

# Der historische Christus : "Secundum Proto-Matthaeum"

Autor(en): **Winter, Ernst Karl**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **10 (1954)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-960966>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# DER HISTORISCHE CHRISTUS «SECUNDUM PROTO-MATTHAEUM»<sup>1)</sup>

VON ERNST KARL WINTER, Tappan, New York

## I.

Jedes Evangelium enthält den ganzen Christus, wenn auch unter anderem Gesichtspunkt, so daß er nicht für jede Menschengruppe gleich sichtbar wird. Vom Matthäus-Evangelium ist man seit alters überzeugt, daß es in besonderer Weise zu Israel spricht und dazu bestimmt ist, von ihm in erster Linie verstanden zu werden. Man hat diese Affinität nicht zuletzt aus den schriftgelehrten Elementen in unserem griechischen Text begründet. Dieselbe gilt aber noch viel deutlicher für den Ur-Matthäus, den wir voraussetzen haben. Beide matthäische Schichten<sup>2</sup>, die «*kleinjakobäische*», bezogen auf die jerusalemitische Mutterkirche unter Jakobus Minor, dem Bruder des Herrn, und die «*großjakobäische*», die vor dem Martyrium des Zebedäiden Jakobus Maior liegt, sind nachdrücklicher als alle anderen Evangelien auf Israel ausgerichtet. Durch die beiden Schichten werden zwei jüdische Typen angesprochen: der «*pharisäische*»

---

<sup>1</sup> Die folgende Studie erheischt eine persönliche Vorbemerkung: ihr Verfasser, ein katholischer Christ, ist sich in gleicher Weise seines Laienamtes in der katholischen Kirche wie seiner arteigenen autonomen Verantwortung in der christlichen Zivilisation bewußt. Aus beiden Gründen bekennt er sich auch im Bereiche der Geistesgeschichte des Evangeliums zur historisch-kritischen Methode. Seine Absicht in der vorliegenden Studie ist jedoch in erster Linie, für die unveränderlichen Zwecke der Begegnung von Christentum und Israel aus dem ersten Evangelium, dem ältesten literarischen Dokument dieser Begegnung, einige praktische Gedanken abzuleiten. Daher spricht hier allein die Quelle selbst und ist auf eine Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Literatur verzichtet. Da für jede Deutung einer Quelle nicht unwichtig ist, von welchen philosophisch-theologischen Voraussetzungen man ausgeht, verweisen die folgenden Fußnoten (n. 2–5) auf einige Schriften, in denen durchgehend die Idee zweier Ordnungen, von der aus auch das Matthäus-Evangelium zu deuten ist, die entscheidende Rolle spielt.

<sup>2</sup> Das Evangelium der jerusalemitischen Mutterkirche, *Judaica* 1953, IX. 1–33; dazu folgende Besprechungen: B. C. Butler (ib. 1952, VIII. 185–189), G. D. Kilpatrick (ib. IX. 250–254) und P. Parker (ib. 1954, X. 123–127).

Typus (Apg. 12, 17; 15, 5; 21, 20), dessen Überzeugung es ist, daß die Völker, um ihr Heil zu finden, Israels bedürfen (Joh. 4, 22; Mt 15, 24–8), und der «sadduzäische» Typus (Apg. 5, 17–40; 6, 7; 12, 1–3; Joh. 12, 42–3), wie man ihn nicht nur um der Antithese willen nennen kann, der umgekehrt überzeugt ist, daß Israel der Völker bedarf, um vollendet zu werden, also sterben muß, um aufzuerstehen (Joh. 12, 24–5; Mt 21, 21–2). Nach der einen Auffassung ist es die Aufgabe des Messias in Israel, die zerstreuten Kinder Gottes zu sammeln (Joh. 7, 35; 11, 51–2; Mt 10, 5–6; 15, 24), nach der anderen aber der Heiland und das Licht der Welt zu sein (Joh. 4, 42; 8, 12; 9, 5; Mt 5, 13–6). Was Christus selbst durch seine Persönlichkeit in einer höheren Einheit verkörperte, das vermögen die Evangelisten nur im Nacheinander auszudrücken; es folgt daher auch in der Geschichte der Urkirche in zwei Phasen aufeinander, nachdem es längst schon in der Psychologie Israels in zwei Typen auseinandergetreten war. Für beide Typen enthält das Matthäusevangelium die stärksten Anrufe. Es ist daher eine bleibende Aufgabe innerhalb des Gespräches zwischen Christen und Juden (das tiefer reicht als die kirchliche Judenmission, die sich mit dem gesetzlichen Wortlaut der evangelischen Überlieferung begnügen kann), gerade das Matthäusevangelium aus dem unendlichen Schatze christlichen Denkens in immer wieder neuer positiver, kritischer Untersuchung zu deuten (Mt 13, 52).

Die Bezeichnung der beiden apostolischen Phasen der jerusalemitischen Mutterkirche als «großjakobäisch» und «kleinjakobäisch» geht davon aus, daß man chronologisch zwei Perioden vor und nach dem Todesjahr des apostolischen Protomartyrers, Jakobus Maior (42 A. D.), unterscheiden kann, während derer in Jerusalem nacheinander die beiden führenden jüdischen Richtungen der Urkirche ihren Stempel aufgedrückt haben. Dabei muß man allerdings beachten, daß zwar die jüngere der beiden Phasen im historischen Sinne durchaus kleinjakobäisch-pharisäisch, die ältere jedoch nicht in gleicher Weise auch großjakobäisch-sadduzäisch gewesen ist. Wohl wurde die ältere Phase durch den Tod des Apostels Jakobus Maior abgeschlossen; sie hat auch eine besondere Anziehung gerade auf das sadduzäische Priestertum ausgeübt; ihr eigentliches Kennzeichen aber ist, daß sie dem Urgeschehen des Evangeliums selbst

am nächsten steht. Die verwendeten beiden Etiketten sind daher durchaus mit anderen auswechselbar. So könnte man in der Geschichte der Mutterkirche eine universale, «großjerusalemische» Phase (Apg. 6–11) und eine nationale, «kleinjerusalemische» Phase (Apg. 12. 15. 21–3) unterscheiden (wie man von einer großdeutschen und einer kleindeutschen Geschichtsauffassung spricht). Oder man könnte, da die Beinamen der beiden Apostel Jakobus offenbar ganz dasselbe bedeuten wie die Beinamen der beiden Rabbinen, *Eliezer ha-Gadol* («der Große») und *Samuel ha-Katon* («der Kleine»), also nichts mit dem Alter oder körperlichen Merkmalen zu tun haben, auch von einer «hagadolischen» und einer «hakatonischen» Phase der jerusalemischen Mutterkirche sprechen (wie man die Begriffe «halachisch» und «haggadisch» geprägt hat). Wichtiger freilich ist, die historische Idee hinter den literarischen Begriffen zu erfassen. Darnach aber handelt es sich um eine «primäre» Phase, in der Christus als historische Persönlichkeit noch lebendig nachwirkt, und um eine davon bereits absinkende «sekundäre» Phase, in der sich sein synagogal-kirchliches Bild zwischen Evangelium und Christentum einzuschieben beginnt. Es sind deutlich zwei verschiedene Interpretationsprinzipien, die sich in ihrer Anwendung auf das Urevangelium in den beiden Phasen voneinander abheben.

Die kritische Interpretation des Matthäus-Evangeliums muß, wenn sich das Christentum nicht selbst aufgeben will, in erster Linie auf den historischen Christus abzielen. Nach der Verflüchtigung des Christusbildes in der negativen Evangelienkritik bleibt nur noch die schlichte Überzeugung, daß die historische Erkenntnis Christi aus dem Evangelium möglich ist, ja die Grundlage des christlichen Bekenntnisses, das ist der Idee der Zeugenschaft bildet (soll nicht an das Evangelium ein gänzlich anderer kritischer Maßstab angelegt werden als an die Daten der Profangeschichte). Darin liegt das moderne «Martyrion», die Zeugenaussage für Christus, daß wir die geistige Kraft aufbringen, der Skepsis ins Angesicht widerstehend, aus dem Evangelium als historischer Quelle wie alle anderen auf Christus als historische Persönlichkeit wie keine andere in der Weltgeschichte zu schließen. Dieser Standpunkt ist weder identisch mit dem protestantischen Schriftprinzip noch mit dem katholischen Autoritätsprinzip, sondern geht von der Überzeugung aus, daß

einerseits auch der Mensch des 20. Jahrhunderts noch auf dieser Erde eine religiöse Aufgabe hat, für die das Evangelium unentbehrlich ist, daß aber andererseits das Evangelium ihn nur dann unmittelbar anzusprechen vermag, wenn er es in voller Hingabe an die Idee der wissenschaftlichen Wahrheit befragt. Allein aus dieser Begegnung von Christentum und Zivilisation auf dem Boden der kritischen Wissenschaft kann jene Überzeugung fließen, welche die Brücke schlägt zum modernen wie zum jüdischen Denken<sup>3</sup>.

Was aber verkündet, wenn wir die Mittel der historisch-kritischen Untersuchung anwenden, uns beiden, Christen und Juden, Israel und der Kirche, auch heute noch nach zweitausend Jahren in dieser unserer Generation auf Grund ihrer spezifischen wissenschaftlichen Ausrüstung das Matthäus-Evangelium vom «wahren Christus»? Die Antwort wäre simpel, wenn das erste Evangelium ein magisches Buch wäre, in dem man bloß nachschlagen müßte, als welches die Heilige Schrift beider Testamente in der Tat immer wieder von einem gemeinsamen Irrtum im jüdischen, katholischen und protestantischen theologischen Denken allzu kurzschließend angesehen wird. Obwohl wir es im ersten Evangelium keineswegs mit einem so einfachen Gebilde zu tun haben, ist die kritische Aufgabe doch nicht unlösbar, sofern man von der Zweischichtentheorie des kanonischen Matthäus ausgeht, die sich bereits aus der Doppelsprachigkeit seiner Entstehung nahelegt. Die kritische Erkenntnis einer älteren und einer jüngeren Schichte in unserem Matthäus-Evangelium erhöht die Möglichkeit einer kritischen Erkenntnis des Urevangeliums selbst, in dessen Mitte der historische Christus steht. Auch die literarkritischen Arbeiten, die in Matthäus den Ursynoptiker oder jedenfalls einen proto-matthäischen Kern nachweisen, tragen entscheidend dazu bei, daß man an die geistesgeschichtliche Rekonstruktion des Urevangeliums denken kann. Wenn die christliche Kirche vom Standpunkt ihrer katechetisch-liturgischen Aufgabe mit vollem Recht das Evangelium «*secundum Matthaeum*» predigt, dabei im großen ganzen den gegebenen Text übernehmend, so obliegt es der christlichen Wissenschaft mit den ihr verfügbaren historisch-

---

<sup>3</sup> Christus im 21. Jahrhundert, hg. von August Zechmeister, Wien 1954; dazu: Probleme der Religionssoziologie, Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 1931, XCI. 259—298.

kritischen Mitteln darüber hinaus die Grundlinien des Evangeliums «*secundum Proto-Matthaeum*» abzustecken, darin der historische Christus gefunden wird, so wie wir andere historische Persönlichkeiten in anderen Quellenbereichen finden.

In der vorliegenden Skizze kann es sich nur darum handeln, einige charakteristische Beispiele zu geben. Dieselben sind mit vollem Bewußtsein in dem Sinne ausgewählt, daß sie einerseits Gedanken herausstellen, die in der kirchlichen Überlieferung bisher weniger zum Ausdruck kamen, dafür aber gerade die jüdische Hoffnung in besonderem Maße ansprechen, andererseits aber ebenso auch Gedanken, mit denen sich das Judentum bisher am allerwenigsten zu befreunden vermochte, die dagegen in der kirchlichen Überlieferung aller Zeiten wohl gehütet worden sind. Für eine echte Begegnung des jüdischen Menschen mit der christlichen Kirche ist eben auf zwei Faktoren im Evangelium der Nachdruck zu legen: auf eine Gruppe von Ideen, mit denen sich die Juden abfinden müssen, wenn sie sich zu Christus bekennen wollen, auch wenn diese Ideen sie bisher eher abgestoßen haben, und auf eine andere Gruppe von Ideen, deren vertieftere Deutung die Kirche erstreben muß, wenn ihr nicht nur an der Einverleibung von einzelnen Heiden und Juden, sondern an der Zivilisation als solcher etwas liegt, das heißt sie ihrer Aufgabe der Erneuerung dieser Erde im Heiligen Geist gerecht werden will.

