in diesem Zusammenhang auf eine Stelle im Talmud verweisen, wo von fünf Jüngern Jesu die Rede ist (Sanhedrin 43a). Es ist fraglich, ob die dabei erwähnten Namen mit solchen des Evangeliums gleichgesetzt werden können — mit Ausnahme des ersten, Mathaj («wann?»), was zweifellos auf Matthäus anspielt. Doch hat die Vermutung alles für sich, daß die fünf Namen gar nicht auf Jünger verweisen, sondern ganz allgemein auf die Funktion der Fünf im frühen Christentum unter dem Vorzeichen des Matthäus-Evangeliums. Die Stelle führt die fünf Jünger in einer fiktiven Gerichtsverhandlung um Leben und Tod vor, bei der sie sich auf bestimmte messianische Texte stützen, die mit ebensolchen Gegentexten widerlegt werden. Die Texte beziehen sich rein äußerlich durch das Vorkommen bestimmter Worte (z. B. «wann» in Ps. 42,3 und 41,6) auf die fünf Namen; sie wollen aber offenbar

---

[3] K. Thieme, Matthäus, der schriftgelehrte Evangelist, Judaica 1949, V. 130—152. 161—182.

[4] A. Réville (1862), F. L. Godet (1893), A. Wright (1893), J. Hawkins (1899), J. Rendel Harris (1916/1920), Streeter (1925), Bacon (1930), S. E. Johnson (1951).

in erster Linie dartun, daß man die christlichen Testimonia des Matthäus-Evangeliums aus dem Alten Testament auch widerlegen kann. Es ist naheliegend, in dem Ganzen eine karikierende Anspielung auf die Fünfgliederung des ersten Evangeliums zu sehen, in dem die alttestamentlichen Zeugnisse für den Messias eine besondere Rolle spielen.

Seit langem hängt die Beurteilung gerade des Matthäus-Evangeliums ab von der Annahme eines nicht-griechischen Urtextes, der hebräisch oder aramäisch gewesen sein könnte (und den gleichfalls bereits Papias erwähnt). Damit aber ist aufs engste die Frage des poetischen Aufbaues vor allem der Redezyklen des ersten Evangeliums verknüpft. Man hat einen solchen Aufbau sowohl im griechischen Text selbst feststellen wollen, als auch im nicht-griechischen Urtext voraussetzen zu müssen geglaubt. Dabei spielen Parallelismus, Antithese, Inclusio, Paronomasie die Hauptrolle. Man kann daraus auf hebräischen oder aramäischen Urtext schließen. Doch ist der Versuch der Rückübersetzung einzelner Logia ins Aramäische der besonnenste und aussichtsreichste[5]. Alles andere kann auch aus der außerordentlichen Meisterschaft des griechischen Übersetzers des Matthäus-Evangeliums erklärt werden, die in der Adaptierung von (über 50) alttestamentlichen Zitaten für die Zwecke des Neuen Testamentes nachgewiesen worden ist[6]. Viele dieser Zitate zeigen deutlich die schriftgelehrte Eigenart (vor allem in der Kindheitsgeschichte), welche die anderen Evangelien in dieser Form vermissen lassen. Der Schluß ist nicht von der Hand zu weisen, daß der christliche Schriftgelehrte des Matthäus-Evangeliums ein Meister der hebräischen, aramäischen *und* griechischen Sprache gewesen ist und darin einer besonderen Auslese seiner Gruppe angehört hat. In der organischen Verbindung dieser drei Sprachen — des Alten Testamentes, des Urevangeliums und der Ökumene — zeigt er bereits die christliche Eigenart.

Die konsequente Evangelienkritik, die im Sinne der Überlieferung neuerdings die Priorität des Matthäus-Evangeliums nachzuweisen imstande war, hat unter einem völlig neuen Gesichtspunkt

---

[5] C. F. Burney, The Poetry of Our Lord 1925; M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts 1946.

[6] Torrey, Documents of the Primitive Church 1941, 48—90.

auch das vielgequälte Problem der matthäischen *Dubletten* wieder aufgenommen. In der Maienblüte der evolutionistischen Methode hat man darin schlechthin den Widerschein redaktioneller Kompilation sehen wollen, durch die aus Markus und Lukas («Q») in später Stunde Matthäus wurde. Einzelne Dubletten (z. B. die beiden Blinden, Matth. 9,27; 20,30) sind gelegentlich schon früher aus dem Nebeneinander des historischen und des systematischen Ortes desselben Stückes erklärt worden. Doch erst die konsequente Analyse des ersten Evangeliums vom Standpunkt seiner wiederentdeckten Priorität macht es möglich, in der Mehrzahl der traditionellen (22) matthäischen Dubletten (zu denen allerdings noch einige verwandte Materialien hinzuzurechnen sind) eine bestimmte literarische Absicht des Verfassers zu sehen, die man nicht anstehen muß, eine methodische zu nennen. Denn diese Absicht liegt letzterlinie in der methodischen Anmerkung einer Unterscheidung zwischen der dem Verfasser gegebenen historischen Überlieferung und der von ihm aufgestellten Ordnung, darin symbolische, liturgische, katechetische und kirchenpolitische Zwecke nebeneinanderliegen. In der Tat begegnen wir hier einem kunstreichen literarischen Mittel, die historische Reihenfolge der Geschehnisse neben der aus bestimmten Gründen verwendeten systematischen Ordnung der Dinge festzuhalten. Das Motiv dafür mag ein kritisches, in der übernommenen Aufgabe der evangelischen Zeugenschaft wurzelndes, oder ein pragmatisches, mit der kirchlichen Arkandisziplin auf diesem Gebiete zusammenhängendes, gewesen sein. In beiden Fällen bleibt die nähere Aufhellung der matthäischen Dubletten aller Mühe wert; sie muß neues Licht werfen auf die schriftgelehrte Denkform des Verfassers des griechischen Matthäus-Evangeliums.

Eine bisher wenig beachtete Eigentümlichkeit des Matthäus-Evangeliums liegt im *symbolischen* Charakter vieler seiner Erzählungen, vor allem der Wunder[7]. Dies ist nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob dadurch ihre Geschichtlichkeit aufgehoben würde. Vielmehr tritt zu den historischen Tatsachen deren symbolische

[7] A. Richardson, The Miracle-Stories of the Gospel 1941; Thieme, Rundbriefe zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk 1948/1952, n. 1, p. 4—6; n. 10/11, p. 21—22; n. 16, p. 12—14; n. 17/18, p. 15—17.

Deutung, wo nicht schon die letztere den ersteren immanent ist. Denn die Symbolwerte sind vielfach mit den mitgeteilten Ereignissen so enge verwachsen, daß es schwer wird, in dieser Verbundenheit etwas anderes als ein dem literarischen Urkreis des Evangeliums, wenn nicht schon seinem historischen Urgeschehen selbst angehöriges Element zu sehen. Viele dieser Symbole sind später von der patristischen Theologie besonders herausgearbeitet worden, weshalb sie gewöhnlich auch als bloße allegorische Exegese angesprochen werden. Doch gehört jener Symbolismus zweifellos in den entscheidendsten Fällen dem Evangelium selbst an, und zwar bereits seiner ältesten literarischen Gestalt, wenn nicht sogar seinem ursprünglichen historischen Gehalt. Beispiele sind: der Feigenbaum, der Blätter, aber keine Früchte trug, sowie der Berg (oder Baum), durch den Glauben ins Meer gestürzt (oder verpflanzt), was durchsichtig genug bereits in der Urgestalt des historischen Geschehens, von Christus selbst so veranstaltet, auf Israel und die Völker verweist (Matth. 21,18–22; 17,20; Mark. 11,20–23; Luk. 17,6; Joh. 12, 24–25); — die 12jährige Tochter des Synagogenvorstehers und das 12 Jahre lang blutflüssige Weib (Matth. 9, Mark. 5, Luk. 8), die zumindestens in der ältesten literarischen Gestaltung des Evangeliums bereits — nach der Überzeugung seiner Redaktoren in Übereinstimmung dieser Deutung mit der Urbedeutung des Geschehens selbst — auf die Synagoge und das Heidentum anspielen; — sowie nicht zuletzt die beiden wunderbaren Brotvermehrungen (bei Matthäus-Markus gegen bloß eine bei Lukas-Johannes), die, im Zeichen der Fünf und der Zwölf (Matth. 14,17; Mark. 6,38, 43–44), respektive der Sieben und der Vier (Matth. 15,34, 37–38; Mark. 8, 5–9), sich neuerdings deutlich an das Judentum und an das Heidentum wenden, wobei der Widerspruch zwischen den beiden Gruppen der Evangelien (trotz Matth. 16,9–10; Mark. 8,19–20) an spätere Entstehung denken läßt. Hier fällt auch einiges Licht auf die (vielfach als problematisch angesehene) Unterscheidung zwischen dem engeren Kreis der Zwölf, der zu den verirrten Schafen Israels ausgesendet wird (Matth. 10,6; 15,24), und dem weiteren Kreis der (nach der symbolischen Zahl der Völker) 70 oder 72 Jünger (Luk. 10), bei dem verschiedene Anhaltspunkte dafür sprechen, daß ihn jedenfalls der dritte Evangelist, der ihn allein erwähnt, als für die Heiden-

mission ausgesondert ansah. Die Vermutung, daß der vorliegende Text des Matthäus-Evangeliums gerade die letztere Kategorie aus naheliegenden Gründen unterdrückt hat, drängt sich auf; sie kann aber auch aus einzelnen verbliebenen Fragmenten substantiiert werden (Matth. 16, 19–21; Mark. 5, 18–20; 9, 27–28. 37–39; Luk. 8, 38–39; 9, 49–50. 52; 10, 1. 17–20).

