

# Die Zweizahl und Verdoppelungen im Matthäusevangelium

Autor(en): **Braumann, Georg**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **24 (1968)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878607>

## **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.

# Die Zweizahl und Verdoppelungen im Matthäusevangelium

## 1.

Seit langem ist der Forschung die Tatsache von Verdoppelungen im Matthäusevangelium bekannt<sup>1</sup>. Aus dem «Menschen im un-sauberen Geist» (Mark. 5, 2) werden zwei Besessene (Matth. 8, 28)<sup>2</sup>. Statt nur einer Blindenheilung, erzählt der erste Evangelist zwei Blindenheilungen (Mark. 10, 46ff.; Matth. 20, 29ff.; 9, 27ff.). Außerdem werden aus dem einen, der geheilt wird (Mark. 10, 46), zwei, die Jesu Wundertat erleben (Matth. 20, 30)<sup>3</sup>. Hinzu kommt, daß Jesus zweimal mit dem Osanna-Ruf zugejubelt wird (Matth. 21, 9 = Mark. 11, 9; Matth. 21, 16). Während Markus schon von der Berufung zweimal zweier Jünger berichtete (Mark. 1, 16ff.), fügt Matthäus ausdrücklich zweimal die Zweizahl<sup>4</sup> hinzu (Matth. 4, 18: zwei Brüder; V. 21: andere zwei Brüder)<sup>5</sup>. Obwohl Matthäus die Geschichte von der Frage nach dem ersten aller Gebote vorfand (Mark. 12, 28ff.), stellt nur er fest: «in diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten» (Matth. 22, 40; vgl. dazu Mark. 12, 31: größer als diese ist kein anderes Gebot)<sup>6</sup>. In der Gethsemane-Geschichte ergänzt Matthäus die Namen Jakobus und Johannes (Mark. 14, 33) mit der Hinzufügung «die zwei Söhne des Zebedäus» (Matth. 26, 37)<sup>7</sup>. Das gleiche geschah schon in Matth. 20, 21 gegenüber Mark. 10, 37: «diese meine zwei Söhne.» Aus der

---

<sup>1</sup> Vgl. u. a. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (31957), S. 343ff.

<sup>2</sup> Auf Grund der Parallelen im Markus- und Matthäus-Text trotz aller Abweichungen ist die Annahme unmöglich, es handele sich um zwei verschiedene Geschichten.

<sup>3</sup> Allerdings hat man vermutet, Matthäus habe mit diesem Blinden den von Bethsaida Mark. 8, 22 zur Zweizahl vereinigt; B. Weiß, Das Matthäusevangelium (91898), S. 354.

<sup>4</sup> An dieser Stelle verdoppelt Matthäus nicht, sondern hebt nur hervor.

<sup>5</sup> Ohne Nennung der Zweizahl kommen in Matth. 28, 1 zwei Frauen statt wie in Mark. 16, 1 drei Frauen zum Grabe. Statt «Elias mit Mose» (Mark. 9, 4) formuliert Matth. 17, 3 «Mose und Elias».

<sup>6</sup> Die Formulierung des Matthäus war jedoch offenbar durch Mark. 12, 31 vorbereitet: das zweite ist dies.

<sup>7</sup> Anscheinend gehörte in der älteren Tradition eine Zahlenangabe nicht zu der Nennung der Zebedaidensöhne (vgl. Mark. 1, 19f.; 3, 17; Joh. 21, 2; Luk. 5, 10). Die Lesart «zwei» in Mark. 10, 35 ist umstritten.

unbestimmten Anzahl von einigen Zeugen (Mark. 14, 57) werden zwei, die vor dem Hohen Rat aussagen (Matth. 26, 60)<sup>8</sup>.

Die Frage, die sich mit diesen Beobachtungen stellt, ist die: *Wie kommt Matthäus zu der Betonung der Zweizahl? Wie kommt der Evangelist zu den genannten Verdoppelungen? Die Geschichte der Forschung enthält eine Fülle von Lösungsversuchen*<sup>9</sup>.

Zunächst läßt sich deutlich erkennen, daß die Zweizahl und die Verdoppelungen im ersten Evangelium auf den Evangelisten Matthäus zurückgehen<sup>10</sup>. Die Auskunft, Matthäus habe über genauere Nachrichten verfügt oder irgendeine andere Tradition gekannt, als er die Zahl der Besessenen mit zwei angab (Matth. 8, 28), ist unhaltbar, da der Matthäus-Text der Markus-Vorlage folgt (vgl. Mark. 5, 2): es handelt sich um eine rein literarische Änderung von der Hand des ersten Evangelisten<sup>11</sup>.

Zu dem gleichen Ergebnis führt der Vergleich von Matth. 20, 29 ff. mit Mark. 10, 46 ff.: Ohne die Frage beantworten zu müssen, ob Matthäus in seinem Markus-Text den Namen Bartimäus gelesen hat oder nicht, läßt sich sagen, daß die beiden Blinden gegenüber dem einen Blinden eine Erweiterung bedeuten, die literarischer Art ist und keineswegs damit erklärt werden kann, Matthäus habe eine uns nicht mehr bekannte Sondertradition verwertet<sup>12</sup>.

