

## Kapitel XII: Matthäus und der Jakobusbrief

Wir haben uns zuletzt mit der Welt des Lukas beschäftigt. Wenn wir uns nun von Lukas zu Matthäus und Jakobus wenden, kommen wir in eine ganz und gar andere Welt. Lukas gehört – auch wenn er den Paulus persönlich nicht mehr gekannt hat, wie wir gesehen haben – in die Nachfolge des Paulus; wer von einer »Schule des Paulus«<sup>1</sup> sprechen will, kann ihn mit Hans Conzelmann sogar zu der Schule des Paulus rechnen. Matthäus und Jakobus dagegen sind gegen einen solchen Verdacht gefeit. Theologisch unterscheiden sie sich ganz deutlich von allem, was man mit Paulus in Verbindung bringen kann.

Das Programm für diese Woche sieht also folgendermaßen aus: Wir werden uns im ersten Abschnitt mit dem Kaiser Nerva befassen, der zwar nur sehr kurz regiert hat, für das Neue Testament jedoch trotzdem von Bedeutung ist, weil er für die Apokalypse eine Rolle spielt, der wir uns in der letzten Woche zuwenden werden. In Abschnitt 2 wird dann das Evangelium des Matthäus diskutiert, in Abschnitt 3 der Brief des Jakobus.

### 1. Nerva (96–98 n. Chr.)

Nerva<sup>2</sup> war schon ein alter Mann, als er zum Kaiser wurde. Im Jahr 30 zur Zeit des Kaisers Tiberius geboren, war er über 65 Jahre alt, als er 96 Nachfolger des Domitian wurde. Domitian fiel der *damnatio memoriae* anheim, was für das diskutierte Bild des Kaisers aus Ephesos ein Jammer ist.

Die Regierungszeit des Nerva ist zu kurz, als daß wir uns hier des längeren mit ihm befassen könnten.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Zum Problem der Konstruktion einer Schule des Paulus vgl. oben Kapitel VII *Die Schule des Paulus in Ephesos*.

<sup>2</sup> Umfassendere Informationen finden sich bei *Werner Eck*: Art. Nerva [2], DNP 8 (2000), Sp. 856–858.

<sup>3</sup> Auch *Clauss* hat S. 133 zu Nerva nur wenige Zeilen (*Manfred Clauss*: Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, Stuttgart 1999 [Nachdr. der Erstauflage Leipzig 2001]).

Abb. 1: Der Kaiser Nerva<sup>4</sup>

Aus neutestamentlicher Sicht ist seine Behandlung jedoch trotz der kurzen Regierungszeit unerlässlich, weil er für die Datierung der Apokalypse herangezogen worden ist. Das berühmte Zahlenrätsel 666 aus Apk 13,18 ist nämlich Heinrich Kraft<sup>5</sup> zufolge in Nerva aufzulösen. Zunächst muß man dazu den Vornamen Marcus hinzunehmen; sodann wird das Ganze in griechische Buchstaben transkribiert:

M. NEPOTA

– und wenn man dann den Zahlenwert<sup>6</sup> der griechischen Buchstaben zugrundelegt, ergibt sich die folgende Addition:

$$40 + 50 + 5 + 100 + 70 + 400 + 1 = 666.$$

Die Lösung Nerva in 13,18 ergibt sich nach Kraft aus der Interpretation von 17,10, wo es heißt: καὶ βασιλεῖς ἑπτὰ εἰσὶν· οἱ πέντε ἔπεσαν, ὁ εἷς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὐπω

<sup>4</sup> Die Photographie der Münze des Nerva ist dem Buch von *Peter Robert Franke: Römische Kaiserporträts im Münzbild. Aufnahmen von Max Hirmer, München 1961, Nachdruck 1968, Abb. 15* entnommen. Es handelt sich bei der Münze um einen Sesterz, der 97 in Rom geprägt wurde. Die Aufschrift lautet: *Imp(erator) Nerva Caes(ar) Aug(ustus), p(ontifex) m(aximus), tr(ibunicia) p(otestate), co(n)s(ul) III, p(ater) p(atriciae)*.

<sup>5</sup> *Heinrich Kraft: Die Offenbarung des Johannes, HNT 16a, Tübingen 1974, S. 183* (zum Verfahren der Gemetrie) und S. 221–222 (zur Lösung).

<sup>6</sup>  $\mu' = 40$ ;  $\nu' = 50$ ;  $\epsilon' = 5$ ;  $\rho' = 100$ ;  $\omicron' = 70$ ;  $\upsilon' = 400$ ;  $\alpha' = 1$ .

ἦλθεν, καὶ ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι, was Kraft wie folgt übersetzt: „Und sind sieben Könige, die fünf sind gefallen, der eine ist, der andere ist noch nicht gekommen. Und wenn er kommt, muß er kurze Zeit bleiben.“<sup>7</sup>

Entscheidend für die Kraftsche Zählung ist die These, daß die Zahl 7 vorgegeben ist, also hier nicht Grundlage der Interpretation sein darf. Bei der Auslegung „sind, weil die Aufgabe nicht eindeutig gestellt ist, alle römischen Kaiser von Nero – ja sogar Caligula – bis Trajan herausgekommen außer dem richtigen. Man muß berücksichtigen, daß die Siebenzahl der Häupter und damit die Siebenzahl der Könige dem Verfasser durch seine eigene Darstellungsweise, insbesondere durch die Bedeutung der Zahl Sieben für die Gestaltung des Buches vorgeschrieben war.“<sup>8</sup>

Aus diesem Grund darf die Interpretation Kraft zufolge nicht von der Zählung der sieben Kaiser ausgehen. Vielmehr setzt Kraft bei der Bemerkung über den gerade herrschenden *sechsten* Kaiser an: ὁ εἷς ἔστω, ὁ ἄλλος οὐπω ἦλθεν. Der Verfasser „ist gezwungen, mit der Regierung des Siebten zu rechnen, weil er ihn bereits kennt, weil am Siebten, wiewohl in diesem Augenblick noch der Sechste regiert, nicht mehr zu zweifeln ist. — Daraus ergibt sich: nur in einer kurzen, nach Monaten zählenden Zeitspanne kann diese Weissagung geschrieben sein, nämlich zur Zeit Nervas zwischen der Aufnahme Trajans in die Mitregentschaft und Nervas Tod. D.h. zwischen Sommer 97 und Frühling 98.“<sup>9</sup>

\* \* \*

Die Hauptbedeutung Nervas besteht in der Wahl seines Nachfolgers Trajan: „Im Okt.[ober] 97 adoptierte N.[erva] Traian auf dem Capitolium, angeblich auf Eingebung Iuppiters, und ließ ihm durch den Senat die *tribunicia potestas* und das *imperium proconsulare* verleihen. Seine Herrschaft war damit stabilisiert; doch starb er bereits wenige Monate später, wohl am 27.1.98, nachdem er am 1.1.98 zusammen mit Traian nochmals den Konsulat bekleidet hatte. Vom Senat wurde er divinisiert . . . und als letzter Kaiser im Mausoleum Augusti beigesetzt.“<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Heinrich Kraft, a.a.O., S. 219.

<sup>8</sup> Heinrich Kraft, a.a.O., S. 221.

<sup>9</sup> Heinrich Kraft, a.a.O., S. 222.

<sup>10</sup> Werner Eck, a.a.O., Sp. 857–858.

*Einige Jahreszahlen*

Tod des Caius Iulius Caesar	44 v. Chr.
Regierungszeit des Kaisers Augustus	27 v. Chr. – 14 n. Chr.
Regierungszeit des Kaisers Tiberius	14 n. Chr. – 37 n. Chr.
Geburt des Nerva	30 n. Chr.
Regierungszeit des Caius/Caligula	37 n. Chr. – 41 n. Chr.
Regierungszeit des Claudius	41 n. Chr. – 54 n. Chr.
Regierungszeit des Nero	54 n. Chr. – 68 n. Chr.
Vierkaiserjahr	68/69 n. Chr.
Regierungszeit des Vespasian	69 n. Chr. – 79 n. Chr.
Regierungszeit des Titus	79 n. Chr. – 81 n. Chr.
Regierungszeit des Domitian	81 n. Chr. – 96 n. Chr.
Regierungszeit des Nerva	96 n. Chr. – 98 n. Chr.