Die präzise Unterscheidung des historischen und des symbolischen Elementes erweist sich in allen angegebenen Fällen als ein Problem für sich. Besonders in dem Falle der Brotvermehrungen erhebt sich die Frage, wie sich jene beiden Elemente in dieser markantesten aller matthäischen Dubletten zueinander verhalten. Konservative Exegese zweifelt nicht an der Geschichtlichkeit eines die empirische Erfahrung übersteigenden, die Einsetzung der Eucharistie vorbereitenden, außerordentlichen Geschehnisses (das in der Geschichte der Mystik nicht ohne — freilich weitaus bescheidenere — Parallelen ist)[8], muß aber deshalb noch nicht an seinem zweimaligen Vorkommen festhalten. Wenn man zeigen kann, daß die verwendeten Zahlenwerte zweier Brotvermehrungen bei Matthäus (mit dem Markus gerade hier wie im Einsetzungsbericht aus offenbarer kirchlicher Solidarität gegen Lukas und Johannes übereinstimmt) sich tatsächlich auf Israel und die Völker beziehen, dann läßt sich die Dublette unschwer aus dem doppelten apostolischen Interesse der Urkirche an der Juden- *und* Heidenmission erklären, von dem der Urkreis, ohne im geringsten an einen Mißbrauch der evangelischen Zeugenschaft zu denken, wohl zu behaupten wagte, daß es auch Christus beseelt hat. Dies aber würde uns historisch am sichersten in jene Zeitspanne der jerusalemitischen Mutterkirche zurückbringen, in der, nahe genug zu den historischen Geschehnissen selbst, aber doch auch schon weit genug davon entfernt, um das Historische festzuhalten, es aber bereits liturgisch zu prägen, zum ersten Male neben dem Mittelpunkt der Zwölf, Jerusalem, auch immer deutlicher bereits heidenchristliche Gemeinden (in Samaria, Cäsarea, Antiochien, Apg. 8–11) in Erscheinung traten. Nur in dieser Urzeit des friedlichen Parallelismus judenchristlicher und heidenchristlicher Missionsaufgaben und Gemeindeinteressen, im

---

[8] H. Thurston S. J., Month 1933, 440.

ersten christlichen Jahrzehnt, kann der Dualismus zweier darauf bezüglicher liturgisch-eucharistischer Ordnungen ernsthaft geformt und auf zwei evangelische Brotvermehrungen bezogen worden sein.

Von dieser Deutung her läßt sich die immer schon festgestellte Tatsache, daß es im Matthäus-Evangelium zwei völlig entgegengesetzte, widerspruchsvolle Tendenzen gibt, unter einem neuen Gesichtspunkt betrachten. Auf der einen Seite hat das erste Evangelium unzweifelhafte judenchristliche Elemente von ausgesprochen schriftgelehrter Herkunft, könnte also wohl von einem christlichen Pharisäer verfaßt worden sein, wie solche in der jerusalemitischen Kirche erwähnt werden (Apg. 15,5; 21,20–21). Auf der anderen Seite zeigt es aber auch ebensogut unbestreitbare unjüdische, wenn nicht antijüdische Züge. Dies nicht nur, indem es sich leidenschaftlich gegen das Pharisäertum wendet, was auch als innerjüdische Kontroverse erklärt werden könnte. Entscheidender ist die Verwerfung der überlieferten Auserwählung Israels im neuen Bund (Matth. 8,11–12; 9,16–17; 21,28–31.43–44) und die Anerkennung des Gleichgewichtes zwischen Juden und Heiden im Reiche Gottes (5,13–14.45; 7,6; 8,10; 10,17–18; 15,28; 24,14; 28,19–20), was beides, wenn irgend etwas, aus dem historischen Urkern des Evangeliums stammt. Man kann es geradezu als die Haupttendenz dieses Urkernes ansehen, daß nach seiner Lehre Freunde und Feinde, Gute und Böse, Gerechte und Sünder, Gesunde und Kranke, Weizen und Unkraut, Erstberufene und Letztberufene, Arme und Reiche, Kluge und Törichte, Schafe und Böcke (Matth. 5,43–48; 9,11–13; 13,29–30; 20,9–10; 22,10; 25,2.32), alle diese Gegensatzpaare mit leiser Ironie und wechselndem Vorzeichen immer auch auf Juden und Heiden bezogen, zusammen das Reich Gottes auf Erden bilden.

Von diesen beiden erwähnten Tendenzen des Matthäus-Evangeliums ist die letztere, namentlich wenn wir auch noch die symbolischen Elemente dazunehmen, offenbar die ursprünglichere; sie setzt keine eigentliche Schriftgelehrsamkeit voraus und steht schon darin dem Ursprung des Evangeliums näher; sie läßt sich auch allein wegen ihres Antipharisäismus der älteren Periode der jerusalemitischen Mutterkirche zuschreiben, in der nicht die Pharisäer, sondern die Sadduzäer dem Christentum näherstanden, wie aus

dem Anschluß vieler Priester an die apostolische Gemeinde geschlossen werden kann (Apg. 6,7). Diesen beiden Perioden entspricht offenbar eine ganz verschiedene Art von Judenchristentum als in der Urkirche vorherrschend: ein solches der Lebensfrömmigkeit und ein solches der Schriftgelehrsamkeit (wie das Johannes-Evangelium sie in Joseph von Arimathäa und in Nikodemus verkörpert). Beide Arten haben im Matthäus-Evangelium deutlich ihre Spuren hinterlassen. Diese historische Tatsache des Gegensatzes, aber auch des Ausgleiches zweier matthäischer Schichten ist das allerstärkste Argument für die Einzigartigkeit der literarischen Überlieferung des Evangeliums, in dem die lebendige Erinnerung an die historische Persönlichkeit Christi die extremsten Dissonanzen, das Gegeneinanderstehen und Auseinanderstreben zweier elementarer Interessengruppen in Israel überwand, obwohl sie eine Zeitlang zwar nicht nebeneinander, aber nacheinander in der Urkirche existierten. Auch diese Tatsache spricht für eine Entstehung des Matthäus-Evangeliums noch sehr nahe den historischen Ereignisse, die es erzählt.

Daß das Matthäus-Evangelium schriftgelehrte Elemente einschließt, ist oft betont und untersucht worden[9]. Jedes einzelne derselben ist ein Problem für sich. Man kann auf der positiven Seite u. a. hierher rechnen: die Lehre von der Erfüllung des Gesetzes (Matth. 5,17)[10]; — die Zusammenstellung von Zöllnern und Heiden (5,46–47; 6,7), die im Widerspruch zum Gesamtaufbau der Bergpredigt die Antithese zwischen den Armen im Geiste und den Heuchlern in den Werken (5,3.20; 6,2.5.16) abschwächt, damit aber dem darauf folgenden Symbolismus der «Hunde» und der «Schweine» (7,6) einen mißverständlichen Sinn gibt[11]; — die Aus-

[9] E. Dobschütz, Matthäus als Rabbi und Katechet, ZNTW 1928; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition 1931; Thieme, a. a. O.

[10] M. Buber (Zwei Glaubensweisen 1950) betont die Ursprünglichkeit und Echtheit von Matth. 5,17 gegen Bultmann (s. D. G. Schrenk, Judaica 1951, VII. 241).

[11] So sieht durchaus im Widerspruch zum Ursinn des Evangeliums, aber wohl in Übereinstimmung mit dem Text, wie er steht, S. Thieme (Rundbriefe n. 10/11, p. 13) in «Schwein» und «Hund» (Matth. 7,6; 15,26; 2 Petrus 2,22) «Sammelbezeichnungen» für die Heiden. Daß schon die Evangelisten

sendung der Zwölf ausschließlich zu den verirrten Schafen Israels, wenn man sie auf dem Hintergrund des Verschweigens der Heidenjünger betrachtet; — nicht zuletzt auch die praktische Wiederaufhebung des Verbotes der Ehescheidung, die in der rabbinischen Formel «excepta fornicationis causa» liegt (5,32; 19,9) und der viel diskutierten Scheidebrief-Formel («erwat dabar», Dt. 24,1) entspricht. Dazu kommen einzelne sprachliche Wendungen wie «Himmelreich» (statt «Reich Gottes» wie überall sonst im Neuen Testament); — vielleicht auch die Umschreibung des Namens Gottes als «der Gute» (Matth. 19,17; Mark. 10,18; Luk. 18,19); — besondere dialektische Fähigkeiten im Vergleiche mit den beiden anderen Synoptikern (Matth. 19,3–8; 22,35–45; Mark. 10,2–4; 12,28–37; Luk. 10,25–28; 20,41–44); — die eigentümliche biblizistische Vorliebe für die Zwei (Matth. 8,28; 9,27; 20,30; 21,2–7); — sowie überhaupt die zahlreichen zahlenmystischen, allegorischen Feinheiten des architektonischen Aufbaus, in dem die erwähnte Methode der Dubletten ein hervorstechendes, handwerksmäßiges Detail darstellt. Auf der negativen Seite stehen die Auslassungen, die man bei Matthäus im Vergleiche mit den beiden anderen Synoptikern feststellen und als solche von schriftgelehrter Tendenz erkennen kann. Dazu gehört, was über die Heidenjünger gesagt wurde. (Ein gutes anderes Beispiel ist Matth. 21,13; Mark. 11,17; Luk. 19,46). Es muß sofort auffallen, daß die meisten dieser Elemente, die als spezifisch schriftgelehrt bezeichnet zu werden pflegen, im allgemeinen durchaus nicht wesentlich sind, so daß sie ohne Gefahr für das Ganze auch weggedacht werden können; sie ergeben sich keineswegs logisch aus dem Gesamtsinn des Evangeliums. Man kann daraus mit Recht schließen, daß es sich darin um spätere Veränderungen, Einschübe oder Auslassungen handelt, durch die ein vorausliegender älterer Text modifiziert wurde. Dieser liegt gewiß nicht einfach im Markus-Evangelium vor, wie die Zwei-Quellen-Theorie annimmt, hat aber auch in diesem letzteren seine unverwischbaren Spuren hinterlassen. Am besten erklärt sich dies alles aus der Natur der beiden ersten Evangelien als griechischer «Targumim» (Para-

---

das zugrundeliegende Problem fühlten, beweisen die beiden Versionen in Matth. 15,21—28 und Mark. 7,24—30 (Butler 130—131).

phrasen) eines nicht-griechischen Urtextes oder doch Traditionsstoffes.