Zum vollen Verständnis der hier verwendeten Methode muß man eine doppelte Erkenntnismöglichkeit unterscheiden. Diejenige Erkenntnis, die am Buchstaben des Textes haftet, interessiert uns hier nur nebenbei. Es handelt sich keineswegs darum, nunmehr Matthäus in derselben isolierenden Perspektive zu betrachten, auf Grund derer man oft allein aus Markus den historischen Christus gewinnen wollte. Matthäus soll durchaus nicht bloß für Markus, wie ihn die herrschende Lehre lange Zeit sah, substituiert werden. Die Geschichte Christi, zum Unterschied vom Leben Jesu, also die geistesgeschichtliche Untersuchung des Evangeliums im Gegensatz zur biographisch-apologetischen Betrachtung<sup>4</sup>, setzt vielmehr die innere Einheit aller

---

<sup>4</sup> Die Leben-Jesu-Forschung. Von der Vita zur Historia, Frankfurter Hefte 1954, IX. 342–353.

vier kanonischen Evangelien unabdingbar voraus; in ihnen allen, auf denen das Siegel des apostolischen Zeitalters ruht, stecken Elemente des Urevangeliums. Nur auf dem Hintergrund aller vier Evangelien kann man ernsthaft wagen, im kanonischen Matthäus zwei historische Schichten zu unterscheiden. Gewiß muß man unzweideutig vom kanonischen Matthäus ausgehen, um in ihm durch die Aussonderung der jüngeren Schichte, deren schriftgelehrte Züge unverkennbar sind, die ältere Substanz sicherzustellen. Gerade die Erkenntnis der kleinjakobäischen Retouche im griechischen Matthäus läßt den großjakobäischen Kern erst voll ins Relief treten. Gleichzeitig muß man aber auch aus dieser späteren redaktionellen Überarbeitung und Einrichtung auf Auslassungen im griechischen Matthäus schließen, deren Gedankenführung sich jedoch wenigstens teilweise in anderen Evangelien erhalten hat. So gibt es proto-matthäische Elemente in Markus, Lukas und Johannes, die der kanonische Matthäus selbst nicht mehr aufweist, deren ursprüngliches Vorhandensein im Ur-Matthäus jedoch aus den schriftgelehrten Tendenzen des Redaktors erschlossen werden kann. Gerade darin wird das letzte Ziel der Rekonstruktion des Proto-Matthäus wohl im Auge behalten: die Wiederherstellung des historischen Christusbildes, das in der Urgestalt des Evangeliums der jerusalemischen Mutterkirche lebendig war — das, wäre es niemals retouchiert worden, die drei nachfolgenden Evangelien, wie wir sie kennen, überflüssig gemacht hätte —, das aber auch, wenn es rekonstruiert werden kann, die innere Einheit aller vier kanonischen Evangelien auf Grund der geistesgeschichtlichen Problemstellung zu beweisen vermag.

Wenn man Matthäus als das älteste Evangelium auffaßt, in seinem Kern das Evangelium vor Markus sieht, vor allem aber die kleinjakobäisch-schriftgelehrte Redaktion des nicht-griechischen Urtextes, also die Entstehung des griechischen Textes selbst in die christlich-pharisäische Kirche Jerusalems verlegt (a. 42–62), woraus das höhere Alter des Urtextes sich von selbst ergibt (a. 30–42), so lassen sich daraus gewichtige Schlüsse ziehen, durch die vor allem der historische Christus, das ist die Geistesgeschichte des Evangeliums in seinem Urgeschehen, in jene Beleuchtung tritt, welche die Stellung der christlichen Kirche zur Zivilisation im allgemeinen und

zum Judentum im besonderen zu klären vermag. In diesem Sinne werden im folgenden einige Probleme herausgegriffen: die Erstberufungen, das Selbstbewußtsein Christi, die Zweieinheit von Reichsgründung und Kirchenstiftung, die Ehelehre in der Mitte des Urevangeliums, die Juden- und Heidenmission, die Kontinuität von Brotvermehrung und Eucharistie. Alle diese Elemente zusammen ergeben das Christusbild, das unserer Zeitenwende aufgegeben ist, das sie allein auch sich erarbeiten kann, weil es ihrer innersten Problemstellung entspricht. Der Christus unseres Zeitalters ist mehr denn jemals zuvor in der Geschichte des Christentums eine Zweieinheit, deren Spannungsweite die Hemisphären des Lebens und der Welt unwiderstehlich an sich zieht (Joh. 12, 32)<sup>5</sup>.

## II.

Die Grundfeste des Urevangeliums liegt in dem Zeugnis der vier Erstberufenen, *Andreas* und *Petrus*, *Jakobus Maior* und *Johannes* (Mt 4, 18–22; Joh. 1, 35–42). Symbolisch für sein gesamtes Verhalten dem Sippen- und Volkstum gegenüber (Mt 8, 21–2; 10, 34–7; 12, 46–50; 13, 55), hat Christus diese vier Jünger seinen vier Brüdern, *Jakobus Minor*, *Joseph*, *Simon* und *Judas*, den Söhnen der *Maria Kleophae* (Mt 27, 36; Mk 15, 40. 47), vorgezogen, so daß die Ersten die Letzten wurden (Mt 19, 30; 20, 16). Der Gegensatz zwischen den vier Jüngern und den vier Brüdern (Joh. 2, 2. 12; 7, 3–5) bestand wohl auch noch in der Körperschaft der Zwölf (Mt 10, 1–6; Joh. 6, 68–72). Jedenfalls steht die großjakobäische Phase der Urkirche im Zeichen der Zwölf, das ist des Kompromisses zwischen den Jüngern und den Brüdern, umgekehrt die kleinjakobäische Phase allein nur mehr im Zeichen der letzteren.

Die Erstberufenen erscheinen zu viert oder zu dritt an den Wendepunkten des Evangeliums als die auserwählten Zeugen: bei der Heilung der Schwiegermutter des *Petrus* (Mk 1, 29–30; Mt 8,

---

<sup>5</sup> Die Sozialmetaphysik der Scholastik, Wien 1929; Das Soziologische in Platons Ideenlehre, Wien 1930; dazu: «Zwei in einem Fleische.» Klerus und Laien in der christlichen Zivilisation, Frankfurter Hefte 1949, IV. 473–483; Das Große Geheimnis. Ehe und Familie in der christlichen Zivilisation, ib. 1951, VI. 710–723.

14–5), bei der Erweckung der Tochter des Synagogenvorstehers und der Heilung der blutflüssigen Frau (Mk 5, 37; Mt 9, 25), darin zweifellos bereits diese ältesten Zeugen die Symbole für Judentum und Heidentum sahen (Mk 5, 25. 42; Mt 9, 20), bei der Verklärung am Berge (Mt 17, 1), bei der Voraussage des Unterganges von Jerusalem, die Christus am Ölberg angesichts des Tempels aussprach (Mk 13, 3; Mt 24, 3), und bei der letzten Vorbereitung auf das Ende in der Gethsemanistunde (Mt 26, 37). In allen diesen Situationen empfangen allein die vier Erstberufenen — oder doch drei von ihnen ohne Andreas — jene intime Belehrung (in der Dunkelheit ins Ohr geflüstert, Mt 10, 27), die sie einerseits zum vollen Verständnis für die tragische Peripetie des Evangeliums erziehen sollte, andererseits aber auch Christus selbst ihnen vermitteln mußte, um in der Atmosphäre des Verstandenwerdens von seinem allerengsten Kreis Schritt für Schritt auf der vorgesetzten Bahn weitergehen zu können.

Es ist bemerkenswert, daß allein Markus (1, 29; 13, 3) ausdrücklich auch Andreas nennt, wogegen Matthäus überhaupt nur an zwei Stellen, bei der Verklärung und bei der Todesangst, das Zeugnis der drei Lieblingsjünger aufbewahrt hat, allerdings mit der vollen Konsequenz eines solemnen Zeugnisses an zwei Wendepunkten. Wir werden hier einerseits die Zurückstellung des fundamentalen *Viererzeugnisses* durch den kleinjakobäischen Redaktor nicht verkennen können, andererseits aber doch auch wenigstens die Überlieferung eines *Dreierzeugnisses* durch ihn anerkennen müssen. Wenn die kleinjakobäische Kirche, die auf den Brüdern, nicht mehr den Jüngern beruhte, trotzdem den Urtatbestand wenigstens des Dreierzeugnisses bewahrt hat, so liegt darin der stärkste Beweis für die Authentizität dieser Zeugenschaft, die so tief ging, daß daran niemand rütteln konnte, der an der apostolischen Solidarität festhalten wollte, was die kleinjakobäische Kirche sicher wollte. Wohl aber mag darin eine kleinjakobäische Retouche zu finden sein, daß im griechischen Matthäus nur jene Situationen des Urevangeliums beibehalten worden sind, in denen Christus sich mit drei Zeugen statt vieren begnügte, so daß vielleicht nunmehr erst grundsätzlich an die Stelle der vier Erstberufenen die drei Säulen traten, die der Anfangssituation der kleinjakobäischen Kirche entsprachen (Galater 2, 9).

Nichts ist undenkbarer, als daß diese ursprüngliche Viererzeugenschaft, von der die Dreierzeugenschaft abstammt, von Christus selbst unbeabsichtigt gewesen wäre, sich also erst in der Urkirche entwickelt hätte. Vielmehr bezeugen die vier ältesten und engsten Freunde des Meisters den Ursinn seiner Botschaft, weil sie dazu von ihm selbst eingesetzt worden sind; sie stehen teils zu viert, teils zu dritt, wie Christus es in souveräner Entscheidung vorzog, als ein Körper hinter der Überlieferung und Aufzeichnung des Urevangeliums. Dies verweist unzweideutig auf die älteste apostolische Periode, die vor der kleinjakobäischen Kirche liegt, da diese letztere jene Zeugenschaft zwar zur Not bewahrt hat, sie aber niemals selbst erfunden hätte. Niemand anderer als Christus selbst konnte das Urgeschehen des Evangeliums in der Weise organisieren, daß die Erlebnisse und Erfahrungen der vier Erstberufenen dessen Rückgrat bildeten; niemand anderer kann den vier Erstberufenen, von denen drei durch Christus auch besondere Namen erhielten (Joh. 1, 42; Mt 16, 18; Mk 3, 16–7), ihre außerordentliche Zeugenrolle angewiesen haben. Keiner der Erstberufenen, keiner der Brüder, noch irgendein Nachgeborener hat Christus darin substituiert. Es ist sein Plan, durch den die ursprüngliche Einheit der Vier zum allerstärksten historischen Zeugnis für ihn selbst wird, der Proto-Matthäus aber zum Evangelium der vier Erzapostel (mit weitreichenden Konsequenzen für die Geschichte der Urkirche). In solchem Aufbau auf dem Prinzip des historischen Zeugnisses schlägt Matthäus die Brücke zur petrinisch-johanneischen Theologie der Zeugenschaft, die deutlich in Christus selbst ihre Wurzel hat (Mt 10, 18; 11, 4–6; 24, 14; Apg. 1, 8).

Wir greifen hier mit Händen, daß Christus von allem Anfang an die Wirksamkeit der Seinen über sich selbst hinaus geplant hat, also historisch, nicht magisch-eschatologisch gedacht hat. Wie er die Zwölf noch zu seinen Lebzeiten unter die Juden aussandte (Mt 10, 5–6. 23), so sah er ihre weiterwirkende Sendung nach seinem Ausgang unter die Heiden voraus (Mt 5, 14–6; 8, 10–2; 10, 18; Apg. 9, 15). Für diese doppelte Aufgabe war das Werk Christi bereits im Keime nach konzentrischen Kreisen angelegt, die von außen nach innen durch die symbolische Zahl der 70 oder 72 (Lk 10, 1), durch die Körperschaft der Zwölf (Mt 10, 1–2; 19, 28; Joh. 6, 68) und durch

den engsten Kreis der Vier oder Drei (offenbar von Haus aus für beide Missionen bestimmt, Apg. 8, 14; 10, 11–2) gekennzeichnet sind. Innerhalb dieser Gliederung ist auch die Sonderstellung des Petrus als des «alter ego» (Mt 17, 1–4), der die Schlüssel des Königs verwaltet (Mt 16, 18–9; Isaias 22, 22), eine durchaus organische. Dieser Aufbau der gesamten Jüngerschaft gehört dem Urevangelium an, das heißt entsprang dem Denken Christi selbst, das damit auf den Prozeß der Geschichte, nicht auf das geschichtslose kosmische Wunder abstellte (Mt 12, 38; 16, 1). In dieser soziologischen Verbundenheit zwischen gegliederten Jüngerkreisen und ihrer Berufung zu besonderer Zeugenschaft liegt die vorzüglichste Möglichkeit für die kritische Erkenntnis sowohl der überragenden, vorausplanenden Persönlichkeit Christi, als auch der Urschichte des in ihr wurzelnden ersten Evangeliums.