## 2. Das Evangelium des Matthäus

Im Unterschied zu seinem Evangelistenkollegen Lukas beginnt Matthäus sein Evangelium nicht mit einem Proömium, sondern – darin eher dem Kollegen Markus vergleichbar – mit einer Überschrift: βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ, also: »Urkunde des Ursprungs« Jesu Christi, des Davidssohns, des Abrahamsohns.<sup>11</sup> War im Fall des Markus unklar, ob Mk 1,1 die Überschrift für das ganze Buch, also für Mk 1,1 bis Mk 16,8 sein sollte, oder nur die Überschrift für den ersten Abschnitt Mk 1,1–13<sup>12</sup>, ist im Fall des Matthäusevangeliums ziemlich klar, daß das βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ, die »Urkunde des Ursprungs«, wie Luz übersetzt, »den Stammbaum mit Anhang, also Mt 1« „umfaßt“.<sup>13</sup> Wir haben es in Mt 1,1 also vermutlich mit

<sup>11</sup> Übersetzung von *Ulrich Luz*: Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband: Mt 1–7, EKK I 1, Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1985, S. 88.

<sup>12</sup> Vgl. dazu oben im Kapitel X die Seite 288; bei Markus handelt es sich wahrscheinlich um die Überschrift des ganzen Buches.

<sup>13</sup> *Ulrich Luz*, ebd. Luz führt in Anm. 1 lateinische Kirchenväter an, die die Überschrift auf das ganze Evangelium beziehen möchten. Das erscheint also immerhin als möglich.

Freilich entsteht hier der falsche Eindruck, als habe seit der alten Kirche niemand mehr in 1,1 die Überschrift des ganzen Buches gesehen. Diese Auffassung vertritt jedoch Zahn in seinem Kommentar zur Stelle: »Die Worte, mit welchen Mt sein Buch beginnen läßt, Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ

der Überschrift für das erste Kapitel, nicht mit der Überschrift des ganzen Buches zu tun (anders noch Zahn in seinem Kommentar zur Stelle, vgl. Anm. 13).

Aber eben: mit einer Überschrift, wie bei Markus, nicht mit einem Proömium, wie bei Lukas. Für die uns interessierenden Einleitungsfragen ergibt sich also aus dem Anfang des Evangeliums genausowenig wie im Fall des Markusevangeliums; wir sehen uns daher zunächst an die kirchliche Tradition gewiesen.

### 1. Das Zeugnis des Papias

Unser ältester Gewährsmann ist – wie schon im Fall des Markusevangeliums<sup>14</sup> – Papias, der Bischof von Hierapolis, dessen Ausführungen zu Matthäus aber wesentlich kürzer sind als die zu Markus, dem Dolmetscher des Petrus. Papias hat, dies sei hier nachgetragen, ein Werk in fünf Büchern hinterlassen, das den Titel trug: Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως συγγράμματα.<sup>15</sup> Das Werk des Papias ist nicht überliefert, wir kennen es lediglich durch einige Zitate bei Irenaios und vor allem bei Euseb in der Kirchengeschichte. Die älteste Beziehung auf Papias bietet Irenaios, der sagt:<sup>16</sup>

ταῦτα δὲ καὶ Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνὴρ, ἐγγράφως	Dieses aber bezeugt auch Papias, der Hörer des Johannes, der Gefährte des Polykarp, ein Mann des Altertums, in
---	--

Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ sind durch ihre Form und durch den Platz, den sie innehaben, als ein Titel und zwar als Titel des hier beginnenden Buchs gekennzeichnet. Sie als Überschrift eines ersten Abschnitts zu verstehen, ist schon dadurch verwehrt, daß im Verlauf des Buches keine weitere Kapitelüberschrift folgt“ (*Theodor Zahn*: Das Evangelium des Matthäus, KNT I, Leipzig<sup>3</sup> 1910, S. 38).

<sup>14</sup> Zum Zeugnis des Papias über Markus vgl. oben im Kapitel X die Seiten 291 bis 293.

<sup>15</sup> Zu Papias vgl. den Artikel von *Ernst Bammel*: Art. Papias, RGG<sup>3</sup> V (1961), Sp. 47–48. Bammel datiert das Werk des Papias auf 130/140. „Das Buch enthielt kommentierte Nachrichten über Worte und Taten Jesu. Echtes Überlieferungsgut ist nicht feststellbar, obwohl P[apias] im Vorwort behauptet, besondere Traditionen aufgespürt zu haben. Diese Angabe erweist sich damit als bloßes literarisches Schema. ... P[apias] gibt als mittelbare Zeugen 7 Herrenjünger, als direkte Gewährsmänner Aristion und den Presbyter Johannes ... an. Auch diese Liste steht jedoch in dem Verdacht eines literarischen Aufputzes. Nur die beiden letzten Namen können auf persönliche Beziehungen hinweisen. Anscheinend hat P[apias] die Tradenten so deutlich bezeichnet, um überhaupt eine Basis zu haben. ... Merkwürdig ist, daß P[apias] über das LkEv nichts sagt und auch Paulus nicht erwähnt“ (a.a.O., Sp. 48).

<sup>16</sup> Irenaios: *Adversus Haereses* V 33,4. Ich benutze die Ausgabe von Adolf Stieren, Leipzig 1853; hier Band I, S. 810. Die oben gebotene griechische Fassung stammt aus Euseb: H. E. III 39,1 (die griechische Fassung des Irenaios ist nur in Fragmenten erhalten; das Buch als ganzes ist lateinisch überliefert). Daher habe ich den Stierenschen Text dem heutigen Euseb-Text (vgl. o. S. 41, Anm. 41) angepaßt.

ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἑαυτοῦ βιβλίων· ἔστι γὰρ αὐτῷ πέντε βιβλία συντεταγμένα.	schriftlicher Form, und zwar im vierten seiner Bücher. Er hat aber (insgesamt) fünf Bücher geschrieben.
---	--

Wenn Irenaios – der um 180 schreibt –, den Papias einen ἀρχαῖος ἀνὴρ nennt, muß dieser mindestens zwei Generationen vor Irenaios gelebt haben. Er gehört also in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts und ist mit den späten Schriften des Neuen Testaments gleichzeitig.

Über das Matthäusevangelium nun sagt Papias nach Euseb: H. E. III 39,16 folgendes:<sup>17</sup>

περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται· Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.	Über Matthäus aber sagt er folgendes: Matthäus hat in hebräischer Sprache die Logia zusammengestellt; übersetzt aber hat sie ein jeder, so gut er konnte.
--	---

Matthäus war bei Papias schon im Proömium seines Buches genannt worden (zitiert bei Euseb: H. E. III 39,4) und zwar in der Gruppe der Herrenjünger. Das heißt, daß Papias den Verfasser unseres Evangeliums zu den Jüngern Jesu rechnet. Für ihn ist er ein Mann der Vergangenheit; Papias selbst hatte keine Gelegenheit mehr, den Matthäus persönlich kennenzulernen. Die Nachricht über Markus hatte Papias auf den Presbyteros als Gewährsmann zurückgeführt. Dies unterbleibt in bezug auf Matthäus. Wir können daher nicht ohne weiteres erkennen, ob Papias hier eine Tradition zitiert, oder ob er lediglich seine eigene Auffassung wiedergibt.

So kurz diese Mitteilung über das Matthäusevangelium auch ist, sie enthält eine Fülle von Problemen.<sup>18</sup> Zunächst erhebe sich die Frage nach dem Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ. Meistens versteht man das so, daß Matthäus nach dieser Aussage des Papias sein Evangelium auf Aramäisch abgefaßt habe.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Die Fragmente des Papias sind bequem zugänglich in der Alandschen Synopse, im Anhang: II. Testimonia patrum veterum, hier: Papias, S. 531.

<sup>18</sup> Diese werden seit langem diskutiert, vgl. schon den ausführlichen Beitrag aus der Feder Schleiermachers (*Friedrich Schleiermacher: Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien* (1832), in: *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke. Erste Abtheilung. Zur Theologie, Zweiter Band*, Berlin 1836, S. 361–392).