Die schriftgelehrten Besonderheiten des Matthäus-Evangeliums haben den Charakter des Ganzen nicht nur nicht umgeformt, sondern auch, wie es scheint, ernsthaft nicht umformen wollen. Unabhängig von ihnen hat das erste Evangelium an dem Übergang des Reiches von den Juden auf die Heiden, an dem Gleichgewicht von Juden und Heiden im Reiche Gottes und an der leidenschaftlichen Kampfeseinstellung gegen den Pharisäismus festgehalten, was alles eine folgerichtige, einseitige judenchristlich-schriftgelehrte Tendenz, die nicht gleichzeitig mit einer bestimmten Überlieferung anderer Art als sie selbst organisch verbunden gewesen wäre, zweifellos hätte eliminieren müssen. Die Schule der christlichen Schriftgelehrten, welche die angenommene Überarbeitung ausführte, stand offenbar bei aller nationalen Parteinahme für den judenchristlichen Standpunkt ihrer Generation unter einem darüber weit hinausgreifenden entscheidenden Einfluß, der ihr Handeln nicht minder bestimmte. Dieser Einfluß aber war das *Prinzip der Solidarität* mit der vorausliegenden Periode der Urkirche. Gerade die schriftgelehrte Schule hatte dieses Prinzip aus den Überlieferungen der alttestamentlichen Schriftgelehrsamkeit übernommen, nur daß es im Neuen Testament auch noch durch die lebendige Nähe einer einzigartigen, allgewaltigen historischen Persönlichkeit, die ihren Schatten warf, besonders unterstrichen wurde.

Im großen ganzen wird man darnach den Anteil der judenchristlichen Schriftgelehrsamkeit an der geistesgeschichtlichen Überlieferung des Matthäus-Evangeliums auf zwei Faktoren reduzieren können: auf die vorliegende literarische Form, welche die übernommene Symmetrie der historischen Ereignisse in ein sakrales System brachte, und auf einzelne sprachliche Retouchen mit den kleinen Mitteln der Wortkunst, die in klassischer Form das Hebräische und Aramäische an die Hand gab, die aber auch bei der Übersetzung ins Griechische angewendet werden konnten. Diese letztere Methode konnte auf eine altbewährte Überlieferung unter den Schriftgelehrten zurückblicken, die dann unter dem Drucke des Nebeneinanders von Christentum und Judentum im spätjüdischen Schrifttum ihren Höhepunkt erreichte. Dasselbe haben später Hun-

derte von christlichen Kopisten getan, deren «pia fraus», indem sie zwischen dem Prinzip der kirchlichen Solidarität und dem Prinzip der freien Paraphrase hindurchzusteuern suchte, der Nachwelt tausende von bedeutungslosen, aber auch einige Dutzend bedeutungsvoller Varianten des Evangeliumtextes hinterlassen hat[12]. Das Seltsame daran, das auch Rationalisten an den Heiligen Geist gemahnen kann, ist, daß alle diese vielen Hände, Gesinnungen und Interessen, die es während vieler Jahrhunderte zuerst der jüdischen, dann der christlichen Geschichte am Werke gab, ehe der Standardtext des Alten und Neuen Testamentes sich herauskristallisierte, im Grunde die große Linie des Wortes Gottes auch philologisch keineswegs zur Unkenntlichkeit entstellt haben, daß es vielmehr von ihnen allen in der Gesamtwirkung, soweit der heilsnotwendige Offenbarungstatbestand geht, getreulich bewahrt worden ist.

II.

Die judenchristliche Kirche, die dem Matthäus-Evangelium ihren schriftgelehrten Stempel aufgeprägt hat, steht historisch zwischen zwei Grenzpfeilern: dem geistigen Einfluß derjenigen Phase der jerusalemitischen Mutterkirche, die der historischen Realität des Evangeliums unmittelbar folgt, und dem Ende jeder möglichen Einflußnahme des Christentums auf das Judentum von innen heraus, das mit dem Ausschluß der Judenchristen aus der jüdischen Gemeinschaft eintrat.

Diese synagogale Exkommunikation geschah unter *Gamaliel II.* bald nach dem Jahre 80 durch das Birkath ha-Minim, das in das tägliche Achtzehnsegengebet eingefügte Fluchgebet gegen Nozrim und Minim (Berakoth 28b—29a), dessen älteste palästinensische Form durch die Manuskriptfunde in der Geniza von Kairo bekannt geworden ist[13]. War man früher geneigt, die Anordnung dieses feierlichen Ausschlusses erst in den Ausgang der Amtszeit Gamaliels zu verlegen, so ist man nunmehr zu der näherliegenden Erkenntnis gekommen, daß er diese Maßregel offenbar nur unmittelbar nach Amtsantritt im Gegensatz zu dem konziliatorischen Regime seines

[12] M.-J. Lagrange O. P., Revue Biblique 1933, 495.

[13] P. Kahle, The Cairo Geniza 1947.

Vorgängers (R. Jochanan b. Zakkai) getroffen haben kann. Die gesamte Aktivität Gamaliels zeigt eine konsequente Linie, indem er in diplomatischer Kooperation mit den Römern die Schule seines Vorgängers ausschaltete, dessen engsten Kreis (R. Eliezer b. Hyrcanus und R. Joschua b. Hananiah) kaltstellte, die Herrschaft der eigenen Richtung auch mit Gewaltmitteln begründete und alle ferneren Spaltungen unterband. Die Exkommunikation der Judenchristen (und christlich gewordenen Proselyten aus dem Heidentum) bildete in dieser Kette nur ein zentrales Glied, das mit größerer Wahrscheinlichkeit der Grundlegung dieses Systems angehört.

Dadurch aber gewinnen wir, sobald einmal der konziliatorische, judenchristlich-schriftgelehrte Charakter einer wesentlichen Schichte des Matthäus-Evangeliums feststeht, ein über alle Zweifel hinaus sicheres Datum für seine Abfassungszeit. Alle Versuche, es erst *nach* der synagogalen Exkommunikation anzusetzen, müssen daran scheitern, daß mit der letzteren der ernsthaften Verfolgung einer judenchristlich-schriftgelehrten Tendenz innerhalb des Christentums der Boden unter den Füßen weggezogen wurde. Der historische Rahmen, in dem das Matthäus-Evangelium entstanden sein kann, verengt sich durch diese Überlegungen ganz beträchtlich. In der Periode nach dem Jahre 80 kann höchstens noch die weitere Ausgleichung der beiden vorausliegenden Tendenzen und Schichten erfolgt sein. Auch die Interpolation untergeordneter Einzelheiten (wie der Wendung von der «Geißelung in ihren Synagogen», Matth. 10, 17; 24, 9) könnte man auf diese Zeitspanne zurückführen. Dagegen kann mit guten Gründen angenommen werden, daß die spezifisch schriftgelehrten Veränderungen noch vor dem Jahre 80 liegen.

Der Zeitpunkt wird durch das Schicksalsjahr 70 weiter herabgesetzt. Denn es läßt sowohl die Flucht der judenchristlichen Gemeinde aus Jerusalem nach Pella im Ostjordanland, die möglicherweise schon viele Jahre vor der Zerstörung der Stadt und des Tempels erfolgte, als auch die Verpflanzung der führenden Rabbinen nach Jamnia in der Litorale unter römischem Schutz während der Belagerung, um den neuen Mittelpunkt für Studium und Rechtsfindung unbehindert von der sadduzäischen Opposition auf noch unbestelltem Boden zu begründen, wenig Raum mehr übrig für den

Versuch, durch schriftgelehrte Veränderungen im Matthäus-Evangelium die Brücke zwischen Judentum und Christentum festzuhalten.

Man könnte statt dessen an das Jahrzehnt vor dem Jahre 70 denken, in dem die erste Spaltung in der jerusalemitischen Mutterkirche zwischen den «Brüdern des Herrn» und den radikaleren judenchristlichen Elementen aufbrach (Hegesippus). Die Situation ist ganz so, wie wir sie auch aus dem Hebräerbrief ablesen können. Das allein verweist auf einen Zeitabschnitt, der jünger ist als das Matthäus-Evangelium. Die Kirche von Jerusalem ist gewiß niemals unter einem «Kaliphat» gestanden[14]. Die Nachrichten von den judenchristlichen Bischöfen dieser Periode, unter denen die Namen aus der Sippe des Herrn sich wiederholen, zeigen nichtsdestoweniger eine Kontinuität an, die in das apostolische Zeitalter zurückführt, wie umgekehrt die Nachrichten über die erste judenchristliche Häresie auf die erfolgte geistige Umwälzung verweisen. Das ist keine Voraussetzung für die Entstehung des Matthäus-Evangeliums auch nur in seiner schriftgelehrten Schichte. In dieses Jahrzehnt der judenchristlichen Spaltung, in dem die apostolische Partei sich gegen die häretische um *Simon Kleophas*, «Bruder des Herrn», scharte, scheinen die Ursprünge des Kampfes des Pharisäertums gegen «Minuth» und «Minim» (Häresie und Häretiker) zu fallen, welche ebenso den Hebräerbrief voraussetzen wie dieser den Jakobusbrief[15]. Diese Überlegungen verschieben die Entstehung auch der schriftgelehrten Veränderungen des Matthäus-Evangeliums noch um ein weiteres Jahrzehnt.

So bleibt keine andere Periode mehr übrig als jene der jerusalemitischen Mutterkirche unter *Jakobus Minor*, «Bruder des Herrn», der (zwischen 42 und 62) als *der* Apostel («schaliach», griechisch

---

[14] H. Campenhausen, Die Nachfolge des Jakobus, ZKG 1950/51, 133.

[15] H. Hirschberg, Journal of Biblical Literature 1943, 73; 1948, 305. Nach Hirschberg kam der Bruch zwischen Christentum und Judentum infolge der Verwerfung des aronitischen Priestertums (Megilla 25a; Tosefta Megilla 4,37), für die er den Hebräerbrief verantwortlich macht, dessen Bekanntwerden in Palästina er zwischen 90 und 100 ansetzt. Die ersten Auseinandersetzungen Gamaliels II. mit den Minim fallen jedoch bereits zwischen 70 und 80 (Sabbath 116ab; Sanhedrin 90b; Jabmuth 102b).

verballhornt «Ooblias»)[16], auch von der jüdischen Überlieferung anerkannt (Josephus Flavius, Hegesippus, Epiphanius), in seiner lebendigen asketischen Gestalt, Essener, Pharisäer und Christ in einer Person, die Brücke zwischen Christentum und Judentum zum letzten Male verkörperte. Indem er es als christlicher Pharisäer tat, fiel er den Sadduzäern zum Opfer, so wie umgekehrt der namensgleiche andere Apostel, Jakobus Maior, nach einer Periode des sadduzäischen Zustroms in die apostolische Urgemeinde von den Pharisäern getötet wurde (Apg. 6,7; 12,1–2; 15,5; 21,20–21).