Wenn auch die traditionsgeschichtlichen Probleme in Matth. 9, 27 ff. umstritten sind<sup>13</sup>, so läßt sich doch wohl der Einfluß von Matth. 20, 29 ff. in der ersten Blinden-Geschichte nicht bestreiten<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Zur Frage nach der Bearbeitung der Tradition durch Markus s. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (41961), S. 182f. 192f.

<sup>9</sup> Vgl. dazu u. a. Bultmann (A. 1), S. 343ff.

<sup>10</sup> Allerdings ist damit nicht gesagt, daß dieses Verfahren in der urchristlichen Literatur nur auf Matthäus beschränkt gewesen sei; s. dazu u. a. Bultmann (A. 1), S. 345.

<sup>11</sup> Vgl. J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei* (1904), S. 39: «Mit dem Dual, den er freilich auch sonst... liebt, hält er vielleicht die Mitte zwischen dem anfänglichen Singular und dem dann plötzlich eintretenden Plural (Legion) bei Mc.»

<sup>12</sup> Ebd., S. 102 f. (vgl. u. A. 43).

<sup>13</sup> Vgl. einerseits u. a. E. Haenchen, *Der Weg Jesu* (1966), S. 370: «Vermutlich handelt es sich um eine in der mündlichen Überlieferung entstandene Variante»; andererseits H. J. Held, in: *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (1960), S. 209. 212f., der Matth. 9, 27 ff. für die redaktionelle Arbeit des ersten Evangelisten hält.

<sup>14</sup> J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus* (51950), S. 123, spricht

Selbst dann, wenn man annimmt, Matthäus habe die Geschichte schon vorgefunden, läßt sich vermuten, der erste Evangelist sei es gewesen, der die Verdoppelung vorgenommen habe<sup>15</sup>. Es bleibt aber zu erwägen, ob es nicht erst Matthäus war, der Matth. 9, 27ff. gebildet hat<sup>16</sup>. Die unbestimmte Zahl der Zeugen (Mark. 14, 57) wird von Matthäus nicht aus dem Grunde mit zwei angegeben, weil er bessere Informationen als Markus besaß (Matth. 26, 60), vielmehr handelt es sich wieder um eine literarische Änderung<sup>17</sup>.

Schwieriger ist das literarische Problem in Matth. 21, 14–16 zu lösen. Jesu Heilungen im Tempel (V. 14) gehören zu den redaktionellen Summarien<sup>18</sup>. V. 15f. hat jedoch in Luk. 19, 39f. eine Parallele: Matthäus fand die beiden Verse also wohl in Q vor. Die Abweichungen erfordern aber Aufmerksamkeit: Lukas verknüpft die Tradition aufs engste mit der Geschichte vom Einzug Jesu in Jerusalem<sup>19</sup>; die Gegner nehmen Anstoß an dem Lobpreis der Jünger (V. 37. 39), und Jesus antwortet auf den Vorwurf mit dem Satz vom Schreien der Steine. Matthäus verbindet dagegen seine vorgefundene Tradition in V. 15f.<sup>20</sup> nicht mit der Einzugsgeschichte, sondern mit der Geschichte von der Tempelreinigung (V. 10ff.), oder genauer: mit dem Summarium V. 14, das Jesus im Tempel heilend darstellt. Statt der Jünger (Lukas) sind es die Kinder<sup>21</sup>,

von Vorverweisen: «Die beiden noch folgenden Erzählungen überraschen an dieser Stelle unseres Evangeliums. Sie kehren beide noch einmal wieder.»

<sup>15</sup> G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (21966), S. 199f., nimmt freilich an, Matthäus habe «eine vormatthäische Tradition» gekannt, «die – wie die Markusparallelen erkennen lassen – dem Markustyp folgt», konstatiert aber auch, daß die Perikope «in der vorliegenden Fassung durch matthäische Züge geprägt ist», zu denen u. a. die Zweizahl gehört; vgl. auch E. Klostermann, *Das Matthäus-Evangelium* (21927), S. 83: «daß Mt hier lediglich sekundäre Varianten... vorbringt».

<sup>16</sup> Über weitere mögliche Einflüsse s. Strecker (A. 15), S. 199f.: etwa Mark. 1, 40–45.

<sup>17</sup> Das von vielen gesuchte, aber nicht gefundene falsche Zeugnis bezieht sich bei Matthäus nicht mehr auf das Tempelwort. Die zwei Zeugen sagen offenbar richtig aus (vgl. Mark. 13, 2); s. dazu E. Klostermann, *Das Markusevangelium* (41950), S. 155.

<sup>18</sup> S. Bultmann (A. 1), S. 377f.

<sup>19</sup> λέγειν πρὸς... ist Formulierung des Evangelisten Lukas.

<sup>20</sup> Vgl. Klostermann (A. 15), S. 167: «Matth. 21, (15.) 16 bilden anscheinend den Rest einer Anekdote, die in der Anerkennung durch die Kinder gipfelt.»