<sup>19</sup> Die Sprachenfrage für das Palästina zur Zeit Jesu ist überaus schwierig: Aramäisch, Hebräisch, Griechisch, Latein – um nur die wichtigsten zu nennen – kommen in Frage. Vgl. dazu *Schürer* II, § 22 The Cultural Setting, I. Population and Language, S. 29–80.

Das zweite Problem hängt mit dem Wort λόγια zusammen. Logion bedeutet eigentlich den Orakelspruch. Aber kann Papias Orakelsprüche meinen? Näher liegt die Annahme, daß er hier an Herrenworte denkt. Schon Schleiermacher hat diese Frage eingehend untersucht und ist dabei zu dem Schluß gekommen, daß hier nicht ohne weiteres von unserm Matthäusevangelium die Rede ist, sondern „daß der Apostel Matthäus in palästinischer Mundart eine Zusammenstellung von Reden und Aussprüchen Christi verfaßt habe, über welche hernach viele andere, jeder auf seine Weise, gearbeitet haben, und dann daß unser Matthäusevangelium eine solche Arbeit ist, und eben davon seinen Namen κατὰ Ματθαῖον führt, weil es auf jener Schrift des Matthäus beruht.“<sup>20</sup> Nach Schleiermacher müßte man die Aussage des Papias also nicht auf unser Matthäusevangelium, sondern auf Q beziehen; von dieser Quelle würde Papias hier behaupten, daß sie ursprünglich nicht auf griechisch abgefaßt worden sei. Kümmel bezeichnet in seiner Einleitung die Nachricht des Papias einfach als falsch und ist damit alle Probleme los.<sup>21</sup>

Damit kommen wir zu dem Ergebnis: *Schon Papias, der älteste Gewährsmann der kirchlichen Überlieferung, bietet uns keinerlei hilfreichen Nachrichten zu den Einleitungsfragen des Matthäusevangeliums.*

**Ergebnis**

## 2. Der Aufbau des Evangeliums

„Die Exegese scheint sich weitgehend darüber einig zu sein, daß sich unser Evangelium wirklich gliedern läßt. Geht es aber darum, eine Gliederung konkret durchzuführen, wird die Uneinigkeit groß. Man fragt selten: Hat Matthäus überhaupt eine Gliederung seines Buches geplant? Oder war er durch seine Quellen zu stark gebunden?“<sup>22</sup>

Trotzdem muß man für praktische Zwecke eine Gliederung versuchen; ob Matthäus diese geplant hat oder nicht, ist dann nicht die entscheidende Frage . . .

<sup>20</sup> Friedrich Schleiermacher, a.a.O., S. 363–373; das Zitat S. 372.

<sup>21</sup> Vgl. Werner Georg Kümmel: Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg <sup>21</sup>1983, S. 91.

Zur neueren Diskussion ist heranzuziehen:

Ulrich H. J. Körtner: Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums, FRLANT 133, Göttingen 1983.

Josef Kürzinger: Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments, Eichstätter Materialien 4, Regensburg 1983.

Matthew Black: The Use of Rhetorical Terminology in Papias on Mark and Matthew, JSNT 37 (1989), S. 31–41.

Ulrich H. J. Körtner: Art. Papias von Hierapolis, TRE 25 (1995), S. 641–644.

<sup>22</sup> Ulrich Luz, a.a.O., S. 16.

Eine mögliche Gliederung des Matthäusevangeliums könnte folgendermaßen aussehen:<sup>23</sup>

1. Das Werden Jesu	1,1–4,16
2. Der Messias und seine Jüngergemeinde	4,17–11,30
3. Jesu Auseinandersetzung mit den Gegnern	12,1–16,12
4. Der Weg zur Passion	16,13–20,34
5. Die Tage in Jerusalem	21–25
6. Passion und Auferstehung	26–28

Charakteristisch für das Matthäusevangelium sind die fünf Reden, die der Verfasser aus zum Teil weit auseinanderliegenden Traditionsstücken zusammengestellt hat, wie ein Vergleich der Bergpredigt (Mt 5–7) mit dem lukanischen Gegenstück, der sogenannten »Feldrede« (Luk 6,17–49), zeigt. Unabhängig von der gewählten Gliederung des Evangeliums sollte man sich daher diese fünf Reden unbedingt einprägen:

- Die Bergpredigt, Kapitel 5–7.
- Die Aussendungsrede, Kapitel 10.
- Die Gleichnisrede, Kapitel 13.
- Die Gemeinderede, Kapitel 18.
- Die Pharisäerrede und die eschatologische Rede, Kapitel 23 und 24–25.

Im Zusammenhang mit diesen Reden begegnen die einzigen Gliederungssignale, mit denen der Verfasser seinen Leserinnen und Lesern die Lektüre seines Werkes erleichtert, so am Schluß der Bergpredigt in 7,28 (καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους), am Schluß der Aussendungsrede in 11,1 (καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς αὐτοῦ), in 13,53 (καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας), in 19,1 (καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους – gleichlautend mit 7,28!) und schließlich in 26,1 (καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους). Trotzdem kann man die Reden nicht als Ausgangspunkt für die Gliederung des gesamten Evangeliums heranziehen.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Die folgende Gliederung gebe ich in Anlehnung an *Eduard Schweizer: Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, Göttingen 1976, S. 369.

<sup>24</sup> Vgl. die Diskussion bei *Ingo Broer: Einleitung in das Neue Testament*, Band 1: Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur, Die Neue Echter Bibel. Ergänzungsband zum Neuen Testament 2,1, Würzburg 1998, S. 99–100.

### 3. Der Anfang: Die Genealogie und die Vorgeschichte

Wir haben schon gesehen, daß das Matthäusevangelium mit dem merkwürdigen Satz beginnt: βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυιδ υἱοῦ Ἀβραάμ und uns in diesem Zusammenhang darauf geeinigt, daß dies die Überschrift des ersten Kapitels sein soll. In Mt 1,2–17 folgt zunächst der Stammbaum, der von Abraham bis „Jesus, den sogenannten Christus“ (v. 16) reicht. Für ein Buch ist das ein höchst eigenartiger Anfang; Lukas, der auch einen Stammbaum Jesu bietet, hat diesen mit gutem Grund nicht an den Anfang seines Werkes gestellt. Er bringt seinen (völlig anderen) Stammbaum erst in Kapitel 3 (Luk 3,23–38).

Wir haben uns zu Beginn dieser Vorlesung mit der Textsorte *Listen* beschäftigt.<sup>25</sup> Eine spezielle Sorte dieser Listen sind die Stammbäume, von denen wir im Neuen Testament zwei Exemplare besitzen. Obwohl wir Lukas und Matthäus als »Synoptiker« bezeichnen, kann man die beiden Stammbäume nicht synoptisch lesen, wie ein Blick in eine Synopse zeigt:<sup>26</sup> Der Stammbaum des Lukas ist umgekehrt angelegt: Führt der Stammbaum des Matthäus von Abraham bis Jesus, so führt der des Lukas in umgekehrter Reihenfolge von Jesus bis Adam. Die Generationen von Adam bis Abraham bietet nur Lukas, der auch in diesem Detail also über seinen Konkurrenten hinausführt.

Aber auch in dem Abschnitt, den beide Evangelisten gemeinsam haben, also von Jesus bis hinauf zu Abraham, ist eine Übereinstimmung nicht zu erzielen. Aland druckt in seiner Synopse den gemeinsamen Abschnitt von Abraham bis Jesus in der Lukas-Spalte doppelt ab, einmal in der lukanischen Reihenfolge und einmal umgekehrt, d. h. in der matthäischen. Da sieht man auf einen Blick, daß eine Übereinstimmung nur in dem Abschnitt von Abraham bis David besteht; in dem Abschnitt von David bis Jesus findet man fast keinen übereinstimmenden Namen mehr. Noch nicht einmal der Name des Großvaters Jesu stimmt überein: In der Fassung des Lukas heißt der Großvater Eli (Luk 3,23), bei Matthäus dagegen Jakob (Mt 1,15). Das läßt keine sonderliche historische Genauigkeit vermuten, wenn schon der Name des Großvaters Jesu nicht festzustehen scheint . . .