Wenn nicht Jakobus Minor selbst, was gewiß nicht wahrscheinlich ist, so hat doch einer der christlichen Pharisäer aus seiner Schule, dessen Namen wir nicht kennen, den entscheidenden schriftgelehrten Einfluß auf das Matthäus-Evangelium in seiner vorliegenden Gestalt ausgeübt. Aus dieser Periode der jerusalemitischen Mutterkirche stammt aber aller Wahrscheinlichkeit nach nicht nur die schriftgelehrte Überarbeitung des ersten Evangeliums, sondern auch seine *griechische Übersetzung*. Daß man die letztere dem längst vorausgesetzten christlichen Schriftgelehrten nicht zugetraut hat, war bisher der Hauptgrund dafür, daß so viele Vermutungen in die Irre gingen. Nach aller nunmehrigen Einsicht[17] wird man ein Unternehmen dieser Art als im Rabbinertum jener Zeit, vor allem innerhalb des Christentums, wohl möglich ansehen dürfen.

Die Erziehung nicht nur der Rabbinen in der griechischen Sprache war eine alte Tradition und keineswegs allgemein verpönt. Der Talmud verweist darauf, daß erst auf Grund der zweiten großen Invasion der Römer unter Trajan «die Brautkränze und der Unterricht im Griechischen» verboten wurden (Sota 49ab; Baba Qamma 82a), letzterer aber offenbar nur vorübergehend und keineswegs ausnahmslos. So hieß es zwar für den Bereich der privaten Erziehung: «Verflucht sei, wer Schweine züchtet und der griechischen Weisheit kundig ist». Für den öffentlichen, rabbinischen Schulbetrieb aber wurde betont, daß Unterricht in der griechischen Sprache und Erziehung in der griechischen Weisheit nicht dasselbe sind. Das Griechische stand den Rabbinen näher als das Syrische

[16] Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit (dazu «Judaica» 1950, VI. 314—317).

[17] S. Lieberman, Greek in Jewish Palestine 1942; Hellenismus in Jewish Palestine 1951.

oder Aramäische. Ein Ausspruch des Schöpfers der Mischna, Juda Hannasi, lautet: «Wozu das Sursi in Palästina? Entweder die heilige Sprache oder das Griechische». In Babylon wurde dieselbe These sinngemäß auf das Aramäische und das Persische abgestellt. R. Simon b. Gamaliel (II) erzählt, daß im Hause seines Vaters von 1000 Schülern je die Hälfte das Gesetz und die griechische Weisheit lernten. Daran knüpft die Stelle das weise Dictum: «Dem Hause Gamaliels haben sie die griechische Weisheit erlaubt, weil es der Regierung nahestand». Nicht mit Unrecht hat man es daher auch für möglich gehalten, daß Paulus, dessen Griechisch durchaus ein Instrument rabbinischer Schulung war, seine Kenntnis dieser Sprache und ihrer literarischen Technik bereits «zu den Füßen Gamaliels (I)» (Apg. 22,3) erworben haben könnte[18]. Simon b. Gamaliel lehrte auch, daß die Schrift nur ins Griechische übertragen werden dürfe, und zwar wegen der von der «Schönheit Japhets» (Genesis 9,27) sich herleitenden Schönheit des Griechischen (Megilla 8b–9a). Als der Proselyt Aquila eine solche Übersetzung machte, tat er es unter der Überwachung des berühmten R. Akiba b. Joseph, der das fertiggestellte Werk von zwei seiner führenden Kollegen (Eliezer und Joschua) überprüfen ließ, die demselben wegen seiner Schönheit (Ps. 45,3) höchstes Lob spendeten (jer. Megilla 71c). Alle diese Aussprüche zeigen die durchgehende Bereitschaft der Rabbinen, mit der Sprache der Ökumene zu rechnen, gleichzeitig aber auch die vorwiegende Zweckmäßigkeit dieses Standpunktes, von dem die Verwendung des Griechischen durch das Matthäus-Evangelium als einer mit Bewußtsein auserwählten, neuen sakralen Sprache deutlich absticht. Die Übertragung des hebräischen oder aramäischen Urtextes des ersten Evangeliums ins Griechische gehört daher zweifellos der schriftgelehrten Phase der jerusalemitischen Kirche an. Es wird dabei, ehe der vorliegende griechische Text entstand, vielerlei Vorarbeiten, vielleicht in erster Linie der Passionsgeschichte, gegeben haben. Die Leistung war gewiß nicht die der ersten und einzigen Übersetzung, sondern die einer von vielen griechischen Paraphrasen der ursprünglichen Materialien. Aus dieser Vielzahl (Luk. 1,1–3) sind das erste und zweite Evangelium als Abstämmlinge eines gemeinsamen Urtypus übrig geblieben.

[18] W. L. Knox, Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity 1944.

Auch die rabbinische Überlieferung weist, soweit wir aus ihr etwas für das Verständnis der Ursprünge des Evangeliums gewinnen können, mit Sicherheit auf das Zeitalter des Jakobus Minor als die letzte Friedensära, die Christentum und Judentum zwanzig Jahre lang verband. Wahrscheinlich ist Jakobus Minor auch im Talmud erwähnt und mit dem dort genannten Jakobus von Kefar Sechania identisch, von dem Beziehungen zu den Rabbinen ausgesagt werden (Aboda Zara 16b–17a). Dagegen scheint Jakobus von Kefar Sama, den der Talmud gleichfalls nennt (Tosefta Chullin 2,22–23; Aboda Zara 27b), ein anderer zu sein, vielleicht Jakobus Maior, der Bruder des Johannes, da er der christlichen Heilpraxis des historischen Evangeliums näher steht, als dies von Jakobus Minor infolge seines Bündnisses mit dem Pharisäertum vorausgesetzt werden kann.

Die erwähnte talmudische Überlieferung von Jakobus Sechanites scheint *R. Eliezer b. Hyrcanus*, genannt ha-Gadol («der Große»), einen der führenden Meister aus der Zeit Gamaliels II und Akibas, eines vom rabbinischen Standpunkt nicht gänzlich unschuldigen spirituellen Kontaktes mit dem Christentum zu beschuldigen. Im hohen Alter wegen Häresie («Minuth») vor das Gericht des römischen Statthalters gebracht, wurde Eliezer zwar auf Grund der politischen Beziehungen seines Schwagers, Gamaliel, von den Römern wieder freigelassen, also wohl von den gleichzeitig (vermutlich unter Trajan) angeschuldigten Christen unterschieden, dafür aber von seinen eigenen Kollegen ins Verhör genommen. Akiba brachte dabei heraus, daß Eliezer in seiner Jugend (vielleicht zwischen 50 und 60) in Sephoris mit Jakobus Sechanites zusammengetroffen sei und dabei an einem Logion, das Jakobus von Jesus gehört hatte, Wohlgefallen fand, weil es sich, wie gleichsam entschuldigend mitgeteilt wird, gegen den (sadduzäischen) Hohenpriester richtete.

Dahinter mag noch weitaus mehr gestanden haben. Denn Eliezer war schon vorher in seinen reifsten Jahren, offenbar gleich nach Gamaliels Amtsantritt, also parallel zur Promulgation des Birkath ha-Minim, vom Sanhedrin exkommuniziert und ist erst am Totenbett von der Exkommunikation wieder gelöst worden. Daß es sich dabei tatsächlich allein um die Kontroverse der levitischen Verunreinigungsfähigkeit der «Schlangenöfen» gehandelt haben sollte, wie der

Talmud in absichtlicher Herabwertung des Sachverhaltes, wenn nicht in Selbstironisierung berichtet (Baba mezia 59ab), ist überaus unglaubwürdig. Die ganze Erzählung atmet trotz der späteren grotesken Ausmalung der Situation allzu tiefe und echte Tragik. Weder drei große Schauwunder, die Eliezer vorführte, noch auch die Stimme vom Himmel («Bath-Kol»), die seine Halakha für stets richtig erklärte, konnte den Sanhedrin, der sich (nach Ex. 23, 2) auf den Mehrheitsbeschluß berief, von seiner Meinung abbringen und davon zurückhalten, den Dissidenten und Nonkonformisten auszuschließen. Die Stimmung, die der Talmud schildert, ist schicksalsschwanger wie beim Prozesse Jesu. In Trauerkleidern teilt Akiba dem Meister den Beschluß der Kollegen mit. «Ein großes Weh gab es an diesem Tage.» Gamaliel hatte einen Seesturm zu bestehen, aus dem ihn allein sein Schwur rettete, er habe dies getan, «damit in Israel die Streitigkeiten sich nicht mehren». Die Parallele mit dem Birkath ha-Minim ist auffallend genug. Eliezer lebte fortdann im Exil, in dem ihn, vermutlich auf Grund der Exkommunikation durch den Sanhedrin, dann auch noch die Christenverfolgung der Römer ereilte. Noch tragischer als sein eigener Lebensabend ist der seines Weibes, der Schwester Gamaliels, die den Bruder, zu dem sie innerlich stand, vor der Rache Gottes schützen wollte, die derselbe durch die Verfolgung der Unschuld über sich heraufbeschworen hatte. Auch diese Furcht vor dem Gebet der Rache bezieht sich deutlich auf das Birkath ha-Minim.