<sup>21</sup> Ursprünglich war wohl von Kindern, nicht von Jüngern die Rede; vgl. Bultmann (A. 1), S. 34.

die nun in Ergänzung zur Einzugsgeschichte ein zweites Mal den Osanna-Ruf bringen. Unter Verwendung vorgegebener Traditionen gestaltet Matthäus die Anwesenheit Jesu im Tempel aus: Jesus heilt<sup>22</sup>, die Gegner nehmen an den Heilungen und an dem nun zum zweiten Male gebrachten Osanna-Ruf Anstoß, Jesus entkräftet den Vorwurf mit einem Bibelwort, das auch bei den Gegnern, wenn auch nicht in diesem Zusammenhang, unbestritten anerkannt wird. Die literarische Tätigkeit des ersten Evangelisten ist also auch an dieser Stelle deutlich zu erkennen<sup>23</sup>.

Während die genannten Stellen als tiefergreifende Abänderungen und Neubildungen anzusprechen sind, handelt es sich bei den folgenden Stellen lediglich um stilistische Verdeutlichungen: Die beiden Brüderpaare waren schon in Mark. 1, 16 ff. genannt. Matthäus fügt nur zweimal die Zahlenangabe hinzu (Matth. 4, 18. 21). Die beiden Gebote hatte schon Mark. 12, 28 ff. genannt. Doch weist Matthäus noch einmal ausdrücklich auf die Zweizahl hin (Matth. 22, 40). Daß Jakobus und Johannes Söhne des Zebedäus waren, wußte schon die Vorlage (Mark. 10, 35), aber Matthäus fügt wieder die Zweizahl ein (Matth. 20, 21).

Dagegen fehlt die Bemerkung, die arme Witwe habe λεπτὰ δύο in den Kasten gelegt (Mark. 12, 42). Doch ist zu beachten, daß Matthäus die gesamte Geschichte vom Opfer der armen Frau übergeht. Nach Markus entsendet Jesus zwei seiner Jünger zur Vorbereitung des Passamahls (Mark. 14, 13). Nach Matthäus sind es die Jünger (alle Jünger?), die von Jesus in die Stadt geschickt werden. Diese Bemerkung bedarf noch besonderer Beachtung (Matth. 21, 1).

## 2.

Angesichts der Tatsache, daß Matthäus eigenständig die Zweizahl eingefügt und Verdoppelungen vorgenommen hat, stellt sich die Frage: Hat der erste Evangelist mit diesem Verfahren irgend etwas *erreichen* wollen? Lassen sich Anhaltspunkte erkennen, die darauf hindeuten, daß Matthäus irgend etwas bezwecken wollte?

<sup>22</sup> Vgl. Strecker (A. 15), S. 175: «In der Komposition sind Wort und Wundertat ausdrücklich nebeneinander gestellt.»

<sup>23</sup> Strecker (A. 15), S. 176, macht auf den Zusammenhang von Bekenntnis und Widerspruch aufmerksam.

Die Forschung weist vor allem auf Gesetze der volkstümlichen Erzählkunst hin, die sich auch sonst nachweisen lassen<sup>24</sup>. Damit ist auf einen formalen Gesichtspunkt verwiesen, der im folgenden nicht bestritten werden soll. Doch schließt die formale Verwendung nicht ein tendenziöses Moment aus<sup>25</sup>.

Nun kann man darauf hinweisen, daß Matthäus die Zweizahl schon vorgefunden hatte: Die Geschichte von der Speisung der 5000 sprach bereits von zwei Fischen (Mark. 6, 41 = Matth. 14, 17. 19). Die Worte vom Ärgernis enthielten die Angabe «zwei Hände – zwei Füße – zwei Augen» (Mark. 9, 43. 45. 47 = Matth. 18, 8f.). Doch liegt an dieser Stelle kein Gewicht auf der Zahlenangabe<sup>26</sup>. Das gleiche gilt für das alttestamentliche Zitat und seine Weiterführung in Mark. 10, 8 = Matth. 19, 5f. In Mark. 14, 1 ergeben sich Datierungsprobleme, die hier auf sich beruhen können; auf der Zweizahl «nach zwei Tagen» (= Matth. 26, 2) liegt kein Gewicht. Schon in Mark. 15, 27 (= Matth. 27, 38) werden zwei Räuber genannt, die mit Jesus gekreuzigt werden. Abgesehen davon, wie Markus zu dieser Bemerkung gekommen ist (vgl. Jes. 53, 12), könnte die Zweizahl aus Gründen der Symmetrie<sup>27</sup> zustande gekommen sein. Daß der Vorhang im Tempel bei Jesu Tod in zwei Stücke (Mark. 15, 38 = Matth. 27, 51) zerriß, bedeutet nicht mehr als die Feststellung des völligen Zerreißen.