Nach dem vierten Evangelium stehen die vier Erstberufenen, von denen zwei namentlich erwähnt werden, ein dritter durchsichtig genug verdeckt ist, so daß nach dem Prinzip der Zwei ein vierter erschließbar wird, ursprünglich in der Gefolgschaft des Johannes Baptist (Joh. 1, 35–42). Aber auch das erste Evangelium zeigt die innere Verbundenheit der beiden Jüngerschaften des Vorläufers und des Menschensohnes sowohl in deren organisatorischer Struktur, als auch in den theologischen Voraussetzungen. So stammt das Prinzip der Zwei offenbar von Johannes (Mt 10, 1–5; 11, 2; Mk 2, 14–9; 6, 7; Lk 6, 13–6; 9, 1; 10, 1). Christus folgte Johannes in vielen Einzelheiten, aber auch in entscheidenden Linien. So hat Christus die Idee der Zeugenschaft von Johannes, dem Zeugen schlechthin, übernommen (Joh. 1, 7–8. 15. 32–4), und werden auch die verbleibenden Johannes-Jünger noch zu besonderen Zeugen des Reiches (Mt 11, 4–6). Sicher wurden die Erstberufenen bereits vom Vorläufer in eine bestimmte Theologie vom Menschensohn eingeführt, in der die Idee der Zeugenschaft aus der Malachias-Theologie (Mt 3, 3; 10, 11; Mk 1, 2–3) die Hauptrolle spielte. Sie kamen darnach zu Christus mit einem latenten Verständnis für seine messianische Aufgabe, das sie, auch wenn sich dasselbe erst entwickeln mußte (Joh. 1, 42; 6, 70; Mt 14, 33; 16, 16), grundlegend über das ursprüngliche Nichtverständnis der Brüder hinaushob. Daher hat auch Christus sie auserwählt — nicht trotz ihrer Charaktere, die ihre Beinamen

verraten —, sondern gerade wegen derselben, in denen sein eigener Charakter sich widerspiegelt (Mt 20, 20–1; Mk 9, 37; Lk 9, 54).

Daß es vier Erstberufungen waren, auf denen sich die späteren Kreise der 12, der 70, der 120 aufbauten (Apg. 1, 15), hat sich dem Urchristentum trotz der kleinjakobäischen Abweichung aufs tiefste eingepreßt. Daraus läßt sich nicht minder auf die einzigartige und überragende Bedeutung des Proto-Matthäus im Urchristentum schließen. Vor allem hängt die Vierzahl der kanonischen Evangelien (Irenäus), aber wohl auch die Vierzahl der Mutterkirchen (Justinus), die sich mehrfach durchsetzte, mit den vier Erstberufungen zusammen. Daher stammt auch die ursprüngliche Gliederung der liturgischen, exegetischen und textlichen Überlieferung in der altchristlichen Kirche. Die Wirkungen reichen tief in die gesamte christliche Geschichte hinein, die noch immer den Urkeim widerspiegelt, auf den das erste Evangelium von Christus selbst angelegt worden ist. Nach der Weise der Menschen erhielt sich die Grundidee der alle vier Enden der Welt umspannenden historischen Zeugnenschaft vorzüglichst in den «Paraphernalien» des christlichen Lebens, wurde jedoch in der Substanz verschüttet. Man muß sie dort ausgraben, wo sie zuerst angelegt wurde, um die Struktur des Samens im Baume wiederzufinden (Mt 13, 31–2).

### III.

Es gehört zum Urtatbestand des Matthäus-Evangeliums, daß in ihm das *Selbstbewußtsein Christi* sich nicht entwickelt. Dieses ist vielmehr schlechthin gegeben und der engste Kreis respektiert es als etwas Selbstverständliches, wenn auch Außergewöhnliches, das er nur allmählich verstehen lernt. Was dabei die Jünger voraussetzen, die Brüder hingegen lange Zeit nicht anerkennen wollen, ist das Messiasbewußtsein Christi, von dem ausgehend er die Seinen Stufe für Stufe in sein *Sohnesbewußtsein* einführt (Mt 5, 16; 6, 4. 9; 7, 21; 10, 32–3; 11, 25–7).

Woran aber auch die Jünger trotz ihrer frühjohanneischen Erinnerungen (Joh. 3, 29; Mt 9, 15–6) ursprünglich gar nicht denken, was aber Christus ihnen bereits im Proto-Matthäus mit derselben Konsequenz enthüllt, die nachher die spätjohanneische Spekulation auf-

weist (Joh. 14–6), das ist sein *Bräutigamsbewußtsein* (Mt 12, 31–2; Mk 3, 28–9). Der erste Evangelist zeigt hier die vollkommeneren Darstellung, aus welcher der zweite Evangelist ein Stück herausbricht. Zum Sohnesbewußtsein tritt dieses Bräutigamsbewußtsein hinzu, in dem aus persönlicher, ritterlicher Verbundenheit die Beleidigung der Braut in der «Sünde wider den Heiligen Geist» tiefere und unheilbarere Wunden schlägt als jede Beleidigung des Menschensohnes. Die alttestamentliche Idee der Ruach Elohim (Genesis 1, 2), die im Hebräischen ein Femininum ist, erscheint hier in ihrer neutestamentlichen Erfüllung. Dieselbe Symbolik findet sich bereits in der frühjohanneischen Theologie, in der die Ruach Elohim in der Gestalt der Muttertaube dem Täufer über dem Getauften sichtbar erscheint (Joh. 1, 32; Mt 3, 16). In der spätjohanneischen Paraklettheologie bleibt davon die Idee der stellvertretenden Mütterlichkeit, welche die Waisen tröstet (Joh. 14, 16–8).

Diese Identität Christi in der Einheit seines Sohnes- und Bräutigamsbewußtseins datiert im Matthäus-Evangelium von der Jordantaufe her, liegt also noch vor den Erstberufungen. Darin zeigt sich neuerdings die Gemeinsamkeit im symbolischen Denken des Menschensohnes und seines Vorläufers. An diesem Symbolismus hatten die Erstberufenen als Johannesjünger zweifellos Anteil, wenn auch diese Seite der Messianität ihres Meisters für sie zuerst zurücktrat. Über sie hinausschreitend offenbarte Christus sein Bräutigamsbewußtsein einer breiteren Gruppe im Augenblick seines ersten Zusammenstosses mit den hauptstädtischen Pharisäern (Mk 3, 22), die ihn als besessen oder wahnsinnig ausriefen (Mt 10, 25; 12, 24), was offenbar die «Seinen» — nicht die Jünger, sondern die Brüder — eine Zeitlang wirklich glaubten (Mk 3, 21. 32). Daß diese öffentliche Proklamation der Braut durch den Bräutigam gerade anlässlich der ersten ernsthaften Auseinandersetzung mit dem Pharisäismus stattfand, läßt erkennen, wie sehr Christus gerade von den Pharisäern das volle Verständnis für die alte Lehre von der Ruach Elohim als Bedingung für ihr Eingehen in das Reich forderte. Es ist offenbar, daß auch schon die erste Seligpreisung (der «Armen im Geiste», Mt 5, 3) auf das Verbundensein gerade der «bewußt Armen» mit der Ruach Elohim anspielte. Von den Pharisäern nicht nur wegen ihrer Symbolik, sondern vor allem auch wegen dieser ihrer Beziehung zu

den «kleinen Leuten» (den «Amhaarez», Joh. 7, 49; Mt 10, 6; 15, 24; Mk 6, 34) als etwas Heidnisches empfunden, ist diese Lehre in der Tat eine entscheidende ökumenische Brücke, die von Israel zu den Völkern führt, in deren Mythologie die Idee des Ewig-Mütterlichen lebendig geblieben ist, dessen Bild Israel versagt wurde (Dt 4, 16), nicht minder auch wegen seiner Herzenshärte (Mt 19, 8).

Als Leitlinie des Christusbewußtseins zieht sich durch alle Evangelien das geheimnisvolle, trotzdem aber vertrauliche Christuswort «*Ich bin es*», in dem (durch den gemeinsamen Gebrauch des hebräischen Verbuns «hawa», aber auch durch das betonte «Ich» im griechischen Text vermittelt) die innere Beziehung zum Worte Jahwehs im brennenden Dornbusch, «Ich bin, der ich bin» (Ex. 3, 14), immer wieder erkannt worden ist. Als solche Anspielung jedenfalls hat das Christuswort bald äußersten Horror ausgelöst, bald tiefsten Frieden gebracht. Christus selbst muß diese Gedankenassoziation gewollt haben, auch wenn er sie nirgends ausdrücklich erklärt. Daran haben ihn die Seinen erkannt, wie die Herde ihren Hirten, darin aber auch die Feinde Grund gefunden, sich an ihm zu ärgern. Der Vorwurf der Besessenheit und des Wahnsinnes mag wohl damit zusammenhängen (Joh. 8, 48. 58–9; Mt 12, 24).

Obwohl vor allem das vierte Evangelium voll von Varianten ist, in denen Christus sein «Ich» betont (Joh. 6, 35; 8, 12. 59; 9, 5; 10, 9. 11; 11, 25; 15, 1; 18, 5–8), ist das «Ich bin es» keineswegs allein johanneisch, sondern durchaus bereits proto-matthäisch, auch wenn wir das Paradox in Rechnung zu stellen haben, daß gelegentlich der Ursinn des Wortes von anderen Evangelien besser festgehalten worden ist als vom kanonischen Matthäus, der offenbar gerade hier aus apologetischen Motiven, um des nationalen Zusammenlebens mit den anderen Juden willen, in besonderem Maße retouchiert wurde. Im ersten Evangelium verblieb die charakteristische Verwendung der ersten Person, zumeist mit dem im Griechischen ungewöhnlichen Personalpronomen, vor allem in der Bergpredigt (Mt 5, 20–44). Gelegentlich wird das «Ich» aber auch sonst noch betont (8, 7). In ihrer spezifischen Bedeutung aber begegnet die Formel, «Ich bin es», anläßlich jener herrscherlichen Überwindung der Natur durch das Wandeln auf dem Wasser, das die Jünger zum

erstmaligen gemeinsamen Bekenntnis der Gottessohnschaft Christi veranlaßt (Mt 14, 27. 33; Mk 6, 50). Hier verrät das erste Evangelium, daß das «Ich bin es» keineswegs bloß eine Redensart ist, sondern ihm eine tiefere Bedeutung zukommt, der sich die engste Umgebung Christi auch dunkel bewußt war. Das Gegenstück dazu, das die Anspielung auf den alttestamentlichen Urtypus enthält, findet sich gleichfalls im ersten Evangelium in der Auseinandersetzung mit den Sadduzäern (Mt 22, 32; Mk 12, 26), in der freilich, verglichen mit dem vierten Evangelium (Joh. 8, 58), in dem Christus sich um dieselbe Zeit mit den Pharisäern auseinandersetzt, die Pointe fehlt.

Am bedeutsamsten ist das «Ich bin es» im Prozeß Jesu (Mt 26, 64; 27, 11; Mk 14, 62; 15, 2). Im kanonischen Matthäus verwendet Christus die charakteristische Formel weder vor dem Sanhedrin noch vor Pilatus. Bei Markus hingegen verwendet er sie vor dem ersteren, nicht aber auch vor dem letzteren. Darin werden wir die ursprüngliche Überlieferung zu sehen haben, von der die kleinjakobäische Redaktion aus den durchsichtigen Motiven nationaler Solidarität abgegangen ist. Vor Pilatus entbehrte die Formel jedes tieferen Sinnes. Vor dem Sanhedrin aber lag die alttestamentliche Anspielung auf der Hand, wie sie Christus offenbar selbst beabsichtigte, der kleinjakobäische Matthäus aber wegen der inneren Zugehörigkeit seiner Kirche zum Judentum vermieden wissen wollte. Gerade hiezu bot der griechische Text durch die Möglichkeit der Umschreibung die Hand.

Aus diesen Überlegungen wird man es für wahrscheinlich ansehen dürfen, daß die vielfache Verwendung des feierlichen «Ich» in der Selbstoffenbarung Christi im vierten Evangelium ursprünglich auch im ersten Evangelium ihre Entsprechung besaß, von der es im griechischen Text nur mehr Überreste gibt. Wenn freilich dieser geheimnisvolle Ausspruch mit seiner alttestamentlichen Anspielung sich tatsächlich durch das gesamte Urevangelium hindurchzog, wenn er insbesondere zum ersten Zusammenstoß mit den Pharisäern führte, die deshalb Christus für besessen und wahnsinnig erklärten — dann war es offenbar nur der logische Abschluß dieses Weges, wenn schließlich die feierliche, bewußte Wiederholung jenes Ausspruches vor dem Sanhedrin zum unmittelbaren Anlaß für die Verurteilung Christi wurde. Daß er die Identifizierung, die er zum Ärgernis seiner

Feinde immer schon vornahm, nunmehr auch noch vor seinen Richtern bekannte, reizte diese so sehr, daß sie den Rechtsboden vergaßen, auf dem sie standen, und sie den Gerechten mehr um dessetwillen, was er andeutete, als was er ausdrücklich sagte, zum Kreuzestod brachten.