Daß Eliezer dem Christentum wenigstens zeitweise nahegestanden haben muß, wird man mit Sicherheit auch aus dem Fragment eines großartigen Diskurses ganz im Stile des Matthäus-Evangeliums schließen dürfen, das der Talmud aufbewahrt hat (Sota 49ab). Die Denkform des Stückes ist die der ältesten christlichen Eschatologie. Vor allem wird darin das kindliche Vertrauen auf den «Vater im Himmel» gegen die Übel des Zeitalters eingesetzt: gegen das Unheil seit der Zerstörung des Tempels «auf den Fußspuren des Messias» (Matth. 24, 9–13), das Strafgericht vor allem über Galiläa und seine Bewohner (10, 15; 11, 20–24), die Scheidung der Geister selbst innerhalb der Familie (10, 35–36; Michäas 7, 6). Ganz wie die Bergpredigt (Matth. 6, 25–31) tadelt Eliezer auch die «Kleingläubigkeit» in der Sorge um das tägliche Brot (Sota 48b–49a). Fast wie gegen das

Mißverstehen der ursprünglichen Worte Jesu (Matth. 7,6) gerichtet erscheint auch sein Ausspruch, daß nicht nur verflucht ist, wer «Schweine» züchtet, sondern auch wer «Hunde» großzieht (Baba Qamma 83a). Ein Stück wie die Kritik der «Weisen» durch Eliezer (Aboth 2,15), kaum weniger scharf als die der Pharisäer im Matthäus-Evangelium, bestätigt diesen Zusammenhang. Statt diese Parallelen aus der rabbinischen Überlieferung herzuleiten, wie es die jüdische Leben-Jesu-Forschung tut, ist es methodisch nicht nur erlaubt, sondern auch weitaus richtiger, in ihnen gerade bei Eliezer den Abglanz des Evangeliums zu sehen. Statt ein abstraktes Zitat zu isolieren, muß man es dazu freilich aus dem konkreten historischen Zusammenhang beurteilen lernen, den uns der Talmud — dank seiner alttestamentlichen Gewissenhaftigkeit in der wenigstens esoterischen Überlieferung von seiner geistigen Linie auch unangenehmen Tatbeständen — hinterlassen hat.

Die ursprünglichen Sympathien Eliezers für das Christentum spiegelt offenbar auch noch eine andere Geschichte aus dem Talmud wider (Sabbath 116ab). Darin kommen Eliezers Frau, ihr Bruder Gamaliel und ein christlicher «Pilosoph» vor, der, wenn er nicht bloß als Typus gemeint ist, in der Jugend der beteiligten Geschwister (vielleicht zwischen 60 und 70), dem engsten Kreis der jerusalemitischen Urkirche angehört haben muß. In diesem Zusammenhang wird ein Logion mitgeteilt, das eine Stelle der Bergpredigt (Matth. 5,17) paraphrasiert und ganz an den Kommentar zur Bergpredigt im Jakobusbrief erinnert. Die Stelle ist das einzige Zitat aus dem Evangelium im Talmud. Da der Zweck seiner Mitteilung darin liegt, nachzuweisen, wie die Christen ihre Einstellung zum Gesetz so oder so ganz nach den Gesichtspunkten der Opportunität beziehen können, so wird man auf den mitgeteilten Wortlaut des Logion nicht allzu großen Wert legen dürfen. Immerhin ist dadurch die Existenz einer schriftlichen Formulierung charakteristischer Gedankengänge gerade des Matthäus-Evangeliums für das Jahrzehnt vor der Zerstörung Jerusalems wahrscheinlich gemacht. Darüber hinaus kann in der Erzählung, die wie alle ähnlichen in der späteren Überarbeitung deutlich die Züge der ältesten Zeit trägt, nicht minder angedeutet sein, daß innerhalb des Christentums die grundlegende Einstellung zur Bergpredigt und zum Gesetz von zwei

verschiedenen Richtungen im entgegengesetzten Sinne interpretiert wird.

Auch darüber kann es keinen Zweifel geben, daß Eliezers Lehrer, *R. Jochanan b. Zakkai*, der eigentliche Gründer der rabbinischen Akademie von Jamnia, gewisse Beziehungen zum Christentum gehabt haben muß. Jochanan entwich mittels einer List aus dem belagerten Jerusalem ins römische Feldlager des Vespasian, der ihm Jamnia einräumte (Gittin 56ab). Dabei war ein Schwestersohn, der Führer galiläischer Zeloten («Banditen»), der eine Beendigung des sinnlosen Aufstandes wünschte, Miturheber des Planes der Flucht. Jochanan zeigt auch sonst besondere Verbindungen mit Galiläa. Er hatte fünf Schüler, unter denen Eliezer den ersten Platz einnimmt (Aboth 2, 10–12). Nur wo Eliezer das gute und das böse Auge als Symbole des richtigen und des falschen Weges ansah, folgte Jochanan lieber dem Ausspruch eines anderen Schülers (R. Eleazar b. Arakh), der das gute und das böse Herz als solche erklärte (Aboth 2, 13–14). Die Autorität und der Humanismus des Regimes Jochanans, das Akiba später als zu konziliatorisch tadelte (Gittin 56b), folgt daraus, daß er das Gottesurteil des Fluchwassers beim Verdacht des Ehebruches abschaffte (Sota 47a). Die spätere Legende hat das Leben Jochanans in drei Perioden von 40 Jahren eingeteilt, was anzeigt, daß man ihn mit Moses verglich. Er soll auch 40 Jahre vor der Zerstörung des Tempels dieselbe vorausgesagt haben (Joma 39b). Nach ihrem Eintritt pflegte er sich mit demselben Spruch aus Osee (6, 6) zu trösten, der bei Matthäus (9, 13; 12,7) zu den sichersten vor-schriftgelehrten Zitaten gehört. Sein letztes Wort vor den versammelten Schülern war: «Bereitet einen Stuhl für Ezechias, den König von Juda, der gekommen ist» (Berakhoth 28b).

Alle Anzeichen sprechen dafür, daß der Friede zwischen Christentum und Judentum, dessen Symbol Jakobus Minor war, unter Jochanan noch längere Zeiten eingehalten, endgültig erst unter seinem Nachfolger, Gamaliel II., aufgehoben wurde. Der Höhepunkt dieses Friedens fällt ins fünfte und sechste Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts, wogegen das siebente Jahrzehnt (nach dem Tode des Jakobus Minor) das erste Abbröckeln davon sah, dessen Fortschreiten freilich auch im achten Jahrzehnt von den rabbinischen

Autoritäten noch immer verlangsamt wurde (bis zum Amtswechsel um das Jahr 80). Unter Jochanan erfolgte (vermutlich im siebenten Jahrzehnt) als ein Kompromiß, das aber ein erster Schritt in der Richtung der späteren synagogalen Exkommunikation werden sollte, die amtliche Entscheidung des Rabbinates, wonach die «Giljonim» und die «Bücher der Minim» nicht, wie offenbar bis dahin angenommen wurde, zu jenen gehören, die «tabu» («sacer») sind, «die Hände beflecken» (Jadajim 3, 4–5; 4,5–6; Tosefta Jadajim 2, 13; Sabbath 115b–116a; Tosefta Sabbath 12, 5). Die talmudische, wortspielerische Verballhornung des griechischen Wortes Evangelium, und zwar in der Mehrzahl, setzt, wenn sie nicht auf eine spätere Interpolation zurückgeht, voraus, daß zwischen 60 und 70 bereits mehrere griechische Evangelien bekannt waren. Auf alle Fälle aber gab es um diese Zeit «Bücher der Minim», die, weil sie für «tabu» angesehen wurden, sich auf dem Wege zur kanonischen Geltung befanden. Mit der Entscheidung, daß diese Bücher nicht «tabu» seien, begann die Trennung, auch wenn dieser Schritt damals offenbar noch nicht diese Absicht einschloß.

Darüber, daß orthodoxe, ja kanonische Schriften «die Hände beflecken», häretische aber nicht, wie die Pharisäer lehrten, machten sich die Sadduzäer lustig. Das zeigt das Alter der Kontroverse an, die einem Zeitalter des Gleichgewichtes der beiden Sekten angehört, wie wir es in dem Jahrzehnt zwischen dem Tod des Jakobus Minor und der Zerstörung Jerusalems vorauszusetzen haben. Jochanan aber bewährte sich in der Art, mit der er die Gegner erledigte, als ein Meister der Dialektik (Jadajim 4, 6). Man ist versucht, dieselbe Schule in ihm wirksam zu sehen, die der schriftgelehrte Verfasser des Matthäus-Evangeliums — anders als die beiden anderen Synoptiker — verkörperte, wo immer er die dialektische Meisterschaft Jesu in den ursprünglichen Diskussionen des Evangeliums mit Pharisäern und Sadduzäern herausarbeitet. Es ist nicht zufällig, daß in unmittelbarem Anschluß daran (Jadajim 4, 8) von einer Diskussion zwischen jerusalemitischen und galiläischen Pharisäern die Rede ist, wobei der Sprecher der letzteren als ein «Min» bezeichnet wird, also ein Judenchrist war. Diese Bezeichnung schriftgelehrter Judenchristen als «galiläischer Pharisäer» geht zweifellos in das Zeitalter des Jakobus Minor zurück. In der erwähnten

Diskussion werden überdies ganz durchsichtig zwei kontroverse Stellen des Matthäus-Evangeliums angezogen. Einerseits polemisiert der Galiläer gegen die Scheidebrief-Praxis seiner Gegner (Matth. 19, 7–8), andererseits spielen die letzteren unmißverständlich auf die Lehre von den sittlichen Pflichten an, die auch dem Cäsar gegenüber bestehen (22, 21). Diese Anspielungen rücken den Zwischenfall noch näher an die Zeit, da es Pharisäer gab, die sich aus persönlicher Erinnerung an die Urdiskussionen selbst für oder gegen das Evangelium entschieden.