Das Programm, das Matthäus in v. 17 angibt, erfüllt sein Stammbaum nur ansatzweise: Mit den drei mal vierzehn Generationen klappt es nämlich nicht so ohne weiteres. „Folgt man V 17 wörtlich, so ist David doppelt zu zählen, und die zweite Vierzehnerreihe geht von ihm bis Joschija. Zählt man Joschija wieder doppelt, so

<sup>25</sup> Vgl. im ersten Kapitel die Seiten 4–6.

<sup>26</sup> Vgl. beispielsweise die Alandsche Synopse, S. 7–10.

erhält man eine weitere Vierzehnerreihe bis zu Jesus.<sup>27</sup> Das mag man als Petitessen abtun. Ein Malheur ganz anderer Größenordnung verursacht der vorige v. 16, der das Prinzip des Stammbaums geradezu *ad absurdum* führt:

Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός.	Jakob aber zeugte den Joseph, den   Mann der Maria,   aus welcher geboren wurde Jesus, der   sogenannte Christus.
--	--

Nicht weniger als 39 Mal hatten wir in nicht zu überbietender Gleichförmigkeit das Prädikat ἐγέννησεν in v. 2–15 gelesen – aber bei Jesus in v. 16 ist alles anders: Hier nun haben wir das passive ἐγεννήθη. Salomonisch formuliert liest sich das im Kommentar von Luz dann so: „Das Passivum ἐγεννήθη und die Erwähnung Marias zeigen, daß die Jungfrauengeburt bereits vorausgesetzt ist. Der Gedanke der Adoption Jesu durch Josef fehlt; der Stammbaum läßt offen, wieso der Mariasohn Davidide ist.“<sup>28</sup>

Umstritten ist schließlich die Funktion des Stammbaums im Rahmen des Matthäusevangeliums. „Die Meinung, daß dieses erste Stück dem Zweck dienen sollte, die Herkunft Jesu von David und damit sein Recht auf die Stellung des Davidssohnes oder des Messias zu *beweisen*, ist zwar alt und behauptet sich mit Zähigkeit, ist aber darum nicht weniger ein sonderbares Mißverständnis. Es bleibt bei dieser Auffassung unerklärlich, warum die Liste mit Abraham statt mit David beginnt.“<sup>29</sup> Zahn selbst möchte die Funktion des Stammbaums darin sehen, daß hier „ein Abriß der Geschichte Israels“ gegeben werden soll<sup>30</sup>, der hier „in der denkbar kürzesten Form eines Stammbaums“ gegeben wird, „welcher an Abraham seine Wurzel, an Jesus dem Christ seinen Wipfel hat (1, 2–17).“<sup>31</sup>

\* \* \*

**W**as wir exemplarisch an den beiden Stammbäumen gesehen haben, gilt für die Vorgeschichten der beiden großen Synoptiker ganz allgemein: Sie erzählen zwei ganz unterschiedliche Geschichten, die nicht auf eine gemeinsame Tradition zurückgeführt werden können. Unsere gottesdienstlichen Gewohnhei-

<sup>27</sup> Ulrich Luz: Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband: Mt 1–7, EKK I 1, Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1985, S. 91.

<sup>28</sup> Ulrich Luz, a.a.O., S. 95.

<sup>29</sup> Theodor Zahn: Das Evangelium des Matthäus, KNT I, Leipzig <sup>3</sup>1910, S. 44 (das kursiv Gesetzte im Original gesperrt gedruckt).

<sup>30</sup> Theodor Zahn, a.a.O., S. 50.

<sup>31</sup> Theodor Zahn, a.a.O., S. 44.

ten verschleiern diesen klaren Tatbestand, indem die Lesungen in der Weihnachtszeit uns ein Potpourri dieser Geschichten bieten, das teils der lukanischen, teils der matthäischen Fassung entstammt:<sup>32</sup>

- Die Christvesper beginnt mit Luk 1,1–14.(15–20), der klassischen *Weihnachtsgeschichte*, die also ganz und gar lukanisch ist.
- Die Christnacht kann kaum jemanden irritieren, da kaum ein Gottesdienstbesucher sowohl Christvesper als auch Christnacht besuchen wird. Hier haben wir die matthäische Konkurrenz in ihrer ganzen Breite: Mt 1,(1–17).18–21.(22–25).
- Für den ersten Feiertag ist wiederum Luk 1,1–14.(15–20) vorgesehen. Praktisch wird das meist so gelöst, daß in der Christvesper der erste Teil, am ersten Feiertag dann der zweite Teil gelesen wird.
- Für den zweiten Feiertag steht der Johannesprolog im Perikopenbuch.
- Der erste Sonntag nach Weihnachten bietet die Fortsetzung der lukanischen Version, Luk 2,(22–24).25–38.(39–40). Der zweite Sonntag nach Weihnachten nimmt diesen Faden mit Luk 2,41–52 wieder auf.
- An Epiphania aber kommt Matthäus mit Mt 2,1–12 zum Zug, und am ersten Sonntag nach Epiphania folgt Mt 3,13–17.

Die Differenz zwischen den Geburtsgeschichten (Luk 2,1–7 gegen Mt 1,18–25) aber bleibt auch einem regelmäßigen Gottesdienstbesucher verborgen, da die matthäische Fassung auf die Christnacht gelegt ist. Man müßte erst den Gottesdienst in der Christnacht verfolgen, dann den am ersten Feiertag besuchen, um darauf

---

<sup>32</sup> Ulrich Luz beklagt in seinem Kommentar, „daß heute kaum noch über diesen Text [Mt 1,2–17] gepredigt wird“ (*Ulrich Luz*, a.a.O., S. 97), obgleich die matthäische Fassung, wie wir sogleich sehen werden, in der Reihe I für die Christnacht vorgeschrieben ist (wenngleich nur in Klammern . . .). Die lukanische Version des Stammbaums (Luk 3,23–38) fehlt in der Perikopenordnung völlig. Listen haben es da *per se* schwer, einen Platz zu finden: Luk 8,1–3 fehlt ebenso wie Apg 13,1–3. Aber die Apostelgeschichte wird in der Perikopenordnung ja ohnehin sehr stiefmütterlich behandelt. Nicht nur in der Perikopenordnung freilich: Als ich einst einer Landeskirche – den Namen wollen wir der Zensur gar nicht erst zumuten! – für das erste Examen diesen Text vorschlug, erntete ich ziemliches Unverständnis, und mein Vorschlag landete verdientermaßen im Papierkorb. Man kann daran sehen, daß zwar die großen kirchlichen Feste von Lukas geprägt sind (Weihnachten, Ostern, Pfingsten), er mit seiner theologischen Grundentscheidung, die Zeit Jesu und die Zeit der Kirche gleichrangig nebeneinanderzustellen, nicht durchgedrungen ist. Doch das führt uns nun etwas von unserm Faden ab, zu dem wir daher schleunigst zurückkehren.

gestoßen zu werden. Und daß dann die heiligen drei Könige, wie sie so schön genannt werden, an Epiphantias in die lukanische Erzählfolge eingeschaltet werden, kann niemanden wirklich stören.

**Ergebnis** Wir kommen also zu dem folgenden Ergebnis: *Das lukanische und das matthäische Sondergut geht in bezug auf die Vorgeschichten ganz verschiedene Wege. Weder in den Stammbüäumen noch in den Erzählungen von der Geburt läßt sich eine gemeinsame Tradition erkennen.*

#### 4. Das Gesetz im Matthäusevangelium

Wir können in dieser Vorlesung nicht versuchen, einen Überblick über alle wesentlichen Züge dieses großen Evangeliums zu geben. Daher beschränke ich mich im folgenden darauf, noch zwei charakteristische Eigenheiten des Matthäus zu diskutieren, nämlich die Frage nach dem Gesetz und den sogenannten Missionsbefehl.

Ganz gleich, ob man von Paulus her zu Matthäus kommt – wie das im Verlauf dieser Vorlesung der Fall ist – oder von der Verkündigung des historischen Jesus, immer wird die Stellung dieses Evangeliums zur Frage des Gesetzes als bemerkenswert erscheinen. Besonders gut eignet sich als Ausgangspunkt eine Passage aus der Bergpredigt, wo es in 5,17–19 heißt:<sup>33</sup>

μη νομίσητε  
ὅτι ἦλθον καταλύσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς  
προφῆτας·  
οὐκ ἦλθον καταλύσαι ἀλλὰ πληρῶσαι.

ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν·  
ἕως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ,  
ἰῶτα ἐν ἧ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ  
ἀπὸ τοῦ νόμου  
ἕως ἄν πάντα γένηται.  
ὅς ἐάν οὔν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν  
τούτων τῶν ἐλαχίστων  
καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους,  
ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ

**17** Meint nicht,  
ich sei gekommen, das Gesetz oder die  
Propheten aufzulösen.

Ich bin nicht gekommen, aufzulösen,  
sondern zu erfüllen.

**18** Wahrlich, ich sage euch:

Bis Himmel und Erde vergehen  
soll kein Jota und kein Häkchen von  
dem Gesetz vergehen,  
bis alles geschieht.

**19** Wer also eines dieser geringen Ge-  
bote auflöst,  
und die Menschen so lehrt,  
der wird gering heißen im Himmel-

<sup>33</sup> Die Übersetzung in Anlehnung an den Wellhausenschen Kommentar (*Julius Wellhausen: Das Evangelium Matthaei, übersetzt und erklärt von J. W., Berlin* <sup>2</sup>1914; wieder abgedruckt in: ders.: *Evangelienkommentare. Mit einer Einleitung von Martin Hengel, Berlin/New York 1987, S. 16 = S. 192.*)

<p>τῶν οὐρανῶν· ὅς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασι- λείᾳ τῶν οὐρανῶν.</p>	<p>reich. Wer [es] aber tut und lehrt, der wird groß heißen im Himmelreich.</p>
--	---

Die Bergpredigt – das sollte der Grundsatz jeder Auslegung sein – ist von Matthäus, nicht von Jesus. Auf unsere Passage angewendet heißt das: Diese Aussagen zum Gesetz sind von Matthäus, nicht von Jesus. Unsere Verse „sind eine möglichem Missverständnis [sic] vorbeugende Einleitung zu der folgenden Stellungnahme gegenüber dem Gesetz. Jesus will es [dem Matthäus zufolge] trotz allem nicht auflösen, sondern erfüllen; seine Absicht ist nicht negativ, sondern positiv, sogar superlativ.“<sup>34</sup> Richtig weist Wellhausen darauf hin, daß hier nicht der historische Jesus am See zu seinen Hörerinnen und Hörern spricht, sondern der matthäische Christus wendet sich „an seine Gemeinde . . . . Das Verhalten zum Gesetz der Alten war die brennende Frage des jungen Christentums.“<sup>35</sup> Dem entspricht es, wenn im v. 19 nicht – wie so häufig – von jüdischen Schriftgelehrten die Rede ist. Denn „das zweimal wiederholte »im Reiche Gottes« führt mit Notwendigkeit auf die christliche Gemeinde . . . und auf christliche Lehrer, die bei Mt stets mit den jüdischen Schriftgelehrten auf eine Stufe gestellt werden. Jesus setzt also auch hier die Zukunft als Gegenwart voraus. Er exkommuniziert zwar nicht diejenigen Lehrer seiner Gemeinde, welche eine oder die andere Bestimmung des Gesetzes aufheben, weist ihnen aber einen niederen Rang an als denen, die das ganze Gesetz aufrecht erhalten.“<sup>36</sup>

Wir können also folgendes Ergebnis formulieren. *Die Theologie des Matthäus ist durch ein eigenartiges Gesetzesverständnis charakterisiert: Demnach will Jesus das Gesetz nicht auflösen, sondern erfüllen.*<sup>37</sup>

**Ergebnis**

<sup>34</sup> Julius Wellhausen, a.a.O., S. 17 = S. 193.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Julius Wellhausen, a.a.O., S. 18 = S. 194. Wellhausen weist hier in dem ausgelassenen Stück noch auf die Belege in Mt 11,11 und 13,52 hin.

<sup>37</sup> Zur neueren Diskussion sind heranzuziehen:

Gerhard Barth: Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: Günther Bornkamm/Gerhard Barth/Heinz Joachim Held: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, Neukirchen-Vluyn 1959; <sup>7</sup>1975, S. 54–154.

Georg Strecker: Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus, FRLANT 82, Göttingen 1962; <sup>2</sup>1966; <sup>3</sup>1971.

Ingo Broer: Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes, SBS 98, Stuttgart 1980.

## 5. Der Missionsbefehl

Wie der Anfang des Evangeliums, so ist auch sein Ende charakteristisch. Für die Ereignisse in Jerusalem hat Matthäus im wesentlichen auf Markus als Vorlage zurückgegriffen. Das gilt insbesondere für Passion und Auferstehung in Kapitel 26–28 unseres Evangeliums. Im Unterschied zu dem Kollegen Lukas, der alle Ereignisse seit Ostern in Jerusalem konzentriert (vgl. Luk 24 und Apg 1–2), um die Tradition der Urgemeinde zu stabilisieren, läßt Matthäus, hier Markus folgend (vgl. den Auftrag in Mk 16, 7), die entscheidende Begegnung zwischen dem Auferstandenen und den Jüngern auf einem Berg in Galiläa erfolgen (Mt 28,16–20). Ich gebe im folgenden den Text wie immer nach Nestle/Aland<sup>27</sup>, die Übersetzung nach Wellhausen.<sup>38</sup>

οἱ δὲ ἑνδεκά μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς  
τὴν Γαλιλαίαν  
εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰη-  
σοῦς,  
καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν,

οἱ δὲ ἐδίστασαν.  
καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν  
αὐτοῖς λέγων·  
ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ  
καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς.  
πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα  
τὰ ἔθνη,  
βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ  
πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου  
πνεύματος,  
διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα  
ὅσα ἐνετείλαμην ὑμῖν·  
καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι  
πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας  
τοῦ αἰῶνος.

**16** Die elf Jünger aber gingen nach Ga-  
liläa,

auf den Berg, wohin Jesus sie beschie-  
den hatte.

**17** Und sie sahen ihn und warfen sich  
vor ihm nieder,  
andere aber zweifelten.

**18** Und Jesus trat heran und redete zu  
ihnen:

„Mir ist alle Gewalt gegeben im Him-  
mel und auf Erden.

**19** Geht also und bekehrt alle Völker

und tauft sie auf den Namen des Va-  
ters und des Sohnes und des heiligen  
Geistes

**20** und lehrt sie alles halten, was ich  
euch befohlen habe.

Und siehe, ich bin bei euch  
alle Tage bis an das Ende der Welt.“

<sup>38</sup> Vgl. zur Übersetzung *Julius Wellhausen*, a.a.O., S. 143 = S. 319.

Die klassische Studie zu diesem letzten Stück des Mattäusevangeliums ist *Günther Bornkamm*: Der Auferstandene und der Irdische. Mt. 28,16–20, in: *Günther Bornkamm/Gerhard Barth/Heinz Joachim Held*: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (siehe dort), S. 289–310.