Von hier aus fällt neues Licht auf die alte Streitfrage, wer eigentlich den Justizmord an Jesus begangen habe<sup>6</sup>. Die Antwort ist, daß weder die Heiden noch die Juden dazu ausreichten zu planen, was allein Christus selbst, der seine Verurteilung, nicht seinen Freispruch wollte, in seiner Souveränität auch über sein eigenes Leben, die alle menschlichen Maße übersteigt (Joh. 10, 17–8), planen konnte. Die Anerkennung durch sein Volk hätte längst erfolgen müssen, um ihm jetzt den Freispruch wert erscheinen zu lassen. Deshalb hat er auch mit vollem Bewußtsein vor seinen Richtern gerade denjenigen Ausspruch wiederholt, von dem er wußte, daß er sie um ihren Verstand bringen würde. Der Sanhedrin hat Christus zweifellos nicht als den «Sohn Gottes» verurteilt<sup>7</sup>: erstens weil kein Jude, der sich als der Messias im historischen Sinne ausgab, deshalb auch von einem Ausnahmsgericht in tumultarischen Zeiten zum Tod verurteilt werden konnte, und weil zweitens keiner der Richter die Messianität im metaphysischen Sinne ernst nehmen, ja überhaupt nur verstehen konnte. Sicher haben es politische Gründe besonders nahegelegt, daß gerade *dieser* Mensch, der galiläische Messias aus Nazareth (Joh. 7, 41–2; Mt 2, 23), der wie ein Samariter redete (Joh. 8, 48) und den Römern neue Vorwände lieferte (11, 48), dieser gefährliche Narr, als den Kaiphas ihn betrachtete (v. 49–50), mit oder ohne Prozeß aus dem Weg geräumt werden sollte (v. 53). Darin lag die materielle Ungerechtigkeit der herrschenden Klasse, daß sie diesen politischen Wünschen nachgab. Die formelle Ungerechtigkeit aber nahm Christus ihr ab, indem er die längst zu seinem innersten Besitz gewordene Selbstoffenbarung verwendete, die von seinen Richtern nur als das frevelhafte Spiel eines Wahnsinnigen oder Besessenen mit den heiligsten Überlieferungen aufgefaßt werden konnte. Sie waren nicht fähig, damals schon zu erkennen, was heute nach zwei-

---

<sup>6</sup> Joseph Blinzler: Der Prozeß Jesu, Stuttgart 1951.

<sup>7</sup> Kardinal Theodor Innitzer: Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi, Wien 1948, 159ff.

tausend Jahren Christentum auch die Juden erkennen können, daß gerade *dieser* Mensch, wenn irgendeiner in der Geistesgeschichte, das innere Anrecht besaß, die Weisheit des Alten Testaments auf sich selbst zu beziehen, um sie vor allem dadurch in die Weisheit des Neuen Testaments, das er auf alle Völker begründen würde, aufzunehmen.

#### IV.

Von allergrößter Bedeutung für die ethischen Konsequenzen des Christentums, das auf dieser Erde sich bewähren muß, ist die *Bergpredigt*, die das erste Evangelium allein in voller Ausführlichkeit wiedergibt. Daß damit seiner Substanz nach der großjakobäische Proto-Matthäus zu Wort kommt, kann leicht bewiesen werden, auch wenn es gerade hier mehrfach kleinjakobäische Retouchen gibt (Mt 5, 17. 32. 39), deren Herkunft nicht zuletzt auch der Tenor des Jakobusbriefes verrät. Diese Retouchen erklären es, wieso auch die umgekehrten Tendenzen späterer Glossatoren in den Text Eingang gefunden haben (v. 43–4). Trotz solcher Arabesken von zweierlei Tendenz verkörpert die Bergpredigt als Ganzes den historischen Christus auf das vollkommenste. Die Annahme, welche sie für das späte Produkt einer künstlichen Kompilation erklärt, ist unschwer widerlegbar. Ob es eine einmalige Predigt war, die damals schon in aramäischer Kurzschrift aufgezeichnet werden konnte, oder ein Zyklus von Instruktionen, ist von untergeordneter Bedeutung, verglichen mit dem Gefüge des Ganzen, das keinen Zweifel übrig läßt, daß es sich um den bewußten Auftakt für die weitere Laufbahn handelt. Es ist die feierliche Reichsgründung, das Grundgesetz des Reiches, davon das Evangelium seinen Ausgang nimmt.

Der Inhalt der Bergpredigt zeigt, daß Christus mit ihr das Reich Gottes für gegründet ansah (Mt 11, 4–6; 12, 28; Lk 17, 21), wenn auch allein den Vollkommenen, den Armen, den Kleinen, den Kindern jetzt schon greifbar (Mt 5, 3. 19–20. 45–8; 18, 1–4; 19. 14). Dieses Reich Gottes auf Erden, das Himmelreich, wie es vermutlich nicht erst der schriftgelehrte Redaktor des Matthäus-Evangeliums, auch er jedenfalls nicht ausschließlich nannte, zeigt die Verbundenheit der Menschen auf Erden mit dem Vater im Himmel an, die Christus wiederhergestellt hat; ihr elementarster Sinn ist die Ausrüstung des

Menschen mit Himmelsgeist für seine Erdenaufgabe, die der ihm anvertraute Schauplatz seines auf die Ewigkeit abgestellten Wirkens ist. Daher stehen die Armut, die Gerechtigkeit, die Ehe, die soziale Ordnung, das kleine Leben, also durchaus reale Erdenwerte im Mittelpunkt der Bergpredigt, in der alles von höchstem praktischen Interesse ist. Wie sehr man sich auch bemühen mag, alle konkreten Beziehungen zur Lebenswirklichkeit aus dem Zusammenhang der Bergpredigt auszutilgen, es bleibt der unwegleugbare Tatbestand, daß Christus sich in dieser grundlegenden Verfassungsurkunde seines Reiches um das Leben der einfachen Menschen, wie es ist, gekümmert hat — nicht um es «aufzuheben», sondern um es zu «erfüllen» (Mt 5, 17), nicht um seine Realitäten zu eliminieren, sondern um sie zu idealisieren, das heißt um es durchaus auf dem realen Boden der Armut, der Ehe, des kleinen Lebens, auf dem er es vorfand, zu versittlichen und zu vergeistigen.

Die Idee dieses konkreten Reiches, das «im Himmel» ist, das heißt die Wiedergeburt des Paradieses «auf Erden» bedeutet, muß das Denken Christi vollkommen erfüllt haben, so daß er sich ihr gänzlich hingab, ohne die abstrakten Gesetze der Reiche dieser Welt (Joh. 18, 36), die irdischen Auffassungen des Heidentums und des Judentums von den Gütern dieser Welt, auch nur zu beachten. Daß ein solcher Idealismus an den Verhältnissen scheitern mußte, weiß, wer vom Leben verbrüht worden ist. Daß aber der einzigartige Mensch, der Christus war, der weiseste von allen, weil er im Vater wurzelte, diesen Idealismus, radikal und kompromißlos, aufgebracht hat und daß er auf diesem geraden Wege heldenhaft vorangeschritten ist, obwohl er nicht minder seine empirische Aussichtslosigkeit nach den Gesetzen der Welt voraussah, das ist *das* Vermächtnis, das er der Welt, dem Leben, der Ehe, dem Staat, der Zivilisation hinterlassen hat, die alle ohne jenen Idealismus zur Selbstvernichtung bestimmt wären und für die er daher nicht minder gestorben ist, nachdem er für sie gelebt hat.

Erst in einem späteren Stadium der öffentlichen Wirksamkeit Christi, als sich die historische Unmöglichkeit der Durchsetzung dieses Reiches noch zu Lebzeiten seines königlichen Gründers, einerseits wegen des unüberwindlichen Unverständnisses selbst der engsten Freunde, andererseits wegen des sich zuspitzenden Gegen-

satzes zu den anderen Reichsauffassungen dieser Welt, der heidnischen und der jüdischen, unweigerlich herausstellte, folgte auf die *Reichsgründung*, mit der Christus seine öffentliche Wirksamkeit begann, die *Kirchenstiftung*, mit der er sie abschloß. Auf die primäre Intention des Evangeliums, die auf die geistige Organisation des konkreten Lebens ausging, folgte die sekundäre Ersatzmaßnahme, die hic et nunc zu retten hatte, was zu retten war.

Darnach sind Basileia und Ekklesia, Reich und Kirche im Evangelium keineswegs identisch. Das Reich ist «im Himmel» (Mt 6, 9–10), die Kirche aber ist «auf Erden» (16, 19). In dieser Antithese lebt sowohl das Gebet des Herrn als auch die Binde- und Lösegewalt, die Petrus als der Vertreter Christi in Vertretung der Apostel empfing. Die enge kirchliche Auffassung, die in der Kirche auch das Reich sieht, verkennt das Wesen des Christentums; noch wird sie dem menschlichen Genius in Christus gerecht. Nur wo der Idealismus Christi verstanden wird, der sich in der bedingungslosen, ja hoffnungslosen Reichsgründung offenbart, gleichzeitig aber auch der Realismus Christi, der, ohne die Idee des Reiches preiszugeben, nichtsdestoweniger den Begriff der Kirche zu formulieren wußte, wird auch das Christentum verstanden. In der Konzeption Christi bilden die Reichsgründung und die Kirchenstiftung eine geistige Einheit, liegen Kirche und Reich, wenn auch nicht auf derselben historischen Ebene, so doch in derselben geistigen Atmosphäre, wird ihre Zweieinheit zum Kriterium der christlichen Zivilisation; sie hängen logisch zusammen wie die Ideallösung, die mit totalem Einsatz auf das alleinige Ziel, die Wiedergeburt des Paradieses auf Erden, abstellt, und die Ersatzlösung, die in der Zeit unvermeidlich wird, wo immer die Verwirklichung des Ideals an den äußeren Umständen scheitert. Es ist seltsam, daß dieser evangelische Dualismus in eigenartiger Weise den platonischen Dualismus von Utopie und Empirie («Politeia» und «Nomoi») wiederholt — nur mit dem lebendigen Unterschied, daß die evangelische Utopie, die Bergpredigt, ebenso idealistisch wie realistisch ist, daher die höchsten Werte mitten ins einfachste Leben hineinstellt. Daß sie trotzdem mißlang, ist die alles Menschliche stellvertretende Tragik Christi.

In keinem anderen Evangelium ist diese Zweieinheit von Reich und Kirche, die wir Christus selbst zuschreiben müssen, mit solcher

Klarheit vertreten wie im Matthäus-Evangelium, in dessen Aufbau sie den innersten Kern der Urschichte ausmacht. Nach dem vorwaltenden Interesse der kleinjakobäisch-pharisäischen Denkform an der synagoga-kirchlichen Organisation könnte man wohl meinen, daß die Elemente der Kirchenstiftung, darunter auch die Proklamation des Primates Petri (Mt 16, 18–9; 18, 15–7), einer viel späteren, bereits vollkommen durchorganisierten Epoche angehören. Dagegen spricht aber nicht nur die Atmosphäre von Cäsarea Philippi, die sowohl sprachlich als auch psychologisch durchaus zur Urschichte des ersten Evangeliums gehört, sondern vor allem auch der innere, strukturelle Zusammenhang von Reichsgründung und Kirchenstiftung. Die Szene von Cäsarea Philippi gehört ebenso zum Proto-Matthäus wie die Bergpredigt; beide bedingen einander. Gerade weil in der letzteren der Enthusiasmus des Beginns lebendig ist, die erstere aber von menschlicher Enttäuschung durchzittert ist, gehören sie in der Persönlichkeit Christi ebenso aufs engste zusammen wie in dem ältesten Text, der von ihr Kunde gibt. Hier zeigt sich neuerdings die große Scheu der retouchierenden Hand des kleinjakobäischen Redaktors, der trotz seiner offenbaren Vorliebe für die durchorganisierte Kirche die Freiheit der Söhne Gottes im Reiche (Mt 5, 45; Joh. 10, 34–6) keineswegs wegretouchiert hat. Auch den schriftgelehrten Vertretern der kleinjakobäischen Kirche blieb die Idee des Reiches sakrosankt, obwohl ihre strenge, synagogale Kirchengauffassung dadurch modifiziert wurde. Einen klareren Beweis für die protomatthäische Ursprünglichkeit der Bergpredigt an ihrer Stelle zu Beginn der Reichsgründung kann es kaum geben.