Nun lassen sich gewisse Doppelungen auch schon bei Markus beobachten. Das zweite Evangelium enthält zwei Speisungsgeschichten (Mark. 6, 34ff.; 8, 1ff.). Man hat in dem gesamten Abschnitt Mark. 6, 34–8, 26 Doppelungen sehen wollen: außer den Speisungsgeschichten zweimal eine Überfahrt (6, 45ff.; 8, 10), zweimal Streitgespräche (7, 1ff.; 8, 11ff.), zweimal Heilungen (7, 31ff.; 8, 22ff.)<sup>28</sup>. Ob dieser Aufbau von Markus beabsichtigt war, kann auf sich beruhen; Matthäus übernimmt ihn in dieser Form nicht<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Vgl. Bultmann (A. 1), S. 343ff.

<sup>25</sup> U. a. wendet sich Strecker (A. 15), S. 39, gegen die Überbeanspruchung des Zahlenmotivs: «Vieles unterliegt zweifellos den Gesetzen volkstümlicher Erzählkunst und darf mit literarischer Bearbeitung nicht verwechselt werden.» Vgl. auch S. 245f.

<sup>26</sup> Zwei Hände, zwei Füße, zwei Augen beschreiben den unversehrten Menschen.

<sup>27</sup> «Einer zur rechten und einer zur linken»: Bultmann (A. 1), S. 343.

<sup>28</sup> Vgl. u. a. Klostermann (A. 17), S. 54.

<sup>29</sup> Außer acht können in diesem Zusammenhang folgende Stellen bleiben:

Gegenüber den genannten Vorlagen heben sich die Verdoppelungen und die Betonung der Zweizahl durch Matthäus um so deutlicher ab. Nun hat Bultmann das Verfahren des Matthäus vor allem mit dem Bedürfnis der Anschauung und der Symmetrie erklärt<sup>30</sup>. Doch ist es fraglich, ob diese Auskunft für das Matthäusevangelium ausreicht; denn der erste Evangelist ist es, der die Symmetrie und auch die Anschauung gerade an einer wichtigen Stelle auflöst: Während Markus zweimal von der Aussendung zweier Jünger erzählt (Mark. 11, 1; 14, 13: δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ)<sup>31</sup>, ändert Matthäus die zweite Stelle ab (Matth. 26, 17f.)<sup>32</sup>, während er die erste Stelle unverändert übernimmt (Matth. 21, 1). In der Geschichte von der Vorbereitung des Passamahls entsteht der Eindruck, als habe Jesus nach Matthäus alle Jünger ausgesandt (Matth. 26, 17f.: es kamen die Jünger zu Jesus... er aber sprach: gehet hin...). Außerdem ist zu beachten, daß Matthäus auf die Aussendung der Jünger zu je zwei (Matth. 10, 5) verzichtet und von der Aussendung der zwölf erzählt (vgl. Mark. 6, 7). Eine dritte Aussendung der Jünger berichtet Matth. 28, 19, so daß ein dreifacher Zusammenhang hergestellt zu sein scheint: Zunächst sollen sich die Jünger nur an die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel wenden (Matth. 10, 6), dann werden sie zu einem «in die Stadt» gesandt, d.h. nach Jerusalem (Matth. 26, 18), und schließlich zu allen Völkern (Matth. 28, 19). Die Aussendung von zwei Jüngern bleibt auf die Einzugs Geschichte beschränkt, die nun wieder mit der Tempelgeschichte durch das zweifache Osanna verknüpft ist<sup>33</sup>.

Matth. 6, 24 (= Luk. 16, 13 Q) «niemand kann zwei Herren dienen»; Matth. 24, 40f. (= Luk. 17, 35 Q); Matth. 21, 28 (vgl. Luk. 15, 11); Matth. 27, 21 (die Parallele Mark. 15, 12 enthielt keine Zahlenangabe), da zwei verschiedene Menschen gegenübergestellt werden. Erst recht können Matth. 25, 15. 17. 22 außer acht bleiben. Auch braucht die Nennung von zwei Kleidern (Matth. 10, 10) hier nicht erörtert zu werden (s. Mark. 6, 9).

<sup>30</sup> «Offenbar wäre es falsch, diese Zweizahl auf ein mythisches Motiv zurückzuführen... Vielmehr liegt hier ein durchaus volkstümliches Motiv der Erzählungsweise vor, beruhend wohl auf dem Bedürfnis der Anschauung bzw. der Symmetrie»: Bultmann (A. 1), S. 343.

<sup>31</sup> Davon ist die Aussendung von je zwei Jüngern nach Mark. 6, 7 zu unterscheiden.

<sup>32</sup> Vgl. zur Perikope Wellhausen (A. 11): Die Änderung besteht vor allem im Kürzen, «um das Wahrsagerhafte abzustreifen»; s. auch Haenchen (A. 13), S. 475.

<sup>33</sup> In Matth. 11, 2 ist die Anfrage der Johannesjünger (Luk. 7, 18) in

Um so dringlicher stellt sich die Frage, ob Matthäus über das formale Motiv hinaus die Zweizahl und die Verdoppelungen benutzte, um eine bestimmte Intention zur Sprache zu bringen.