Die Gestaltung der Szene ist für das Matthäusevangelium charakteristisch. Zwar folgt Matthäus dem Markus in der Lokalisierung der Begegnung in Galiläa – aber für alle anderen Züge dieses Abschnitts gibt es im Neuen Testament keine Parallele. Insbesondere die Beauftragung der Jünger unterscheidet sich sowohl von Markus als auch von Lukas. Hat man bei Markus den Eindruck, als verhindere der letzte Vers eine wie auch immer geartete Information der Jünger überhaupt (vgl. Mk 16,8), liegen die Dinge bei Lukas völlig anders. Bei Lukas ist als feste Station über Jahre und Jahrzehnte Jerusalem vorgesehen. Ganz anders aber hier bei Matthäus: „Die Jünger sollen nicht erst nach Jerusalem zurückkehren und wie in der Apostelgeschichte dort zunächst bleiben, sondern sofort in alle Welt gehn; es liegt hier . . . der ausgesprochenste Universalismus vor, als von Jesus selbst befohlen.“<sup>39</sup>

Daher können wir als erstes Ergebnis formulieren: Wie in bezug auf die Vorgeschichte gilt auch hier: *Die Fassungen des Lukas und des Matthäus sind miteinander unvereinbar.*

**Lukas und Matthäus sind nicht vereinbar**

\* \* \*

**A**ber auch in bezug auf die theologische und ekklesiologische Aussage dieses Abschnitts steht Matthäus allein. Was zunächst den Taufbefehl angeht, so kann man sich über ihn gar nicht genug wundern. Jesus selbst hat, wie wir wissen, überhaupt nicht getauft. Die frühen Gemeinden taufte, soweit wir das aus dem Neuen Testament rekonstruieren können, auf den Namen Jesu. Völlig anders erscheint es aber in unserer Szene. Die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes findet sich nirgendwo sonst im Neuen Testament. „Der Taufbefehl und die Dreieinigkeit erscheint im Neuen Testament nur hier; es sind Merkmale einer sehr späten Entstehungszeit von Mt 28,16–20.“<sup>40</sup>

„In 28, 20 ist von der Predigt des Evangeliums, welches den gekreuzigten und auferstandenen *Christus* zum Inhalt hat, keine Rede, sondern nur von Geboten *Jesu*. Die Hoffnung der Parusie tritt zurück hinter der beständigen Anwesenheit des Auferstandenen bei den Seinen schon in der Gegenwart (18, 20). In der Auferstehung ist die Verherrlichung im Himmel einbegriffen.“<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Julius Wellhausen, a.a.O., S. 144 = S. 320.

<sup>40</sup> Julius Wellhausen, ebd.

<sup>41</sup> Julius Wellhausen, ebd. Das kursiv Gesetzte im Original bei Wellhausen gesperrt gedruckt.

## 6. Literatur

*Einführung zum Matthäusevangelium*<sup>42</sup>

*Ingo Broer*: § 6 Das Matthäusevangelium, in: Einleitung in das Neue Testament, Band 1: Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur, Die Neue Echter Bibel. Ergänzungsband zum Neuen Testament 2,1, Würzburg 1998, S. 99–125.

*Kommentare in chronologischer Reihenfolge*

*Julius Wellhausen*: Das Evangelium Matthaeci, übersetzt und erklärt von J. W., Berlin <sup>2</sup>1914; wieder abgedruckt in: ders.: Evangelienkommentare. Mit einer Einleitung von Martin Hengel, Berlin/New York 1987.

*Theodor Zahn*: Das Evangelium des Matthäus, KNT I, Leipzig <sup>3</sup>1910.

*Adolf Schlatter*: Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit, Stuttgart <sup>3</sup>1948.

*Ernst Lohmeyer*: Das Evangelium des Matthäus, hg. v. Werner Schmauch, KEK Sonderband, Göttingen <sup>4</sup>1967.

*Eduard Schweizer*: Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen 1976.

*Joachim Gnilka*: Das Matthäusevangelium, 1. Teil: Mt 1,1–13,58, HThK I 1, Freiburg/Basel/Wien 1986; <sup>3</sup>1993.

*Joachim Gnilka*: Das Matthäusevangelium, 2. Teil: Mt 14,1–28,20, HThK I 2, Freiburg/Basel/Wien 1988; <sup>2</sup>1992.

*Ulrich Luz*: Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband: Mt 1–7, EKK I 1, Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1985; <sup>5</sup>2002.

*Ulrich Luz*: Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband: Mt 8–17, EKK I 2, Zürich u.a. 1990; <sup>3</sup>1999.

*Ulrich Luz*: Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband: Mt 18–25, EKK I 3, Zürich u.a. 1997.

*Ulrich Luz*: Das Evangelium nach Matthäus, 4. Teilband: Mt 26–28, EKK I 4, Zürich u.a. 2002.

*J. Enoch Powell*: The Evolution of the Gospel. A New Translation of the First Gospel with Commentary and Introductory Essay, New Haven & London 1994.

*Wolfgang Wiefel*: Das Evangelium nach Matthäus, ThHK 1, Berlin 1998.

<sup>42</sup> Besonders zu beachten ist der Artikel Matthäusevangelium, TRE 22 (1992), S. 278, Z. 22.

*Sonstige Literatur (alphabetisch)*

- Gerhard Barth*: Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: *Günther Bornkamm/Gerhard Barth/Heinz Joachim Held*: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (siehe dort), S. 54–154.
- Günther Bornkamm*: Der Auferstandene und der Irdische. Mt. 28,16–20, in: *Günther Bornkamm/Gerhard Barth/Heinz Joachim Held*: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (siehe dort), S. 289–310.
- Günther Bornkamm/Gerhard Barth/Heinz Joachim Held*: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, Neukirchen-Vluyn 1959; <sup>7</sup>1975.
- Ingo Broer*: Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes, SBS 98, Stuttgart 1980.
- Ingo Broer*: Das Verhältnis von Judentum und Christentum im Matthäus-Evangelium, Franz-Delitzsch-Vorlesung 1994, Münster 1995.
- Rudolf Hoppe*: Gerechtigkeit bei Matthäus und Philo, in: „Dies ist das Buch ...“. Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte, FS Hubert Frankemölle, hg. v. Rainer Kampling, Paderborn/München/Wien/Zürich 2004, S. 141–155.
- Poul Nepper-Christensen*: Das Matthäusevangelium: Ein judenchristliches Evangelium, Acta Theologica Danica 1, Aarhus 1958.
- Walter Petersen*: Zur Eigenart des Matthäus. Untersuchung zur Rhetorik in der Bergpredigt, Osnabrücker Studien zur Jüdischen und Christlichen Bibel 2, Osnabrück 2001.
- Wilhelm Rothfuchs*: Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung, BWANT 88, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969.
- Georg Strecker*: Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus, FRLANT 82, Göttingen 1962; <sup>2</sup>1966; <sup>3</sup>1971.

### 3. Der Brief des Jakobus

Theodor Zahn hat in seiner Einleitung den Brief des Jakobus als erste Schrift des Neuen Testaments behandelt.<sup>43</sup> Für ihn ist dieser Brief die älteste Schrift des Neuen Testaments überhaupt. Der Jakobusbrief ist nicht nur älter als der 1. Thessalonicherbrief, sondern er gehört in die Zeit vor der ersten Missionsreise.<sup>44</sup> Dieser Brief spiegelt Zahn zufolge eine Phase der Geschichte des frühen Christentums, in der heidenchristliche Gemeinden noch gar nicht existierten, das Christentum mithin noch eine rein innerjüdische Bewegung war. Verfaßt sei der Brief von Jakobus, dem Bruder des Herrn, der seit 44 Leiter der Urgemeinde in Jerusalem gewesen sei.<sup>45</sup>

„Ohne weitläufige Erörterungen und Begründungen zeugt J[a]k[obus] von der in ihm lebenden Wahrheit mit einer Wucht der Rede, welche in der altchristlichen Literatur, abgesehen von den Reden Jesu, ihresgleichen vergeblich sucht. Hier findet man eine von Herzen kommende und die Gewissen treffende Beredsamkeit, welche man in keiner Schule lernt“<sup>46</sup> – so charakterisiert Zahn unsern Brief.

#### *Der Jakobusbrief als katholischer Brief*

Mit dem Jakobusbrief haben wir den ersten »Brief« außerhalb des *corpus Paulinum* vor uns. Wir haben früher gesehen, daß von den 27 Schriften des Neuen Testaments 21 die Form eines Briefes haben (das sind alle außer den vier Evangelien, der Apostelgeschichte und der Apokalypse); von diesen 21 zählen 13 zum *corpus Paulinum* – diese haben wir bereits eingehend besprochen: Röm, 1Kor, 2Kor, Gal, Eph,

<sup>43</sup> Theodor Zahn: Einleitung in das Neue Testament, Zwei Bände, Leipzig <sup>3</sup>1906 bzw. <sup>3</sup>1907; hier Band I 52–108.

<sup>44</sup> Zahn datiert diese sehr spät in das Jahr 50 bzw. 51, vgl. I 65 und den dort gegebenen Verweis. Nach der in dieser Vorlesung gewählten Chronologie des Paulus wären wir für die Phase vor der ersten Missionsreise, der der Brief Zahn zufolge angehören soll, spätestens am Ende der 40er Jahre des ersten Jahrhunderts.