Man muß wohl im Auge behalten, daß die späteren Überarbeiter der talmudischen Materialien weitgehende Retouchen vornahmen. Davon findet sich gerade in der Frage der «Giljonim» und der «Bücher der Minim» ein bezeichnendes Beispiel, das sein Licht wirft auf die traditionelle «pia fraus» vieler alt- und neutestamentlicher Kopisten, indem es ihre Tragweite, aber auch ihre Grenze aufzeigt. Vergleicht man im Traktat Jadajim die Paralleltexte von Mischna und Tosefta, der summarischen, kanonischen (exoterischen) Lehre und ihrer Erläuterung durch zusätzliche (esoterische) Materialien (was beides von der Tradition auf die methodische Veranstaltung Akibas zurückgeführt wird), so fällt auf, daß nur die Tosefta Jadajim ausdrücklich von den «Büchern der Minim» handelt, wie es offenbar der historischen Entscheidung Jochanans entspricht, wogegen die Mischna Jadajim durch eine unscheinbare Wortveränderung («Hamiram» statt «ha-Minim») davon ablenkt (mit dem Erfolg, daß bis auf den heutigen Tag die kunstvollsten Emendationen versucht wurden, u. a. sogar an Homer als Gattungsbegriff für die heidnische Profanliteratur gedacht worden ist). Die Rekonstruktion des historischen Sachverhaltes[19] zeigt, daß in der rabbinischen Literatur dieselbe Kombination zwischen dem Prinzip der kirchlich oder scholastisch gebundenen Solidarität und dem Prinzip der freien Paraphrase am Werke ist, das wir für das Matthäus-Evangelium angezogen haben. Einerseits dominiert die Heiligkeit der älteren Entscheidungen, die, selbst wenn unangenehm, respektiert, dafür aber dann aus der Mischna in die Tosefta verdrängt werden, — andererseits ist doch auch wieder nichts so heilig, daß

[19] Torrey, Documents 100—108.

es nicht durch kleine Mittel retouchiert werden kann, auch wenn dadurch der formal weithin festgehaltene Wortlaut gelegentlich in sein Gegenteil verkehrt wird. Wenn wirklich Akiba den methodischen Dualismus von Mischna und Tosefta erfunden hat, dann wird man ihn mit dem Bemühen kreditieren dürfen, an Stelle der immer wieder praktizierten, aber überaus gefährlichen zweiten Methode die erste als den legitimen Ausweg aus einem alten Dilemma eingeführt und durchgesetzt zu haben.

Daß von all dem im Zeitalter Jochanans und seiner unmittelbaren Schüler noch nicht die Rede war, spricht nicht minder dafür, daß diese Richtung dem Evangelium besonders nahe stand. Man hat an diese Beobachtung die verschiedensten Kombinationen geknüpft. So sah man in Jochanan, wenn schon nicht den Verfasser, so doch den Lehrer des schriftgelehrten Verfassers des Matthäus-Evangeliums. Daran ist sicher so viel richtig, daß Jochanan und seine Schule dem Evangelium zur Zeit von dessen Abfassung unvergleichlich weniger feindlich gegenüber standen als später das Rabbinat von Jamnia unter Gamaliel II. Auch als den Verfasser der Apokalypse hat man Jochanan angesprochen. Ebenso hat sich der moderne historische Roman mit ihm beschäftigt. Jedenfalls sind Jochanan und Eliezer, Meister und Jünger, zwei Generationen des Rabbinismus, Urgestalten aus der ursprünglichen Begegnung von Christentum und Judentum, mit denen die Wiederbeschäftigung auch vom innerchristlichen Standpunkt wertvoll genug wäre. Denn in ihnen liegt zweifellos einer der Schlüssel zum Verständnis der Urgeschichte des Evangeliums.

Zu den Rabbinen der ersten Generationen unserer Zeitrechnung, die dem Christentum nahestanden, gehört nicht zuletzt *Samuel ha-Katon* («der Kleine»), der Verfasser des Birkath ha-Minim (Berakhoth 28b–29a). Der Beiname ist derselbe wie jener von Jakobus Minor (Mikros, Mark. 15,40), was eigentlich weder der Kleine, noch der Jüngere, sondern der Niedrige oder Arme bedeutet, — so wie umgekehrt der Beiname von Eliezer ha-Gadol derselbe ist wie jener von Jakobus Maior. Ein späterer Samuel, was wohl ursprànglich auch unserer tat, hat sich gerühmt, im Buch des Lebens seinen Namen ohne Titel gelesen zu haben (Baba mezia 85b—86a). — was eigenartig an das Matthäus-Evangelium erinnert (20,26–27;

23,6–12). In der Tat erzählt der Talmud eine beziehungsreiche Geschichte von der Abfassung des Birkath ha-Minim: Gamaliel II. ordnete dieselbe an und Samuel, der sich antrug, führte sie aus. Im folgenden Jahr jedoch, als der Sanhedrin sich wieder versammelte, vergaß er den Wortlaut seiner eigenen Schöpfung und blieb in deren öffentlicher Rezitation stecken. Er dachte mehrere Stunden darüber nach. Man half ihm jedoch nicht aus der Verlegenheit, denn man befürchtete, mit richtigem psychologischen Verständnis für die Situation, er sei ein «Min» geworden. Unter Berufung auf Ezechiel (18,24) hielt man dies auch bei einem der Weisen für nicht ausgeschlossen. Offenbar sprechen auch wirklich zahlreiche Züge aus dem Leben Samuels dafür, daß er zumindestens an der Grenzscheide von Hillel und dem Evangelium stand. Seine Feindesethik (Aboth 4,24) erinnert an die Bergpredigt (Matth. 5,43–44). Es war auch seine durchaus evangelische Armut im Geiste (Sota 48b), die ihm gleich Jakobus Minor nach dem Bilde des Meisters (Matth. 5,3; 11,25–30) den Beinamen des Kleinen statt des üblichen Meistertitels zusammen mit dem Vaternamen verschaffte. Gleich Eliezer pries ihn die Stimme vom Himmel: Einer ist würdig, daß der Geist Gottes (die «Schekhina») auf ihm ruhe, Samuel, nur sein Zeitalter ist dessen nicht würdig. Darin liegt offenbar eine Umschreibung mystischer Erfahrungen, die wir aus dem Evangelium wohl kennen (Matth. 3,16–17; 17,5; Joh. 12,28) und die in den Berichten des Talmud, wie es scheint, nicht zuletzt denen zugeschrieben wird, die mit dem Christentum sympathisierten.

Alle diese Materialien beweisen schon in diesen bloßen Andeutungen, die allein auf den Reflex des Matthäus-Evangeliums abstellen, daß der Talmud noch immer eine Fundgrube ist, aus der man nicht zuletzt ein tieferes Verständnis für die Ursprünge des Evangeliums schöpfen kann. In dieser sehr kursorischen Übersicht bereits sind wir auf präzisere Daten für die Entstehung des ersten Evangeliums gestoßen, als man sie gewöhnlich für möglich hält. Insbesondere heben sich auf diesem Hintergrund die großen tragischen Gestalten unter den ältesten Tannaim, den Meistern des Rabbinismus der ersten Generationen, ab, die gleich dem Judenchristentum, auch wenn sie nicht selbst bis zu dieser Konsequenz vorgedrungen sind, die Kontinuität des Gesetzes und die Messiani-

tät des Evangeliums miteinander verbinden wollten. Das Schicksal dieser Männer erscheint um so tragischer, als weder das Judentum noch das Christentum ihr sittliches Bemühen, das nicht nur ein kompromissarisches war, gewürdigt hat.

III.

Durch keines der bisherigen Ergebnisse wurde die Überzeugung der christlichen Überlieferung erschüttert, geschweige denn widerlegt, die den Apostel *Matthäus* als den Verfasser des ersten Evangeliums ansieht. Es ist an sich nicht unwahrscheinlich, daß der Zöllner unter den Zwölfen auch der Archivar und Historiker der kleinen Gruppe war, den wir kraft seiner berufsmäßigen Schulung nicht zuletzt auch für einen gewandten Experten in der allgemein geübten aramäischen Kurzschrift werden ansprechen dürfen[20].

So wie jedoch der unbekannte christliche Schriftgelehrte in der jerusalemitischen Gemeinde des Jakobus Minor, den wir aus den schriftgelehrten Veränderungen des Matthäus-Evangeliums erschließen können, hinter sich die weitaus gewichtigere Gestalt des Apostels hatte, so war wohl auch Matthäus, der ein Zöllner, aber kein Schriftgelehrter war, kaum mehr als das technische Organ für die geistigen Kräfte, die hinter ihm standen. Es ist kaum zulässig, in Matthäus selbst den Schriftgelehrten des ersten Evangeliums zu sehen. Man muß vielmehr zwei Schichten und konsequenterweise zwei Redaktionen des Matthäus-Evangeliums unterscheiden, deren erste mit der Überlieferung dem Apostel Matthäus zuzuschreiben keine Schwierigkeit bietet, deren zweite, schriftgelehrte aber davon deutlich zu unterscheiden ist.

Daß zu den geistigen Kräften hinter Matthäus vor allem *Petrus* gehört, ist oft festgestellt worden; es ist aus den zahlreichen petrinischen Materialien des Matthäus-Evangeliums deutlich erkennbar (14, 28–31; 16, 17–19. 22–23; 17, 24–27; 18, 15–22), die von jenen des zweiten Evangeliums charakteristisch verschieden sind. Petrus steht jedoch als «primus inter pares» für den engsten Kreis, zu dem die vier Erstberufenen, Andreas und Petrus, Jakobus Maior und Johannes gehören. Darunter sind wieder vor allem die *drei Lieblings-*

[20] John Chapman O.S.B., The Four Gospels 1944, 22.

jünger, Petrus und die beiden Zebedäiden (Mark. 3,16–17; Joh. 1,42), die aus Anlaß von fünf entscheidenden Vorkommnissen (der Heilung der Schwiegermutter des Petrus, der beiden Symbolwunder an dem 12jährigen Mädchen und an der 12 Jahre lang kranken Frau, der Verklärung am Berg, der Erläuterung der Eschatologie und der Gethsemanistunde, zweimal dabei um Andreas vermehrt, Mark. 1,29; 13,3) als *die* historischen Zeugen des Matthäus-Evangeliums und der gerade hierin besonders deutlich von ihm abhängigen beiden anderen Synoptiker fungieren. Auf ihnen beruht der Gesamtaufbau des Evangeliums, sie stehen für dessen Urkern hinter dem Schreiber Matthäus, wie Jakobus Minor hinter den schriftgelehrten Veränderungen durch den christlichen Rabbi steht, dessen Name verschollen ist. Stärker noch als in der zweiten Phase der jerusalemitischen Mutterkirche unter Jakobus Minor bedurfte es in der ersten Phase der apostolischen Autorität, um aus dem ursprünglichen Schatze der mündlichen Überlieferung diejenigen Stücke auszuwählen und zusammenzustellen, die aus katechetischen und liturgischen Gründen sich für die schriftliche Ausarbeitung empfahlen [21].