Einen Anhalt bieten die Gemeinderegeln, denen keine synoptische Parallelen entsprechen und die gewiß nicht erst von Matthäus gebildet sind: Sie enthalten, wohl auf Grund einer Stichwortverknüpfung, gleich viermal die Zweizahl, die offenbar den Abschnitt Matth. 18, 16–20 zusammenhält. Schon Bultmann hat darauf aufmerksam gemacht, daß aus diesen Worten «ein spezifisch kirchliches Interesse spricht»<sup>34</sup>. Hinzu kommt, daß die Gültigkeit des Bibelwortes Deut. 19, 15 in der christlichen Gemeinde schon zur Zeit des Paulus unumstritten war (2. Kor. 13, 1)<sup>35</sup>. Offensichtlich hatte gerade dieses Bibelwort einen festen Platz im Leben der urchristlichen Gemeinde, zumal in 2. Kor. 13, 1 das Deut.-Zitat «nach unseren Begriffen wenig glücklich» gewählt ist<sup>36</sup>. Dagegen scheint es in Korinth apodiktisch gültig und keiner weiteren Begründung bedürftig gewesen zu sein. Daß das Zwei- und Dreizeugenmotiv von praktischer Bedeutung für das Gemeindeleben war, zeigt 1. Tim. 5, 19.

Unabhängig von 2. Kor. 13, 1; 1. Tim. 5, 19 ist Matth. 18, 16. Daß der erste Evangelist Deut. 19, 15 zitiert, also ein Bibelwort,

---

Richtung auf eine direkte Anfrage des Täufers reduziert (er schickte durch seine Jünger und sagte ihm). Allerdings waren die Jünger unentbehrlich, weil sich Johannes im Gefängnis befand.

<sup>34</sup> Bultmann (A. 1), S. 382f.: «Er vermag die jüdisch-kirchlichen Motive, wie gerade 16, 17–19 und 18, 15–20 zeigen, in den Dienst der christlichen Gemeinde zu stellen.» Doch ist zu fragen, ob erst Matthäus dafür verantwortlich ist. Das schließt nicht aus, daß sich Matthäus der Praxis der urchristlichen Gemeinde anschließt und sie weiter ausbaut.

<sup>35</sup> C. F. G. Heinrici, Der zweite Brief an die Korinther (<sup>8</sup>1900), S. 423, spricht von Kirchenzucht: «Die auch I Tim 5, 19 benutzten Gesetzesworte vergegenwärtigen das Verfahren, das zur ordentlichen Ermittlung jedes strafbaren Thatbestandes zu führen geeignet ist... P. wirft sich damit nicht zum Disciplinar-Richter auf.»

<sup>36</sup> H. Windisch, Der zweite Korintherbrief (<sup>9</sup>1924), S. 413: «Wie bei einer Gerichtsverhandlung der (zweite oder) dritte Zeuge den Ausschlag gibt und die Grundlage für den Spruch des Richters liefert, so soll der dritte Besuch des P. in Kor. die Entscheidung bringen, allen Streit schlichten, allen Widerspruch und alle Kritik dämpfen (so auch Behm.). Die Anwendung ist dann natürlich sehr künstlich: nur das Motiv des ‚dreifachen gleichlautenden Zeugnisses‘ bindet den Spruch und den Fall des Ap. zusammen.»



wird nicht ausdrücklich gesagt. Offenbar genügte es, das alttestamentliche Zitat ebenso zu bringen wie die Gemeinderegeln in den vorausgehenden und folgenden Versen: eine besondere Autorität, also die des Bibelwortes, erübrigte sich anscheinend. Der Zusammenhang besagt, daß die Sünde eines Bruders unter vier Augen aufgedeckt und zur Sprache gebracht werden soll (Matth. 18, 15). Matthäus fand diesen Vers offenbar in Q vor (vgl. Luk. 17, 3)<sup>37</sup>. Mit dem hinzugefügten  $\mu\acute{o}\nu\upsilon$  bereitet Matthäus die Einfügung von zwei oder drei Zeugen vor<sup>38</sup>. Sie sollen dann hinzugezogen werden, wenn das zunächst vorgeschlagene Verfahren zu keinem Ergebnis geführt hat. Ein gewissermaßen kirchlich-juristisches Verfahren verhilft zur Bezeugung der Wahrheit und zur Klärung des wirklichen Sachverhalts. Die Aufgabe der Gemeinde<sup>39</sup> ist es, dann, wenn man auf die zwei oder drei Brüder nicht hört, zu urteilen und zu richten. Läßt sich dieses im Matthäusevangelium genannte und darüber hinaus im Urchristentum belegte, also im Urchristentum über den Evangelisten hinaus anerkannte Zeugenmotiv, als Grund für die Verdoppelungen und die Zweizahl im Matthäusevangelium nachweisen?

Die Geschichte von den beiden Blinden (Matth. 9, 27ff.) bildet mit der Heilung eines besessenen Stummen den Abschluß des Geschichten-Komplexes Matth. 8f. Die letzte Erzählung enthält den Vorwurf der Pharisäer, Jesus treibe im Namen des Archonten der Dämonen die Dämonen aus (9, 34): Es geht um die Frage, in wessen Auftrag, mit welcher Vollmacht Jesus seine Taten tut. Obwohl die Menge staunt, verstummt der Widerspruch nicht<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Bultmann (A. 1), S. 151: «Die ältere Fassung, die zur Bereitwilligkeit, persönliche Kränkungen zu vergeben, mahnt, liegt noch bei Lk vor.»