Zahn selbst datiert den Brief in die Zeit von 44 bis 51 (I 80), wohingegen nach seiner Chronologie der 1. Thessalonicherbrief erst in das Jahr 53 gehört; für Zahn ist der Galaterbrief der älteste erhaltene Brief des Paulus; ihn datiert er auf „nach dem März des Jahres 53“ (I 141): „Vor Ankunft beider Gehilfen [nämlich Silas und Timotheus] in Korinth, etwa im April oder Mai 53, schrieb P[au]l[us] den G[a]l[aterbrief] . . . , nach seiner Wiedervereinigung mit denselben, etwa im Juni desselben Jahres, den 1 Th[essalonicherbrief] (I 147).“

<sup>45</sup> Theodor Zahn I 71f. „Wie der nackte Name Simon selbst da, wo der Apostel Simon Zelotes anwesend zu denken ist . . . , den Simon Kephas bezeichnet, so verstand man während der Jahre 44–66 und noch lange nachher unter dem bloßen Namen Jakobus stets den ältesten der vier Brüder Jesu“ (a.a.O., S. 75).

<sup>46</sup> Theodor Zahn I 79.

Phil, Kol, 1Thess, 2Thess, Phlm, 1Tim, 2Tim, Tit. Unter den verbleibenden acht Briefen nimmt der Hebräerbrief eine Sonderstellung ein, weil er einerseits keinen Briefanfang bietet und mithin gar kein Brief ist<sup>47</sup>, zum andern im weiteren Kreis des *corpus Paulinum* anzusiedeln ist, obgleich er sicher nicht von Paulus stammt. Die übrigen sieben Briefe bezeichnet man als katholische Briefe. Wir werden die drei Johannesbriefe im Kapitel XIII im Rahmen der johanneischen Literatur behandeln, die beiden Petrusbriefe und den Judasbriefen dann am Schluß im Kapitel XIV. Den Jakobusbrief aber stelle ich wegen seiner theologischen Nähe zum Matthäusevangelium. Die Bezeichnung »katholische« Briefe geht schon auf die Alte Kirche zurück.<sup>48</sup>

„Sinn dieser Bezeichnung kann kaum von Anfang an die allgemeine, d. h. katholische, Anerkennung dieser Briefe gewesen sein, denn Eusebius ist ein beredter Zeuge dafür, daß von einer allgemeinen Anerkennung dieser Schriften gerade keine Rede sein kann . . . . Katholisch muß dann eher den Sinn von vornherein »für die Allgemeinheit bestimmt« (im Gegensatz z. B. zu den echten Paulinen mit ihren konkreten Adressaten[gemeinden]) tragen.“<sup>49</sup>

\* \* \*

Ist mithin die Bezeichnung »katholisch« geklärt, verbleibt die Frage nach dem Brief. Während nämlich der Hebräer»brief« zwar einen brieflichen Schluß aufweist (vgl. Anm. 47), aber kein Präskript, verhält es sich beim Jakobus»brief« umgekehrt: Hier haben wir zwar ein Präskript in Jak 1,1 – aber wir haben keinen brieflichen Schluß (vgl. Jak 5,19–20). Genau wie im Fall des Hebräer»briefs« stellt sich also auch hier die Frage, ob es sich überhaupt um einen wirklichen Brief handelt.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Vgl. dazu *William Wrede*: Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes, FRLANT 8, Göttingen 1906. Der Hebräerbrief hat dafür aber einen brieflichen Schluß in Hebr 13,18–25.

<sup>48</sup> „Während Origenes (185–254) nur einzelne Briefe (1 Joh, 1 Petr, Jud, aber auch den nicht in den Kanon aufgenommenen Barnabasbrief) als katholisch bezeichnet, spricht Eusebius von Caesarea (nach 260–339) in seiner Kirchengeschichte zweimal von »katholischen Briefen«, erwähnt ihre Siebenzahl und weist die Briefe des Jakobus und des Judas dieser Gruppe zu (II 23,23f. . . . ; VI 14,1).“ (*Ingo Broer*: Einleitung in das Neue Testament, Band 2: Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons, Die Neue Echter Bibel. Ergänzungsband zum Neuen Testament 2,2, Würzburg 2001, S. 593.)

<sup>49</sup> *Ingo Broer*, a.a.O., S. 593. Das [gemeinden] stammt von Broer.

<sup>50</sup> Zum Problem vgl. *Ingo Broer*, a.a.O., S. 594–597. Noch Zahn hielt unser Schreiben für einen Brief. „Nach [dem Kommentar von] Dibelius ist es unmöglich, das Schreiben des Jakobus für einen wirklichen Brief zu halten, da nicht nur alle Andeutungen einer Briefsituation fehlen, sondern auch alle Arten brieflicher Äußerung überhaupt“ (a.a.O., S. 594).

Das Präskript in Jak 1,1 lautet folgendermaßen:

Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χρισ- τοῦ δοῦλος ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ δια- σπορᾷ χαίρειν.	Jakobus, Sklave Gottes und des Herrn Jesus Christus, den zwölf Stämmen in der Diaspora  Gruß!
--	---

Wie in den uns vertrauten paulinischen Präskripten finden wir zunächst die Angabe des Absenders (die sogenannte *superscriptio*) im Nominativ: Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος. Darauf folgt – ebenfalls wie in den paulinischen Präskripten – im Dativ die Angabe des Adressaten (die sogenannte *adscriptio*): ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ. Den entscheidenden Unterschied zu den paulinischen Präskripten macht der dritte Bestandteil, die *salutatio*, aus. Bei Paulus finden wir an dieser Stelle das „Gnade sei mit euch und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus“ (so Röm 1,7; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2; Gal 1,3; Eph 1,2; Phil 1,2; 2Thess 1,2; Phlm 1,3; verkürzt in Kol 1,2; 1Thess 1,1; anders 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tit 1,4). Stattdessen hat unser Jakobus hier das klassische χαίρειν. „Der Briefgruß χαίρειν findet sich im N. T. nur noch Apg 15 23 Apg 23 26. Aber diese Vereinzelung ist scheinbar, denn χαίρειν und nicht eine der reicheren im N. T. sonst verwendeten Formeln . . . ist der gewöhnliche Gruß des griechischen Briefschreibers; man vergleiche die Papyri . . . . Daß die Christen diesen Gruß übernahmen – nur neben ihm noch christlichere Formeln ausbildeten – ist von vornherein wahrscheinlich und wird auch durch die Grüße der Ignatius-Briefe bestätigt . . .“<sup>51</sup>

Wir haben vorhin schon gesehen (vgl. Anm. 50), daß neben diesem Präskript keinerlei briefliche Elemente in unserm Text zu finden sind. Wenn man von den paulinischen Briefen her zu Jakobus kommt, vermißt man neben diesen zugleich auch lehrhafte Abschnitte. Der Inhalt ist durchweg paränetisch geprägt. Daher ist die Gattung nicht als Brief, sondern als Paränese zu bestimmen; wer den Kompromiß liebt, mag von einer brieflichen Paränese sprechen und sich dabei auf das besprochene Präskript berufen.

#### Ergebnis

Wir kommen also zu dem doppelten Ergebnis: 1. *Man spricht von »katholischen« Briefen, weil diese nicht an eine einzelne Person oder an eine bestimmte Gemeinde, sondern an die Allgemeinheit gerichtet sind.* 2. *Im Fall des Jakobusbriefs haben wir zwar ein Briefpräskript, sonst jedoch keinerlei briefliche Charakteristika. Es handelt sich mithin nicht um einen Brief, sondern um eine Paränese.*

<sup>51</sup> *Martin Dibelius*: Der Brief des Jakobus, KEK 15, Göttingen 1921; 10., durchgesehene Auflage mit einem Ergänzungsheft herausgegeben von Heinrich Greeven, Göttingen 1959, S. 67–68.