Wir werden hier auf eine Bemerkung verweisen können, die *Paulus* unter dem Eindruck seiner ersten Fühlungnahme mit der Kirche von Jerusalem (a. 44), 14 Jahre nach Damaskus (a. 30), machte, als er jene Vision im Tempel hatte, von der er wieder 14 Jahre später erzählt (2 Kor. 12,2). Darnach werden Jakobus Minor, der «Bruder des Herrn», Kephas und Johannes als die *drei «Säulen»* der Kirche von Jerusalem bezeichnet, die mit Paulus und Barnabas ein Abkommen über die Abgrenzung der Juden- und Heidenmission schlossen (Galater 2,1.7–9). In diesem Ausdruck des Paulus liegt eine leise Ironie, aber die Tatsache selbst kann nicht seine Erfindung sein. Sie stimmt zum Namen Kephas und entspricht auch sonst der Symbolik, die das Evangelium mit den rabbinischen Schriften teilt. (So wird der sterbende R. Jochanan

---

[21] Kilpatrick, The Origins of the Gospel according to St. Matthew (1946) 1950; dazu meine Rezension in «Judaica» (im Erscheinen). Kilpatrick arbeitet in besonderer Weise den liturgischen Hintergrund des Matthäus-Evangeliums heraus. Siehe auch J. A. Jungmann S. J., Erbstücke aus der Synagoge in christlicher Liturgie, Thiemes Rundbriefe 1949, n. 4, p. 7—8.

b. Zakkai von seinen Schülern eine «Säule» in Israel genannt, Berakhoth 28b. Anderswo ist von 7 oder 12 Säulen die Rede, Chagiga 12b).

Der innere Zusammenhang zwischen den drei «Säulen» der jerusalemitischen Mutterkirche unter Jakobus Minor und den drei Lieblingsjüngern, dem Mittelpunkt der älteren Phase derselben Kirche, als Petrus und die beiden Zebedäiden in unmittelbarer Fortsetzung ihrer Sonderposition im Evangelium die Urkirche leiteten, ist leicht zu sehen. Dabei ist offenbar weder die Dreizahl der «Säulen», noch das beidemalige Vorkommen des stammväterlichen Namens als bedeutungslos anzusehen. Durch die Namensgleichheit trat Jakobus Minor («der Kleine», der zugleich die jüngere Phase verkörperte) um so leichter an die Stelle von Jakobus Maior («dem Großen», der für die ältere Phase steht), nachdem der letztere als der erste Märtyrer aus dem Kreise der Apostel gefallen war (Apg. 12,1–2). Die Ähnlichkeit und Gegensätzlichkeit erstreckt sich auch auf den Ausgang der beiden Apostel, indem der Ältere nach der antipharisäischen älteren Phase der jerusalemitischen Kirche dem Pharisäertum zum Opfer fiel, der Jüngere aber nach der jüngeren pharisäischen Phase der sadduzäischen Reaktion (Josephus Flavius).

Die negative Evangelienkritik hat völlig zu Unrecht in dieser Namensgleichheit gelegentlich auch ein Mißverständnis der Quellen selbst entdecken wollen. Die Führung der Kirche von Jerusalem in der zweiten Phase durch Jakobus Minor (von 42 bis 62 n. Ch) ist ebenso eine unbestreitbare historische Tatsache, wie vorher die Führung derselben Kirche in ihrer ersten Phase (von 30 bis 42) durch die drei Lieblingsjünger. Beide Phasen haben ihre deutlichen Spuren im Matthäus-Evangelium hinterlassen, dessen Entstehung wir dadurch datieren können. Beide Phasen lassen sich in der Apostelgeschichte nicht zuletzt auch dadurch unterscheiden, daß die eine die Sadduzäer, die andere die Pharisäer anzog (6,7; 15,5; 21,20–21); die beiden Sekten haben in umgekehrter Form auch ihren Ausgang bestimmt. Beiden Phasen sind schließlich auch große Rabbinen zugeordnet, unter denen die Apostelgeschichte Gamaliel (I.), den Meister des Paulus nennt (5,34–39; 22,3; 23,6–8). Wir stehen hier vor dem bisher allzu wenig beachteten Phänomen verschiedener Spielarten des Judenchristentums bereits in der ältesten

jerusalemitischen Kirche. Neben dem *primären*, aus priesterlicher Lebensfrömmigkeit stammendem Judenchristentum der ersten Phase steht das *sekundäre*, aus der Schriftgelehrsamkeit gespeiste der zweiten Phase, das zu Unrecht für das einzige gehalten wird. Nur wenn man beide Arten unterscheidet, kann von einer Erkenntnis der Theologie und Geschichte *des* Judenchristentums ernsthaft die Rede sein. Dabei ist von jener *tertiären* Form, die im späteren Ebionitentum liegt, noch ganz abzusehen.

Innerhalb dieses historischen Rahmens der jerusalemitischen Mutterkirche, den bereits die Apostelgeschichte deutlich genug absteckt, findet das Matthäus-Evangelium allein seinen legitimen Entstehungsort[22]. Unter den zahlreichen Theorien über seinen Ursprung verdient besondere Beachtung, die auf den «Greuel der Verwüstung» (Matth. 24, 15; Mark. 13, 14) nach Daniel (9, 27; 11, 31; 12, 11) verweist, indem sie in Caligulas Versuch, sein Standbild im Tempel aufstellen zu lassen (a. 39–41), die Wiederholung dessen sieht, was Antiochus Epiphanes getan hat, und somit die literarische Formulierung der Eschatologie des Evangeliums — bis auf den Winter der gefürchteten Flucht genau (Matth. 24, 20; Mark. 13, 18) — präzisieren zu können überzeugt ist[23]. Man wird dieser kühnen

---

[22] Nach Harnack entstanden die Logia des Matthäus, die Quellenschrift der Synoptiker, um das Jahr 50. Nach der offiziellen katholischen Auffassung, die dieser Datierung folgt, sind die Logia identisch, wenigstens «quoad substantiam» (n. 25), mit unserem Matthäus-Evangelium (G. Ricciotti). Für dessen griechischen Text, den zuerst Ignatius von Antiochien zitiert und Papias von Hierapolis voraussetzt (unter Trajan a. 110—117), bleibt darnach ein weiter Spielraum. Die beiden Jahrzehnte der jerusalemitischen Mutterkirche unter Jakobus Minor werden im allgemeinen nur deshalb nicht herangezogen, weil man die griechische Übersetzung irrigerweise auch dem christlichen Pharisäertum nicht zutraut. Unter den neueren Theorien über die Entstehung des Matthäus-Evangeliums, wie wir es kennen, wird daher statt Jerusalem u. a. Antiochien (vor 115, Streeter), eine phönikische Hafenstadt (zwischen 80 und 100, Kilpatrick) oder Alexandrien (zwischen 70 und 80, Brandon) neben vielen anderen älteren Hypothesen genannt. Mit Recht hat Abt Butler es beklagt, daß die Theorie von der Priorität des Markus-Evangeliums «zur Entwurzelung des Matthäus-Evangeliums aus seinem echten ‚Sitz im Leben' geführt und so das erste Evangelium zu einem zeitlosen anonymen Wanderer gemacht hat» (Downside Review 1952, 84).

[23] Torrey 90—99.

Kombination zustimmen können, soweit Matthäus, nicht Markus in Frage kommt, damit aber auch nur ein Proto-Matthäus angedeutet ist und es sich schließlich um die Deutung, nicht Erfindung der eschatologischen Situation, des «Greuels der Verwüstung», handelt. Damit stimmt aufs beste überein, daß Paulus wenige Jahre später in Jerusalem in der Tat ein Evangelium vorwies, das ein Proto-Matthäus gewesen sein kann (Galater 1,6–9; 2,2). Wir haben hier den Urtypus, von dem sowohl Petrus nach seinem Weggang «an einen anderen Ort» (Apg. 12,17), als auch Paulus auf seinen Missionsreisen zehrte, bis beide nach Jahren der Spannung (1. Kor. 9,5; 2. Kor. 11,5; 12,11) in Rom zusammentrafen, wo auch ihre beiden Amanuenses, Markus und Lukas, sich miteinander verständigen konnten[24].

In dieser Zeitspanne (zwischen 42 und 62) entstand in Jerusalem das griechische Matthäus-Evangelium. Wie immer es sich mit der historischen Stammfolge der Synoptiker verhält, wir haben darüber hinaus mit einer vielfachen Wechselwirkung zwischen ihnen zu rechnen, mit einer wechselseitigen Angleichung im Verlaufe von Jahrzehnten, wie wir sie später aus der Tätigkeit der christlichen Kopisten wohl kennen. Der katechetische und liturgische Gebrauch der zahlreichen Paraphrasen des Urtypus machte es unter der Herrschaft des Prinzips der Solidarität unumgänglich notwendig, die verwendeten Formulierungen bis in die einzelnen Worte hinein ständig auszugleichen. Viel Streit um die Priorität hätte vermieden werden können, wenn die historische Situation der ältesten Kirche, ihre übergreifende ökumenische Einheit, ihre lebendige Solidarität, die Vielfalt in der Paraphrasierung des Urtypus und die innere Nötigung zur kontinuierlichen wechselseitigen Ausgleichung richtig eingeschätzt worden wäre.

Daß unser gegebener griechischer Matthäustext nicht schlechthin identisch sein kann mit dem angenommenen Proto-Matthäus[25],

---

[24] Johannes Munck, Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis, Copenhagen 1950; M.-E. Boismard O. P., Revue Biblique 1949, 540. Die beiden Autoren beziehen die zwei Zeugen in Apk. 11, 3—4 auf Petrus und Paulus in Rom.