Der Dualismus von Kirche und Reich bereits im Urgeschehen des Evangeliums ist von größter Tragweite. Denn daraus ergibt sich die wesentlich *weltimmanente* Grundtendenz der Botschaft Christi, die aus seiner eigenen wesentlich weltimmanenten Grundstruktur herührt. Diese Weltimmanenz des Christentums ist durch die *welttranszendente* Ideologie des jüden- und heidenchristlichen, östlichen und westlichen, katholischen und protestantischen Kirchenwesens seit zwei Jahrtausenden immer wieder verdeckt worden. Damit kam es dem Christentum aus dem Sinn, daß bereits das Gebet des Herrn diese seine weltimmanente Tendenz in unübertrefflicher Klarheit

zeigt, da sein alltägliches Ziel nichts anderes ist als die Durchdringung der Erde vom Himmel her. Erst nach Festsetzung dieser Wertordnung hat in der Schlüsselgewalt der Kirche das Binden und Lösen auf Erden für den Himmel einen christlichen Sinn. Die Kirche als Institution, die den Schlüssel des Paradieses verwaltet, ist dadurch zum Dienste an der weltimmanenten Gestaltung der Erde durch den Himmel geweiht (Mt 20, 25–8; Mk 9, 38), so daß ein einseitig welttranszendentes Interesse ihrerseits zur Abweichung von ihrer Aufgabe wird. Christus zeigt in Reichsgründung und Bergpredigt eine primär weltimmanente Orientierung, der die Kirchenstiftung dienstbar bleibt, auch wenn die spontane Durchsetzbarkeit der Reichsidee auf Zeit problematisch wird. Die Ersatzfunktion, die unter empirischen Menschen unvermeidlich ist (da es sonst neben dem Reiche der Kirche überhaupt nicht bedürfte), hebt die ursprüngliche Idealfunktion nicht auf.

Alle diese Erkenntnisse kann man allein aus Matthäus in vollkommener Form gewinnen, wo sie deutlich seine mit der Psychologie Christi selbst verwachsene protomathäische Urschichte betreffen. In Johannes wird man sie erst wiederfinden, wenn man vorher schon aus Matthäus weiß, wo man sie zu suchen hat. Hier liegen die eigentlichen Voraussetzungen für die Idee der christlichen Zivilisation, die über das unvermeidlich Gesetzhaft-Organisatorische der christlichen Kirche hinausreicht. Hier zeigt sich daher auch eine der grundlegenden Erkenntnisse aus der Geistesgeschichte des Evangeliums, mit denen die Kirche sich abfinden muß, wenn sie die christliche Zivilisation, das heißt die Erfüllung ihrer eigenen Aufgaben, ernsthaft will — gleichzeitig aber auch einer der kardinalen Punkte, um die sich die Hoffnung Israels mit alteingewurzelter Hingabe dreht. Denn es ist mehr noch die Idee des Reiches, das ist der christlichen Zivilisation, als die Realität der Kirche, auf die Israel angelegt ist und von der es angesprochen wird. Was die Kirche im Reifen ihrer Erkenntnis an äußerer Machtgeltung verliert, weil sie die Überbetonung der Welttranszendenz des Religiösen wieder zur Hauptbetonung seiner Weltimmanenz zurückführt (die gerade dem katholisch-ökumenischen Denken entspricht), das mag sie unschwer dadurch wieder gewinnen, daß auch für sie die Auferstehung allein aus der Preisgabe der abstrakten Alleingeltung folgt (Joh. 12, 24–5),

diese Selbstpreisgabe aber erst das Tor wirklich aufzureißen vermag, durch das Israel in das Christentum eingeht.

## V.

Man kann den Gedanken der Weltimmanenz des Evangeliums und die daraus folgende dialektische Wende im Berufungsbewußtsein Christi selbst, die von der Idee des Reiches zum Begriff der Kirche geht, noch stärker herausarbeiten, wenn man jene Stelle im Proto-Matthäus aufsucht, an der sich der eigentliche Bruch vollzieht und die in der Mitte des Urevangeliums steht: die *Ehelehre* (Mt 19; Mk 10). Auch hier gibt es kleinjakobäische Retouchen (Mt 19, 9; 5, 32), zu denen sich die jerusalemische Kirche berechtigt hielt (Mt 16, 19), so daß an sehr charakteristischer Stelle allein Markus (10, 11–2) die protomatthäische Substanz, getragen von der größeren Bereitschaft der Heidenchristen für die paradiesisch-christliche Ehe, bewahrt hat. Zieht man diese kleinjakobäischen Einflüsse ab, so ist der Grundgedanke der Ehelehre Christi überaus klar: es geht um die christliche Wiederherstellung der paradiesischen Ehe, die, am Anfang von Gott selbst gestiftet, unauflöslich ist. Der innere Zusammenhang mit der Bergpredigt springt in die Augen, in der nicht nur dieselbe Eheethik vertreten wird (Mt 5, 27–8. 31–2), sondern noch darüber hinaus das Ideal des kleinen Lebens auf die Ehe, die Familie, den kleinen Besitz, die selbstgenügsame Wirtschaft gestellt wird (6, 24–34). Das Reich des Evangeliums gründet sich auf die Ehe. Davon geht die protomatthäische Ehelehre durchaus nicht ab, auch wenn die kleinjakobäische Redaktion es so erscheinen läßt.

Nur bei Matthäus steht die Ehelehre in dem größeren soziologischen Zusammenhang, in den sie auch gehört, wenn sie die Grundfeste des Reiches ist. Das zentrale Kapitel umfaßt die Ehelehre (Mt 19, 1–12), die Familienlehre, in deren Mitte das Kind steht (18, 1–6; 19, 13–5), und die Besitzlehre, deren Rückgrat die Idee der Armut ist (19, 16–26). Diese drei Lehrstücke, die eine soziologische Einheit bilden, sind auch für die Bergpredigt vorauszusetzen, als deren Kommentar, freilich aus dem Munde des Meisters, der keines Meisters bedurfte, sich unser Zentralkapitel darstellt. Deutlich hebt sich dabei die Lebensweisheit Christi von der kleinjakobäischen

Schriftgelehrtsamkeit ab. Wie daraus die drei evangelischen Räte entstanden sind (19, 10–2; 16–22; 27–30), ist das aufregendste Kapitel des ganzen Evangeliums.

Die drei Abschnitte des Zentralkapitels zeigen auch darin ihre innere Zusammengehörigkeit, daß ihre Lehren in gleicher Weise auf das totale Unverständnis der Jünger stoßen. An diesem entscheidenden Wendepunkt erweisen sie sich als durchaus noch in die altisraelitische Denkform eingesponnen und gänzlich unberührt von der neuisraelitischen Weisheit ihres Meisters, der gerade hier zwischen dem Urgedanken des Pentateuch (Mt 19, 4–6) und dem mosaischen Gesetz «um der Herzenshärtingkeit willen» (v. 7–8) aufs klarste unterscheidet. In analoger Reaktion finden die Jünger die paradiesische Eheauffassung unerträglich (v. 10), zeigen geringe Sympathie für die Kinder (v. 13–4) und hängen offenbar ebenso an ihrem irdischen Besitz wie an einer durchaus irdischen Belohnung für ihre Gefolgschaftstreue (v. 25–7). Wenn auch das fast zufällige Eintreten dieser Kommentare in den Gesamtaufbau des Evangeliums das Unverständnis der Jünger mildert und harmloser erscheinen läßt, als es seinem Tenor nach ist, so zeigt doch die innere Beziehung des Kapitels zur Bergpredigt, daß es sich hier um eine überaus folgenschwere Wendung handelte. Es ist wie eine letzte Gelegenheit, die Christus den Seinen gibt, das Reich doch noch zu begreifen. Da er voraussah, daß sich auch in dieser letzten Stunde ihr volles Verständnis nicht einstellen würde, hat er vielleicht selbst nicht mehr auf die Herausarbeitung des Gegensatzes vollen Wert gelegt, sondern sich damit begnügt, den Tatbestand einfach festzuhalten, der seinen eigenen Entschluß nachträglich bestätigte. Christus hat auch an dieser Stelle auf die Seinen mit dem großen Erbarmen herabgeblickt, das er jedem in seine Umwelt verhafteten Denken gegenüber fühlte (Mt 14, 14; 15, 32).

Dieses Erbarmen Christi zwingt jedoch das christliche Denken keineswegs, den nicht minder von Christus festgehaltenen historischen Tatbestand zu verkennen. Dies um so weniger, als derselbe seither weitreichende Konsequenzen in der christlichen Geschichte gehabt hat. In der Ehelehre Christi ergibt sich, daß, was er abschließend vom geistigen Verschnittensein sagt (Mt 19, 11–2), sich ausdrücklich aus dem Unverständnis der Jünger herleitet. Hätten sie

ihn vollauf verstanden und damit die paradiesische Eheauffassung, die er verkündete, selbst mit allen Konsequenzen aufgegriffen, wie dies noch die Bergpredigt auch von den einfachen Menschen voraussetzt, dann wäre niemals die Notwendigkeit aufgetreten, von den verschiedenen Formen des Verschnittenseins zu sprechen. Nur weil in dem Unverständnis der Jünger selbst eine falsche, egoistische Form des Bekenntnisses zur Ehelosigkeit lag, mußte Christus auch von ihrer echten Gestalt reden, nicht um dadurch das Urgesetz der paradiesischen Ehe außer Kraft zu setzen, sondern um dem Krankhaften das Gesunde entgegenzustellen, das freilich in der drastischen Sprache des Evangeliums deshalb nicht aufhört, als ein Verschnittensein zu gelten. Aus der Verwerfung der Urehe durch die Jünger stammt darnach die Ehelosigkeit in der Kirche, nicht aus einem evangelischen Rat, der die höhere Berufung anzeigt. Dieser enkratitische Gedanke kam vielmehr erst durch den Hellenismus ins Christentum.

Die Anlagen dazu lagen allerdings bereits in verschiedenen Strömungen auch im Judentum, und zwar nicht nur des Essenertums, sondern auch des Pharisäertums, an denen die Jünger partizipierten. Gerade dieses essenisch-pharisäische Element war später in der kleinjakobäischen Kirche lebendig, wie die asketische Gestalt des Apostels Jakobus Minor beweist. Hier stoßen wir auf eine Affinität, die zwischen den Jüngern im allgemeinen und der kleinjakobäischen Entwicklung im Urchristentum im besonderen bestand, dieselbe Affinität, die auch zwischen der allein welttranszendent aufgefaßten Kirchlichkeit und der enkratitischen Ehelosigkeit besteht. Verschiedene Parallelen in Matthäus und Markus, die sie gemeinsam von dem aus der Gesamtheit der vier kanonischen Evangelien erschließbaren Proto-Matthäus unterscheiden, lassen sich darauf zurückführen. Das Unverständnis des Jünger für den Grundgedanken des Reiches, für die Ehe, das Kind, die Armut, liegt offenbar auf ganz derselben Ebene wie die ursprünglich aus dem Unverständnis der Brüder für das Messiasbewußtsein Christi folgende Sonderentwicklung, die sich in der zweiten apostolischen Phase der jerusalemischen Mutterkirche bemächtigte, freilich damit auch die hauptsächlichlichen Träger der ersten apostolischen Phase in die Heidenmission hinausdrängte. Dieser Gegensatz der Brüder *und* der Jünger

zu Christus lag nicht etwa darin, daß Christus selbst ehelos und familienlos durchs Leben schritt (worüber er klagte, Mt 8, 20), die Brüder und die Jünger aber dem durchschnittlichen Leben ihres Volkes in Ehe und Familie anhängen, sondern ganz im Gegenteil darin, daß «der Fresser und Säufer» (11, 19) trotz seiner persönlichen, metaphysischen Einsamkeit keineswegs das enkratitische Ideal der professionalen Asketen verfocht, vielmehr das kleine Leben der einfachen Leute liebte und verkündete, wogegen auch die Seinen von ihm ganz allgemein und nicht zuletzt auf diesem Gebiete «Zeichen und Wunder» erwarteten (Mt 12, 38; 16, 1; Joh. 4, 48).

Man könnte einen gewichtigen Einwand gegen diese Deutung vom zentralen Charakter der Ehelehre im Urevangelium aus seiner Stellung im überlieferten Aufbau des kanonischen Matthäus-Evangeliums erheben. Denn dort steht sie nach der Kirchenstiftung, greift darnach den Leitfaden der Reichsidee neuerdings wieder auf, nachdem derselbe eben erst durch die Schlüsselgewalt der Kirche abgeschnitten oder wenigstens fallengelassen schien. Doch lassen sich die besten Gründe für eine Dislokation des ursprünglichen protomathäischen Aufbaues im heutigen kanonischen Text anführen. Wenn es erlaubt ist, in der Bergpredigt einen künstlichen Aufbau zu sehen, kann es nicht verboten sein, in der Ehelehre die Störung des natürlichen Aufbaues nachzuweisen. Eine solche Dislokation könnte als relativ untergeordnete Retouche wohl aus der kleinjakobäischen Tendenz entsprungen sein, den zentralen Charakter der Ehelehre zu verwischen, das Unverständnis der Jünger ihr gegenüber harmloser erscheinen zu lassen und überhaupt aus der Schicksalsfrage des Reiches bloße Ausführungsbestimmungen für das Grundgesetz der Kirche zu machen.