*Der Aufbau des Jakobusbriefes*

Man kann den Brief des Jakobus wie folgt gliedern:<sup>52</sup>

Präskript	1,1	
1. Abschnitt	1,2–18	Anfechtungen
2. Abschnitt	1,19–27	Vom Tun des Wortes
3. Abschnitt	2,1–13	Arm und reich in der Versammlung
4. Abschnitt	2,14–26	Vom Glauben und Tun
5. Abschnitt	3,1–18	Lehre und Zungenrede
6. Abschnitt	4,1–12	Aufruf zur Friedfertigkeit
7. Abschnitt	4,13–17	Vom Plänemachen
8. Abschnitt	5,1–6	Drohwort gegen die Reichen
8. Abschnitt	5,7–20	Epilog

Die „Übersicht läßt erkennen, daß dem Text keine sofort einsichtige Disposition zugrundeliegt (Dibelius): Spruchreihen, (kurze) thematische Abhandlungen und Spruchgruppen reihen sich aneinander. Dies verweist notwendig auf die formgeschichtliche Bestimmung der Überlieferungen, die ein solcher Mangel an argumentativer Durchdringung kennzeichnet. Deshalb erscheinen Versuche, eine klare Abfolge des Textes nachzuweisen, oft als künstlich . . .“<sup>53</sup>

*Ein zentraler Abschnitt: 2,1–4*

Das Problem von Arm und Reich liegt dem Verfasser des Jakobusbriefes ganz besonders am Herzen. Es durchzieht das ganze Schreiben, vgl. die folgenden Passagen: 1,9–11; 2,1–13; 2,14–17; 4,13–17; 5,1–4. Ein Stück daraus wollen wir uns ansehen:<sup>54</sup>

ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωποληψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης.	<b>1</b> Meine Brüder, habt euren Glauben an unseren Herrn Jesus Christus in seiner Herrlichkeit nicht (zusammen) mit Bevorzugung von Personen.
ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῆτι λαμ-	<b>2</b> Denn wenn in eure Synagoge ein Mann mit goldenen Fingerringen (und)

<sup>52</sup> Vgl. zur vorgeschlagenen Gliederung *Theodor Zahn* I 83, Anm. 3, *Henning Paulsen*: Art. Jakobusbrief, TRE 16 (1987), S. 488–495; hier S. 488, Z. 38–47 sowie *Ingo Broer*, a.a.O., S. 594.

<sup>53</sup> *Henning Paulsen*, a.a.O., S. 488, Z. 48–53.

<sup>54</sup> Die Übersetzung ist dem Kommentar von *Wolfgang Schrage*: Der Jakobusbrief, in: *Horst Balz* und *Wolfgang Schrage*: Die »Katholischen« Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas, NTD 10, Göttingen 1973, S. 24 entnommen.

πρῶ,  
 εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ῥυπαρῶ ἐσ-  
 θῆτι,  
 ἐπιβλέψῃτε δὲ ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν  
 ἐσθῆτα τὴν λαμπρὰν καὶ εἴπητε·  
 σὺ κάθου ὧδε καλῶς,  
 καὶ τῷ πτωχῷ εἴπητε·  
 σὺ στῆθι ἢ  
 κάθου ἐκεῖ ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου,  
 οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐγένεσθε  
 κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν;

prächtigem Gewand hereintritt,  
 es tritt aber auch ein Armer in schmut-  
 zigem Gewand herein,  
**3** ihr aber kümmert euch um den im  
 prächtigen Gewand und sprecht:  
 „Du da, setze dich hier bequem hin!“  
 und zu dem Armen sprecht ihr:  
 „Du da, stell doch dorthin!“ oder:  
 „Setze dich unten an meine Fußbank!“,  
**4** habt ihr da nicht bei euch selbst (un-  
 berechnete) Unterschiede gemacht und  
 seid Richter mit schlechten Entschei-  
 dungen geworden?

Diese Passage bedarf keines Kommentars von meiner Seite. Eine jede und ein jeder ist in der Lage, sich in unserer heutigen Situation die passenden Szenen aus dem gemeindlichen und kirchlichen Leben überhaupt vor Augen zu stellen . . .

### *Ort und Zeit des Jakobusbriefs*

Wir haben zu Beginn dieses Abschnitts gesehen, daß Theodor Zahn den Jakobusbrief für ein Schreiben des Herrenbruders Jakobus hält. Damit ist als Abfassungs-ort Jerusalem gegeben; was die Zeit angeht, so plädiert Zahn für Ende der vierziger Jahre. Ihm zufolge hätten wir hier das älteste Dokument des Neuen Testaments vor uns.<sup>55</sup>

Diese Position wird heute nur noch selten vertreten. Wer den Brief nicht dem Herrenbruder Jakobus zuschreiben will, kann ihn dann auch in eine spätere Phase datieren. Henning Paulsen plädiert für Ägypten oder Syrien und gibt als Zeit die Jahre zwischen 70 und 100 an.<sup>56</sup> Dem schließt sich Ingo Broer in seiner Einleitung an: Auch er plädiert für 70–100 als Abfassungszeit<sup>57</sup>; was den Ort angeht, schreibt er: „Die meisten Ausleger entscheiden sich für Syrien, z. B. weil dort die wegen der Jesustraditionen notwendige Nähe zur mündlichen Überlieferung und gleichzeitig auch der Einfluß von seiten des Judentums sowie von seiten des Hellenismus gegeben ist.“<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Zur Position von Theodor Zahn vgl. oben S. 352.

<sup>56</sup> *Henning Paulsen*, a.a.O., S. 492.

<sup>57</sup> *Ingo Broer*, a.a.O., S. 602.

<sup>58</sup> Ebd.

Was mich selbst angeht, so beschränke ich mich darauf, an das in dieser Vorlesung schon mehrfach zitierte Käsemannsche *dictum* von den Märchenbüchern zu erinnern; im übrigen verweise ich – wie stets – auf die schöne Stadt Gades ...

### *Literatur*

#### *Einführung zum Jakobusbrief*

*Ingo Broer*: § 27 Der Jakobusbrief, in: Einleitung in das Neue Testament, Band 2: Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons, Die Neue Echter Bibel. Ergänzungsband zum Neuen Testament 2,2, Würzburg 2001, S. 593–612.

#### *Kommentare in chronologischer Reihenfolge*

*Martin Dibelius*: Der Brief des Jakobus, KEK 15, Göttingen 1921; 10., durchgesehene Auflage mit einem Ergänzungsheft herausgegeben von Heinrich Greeven, Göttingen 1959.

*Wolfgang Schrage*: Der Jakobusbrief, in: *Horst Balz* und *Wolfgang Schrage*: Die »Katholischen« Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas, NTD 10, Göttingen 1973.

*Franz Mußner*: Der Jakobusbrief, HThK 13,1, Freiburg u.a. <sup>5</sup>1987.

*Rudolf Hoppe*: Jakobusbrief, SKK.NT 15, Stuttgart 1989.

*Wiard Popkes*: Der Brief des Jakobus, ThHK 14, Leipzig 2001.

#### *Sonstige Literatur (alphabetisch)*

*Georg Braumann*: Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes, ThZ 18 (1962), S. 401–410.

*Bruce D. Chilton* & *C. A. Evans* [Hg.]: James the Just and Christian Origins, NT.S 98, Leiden 1999.

*Rudolf Hoppe*: Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes, FzB 28, Würzburg 1977.

*Ulrich Luck*: Weisheit und Leiden. Zum Problem Paulus und Jakobus, ThLZ 92 (1967), Sp. 253–258.

*Henning Paulsen*: Art. Jakobusbrief, TRE 16 (1987), S. 488–495.

- Peter Pilhofer*: Von Jakobus zu Justin. Lernen in den Spätschriften des Neuen Testaments und bei den Apologeten, in: Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung, hg. v. Beate Ego und Helmut Merkel, WUNT 180, Tübingen 2005, S. 253–269.
- Wiard Popkes*: Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes, SBS 125/126, Stuttgart 1986.
- Wilhelm Pratscher*: Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition, FRLANT 139, Göttingen 1987.
- Ethelbert Stauffer*: Das »Gesetz der Freiheit« in der Ordensregel von Jericho, ThLZ 77 (1952), Sp. 527–532.
- Joachim Wanke*: Die urchristlichen Lehrer nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes, in: Die Kirche des Anfangs (FS Heinz Schürmann), Freiburg/Basel/Wien 1978, S. 489–510.
- Alfred F. Zimmermann*: Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradentenkreis der διδασκαλοὶ im frühen Urchristentum, WUNT 2/12, Tübingen 1984.