<sup>38</sup> Daß in V. 16 nicht Zeugen, sondern Brüder gemeint sind, wie in der Exegese immer wieder herausgestellt wird (vgl. z. B. P. Gaechter, *Das Matthäusevangelium*, o. J., S. 599), kann auf sich beruhen. Über die formale Stichwortverknüpfung hinaus ist es daher um so auffallender, daß Matthäus gerade an dieser Stelle das Zeugenmotiv bringt.

<sup>39</sup> Vgl. auch J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus* (51949), S. 33: «Wichtig war neben der Regelung der Bezahlung, daß Timotheus... Weisungen erhielt für die Handhabung der Kirchenzucht gegenüber den Alten.» Heinrici (A. 35), S. 423: «Die Disciplinargewalt lag in der Gemeinde.» Schniewind (A. 14), S. 200: «Er hat dem sich Weigernden gegenüber zunächst die zwei oder drei Zeugen hinzunehmen... so ist es tatsächlich in den urchristlichen Gemeinden Gebrauch gewesen.»

<sup>40</sup> Matth. 12, 22ff. enthält die gleichen Elemente: Die Menge fragt: ist dieser nicht der Davidssohn? Daran schließt sich der Zweifel der Pharisäer

Dennoch wurde in der voraufgehenden Geschichte eine eindeutige Antwort gegeben: Die Blinden rufen<sup>41</sup>. «Erbarme dich unser» ist der Wortlaut ihres Schreiens<sup>42</sup>. Nun wird die Geschichte weniger unter dem Gesichtspunkt der wunderbaren Tat als vielmehr unter dem Gesichtspunkt des Glaubens erzählt<sup>43</sup>: Ausdrücklich werden die Blinden gefragt, ob sie glauben, daß Jesus die Macht hat, «dieses» zu tun. Sie antworten mit einem Ja, Herr. Expressis verbis wird konstatiert, daß sich die Heilung κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν vollzieht. Kirchliche Sprache und kirchliche Motive klingen durch. Damit werden aber die Blinden mit ihrem Glauben Zeugen für die Macht Jesu. Mit der Anrede «Davidsson» ist herausgestellt, in welcher Vollmacht Jesus handelt. In der Erzählung vom besessenen Stummen ist die Tat selbst eindeutig, die Vollmacht aber wieder in Frage gestellt<sup>44</sup>.

Die Vorlage für die Geschichte der zwei Besessenen hat Matthäus bei seiner Übernahme erheblich gekürzt (Matth. 8, 28ff.). Die Beschwörung (ὀρκίζω σε τὸν θεόν Mark. 5, 7) übergeht der erste Evangelist, so daß der Eindruck eines bittenden Rufens entsteht, zumal die Unterscheidung zwischen den Dämonen und den von ihnen besessenen Menschen erst in V. 31 (οἱ δὲ δαίμονες) vorge-

an. Das Thema wird aber mit der Verteidigungsrede Jesu weitergeführt, die die strittigen Punkte klärt. Vgl. auch zu dieser Stelle merkwürdige Doppelungen: Der Besessene ist blind und stumm. Dem entspricht, daß er sprechen und sehen kann, nachdem er geheilt ist.

<sup>41</sup> κράζειν ist t.t. für das gottesdienstliche Rufen.

<sup>42</sup> Vielleicht war dieses Kyrie schon ein urchristlicher Gottesdienststruf.

<sup>43</sup> Vgl. aber Held (A. 13), S. 212: «... so muß man sagen, daß Matthäus hier keine Wundergeschichte bietet, sondern eine Art ideale Szene, in der er das Wesen des zum Wunder gehörigen Glaubens zur Anschauung bringt.» Schniewind (A. 14) sieht in den beiden Blinden eine Verallgemeinerung: «möglicherweise soll sie bedeuten, daß Jesus allem, was blind, was dämonisch heißt, hilft» (S. 123); doch benutzt Matthäus zur Darstellung dieses Sachverhalts die Summarien. Nach der Feststellung von Haenchen (A. 13), S. 370, «Man sieht deutlich, daß er den Mk-Text einfach auf die Zweizahl umgeschrieben hat», bleibt die Frage, welche Gründe Matthäus dazu hatte. Vgl. auch Wellhausen (A. 11), S. 102f.: «Er verbindet den Blinden von Bethsaida (§ 42), den er übergangen hat, mit dem Blinden von Jericho zu einem Dual, der von hier aus auch in 9, 27 zu erklären ist. Ein Einfluß von § 42 zeigt sich noch in 20, 34 ἦψατο τῶν ὀμμάτων – was in Mc § 54 sich nicht findet.» S. auch E. Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus (1956), S. 178f. und A. 13.