Es ist an sich wenig glaubwürdig, daß Christus auf dem bereits angetretenen Wege nach Jerusalem mit der Vision der Leiden vor seinem geistigen Auge (Mt 16, 21–5; 17, 11–2. 21; 20, 17–9) nochmals auf die Ehelehre zurückgekommen sei, wie auch der Anlaß dazu, die Anfrage der Pharisäer (Mt 19, 1–3), höchst unwahrscheinlich klingt. Es macht auch das ganze Stück durchaus den Eindruck eines Einschubes, der ursprünglich anderswo stand. Da das Material über das Hinaufziehen nach Jerusalem spärlich war, konnten hier jene Partien wohl eingefügt worden sein. Nichts an dem tieferen Sinngehalt

der Stelle ginge verloren, vieles aber für ihr höheres Verständnis wäre gewonnen, wenn man die anfragenden Pharisäer, welche die Ehelehre auslösen, mit jenen identifizieren dürfte, die von Christus das Zeichen am Himmel verlangten (16, 1); ihrer negativen Lehre, dem «Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer» (v. 6), hat Christus spontan seine positiven Ideen entgegengesetzt (v. 8–12), unter denen auch die Ehelehre gewesen sein könnte. Die organische Reihenfolge wäre dann: die Warnung vor dem pharisäisch-sadduzäischen Sauerteig (16, 5–12), die Ehe-, Familien- und Armut lehre (19, 3–15; 18, 1–14; 19, 16–20), die Stiftung der Kirche (16, 13–20), die Leidensvoraussage (v. 21–8), die Verklärung (17, 1–13) und die Konsequenzen der Ehelosigkeit in der Kirche, das ist das Opfer der Ehe (19, 27–30), der Familie (20, 1–16) und des Besitzes (v. 20–8). Denn in diesen drei letzten Abschnitten handelt es sich in der Tat um die inneren Konsequenzen aus dem vorhergehenden Unverständnis der Jünger in bezug auf die Ehe, die Familie, die Armut, nur daß nunmehr Christus selbst dieselben aus der Kirchenstiftung für die unverständigen Jünger zieht. Der erste Abschnitt bejaht das Verlassen von Weib und Kind um Christus willen (19, 29). Der zweite Abschnitt zeigt das Recht der Spätberufenen gegenüber den Erstberufenen (20, 16). Darunter sind nicht nur die Juden und die Heiden, sondern auch die Nichtverschnittenen und die Verschnittenen zu verstehen. Der dritte Abschnitt endlich zeigt, daß für die Träger der Kirche an Stelle des Besitzes der Herrschaft der Dienst am Christentum zu treten hat (v. 25–8).

Nicht unähnlich der Dialektik des Platonismus steigt auch die protomattäische Konsequenz zu einem Gipfel an, um von ihm wieder abzufallen. Die matthäische *Anabasis* (Mt 5–19) variiert die drei Themen des Reiches, der Armen und der Ehe; dagegen beschäftigt sich die matthäische *Katabasis* (Mt 19–25) mit der Kirche, der Besitzlosigkeit und der Ehelosigkeit. Es ist nicht zufällig (wenn es auch erst aus der historischen Koinzidenz von Kirche und Judentum in der kleinjakobäischen Ideologie ganz klar erhellt), daß sich diese absteigenden Kapitel nicht nur mit der Kirche, sondern mehr noch mit dem Judentum befassen. Denn in der Berufung der Kirche zum Opfer, zum Mitleid, zum Dienst in den Formen der Ehelosigkeit, der Familienlosigkeit, der Besitzlosigkeit steckt offensichtlich die

Gefahr des Ausgleitens in eine geistige Haltung, wie sie gerade die Verkrampfung des Judentums besonders bewahrt hat. In der Tat hat die historische christliche Kirche, die das erste Mal von der kleinjakobäischen Synagoge verwirklicht wurde, viele jener Züge strukturell festgehalten, die Christus zuerst im innerjüdischen Pharisäismus festgestellt hat. In der liturgischen Lesung der antipharisäischen Wehe im Munde Christi sind bis auf den heutigen Tag weitaus weniger die einstmaligen Träger des Pharisäismus gemeint, denen nur mehr historisches Interesse gebührt, sondern vielmehr die Träger der Kirche, die jederzeit in den Pharisäismus abzusinken Gefahr laufen.

In der Aufbewahrung des ursprünglichen Antipharisäismus des Proto-Matthäus durch die kleinjakobäische Richtung, die sowohl christlich-pharisäisch als auch synagogal-kirchlich war, zeigt sich in elementarer Form der Geist der apostolischen Solidarität, der es auch dem christlichen Schriftgelehrtentum nicht verstattete, um seiner eigenen Interessen willen die Überlieferung zu verstümmeln. In diesem Antipharisäismus läge das größte psychologische Rätsel des Matthäus-Evangeliums, wäre es nicht die Idee der apostolischen Solidarität gewesen, die auch die schriftgelehrte Kirche zwang, die Invektiven gegen das Schriftgelehrtentum festzuhalten. In derselben Weise hat diese Kirche auch die Ehelehre (mit Interpolationen), das Unverständnis der Jünger ihr gegenüber (mit Dislokation und Verharmlosung) und die Konsequenzen aus der Verwerfung der Ehelehre (mit Verflechtung derselben in die schicksalshafte Katabasis des Evangeliums) überliefert. Kein anderes Evangelium besitzt einen analogen symmetrischen Aufbau mit der Ehelehre in seiner Urmitte, die ihre Strahlen nach beiden Enden wirft, das Ganze sinnvoller zusammenfassend als jeder andere Leitgedanke. Die Völker und Israel, Reich und Kirche, Aufstieg und Abstieg gruppieren sich um die Wiedergeburt der paradiesischen Ehe im Christentum, bejahend und verneinend, ihre weltimmanente Funktion herausstellend, ihre isolierte welttranszendente Interpretation verwerfend. Wer freilich diesen dialektischen Aufbau des Matthäus-Evangeliums nicht sieht, dem verschließt sich auch seine historische Gestalt. Wie im Platonismus ist es auch im Evangelium die Dialektik, welche die Geschichte sicherstellt.

## VI.

Eines der vorzüglichsten Elemente, in die Zweieinheit von Reich und Kirche eingeschlossen, im Denken Christi von allem Anfang an vorhanden, ist die Entsprechung von *Juden- und Heidenbekehrung* im Evangelium. Wenn es ein Lieblingsgedanke der jüdischen Leben-Jesu-Forschung ist, in Jesus den jüdischen Rabbi zu sehen, der in keinem Punkte ernsthaft von der überlieferten Übung abwich, daher auch nicht im Traume an eine selbständige Heidenmission gedacht haben kann, so muß der Proto-Matthäus diese Auffassung enttäuschen. Man hat die offensive Reichsideologie mit dem ursprünglichen ausschließlichen Interesse an der Bekehrung des Judentums und die resignierende Hinwendung zum Heidentum mit der defensiven Kirchenfunktion in Verbindung bringen wollen; in Wahrheit ist es jedoch eher umgekehrt. Gerade in der kirchlichen Komponente des Christentums leben Judentum und Judenchristentum ideologisch weiter (wie der historische Weg von Jerusalem nach Rom beweist, dem zahlreiche Übereinstimmungen im Sondergut der beiden ersten Evangelien entsprechen), wogegen in seiner überkirchlichen, zivilisatorischen Komponente sich auch die ökumenischen Interessen des Heidentums angesiedelt haben. Es ist nicht so, daß Christus die Idee des Reiches deshalb aufgeben mußte, weil Israel sich weigerte, in sie einzugehen (Mt 8, 10–2) — diese Idee scheiterte vielmehr an dem Zusammenspiel zwischen dem Unverständnis der Apostel und der Gegnerschaft Israels, um später vor allem von der Kontinuität der Heidenchristen in der christlichen Zivilisation aufgegriffen zu werden, nachdem die Judenchristen in Jerusalem zuerst die christliche Kirche verwirklicht hatten.

Daß im ursprünglichen Denken Christi beide Aufgaben von Haus aus nebeneinanderlagen, das Reich und die Kirche, die Heidenmission und die Judenmission, und daß vor allem der Ur-Matthäus diese Wahrheit aufbewahrt hat, zeigt sich am deutlichsten in dem Nebeneinander der Zwölf (zuerst für Israel bestimmt, Mt 10, 5–6) und der Siebzig (der Symbolzahl nach berufen, zu den Völkern hinauszugehen, 28, 19). Gewöhnlich wird dieses Nebeneinander reinlich auf Matthäus und Lukas, die judenchristliche und die heidenchristliche Stammform des Evangeliums aufgeteilt, weil allein der

dritte Evangelist ausdrücklich von dem größeren Kreis der Jünger redet (Lk 10, 1). Daß es sich bei Lukas in den Siebzig um Heidenjünger handelt, ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, ergibt sich aber aus verschiedenen Einzelheiten (9, 52–6; 10, 1–3. 14–5. 17–9). Ein noch klarerer Hinweis findet sich jedoch in einzelnen Partien bei Markus, die man als protomattäische Residua ansprechen kann. Der erste Heidenjünger ist jener Gerasener, den Christus vom Dämon befreite (Mk 5, 18–20). Der kleinjakobäische Matthäus (8, 34) hat zweifellos diese Stelle ausgelassen, nicht etwa Markus sie aus besonderen petrinischen Erinnerungen hinzugefügt. Damit stimmt überein, daß auch wieder nur Markus (9, 37–9) jene Szene hat, in der Johannes Klage führt, daß ein Nicht-Apostel im Namen Christi Teufel austreibt, Christus aber diese außerapostolische Verwendung seines Namens mit ausdrücklicher Umkehrung einer früheren Maxime anerkennt (Mk 9, 39; Mt 12, 30). Dieses Verhalten des Johannes erinnert ganz an jenes der beiden Zebedäiden, das, gegen die samaritanischen Dörfer gerichtet, der lukanischen Aussendung der Siebzig vorausgeht (Lk 9, 54), so wie auch die Teufelsaustreibung der Nicht-Apostel (Mk 9, 37) an das Frohlocken der zurückkehrenden Siebzig erinnert, daß ihnen die Dämonen gehorchten (Lk 10, 17). Auch die Boten, die Christus zu den Samaritern voraussandte (9, 52), sind wohl diejenigen aus den Siebzig, die er je zwei und zwei vor sich hersandte (10, 1). Diese Fähigkeit der Heidenjünger, die Dämonen zu bändigen, steht in eigenartigem Kontrast zur Klage der Zwölf, die, zur Dämonenaustreibung berufen (Mt 10, 1), dieser Aufgabe doch nicht immer zu entsprechen vermögen (17, 18–20). Während bei Markus (9, 17. 27–8. 37–9) die Fähigkeit der einen und die Unfähigkeit der anderen einander die Waage halten, fehlt bei Matthäus das Gegenstück, das den Heidenjüngern etwas zuschreibt, was den Judenjüngern fehlt. Dafür hat Matthäus (17, 19; 21, 21) auch an dieser Stelle jenen Hinweis auf den Glauben, der *den* Berg versetzen kann, der sich an anderer Stelle auf Israel, hier aber offenbar auf die Völker bezieht, wohl bewahrt. Aus dem Gesamtzusammenhang der Evangelien wird klar, daß zwar nur Lukas die Berufung der Heidenjünger durch Christus ausdrücklich meldet, daß sich davon aber deutliche Spuren auch bei Markus finden, die auf den Proto-Matthäus zurückgehen, der vermutlich neben der Bestellung der Zwölf

für die Bekehrung Israels (Mt 10, 5–6. 23) ursprünglich auch noch die Bestellung anderer Jünger für die Bekehrung der Heiden berichtete, was der kleinjakobäische Redaktor getilgt hat. Dafür spricht der durchaus protomatthäische Symbolismus der Zwölf und der Siebzig, die im Evangelium in der Tat das Salz der Erde und das Licht der Welt verkörpern (5, 13–6). Hier ist ein klassischer Fall, wo lukanische Materialien, die gewöhnlich der heidenchristlichen Sonderquelle des dritten Evangelisten zugeschrieben werden («Q»), sich auch bei Markus finden, der sie selbst nicht von Lukas, sondern nur vom Proto-Matthäus entlehnt haben kann.