[25] Auch die Entscheidung der Bibelkommission (1911) behauptet nur eine Identität «quoad substantiam» zwischen dem existierenden griechischen

sondern im besten Fall ein davon abstammender Deutero-Matthäus ist, folgt aus der bloßen Tatsache der sprachlichen Übertragung von ursprünglich nichtgriechischen Materialien und Texten, aber auch aus dem Prinzip der freien Paraphrase, das sich in den drei synoptischen Texten deutlich genug als anerkannte Methode spiegelt, und nicht zuletzt aus der schriftgelehrten Überarbeitung, deren Lokalisierung und Datierung unser Hauptanhaltspunkt ist. Die besondere Beziehung des Matthäus-Evangeliums zur jerusalemitischen Mutterkirche unter Jakobus Minor ist, wenn nicht als Überlieferung bewahrt, so doch immer wieder von scharfen Beobachtern auch im christlichen Altertum festgestellt worden. Die Überlieferung liegt verborgen in den verschiedenen kanonischen und apokryphen Schriften, in deren Mittelpunkt Jakobus Minor steht. Darüber hinaus gesteht zwar die Westkirche sehr bald schon, nicht mehr zu wissen, wer das Matthäus-Evangelium ins Griechische übersetzt hat (Hieronymus). Dagegen aber gibt es in der Ostkirche eine Überlieferung, wonach Jakobus Minor der Übersetzer war (Athanasius). Damit hängt wohl die Subskription eines Pariser Codex' zusammen, in der dem Matthäus die Abfassung des ersten Evangeliums in hebräischer Sprache «acht Jahre nach der Himmelfahrt», dem Jakobus Minor aber die «Exegetisierung» desselben (was sowohl Übersetzung als auch Erklärung heißen kann) zugeschrieben wird[26]. Auch die Lesart Jakobus, Sohn des Alphäus (Mark. 2, 14 Tatian) für Levi, Sohn des Alphäus, wenn nicht überhaupt schon die Bezeichnung des Levi-Matthäus als Sohn des Alphäus, was sonst in erster Linie Jakobus Minor ist (Matth. 10, 3; Mark. 3, 18), deutet vermutlich die besondere Beziehung des letzteren und damit der jerusalemitischen Kirche zum Matthäus-Evangelium an.

Daß aber über den griechischen Deutero-Matthäus hinaus ein Proto-Matthäus existierte, der ebenfalls in der jerusalemitischen Kirche, jedoch in ihrer älteren Phase entstanden ist, und daß alle

---

Matthäustext und dem hypothetischen nicht-griechischen («patrio sermone») Urtext (Denzingers Enchiridion n. 2152), was überdies in seiner Voraussetzung, dem logischen Vergleich des Bekannten mit dem Unbekannten, niemals in der historisch-kritischen, sondern immer nur in der heilsökonomischen Sphäre relevant sein kann.

[26] H. Soden, Die Schriften des Neuen Testamentes 1902, I. 298.

drei Synoptiker entscheidende Materialien aus ihm aufbewahrt haben, folgt nicht zuletzt daraus, daß in der Urkirche vor Jakobus «dem Kleinen» als sein Vorgänger auch noch *Jakobus «der Große»* existierte. Einerseits fungieren zwar in der Apostelgeschichte ausschließlich Petrus und Johannes als die öffentlichen Sprecher der Kirche, wogegen Jakobus Maior in solcher Rolle nirgends genannt wird. Andererseits aber bringt das Martyrium gerade dieses letzteren, verborgenen Apostels die erste Phase der jerusalemitischen Kirche zum Abschluß. Jakobus Maior spielt daher in ihr gleichzeitig die unscheinbarste und die entscheidendste Rolle unter den drei ursprünglichen «Säulen». Man möchte daraus wohl schließen, daß seine Person wichtiger war, als die Apostelgeschichte erkennen läßt, die fast ein Menschenalter nach seinem Tode im Zeichen der Verständigung zwischen Petrus und Paulus in Rom geschrieben wurde (welch letzterer immer nur *einen* Jakobus gekannt hat, Galater 1,19; 2,9.12; 1. Kor. 15,7; Apg. 12,17; 15,13; 21,18). Das Schweigen über Jakobus Maior mag auch mit der Arkandisziplin der alten Kirche zusammenhängen. Gerade weil er wichtig war, wurde von ihm nicht geredet und fiel er auch als das erste und einzige Opfer, nachdem unter Herodes Agrippa das Pharisäertum an die Macht kam und das bisher herrschende Sadduzäertum stürzte. Die Wichtigkeit des Protomärtyrers unter den Aposteln könnte sehr gut mit der besonderen Funktion in Beziehung stehen, die wir den drei Lieblingsjüngern in der geistigen Autorisierung der Zusammenstellung und Abfassung des ersten Evangeliums zuschreiben müssen. Das Datum des Martyriums von Jakobus Maior und der vermuteten Entstehung des Proto-Matthäus fallen überraschend nahe zusammen. Die Rolle, die dabei die Periode von 12 Jahren seit der Himmelfahrt gespielt haben mag, kann hier nur angedeutet werden[27]. Wenn wir dazunehmen, daß offenbar Jakobus Maior, der ältere Zebedäide, nicht der jüngere, Johannes, jener zweite Johannes-Jünger gewesen ist, der mit Andreas die vier Erstberufungen einleitete (Joh. 1,35–42), so läßt sich daraus allein auf den nicht unbeträchtlichen Anteil schließen, den er an den johanneischen Überlieferungsmaterialien (sowohl des Täufers, als auch des Evan-

---

[27] Dobschütz, Das Kerygma Petri 1893, 54—55.

gelisten) gehabt haben muß. Man wird es daher nicht mehr gänzlich ausgeschlossen finden müssen, daß vielleicht gerade dieser Unbekannte aus dem engsten Kreis die intellektuelle Kraft unter den drei ältesten «Säulen» gewesen sein könnte. Was bisher allein die (spanisch nationale) Legende in romanhafter Form behauptet und der dunkle Instinkt der Christenheit wahrgemacht hat, indem aus Rom, Ephesus und Compostela neben Jerusalem *die* drei Wallfahrtszentren des Mittelalters wurden, — das kann die streng historische Schlußfolgerung von einer ganz anderen, neuen Seite her vollinhaltlich bestätigen. Jakobus «der Große» ist darnach um nichts weniger interessant als Eliezer ha-Gadol, und beide sind es in der Tat für das volle Verständnis des Evangeliums der jerusalemitischen Mutterkirche.

Um zum Matthäus-Evangelium selbst zurückzukehren, so ergibt unsere historische Analyse, daß wir es darin (von den einzelnen Interpolationen nach 80 abgesehen) mit zwei maßgebenden Schichten zu tun haben, die man sich wohl angewöhnen könnte, die «*großjakobäische*» und die «*kleinjakobäische*» zu nennen, da man sie in exakter Weise den beiden ältesten Perioden der jerusalemitischen Mutterkirche zuordnen kann, der ersten unter Petrus, Jakobus Maior und Johannes (bis 42) und der zweiten unter Jakobus Minor (bis 62). Beide Perioden schließen mit den historisch wohl bezeugten Martyrien derjenigen beiden Apostel mit dem Namen Jakobus (der erste ein Opfer der Pharisäer, der zweite ein Opfer der Sadduzäer), nach denen wir die beiden Zeitabschnitte am besten benennen können. Die beiden Schichten spiegeln sich auch im Talmud wider. Ohne daß hier der Beweis in den Einzelheiten erbracht werden kann, wird man der großjakobäischen Schichte des Matthäus-Evangeliums vorzüglich den Aufbau nach den fünf Zeugnissen der drei Lieblingsjünger, das Gleichgewicht der Juden- und Heidenmission, sowie den Antipharisäismus zuschreiben dürfen. Dagegen gehört der kleinjakobäischen Schichte sicher die Reihe von schriftgelehrten Veränderungen, darunter die Mehrzahl der alttestamentlichen Zitate an, zweifellos auch die technische Durchführung der Fünfgliederung des Aufbaues mit den dazu gehörigen literarischen Formeln, darunter vor allem auch die Dubletten, und nicht zuletzt die griechische Übersetzung.

Das Matthäus-Evangelium ist als ein Ganzes in die christliche Geschichte eingegangen, nicht in zwei nebeneinanderliegenden Schichten. Dies verdankt es bestimmt einer nicht mehr näher erkennbaren ausgleichenden, redaktionellen Tätigkeit in jenen späteren Jahrzehnten, die so oft irrtümlich für seine Entstehungszeit angesetzt werden. Entscheidender aber war noch, daß bereits die schriftgelehrte Überarbeitung durch die zweite Schichte unter der Herrschaft des Prinzips der kirchlichen Solidarität mit der ersten Schichte stand, wodurch die Substanz der älteren Schichte trotz vieler der jüngeren immanenten abweichenden Interessen bewahrt worden ist. Zusammen mit dieser positiven Leistung sind dann auch einzelne negative Elemente in die Überlieferung eingegangen, die freilich nur in Zeichen der Verbalinterpretation bedeutsam werden konnten. In beiden Tatsachen, durch die Weizen und Unkraut zusammen überliefert wurde (Matth. 13, 24–30), liegt die große Bedeutung, welche die judenchristlich-schriftgelehrte Kirche von Jerusalem unter Jakobus Minor für das historische Christentum hat. Wohl hat die Schule des dritten und vierten Evangeliums die Thesen des ersten und zweiten sehr früh schon «ergänzt», was in vielen Fällen «berichtigt» heißt. Doch blieb gerade das Matthäus-Evangelium nicht umsonst das erste. Seine Kombination historischer, katechetischer und liturgischer Absichten ist einzigartig. So offenkundig es aber auch ist, daß kein anderes Evangelium denselben starken Eindruck aus der Urzeit des Christentums hinterläßt, in der die alttestamentlichen und neutestamentlichen Tendenzen einander begegneten und ausglichen, so sicher ist es nicht minder, daß trotzdem erst aus dem Zusammenhang aller vier kanonischen Evangelien, der drei Synoptiker *und* des Johannes-Evangeliums, die historische Persönlichkeit Christi, um deren Erkenntnis und Bezeugung es im Evangelium in erster Linie geht, erfaßt werden kann. Aus dem Geiste der ganzen Wahrheit allein, in die niemand anderer als der in der christlichen Geschichte lebendige und wachsende Geist der Wahrheit einführt (Joh. 16, 13), kann in Christus und der Kirche auch das große Geheimnis des Urverhältnisses von Christentum und Judentum begriffen werden (Epheser 5, 32), das beiden Teilen aufgegeben ist.