<sup>44</sup> Nach Matth. 10, 1 überträgt Jesus die Macht auf die Jünger.

nommen wird. Von den Geheilten wird zwar nichts mehr erzählt. Indem aber die ganze heidnische Stadt Jesus bittet, ihr Gebiet zu verlassen, werden die beiden Geheilten zu Zeugen für die Tat Jesu<sup>45</sup>. Nun kann der Leser des Evangeliums erkennen, daß Jesu Vollmacht und Tat auf jeweils zwei Zeugen ruht, die seine Hilfe erfahren haben.

Aus welchem Grunde brauchte Matthäus noch einmal eine Geschichte von der Heilung zweier Blinder (Matth. 20, 29 ff.)? Sie ist die letzte Wundergeschichte vor dem Jerusalem-Teil. Wieder lassen sich Kürzungen gegenüber der Vorlage beobachten. Darüber hinaus ruft Jesus selbst die Blinden (Mark. 10, 49: rufet ihn), Jesu Erbarmen wird eingefügt, dieses Mal wird die Konstatierung der Heilung auf Grund des Glaubens übergangen (Mark. 10, 52: gehe hin, dein Glaube hat dich gerettet)<sup>46</sup>. Schließlich wird das Folgen der Geheilten insofern verallgemeinert, als ἐν τῇ ὁδῷ von Matthäus gestrichen wird: Die Geheilten folgen Jesus nach, unmittelbar bevor der Jerusalem-Teil beginnt (V. 34), während die Geschichte damit begann, daß Jesus viel Volk folgte (V. 29), das die Kranken bedrohte (V. 31). Vor dem nun beginnenden Jerusalem-Teil steht eindeutig fest, daß sich die Hinwendung zu Jesus und Jesu Hinwendung zu den Kranken bewährt hat: dafür sind die zwei Geheilten Zeugen, sie repräsentieren diesen Sachverhalt.

Das Interesse des ersten Evangelisten an der Zweizahl verbindet sich nicht nur mit Wundergeschichten, sondern schon mit der Erzählung von der Berufung der ersten Jünger (Matth. 4, 18 ff.). Indem sie Jesus nachfolgen, werden sie zu Zeugen dessen, was von Jesus erzählt wird (s. Matth. 5, 1 f.). Matthäus brauchte nicht tief in seine Vorlage einzugreifen, um seine Interessen dargestellt zu sehen. Auch in der Geschichte vom großen Gebot kann sich Matthäus gewichtiger Eingriffe enthalten: Auch Markus<sup>47</sup> sprach schon von einem zweiten Gebot (Mark. 12, 31), beantwortete also die Frage nach dem ersten aller Gebote (V. 28)<sup>48</sup> mit einer doppelten

<sup>45</sup> Matthäus fand diese Angabe in seiner Vorlage schon vor (Mark. 5, 17), wegen der Kürzungen, die Matthäus vornimmt, tritt sie aber noch deutlicher hervor.

<sup>46</sup> Vgl. aber Held (A. 13), S. 213: «Das Thema des rettenden Glaubens, von Anfang an angelegt, tritt zuletzt in neuer Gestalt auf den Plan, um das Gespräch allein zu beherrschen.»

<sup>47</sup> Zum traditionsgeschichtlichen Problem vgl. Strecker (A. 15), S. 135 f.

<sup>48</sup> Strecker (A. 15), S. 136, weist ausdrücklich darauf hin, daß ein Phari-

Antwort. Matthäus aber ist es, der formuliert: «in diesen zwei Geboten» hängt das ganze Gesetz und die Propheten (Matth. 22, 40): diese beiden Gebote bezeugen offenbar die «Richtigkeit» der Antwort Jesu, sie erweisen die Wahrheit der von Jesus gegebenen Antwort.

Zu den Themen Glaube – Tat – Nachfolge – Lehre kommt ein vierter Themenkreis: die Frage nach der Zukunft, die Frage nach dem Jüngsten Tag. Die Mutter der Zebedäus-Söhne kommt mit ihren Söhnen zu Jesus und bittet für sie um Plätze zur Rechten und zur Linken (vgl. Mark. 15, 27 par.) im Reiche Gottes. Die beiden Söhne (Matth. 20, 21), die beiden Brüder (V. 24) werden nicht nur Demonstrationsobjekte, an denen man lernen kann, wie man sich auf die Gegenwart und nicht auf die Zukunft zu konzentrieren hat<sup>49</sup>, sondern sie werden Zeugen dafür, was Jesus zu dieser Frage zu sagen hat<sup>50</sup>.

Die «zwei Söhne des Zebedäus» werden zusammen mit Petrus in der Gethsemane-Geschichte genannt. Obwohl sie die ganze Zeit verschlafen<sup>51</sup>, sind sie doch Zeugen der einsetzenden Passion (Matth. 26, 45f.). Matthäus stellt in der Verhandlung vor dem Hohen Rat zunächst die Suche nach einem falschen Zeugnis heraus (Matth. 26, 59). Zwei sind es aber, die offensichtlich richtig aussagen (V. 60f.). Daran schließt sich die Christus-Frage an. Die Zeugenaussage genügt offenbar nicht, Jesus zu verurteilen<sup>52</sup>. Sie dient Matthäus vielmehr dazu, das Unrecht der Verurteilung herauszustellen.