Auch sonst ist der Proto-Matthäus voll von Hinweisen auf die Heidenmission, die keineswegs allein in seinem Abschluß, zusammen mit der trinitarischen Formel, einem erratischen Block gleich aufscheinen (Mt 28, 19–20), sondern ihn vielmehr vom Anfang bis zum Ende durchziehen und seinen Gesamtaufbau bestimmen. Ja, man darf sagen, daß der Aufbau des Proto-Matthäus, dessen dialektische Anabasis und Katabasis wir festgestellt haben, nicht nur der Zweieinheit von Reich und Kirche gilt, in der die Kirche durch den Judaismus substituiert werden kann, sondern ganz wesentlich auch der Zweieinheit von Heidenmission und Judenmission. Beide Hälften des Matthäus-Evangeliums tragen denselben Grundgedanken von der Berufung der Heiden an Stelle der Juden (8, 10–2; 21, 41–3), sofern die Juden nicht die Gleichwertigkeit der Heiden anerkennen wollen und sich weigern, das Brot und den Wein des Reiches mit ihnen zu teilen (15, 26–8; 21, 41).

Vom Auftakt des Evangeliums in der Bergpredigt angefangen stehen die beiden Träger des Reiches Gottes gleichwertig nebeneinander: die nationalen und die ökumenischen, das Salz der Erde und das Licht der Welt (Mt 5, 13–5). Vor beiden, Heiden und Juden, wird in gleicher Weise gewarnt (7, 6). Die Sünder und die Gerechten, die Kranken und die Gesunden (9, 10–2), sind ebenso durchsichtige Symbole wie der neue Fleck und das alte Kleid, der neue Wein und der alte Schlauch (v. 16–7). Alle diese Bilder sprechen für den Grundsatz der Gleichwertigkeit von Heiden und Juden in den Augen Christi und im Reiche Gottes, als auch für die Möglichkeit der Verwerfung Israels, des «bösen und ehebrecherischen Geschlechtes» (12, 39; 16, 4; 17, 16), soweit es selbst diese Gleichwertigkeit verwirft.

Es ist offenkundig, daß Christus, der in dieser Frage dem sadduzäischen Denken näher stand als dem pharisäischen, von letzterem als Samariter betrachtet wurde (Joh. 8, 48).

Innerhalb der protomatthäischen Anabasis steht das Doppelwunder der Erweckung der 12jährigen Tochter des Synagogenvorstehers und des 12 Jahre lang blutflüssigen Weibes (Mt 9; Mk 5; Lk 8), die offenbar bereits von den Urzeugen mit deutlicher zahlen-symbolischer Anspielung (Mt 9, 20; Mk 5, 25. 42) auf die juden-christliche Synagoge und die heidenchristliche Ekklesia bezogen wurden. In diesem Symbolismus zeigt sich aufs klarste, daß das Nebeneinander zweier organisierter christlicher Gemeinden aus Juden und Heiden der ältesten Zeit angehört haben muß (Apg. 8–12). Derselbe Symbolismus kehrt in der Dublette der beiden Brotvermehrungen wieder (Mt 14–5; Mk 6–8), die sich ebenfalls zahlenmystisch auf das Judentum und das Heidenchristentum beziehen. Entweder gab es historisch im Evangelium nur *eine* Brotvermehrung, dann weist die Zweiheit der Berichte auf das allerfrüheste liturgische Nebeneinander von Juden- und Heidenchristen in der Urkirche. Oder aber es gab historisch *zwei* Brotvermehrungen im Urgeschehen des Evangeliums, dann hat Christus selbst in symbolischer Form die Juden- *und* Heidenkirche grundgelegt. Vor allem hat er dann auch in der Zusammenfassung (Mt 16, 6–12) mit der Warnung vor dem sadduzäisch-pharisäischen Sauerteig das gleiche Anrecht von Judentum und Heidentum am Brote des Reiches verkündet. Aber auch in dem ersteren Falle ist ernsthaft nicht anzunehmen, daß die großjakobäische Epoche diesen Dualismus willkürlich erfunden, Christus aber durchaus noch nichts davon gewußt habe. Aus beiden Möglichkeiten folgt vielmehr eindeutig, daß allein Christus selbst als der Urheber der doppelten christlichen Aufgabe unter Juden und Heiden angesprochen werden kann. Was die großjakobäische Epoche getan hat, war nicht die Erfindung des Grundgedankens, sondern offenbar seine Anpassung an die Zeitumstände, wenn wir aus dem dritten und vierten Evangelium schließen wollen, daß es historisch nur eine einzige Brotvermehrung gegeben hat, die erst dann literarisch verdoppelt wurde, als die liturgischen Anforderungen einer Doppelgemeinde es verlangten.

Ein drittes Symbolwunder des Proto-Matthäus ist die Lehre vom

vorzeitig grünenden, bloß mit Blättern ausgestatteten, auf das Wort Christi verdorrenden Feigenbaum (Mt 21, 19–22), der Israel symbolisiert. Im Anschluß daran spricht Christus vom Glauben, der Berge versetzt (21, 21; 17, 19), wie er früher schon vom Glauben sprach, der Bäume verpflanzt (Lk 17, 6). Symbolisch ist es *der* Berg oder *der* Baum, die der Glaube aus ihrem bisherigen Erdreich heraushebt, um sie in ein anderes hineinzustellen (ins «Meer», das Symbol der Völker). Was Christus hier vom christlichen Glauben dem Judentum gegenüber voraussagt, hat die christliche Zivilisation in der Tat erfüllt. Das Christuswort von der Versetzung des Berges und von der Verpflanzung des Baumes bestätigt das andere vom Weizenkorn, das in der Erde sterben muß, um Frucht zu bringen (Joh. 12, 24–5)<sup>8</sup>.

In der dialektischen Katabasis des Proto-Matthäus, in der das Symbolwunder vom Feigenbaum steht, tritt die Antithese zwischen Juden und Heiden, den Erstberufenen und den Letztberufenen (Mt 20, 16), den beiden Söhnen (21, 28), den Winzern und dem Erben (21, 37–8), den Geladenen und den Ungeladenen, den Guten und den Bösen (22, 3–4. 10–1), den Schlafenden und den Wachenden (24, 41–2; 25, 1–2), den ungehorsamen und den gehorsamen Knechten (25, 16–8), den Böcken und den Schafen (25, 32–4), in ihre kriti-

---

<sup>8</sup> Der Talmud überliefert eine Wundergeschichte aus dem Leben des Rabbi Eliezer ha-Gadol (Baba Mezia 59b), die offenbare Beziehungen zum Symbolwunder des Evangeliums vom Feigenbaum zeigt. Zum Beweise für die Richtigkeit seiner Halacha wirkte Eliezer drei Wunder, darunter als das erste die Entwurzelung und Wiedereinwurzelung eines Johannesbrotbaumes. Obwohl ihn schließlich auch noch eine Stimme vom Himmel (Bath Kol) bestätigte, anerkannten seine Kollegen seine Lehre nicht, sondern beriefen sich auf das Mehrheitsprinzip (nach Ex. 23, 2). Eliezer, christlicher Sympathien verdächtig und daher erst am Totenbett von der rabbinischen Exkommunikation gelöst, hat das Symbolwunder des Evangeliums von der Entwurzelung und Wiedereinwurzelung des Feigenbaumes, Israels, zweifellos gekannt. Wenn er dafür plädierte, so haben seine Mitrabbinen ihn wohl verstanden, aber offenbar nicht ertragen. Dieses Wunder erschien ihnen ebenso absurd wie es auch noch den modernen Menschen erscheint (vor kurzem Bertram Russel, der sich darüber mokierte, daß das Christentum doch niemals den Glauben aufgebracht habe, der Berge versetzen kann). Die alten Juden wie die modernen Menschen verkennen die «gigantische» Symbolsprache Christi (G. K. Chesterton), weshalb sie auch ihren eigentlichen, tiefen Sinn allzu leicht verfehlen.

sche Phase. Überall ist historisch Israel zur Zeit Christi gemeint, in ihm aber symbolisch auf alles Menschliche, das denselben Keim in sich trägt, besonders aber auf die christliche Kirche selbst, jedenfalls in ihren einzelnen menschlichen Trägern, verwiesen. Von dieser endgültigen Entscheidung seines Lebens hat Christus nichts mehr zurückgenommen, auch nicht am Kreuze, als er die letzten Psalmen betete.

Hier ist der Punkt, mit dem sich das Judentum abfinden muß, das ins Christentum eingehen will. Die jüdische Stellungnahme zum Christentum zeigt auch in ihren positivsten Seiten, wie schwer dies dem Judentum wird. Die historische Wahrheit ist, daß Jesus vom ersten Tag an, da er uns in den Quellen entgegentritt, mehr war als ein jüdischer Rabbi, indem er den völlig unjüdischen Gedanken schon in seine öffentliche Wirksamkeit mitbrachte, die Juden *und* die Heiden als gleichwertige Grundelemente sowohl des Reiches als auch der Kirche anzunehmen. Das Christentum hat an dieser Gleichwertigkeit grundsätzlich immer festgehalten; sie zu verstehen wird freilich dem sadduzäischen Typus unter den Juden um vieles leichter als dem pharisäischen. So hat auch die großjakobäische Periode der jerusalemischen Mutterkirche das christliche Gleichgewicht zwischen Juden und Heiden, aus dem das «neue Geschöpf» des Christentums allein entspringt, bis in das liturgische Offizium hinein zwar nicht erst grundgelegt, aber in besonderer Weise ausgestaltet, während die folgende kleinjakobäische Periode sich damit als einer evangelischen Überlieferung abgefunden hat, freilich nicht ganz ohne Retouchen, die das Gesamtbild entstellen. Aus dieser letzteren Atmosphäre haftet dem kanonischen Matthäus der falsche Eindruck an, als habe Christus sich zu seinen Lebzeiten allein um Israel bekümmert, dafür allein die Zwölf bestellt, um höchstens für später auch die Heiden als Proselyten, als die sie immer schon in Israel willkommen waren, anzuerkennen. Die unbefangene Untersuchung des ganzen Matthäus, der auch in den anderen Evangelien seine Spuren hinterlassen hat, muß diese vorgefaßte Meinung zerstören. Damit aber müssen die Juden, die Christen werden wollen, auch heute noch fertig werden, wie die christlichen Pharisäer der kleinjakobäischen Kirche um der apostolischen Solidarität willen damit fertig geworden sind.

## VII.

Als ein Symbol der Gleichwertigkeit von Juden und Heiden im ursprünglichsten Christentum haben wir auf die Zahlenmystik der beiden Brotvermehrungen verwiesen, die sich offenbar auf die jüdenchristliche und die heidenchristliche Gemeinde beziehen. Wir haben hier ein Stück der ältesten christlichen Liturgie vor uns, die zeigt, daß bereits die Urkirche das *Wunder der Brotvermehrung* und das *Sakrament der Eucharistie* miteinander in innere Beziehung gebracht haben muß. Denn die Zahlensymbolik der beiden Brotvermehrungen spiegelt verschiedene liturgische Ordnungen wider, wie solche sich offenbar in verschiedenen lokalen Kirchen, die auch ethnisch verschieden waren, entwickelt hatten.

Während das Symbolwunder am Feigenbaum einen historischen Tatbestand wiedergibt, auch wenn ihn bereits der engste Kreis anders gedeutet haben mag als Christus selbst (Mk 11, 12–4. 20–1) — auch das Doppelwunder an dem toten Mädchen und an dem kranken Weib sich so abgespielt hat, wie es berichtet wird, der engste Kreis jedoch daran bereits deutlich seine Symbolik heftete —, stellt sich der Dualismus der beiden literarischen Brotvermehrungen, wenn es historisch wirklich nur eine einzige gab, als ein um so größeres Problem dar, je näher man ihn an das Urgeschehen des Evangeliums selbst heranbringen muß. Daß man den Dualismus dieser Symbolik bereits in die großjakobäische Kirche zurückverlegen muß, ist leicht einzusehen. Man könnte zuerst an die postjakobäische Phase denken, in der um die Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts der Gegensatz zwischen Heidenchristen und Judenchristen nicht mehr von derselben aktuellen Schärfe war wie im apostolischen Zeitalter — wenn nicht dieses späte Zeitalter sowohl für die Abfassung des ersten Evangeliums als auch für wesentliche Abänderungen in ihm gänzlich außer Betracht bleiben müßte; die Interpolation einer so gewichtigen Variation wie die Verdoppelung der Brotvermehrungen konnte das nachapostolische Zeitalter nicht mehr wagen, wenn ihm überhaupt dazu der Gedanke kam. In den letzten Jahrzehnten des 1. Jahrhunderts wieder verhinderte die Entwurzelung des offiziellen Judenchristentums innerhalb der Synagoge (durch das Birkath ha-Minim), daß das nunmehr allein noch maßgebende Heidenchristen-

tum allzu weitgehende Rücksichten auf den alten Partner nehmen mußte; man könnte in jener Zeitspanne höchstens an eine heidenchristliche Interpolation im Gegensatz zur judenchristlichen Überlieferung denken, wofür jedoch die Überreste der letzteren doch noch zu stark waren, wenn wir dem Heidenchristentum überhaupt eine solche revolutionäre Absicht zumuten wollen. Noch weniger kommt naturgemäß die kleinjakobäische Periode in Frage, während derer es zwar einen judenchristlichen Proselytismus unter den griechischsprechenden Heiden gegeben haben muß, sicher aber deshalb noch keine Bereitschaft gegeben hat, die Gleichberechtigung der heidenchristlichen Kirche erst anzuerkennen, wenn sie bisher noch nicht anerkannt war. So bleibt die großjakobäische Periode allein übrig, in der wir von den Anfängen christlicher Gemeinden in Samaria, Cäsarea, Antiochia hören, in denen überall heidenchristliche Elemente vorhanden waren, die offenbar teilweise mit den Heidenjüngern des Evangeliums zusammenhingen (Apg. 11, 20. 26; 21, 16; Römer 16, 7).

Das psychologische Problem, das damit freilich gestellt wird, ist nicht leicht zu lösen. Denn wenn es tatsächlich historisch nur eine Brotvermehrung gab, dann fand es offenbar die Urkirche gerade wegen ihrer unmittelbaren Kenntnis des historischen Evangeliums selbst durchaus für angemessen, die Überlieferung *ex auctoritate* zu verändern, das heißt liturgische Kategorien an Stelle der historischen zu setzen, sie aber dennoch als historische zu überliefern. Die Tragweite dieser Erkenntnis ist so weitreichend, daß man davor zurückscheuen könnte, an eine literarische Verdoppelung der Brotvermehrung zu denken. Aber auch wenn man sie annimmt, unterscheidet sich die großjakobäische Methode jedenfalls noch immer ganz wesentlich von den kleinjakobäischen Retouchen, die der schriftgelehrten Übung folgten, daher immer nur Einzelheiten des Textes veränderten. In der großjakobäischen Kirche hingegen fänden wir eine symbolisch-mystisch-liturgische Interpretation, die unmittelbar an das Symboldenken Christi selbst anknüpft, gleichzeitig aber auch von der Überzeugung getragen ist, im Namen Christi sprechen zu dürfen. Als die beauftragten Zeugen der Verklärung und der Todesangst, gleichzeitig als die berufensten Träger der Binde- und Lösegewalt hielt sich der engste Kreis für berechtigt, Christus so zu

interpretieren, als interpretierte er sich selbst. Auch wenn wir die Menschlichkeit in einer solchen Auffassung nicht verkennen können, so enthält sie dafür doch den positiven Kern, daß die Urzeugenschaft des engsten Kreises dadurch neuerdings bestätigt wird, auf der das historische Evangelium beruht. Auch wenn wir selbst diesen auserlesensten Zeugen gegenüber nicht aufhören dürfen, mit kritischer Sonde ihre menschlichen Schwächen, die offenbar nicht nur im Moralischen lagen (Mt 26, 33–5. 69–75), sondern erst recht auch im Intellektuellen, festzustellen, so bleibt uns gerade durch diese Methode der besondere Trost, daß sie mehr noch mit vollkommener Wahrhaftigkeit bezeugen, als was sie aus pragmatischen Gründen an der historischen Wahrheit verändert haben. Der Generationenfolge der christlichen Überlieferung aber ist es gegeben, diese beiden Geister zu unterscheiden, weil ihr das größere Werk in vollkommenerer Wahrheit verheißen ist (Joh. 14, 12; 16, 13).

Der enge Zusammenhang zwischen der Brotvermehrung, die noch mitten im Reiche steht, aber doch bereits auf die Kirche ausblickt, und der schließlichen Einsetzung der Eucharistie gestattet uns, das ganze Problem gerade vom letzteren Standpunkt her noch schärfer ins Auge zu fassen. In den beiden literarischen Versionen des Einsetzungsberichtes stehen Matthäus und Markus auf der einen, Lukas und Paulus auf der anderen Seite<sup>9</sup>. Da beide Standpunkte nicht gleicherweise historisch sein können, hat auch hier eine Seite aus kirchlichen Motiven den historischen Sachverhalt verändert. Die lukanisch-paulinische Interpretation bedeutet eine Einklammerung des Abendmahles durch die beiden Konsekrationen, also eine Überhöhung des natürlichen Mahles, wodurch die Eucharistie zur weltimmanenten, in den Alltag eingehenden religiösen Handlung und Speisung wird. Die matthäisch-markische Interpretation hingegen hat diesen natürlichen Sachverhalt offenbar absichtlich aufgegeben, um aus liturgischen Gründen die beiden zusammengerückten Konsekrationen reinlich vom irdischen Mahle zu trennen. Aus kirchlichem Interesse, das man mithin überaus früh ansetzen muß, erweisen sich die beiden ersten Evangelien hierin solidarisch (eine Solidarität, die von Jerusalem bis Rom reicht), zeigen jedoch ebenso unverkennbar

---

<sup>9</sup> Josef Andreas Jungmann S. J.: *Missarum Sollemnia*, Wien 1949, I. 11 ff.

bereits eine von der historischen Urgestalt abgesunkene Form der eucharistischen Erinnerungsfeier an. Obwohl man der lukanisch-paulinischen Form des Einsetzungsberichtes durchaus zutrauen darf, daß sie spontan aus der inneren Erkenntnis der Ursituation erwachsen sein kann, also aus der persönlichen Offenbarung, auf die sich Paulus beruft, so ist es nach unserem bisherigen Ergebnis ebenso auch möglich, daß der dritte Evangelist hier eine ältere Überlieferung richtig aufbewahrt hat; es liegt nahe, darin dann die proto-matthäische Gestalt des Einsetzungsberichtes zu sehen, auf die immerhin auch im kanonischen Matthäus noch der kausale Zusammenhang zwischen Brotvermehrung und Eucharistie verweist.

In diesem Zusammenhang liegt eine neue Bestätigung der inneren Verbundenheit von Reich und Kirche im Denken Christi. Die Brotvermehrung ist das Wunder des paradiesischen Reiches, auf das in der Tat jene Jünger, die das Reich national-politisch verstanden, alsogleich mit der Königsausrufung reagieren wollten (Joh. 6, 15). Aus dieser geistigen Kraft des Reiches ist aber auch noch die Eucharistie gespeist, die Christus seiner Kirche hinterließ. In der Wendung vom Reich zur Kirche, aus der fortschreitenden eschatologischen Erkenntnis der historischen Situation durch Christus selbst unvermeidlich geworden, liegt auch bereits die Wendung von der Spontaneität der Brotvermehrung zur Sakramentalität der Eucharistie. Die Retouche des Einsetzungsberichtes, in der offenbar Markus dem kleinjakobäischen Matthäus folgte, ist auf diesem Wege nur noch einen konsequenten Schritt weitergegangen, der vom Standpunkt der kirchlichen Ordnung ebenso unvermeidbar war, wie er vom Standpunkt der historischen Wahrheit zurückgenommen werden muß, was in der Tat Lukas und Paulus zu tun unternommen haben. Denn die Sakramentalität der Eucharistie soll den geistigen Strom des Reiches nicht verschließen, sondern in fruchtbare Bahnen lenken (Mt 16, 19). Die letzte Orientierung muß auch hier die weltimmanente sein, soll sie christlich bleiben. Von Christus selbst aus verstanden ist die Eucharistie das Vermächtnis der Zweieinheit seines einzigartigen Selbstbewußtseins, das Sohnes- und Bräutigamsbewußtsein, Reichsgründung und Kirchenstiftung, Heiden- und Judenbekehrung einschließt. Dadurch aber wird die Eucharistie, von der Kirche verwaltet, neuerdings zum Unterpfand des Reiches.

Bis zu diesem Punkt vermag uns die historisch-kritische Untersuchung zu führen; sie hält jedoch an der Schwelle, die von der Passion zur Glorie hinüberleitet. Auch wenn die vier Evangelisten zusammen die *Auferstehung* historisch nicht schlechter beweisen, als tausend Daten der Profangeschichte bewiesen sind, die selbstverständlich zu unserer allgemeinen Bildung gehören, so kann doch die historisch-kritische Methode über dieses Erkenntnishindernis nicht hinaus, ohne sich der Flügel des Glaubens zu bedienen. Wer den historischen Christus im Proto-Matthäus so sieht, wie die historisch-kritische Methode ihn erkennen läßt, muß deshalb noch kein Christ sein. Wer aber nicht an die Auferstehung glaubt, kann kein Christ mehr sein (1. Korinther 15, 14).

Der Befund der Auferstehung bei Matthäus ist, wie oft festgestellt wurde, erstaunlich arm. Daran ändert sich nichts durch den Nachweis, daß der vermutlich verlorene Schluß des zweiten Evangeliums im Auferstehungsbericht des ersten erhalten worden ist. Wir besitzen trotzdem nur eine andeutungsweise Brücke, die von den Synoptikern zur Auferstehungstheologie des vierten Evangeliums führt, auf dem der christliche Auferstehungsglaube beruht. Ein Hinweis auf das ursprüngliche Vorhandensein einer solchen Brücke könnte darin liegen, daß die ganz unvermittelte Nachricht von Maria Magdalena als der Urzeugin der Auferstehung bei Markus (16, 9) einen Gedanken widerspiegelt, der ebenfalls noch dem Proto-Matthäus angehörte, hingegen im kleinjakobäischen Matthäus aus tendenziösen Gründen ausgefallen ist. Man kann feststellen, daß in unserem Matthäus-Text sowohl die Frauen im allgemeinen, als auch Maria Kleophae, die Mutter des Jakobus Minor, im besonderen ungebührlich in den Vordergrund gerückt worden sind (Mt 28, 5–10), wenn man die johanneische Darstellung zur Norm nimmt. Der kleinjakobäische Redaktor mag die Gestalt der Maria Magdalena von der einzigartigen Position, die ihr möglicherweise der Proto-Matthäus in Übereinstimmung mit dem vierten Evangelium zugebilligt hat, um so leichter heruntergeholt haben, als vermutlich bereits in der Urgemeinde selbst diese Gestalt und ihr Erlebnis umstritten war.

Weiter können wir mit wissenschaftlichen Mitteln allein nicht mehr vordringen. Wer die Einheit aller vier kanonischen Evangelien sehr stark empfindet, wird sich nicht scheuen, im Ur-Matthäus eine

Anzahl von Gedanken zu finden, die allein noch die drei anderen Evangelien aufbewahrt haben. Daß diese Annahme aber gerade in der Frage der Auferstehung nicht über das Erkenntnishindernis hinausführt, mag seine guten heilsökonomischen Gründe haben. Vielleicht bedürfen gerade jene Leser, für die das Matthäus-Evangelium auch in seiner vorliegenden Gestalt in erster Linie bestimmt ist, eine ganz besondere Bereitschaft zum christlichen Glauben an die Auferstehung (nicht der Menschheit im allgemeinen oder irgendeiner Menschengruppe, sondern *dieses* Mannes), losgelöst von allen intellektuellen Hilfskategorien, wodurch erst der Glaube vollkommen wird (Mt 8, 10; 17, 19). Diesen Glauben kann keine historisch-kritische Untersuchung ersetzen. Wer sich allein an das Matthäus-Evangelium halten will, nicht auch an das Johannes-Evangelium (was gewiß im Fortschreiten der christlichen Erkenntnis auf lange Sicht unmöglich ist), der hat in der Tat die Möglichkeit, einen besonderen Glauben zu üben. Er wird durch alle unsere Ausführungen niemandem abgenommen, auch wenn gerade die historisch-kritische Untersuchung des Evangeliums mit ihrer Herausarbeitung des historischen Christus im Proto-Matthäus eine so einzigartige Persönlichkeit nachweist, das letzterlinie ihr auch auf dem Weg nachzufolgen, auf den alle vier historischen Quellen als Abschluß verweisen, gewiß nicht unvernünftig ist. Freilich bedarf es dazu zumindestens keimhaft desjenigen Glaubens, der über jenen hinausgeht, der im Durchschnitt Israels gefunden wird (Mt 8, 10); es bedarf jenes Glaubens, der im Proto-Matthäus von einem heidnischen Vater berichtet wird, was der kleinjakobäische Redaktor eliminiert, der zweite Evangelist aber sorgfältig aufbewahrt hat: «Ich glaube, Herr! Hilf meinem schwachen Glauben» (Mk 9, 23).