An die Eröffnung des Jerusalem-Teils mit der Einzugsgeschichte (Matth. 21, 1ff.) schließt sich die Tätigkeit Jesu im Tempel an (V. 12ff.). Beide Geschichten enthalten den Jubelruf: Osanna, dem

---

säer die Frage stellt; vgl. auch R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (1963), S. 52.

<sup>49</sup> Vgl. Klostermann (A. 15), S. 163: «Mt scheint eine Art ‚Ehrenrettung‘ des Jakobus und Johannes zu versuchen.» Den Unwillen der zehn über die zwei (Mark. 10, 41) hat Matthäus allerdings nicht gestrichen (Matth. 20, 24).

<sup>50</sup> Der Unwille richtet sich nicht gegen die Mutter, sondern gegen ihre Söhne; s. A. 49. Zur Auslegung s. Haenchen (A. 13), S. 368.

<sup>51</sup> Woher man wissen kann, was Jesus nach V. 42 betet, da doch die Jünger schlafen, wird nicht gesagt.

<sup>52</sup> S. Schniewind (A. 14), S. 265: «So fordert der Hohepriester einen Schwur von ihm»; s. auch Bultmann (A. 1), S. 292: «In der Bearbeitung des Mt ist bezeichnend, daß er 26, 63 durch die Gestaltung der Worte des Hohenpriesters einen Schwur einbringt.»

Sohn Davids (V. 9. 15). Einmal sind es die ὄχλοι, das andere Mal die Kinder, die Jesus zujubeln. Die Vollmachtsfrage schließt sich in V. 23ff. an. Wie in der Tradition beantwortet Jesus die Frage nicht, in welcher Vollmacht er handelt (Mark. 11, 27ff.). Aber waren nicht die Mengen und die Kinder der Erweis für die Berechtigung des doppelten Jubelrufs?

Wenn aber die Verdoppelungen und die hervorgehobene Zweizahl formal einen volkstümlichen Grund, darüber hinaus aber einen tieferen Grund darin haben, daß der erste Evangelist die Wahrheit und den Sachverhalt mit dem Zeugenmotiv belegen wollte, so ist es die Frage, an welchen Stellen sich Zweifel ergaben<sup>53</sup>. Auf den «Kleinglauben» als Zweifel innerhalb der Kirche braucht nur hingewiesen zu werden. Das Evangelium schließt anscheinend mit dem Zweifel der Jünger (Matth. 28, 17)<sup>54</sup>. Die Überwindung des Zweifels schließt (Matth. 14, 33) mit dem Bekenntnis: in Wahrheit ἀληθῶς bist du Gottes Sohn. Innerhalb und, wie im Markus-Evangelium, außerhalb der Kirche<sup>55</sup> wird die Vollmacht Jesu, werden seine Taten und Worte angezweifelt. Mit dem Grundsatz des A.T., daß auf zweier oder dreier Mund die Wahrheit steht, mit einem juristisch-theologischen<sup>56</sup> Motiv begegnet der Evangelist Matthäus offensichtlich den Zweifeln<sup>57</sup>.

Der anonym bleibende Evangelist tritt nicht nur selbst für die Wahrheit seines Evangeliums ein, sondern sein Evangelium enthält Zeugen, auf die sich der Leser<sup>58</sup> berufen kann<sup>59</sup>.

*Georg Braumann, Waldeck*

---

<sup>53</sup> Die Aufnahme der Geschichte von den Grabeswächtern (Matth. 27, 62ff.) läßt deutlich ein apologetisches Motiv erkennen.

<sup>54</sup> Ein οἱ μὲν fehlt. Zu οἱ δὲ vgl. Matth. 14, 33.

<sup>55</sup> Vgl. auch die Einfügung «wenn du Gottes Sohn bist», Matth. 27, 40.

<sup>56</sup> In der rabbinischen Argumentation sind juristische Beweise zugleich theologische Argumente. Vgl. auch J. M. Gipps, N.T. Stud. 10 (1963/64), S. 456f.

<sup>57</sup> Daß auch andere Motive für Matthäus bestimmend sind, z. B. der Schriftbeweis, wird nicht bestritten.

<sup>58</sup> Die redaktionsgeschichtliche Fragestellung hat sich nicht nur mit der nach rückwärts gerichteten Frage zu befassen, wie der Evangelist auf Grund seiner Vorlagen eigenständige Konzeptionen vorlegt, sondern auch mit der nach vorwärts gerichteten Frage, ob sein Entwurf für den Leser verständlich ist.

<sup>59</sup> Während Matthäus ein juristisch-theologisches Mittel verwendet, bedient sich Lukas des Mittels der Zeit; vgl. dazu G. Klein, Lukas 1, 1–4 als theologisches Programm; in: Zeit und Geschichte. Festschrift R. Bultmann (1964), S. 193ff.; insbesondere S. 214ff.