

Zur Entstehung des 1. Evangeliums.

Von W. Soltau in Zabern i. Elsass.

Im vergangenen Jahre sind drei Untersuchungen über die synoptische Frage erschienen, welche trotz des verschiedenartigen Ausgangspunktes der Forschung und trotz völliger Unabhängigkeit von einander in der Hauptsache auf gleiche Resultate über die Entstehung und den Quellenwert unsrer synoptischen Evangelien hingeführt haben. Es sind dies Hawkins, *Horae synopticae* (Oxford 1899); Wernle, die synoptische Frage (Freiburg i. B. 1899) und des Verfassers kleine Schrift „Eine Lücke der synoptischen Forschung“ (Leipzig 1899).

Die beiden zuerstgenannten haben durch genaue sprachliche und inhaltliche Vergleichenungen wohl unwiderleglich festgestellt, dass das jetzt vorliegende zweite Evangelium¹, nicht etwa ein verlorener Urmarcus, die Grundschrift ist, aus welcher sowohl Mt wie Lc geschöpft haben. Von beiden Evangelisten ist ferner, nach den übereinstimmenden Resultaten der zwei zuerstgenannten Forscher, anzunehmen, dass sie ausser Mc eine zweite, eine Redequelle, eingesehen haben, und dass auf diese ca. $\frac{1}{6}$ jedes Evangeliums zurückgeht² (vgl. ähnlich auch die treffliche Untersuchung v. Soden's, das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte S. 114 f.). Diese Logia (AA) müssen griechisch abgefasst gewesen, von Lc bereits in einer erweiterten Überarbeitung (AB), welche eine gewisse Verwandtschaft mit ebonitischen Anschauungen hatte³, benutzt worden sein.

¹ Abgesehen von einigen wenigen späteren Correcturen und Zusätzen (s. Hawkins S. 122), wie z. B. 1, 1 („Jesus Christus“); 1, 2 b; und einzelne Ausdrücke in 6, 7; 6, 37; 8, 35; 9, 41; 10, 29—30; 12, 5; 14, 5; 56; 59.

² Vielleicht reicht die Benutzung der Logia noch weiter. Vgl. für Mt meine Schrift, S. 10—11, für Lc S. 3—4; 37.

³ Vergl. eb. S. 4 f. und Feine „Eine vorkanonische Überlieferung des Lucas“, S. 142 f. Gegen den direct ebonitischen Charakter der erweiterten Logiaquellen wendet sich Wernle S. 86.

Es ergab sich aus diesem Thatbestand die weitere Folgerung, dass die selbständigen sachlichen Zusätze des Mt wie des Lc, welche übrigens mehrfach schon durch ihren Inhalt eine spätere Herkunft verraten, aus secundären Quellen, zum Teil aus mündlicher Tradition stammen müssen¹.

Auf Grund der gleichen Anschauung hatte ich meinerseits versucht, auch die noch übrig gebliebenen Schwierigkeiten der synoptischen Frage ihrer Lösung näher zu führen.

Vor allem trat ich dem Problem näher, ob das erste Evangelium als ein einheitliches, in sich abgeschlossenes Werk eines Verfassers angesehen werden könne oder nicht.

Gegen die bisher herrschende Ansicht liess sich manches vorbringen. Sowohl die Beschaffenheit der Jugendgeschichte im Mt, wie die katholisierenden Zusätze (16, 17 f. 17, 24 f. 28, 19), die Petrus- und Pilatusgeschichten, waren derartig, dass sie nur dann einem einzigen Autor zugeschrieben werden konnten, wenn dieser einer nachapostolischen Zeit angehört und somit Quellen aus sehr verschiedenen Zeiten zusammengearbeitet hätte. Die Abfassungszeit des ersten Evangeliums müsste damit in eine recht späte Epoche verlegt werden.

Andererseits lag dagegen die Vermutung nahe, dass die Zusätze (wenigstens in ihrer Mehrzahl) erst von einem letzten Redactor eingesetzt, die Hauptcomposition von Logia und Marcusperikopen aber schon einer relativ frühen Zeit angehört haben könnte.

Für die erste Möglichkeit, für die Einheitlichkeit des kanonischen Mt, trat auch Wernle (S. 121 f.) wieder ein², die zweite wurde durch mich mit einer eigenartigen Motivierung verteidigt.

Es scheint notwendig, diesen Widerspruch aufzuhellen, und, soweit es möglich ist, durch Thatsachen das Schwanken der Meinungen zu beseitigen.

Wernle tadelt an den Versuchen, verschiedene Bearbeitungen des Mt nachzuweisen, die „Unsicherheit und Willkür in der Scheidung“ von älterem und jüngerem³. Und in der That, so lange hierüber keine Norm aufgestellt und keine genügende Sicherheit gewonnen war, konnte man es keinem verargen, wenn er Gewicht auf die zahlreichen Indicien

¹ Vergl. meine Schrift, S. 32, 39 f.

² Ihm stimmten bei auch H. Holtzmann, Theologische Literaturzeitung 1900 No. 1 S. 7 f. und Feine, Theologisches Literaturblatt 1900 No. 19 S. 219.

³ Er liess sich S. 123 sogar zu der Äusserung hinreissen, „die Bearbeitungshypothese stützt sich nicht auf einen Schein des sprachlichen Beweises“, trotzdem er selbst wenigstens einen wichtigen Gegensatz zwischen den Zusätzen und dem Gros des Evangeliums aufgedeckt hatte (S. 116).

für die Einheitlichkeit des Sprachcharakters in der bei weitem grösseren Masse des Matthäusevangeliums legte.

Gerade den Anforderungen von Wernle glaube ich aber in meiner Schrift durchaus entsprochen zu haben, indem ich die Zusätze des letzten Bearbeiters möglichst scharf begrenzt habe.

Es soll keineswegs — wenn meine Scheidung das Richtige getroffen hat — eine Thätigkeit des kanonischen Matthäus angenommen werden, die sich überallhin, auch bis auf die Einzelheiten der Diction, erstreckt hat. Zu einer solchen Vermutung habe ich durch meine Beweisführung keinen Anlass gegeben und halte es um der Sicherheit der Untersuchung willen für erwünscht, dieses noch einmal hier festzustellen¹.

Als Zusätze des Ergänzers gelten meinen Ausführungen zufolge nur:

1. 1—2.

2. sämtliche Reflexionscitate: 3, 14—15; 4, 14—16; 8, 17; 12, 17—21; 13, 14—15; 13, 35; 26, 53 bez. 56; 27, 9—10.

Dazu 21, 2—5 (das Füllen der lastbaren Eselin), 26, 15 die 30 Silberlinge, 27, 3—10 Judas Tod, welche drei Stellen auf den Argumentationen der Reflexionscitate beruhen.

Auch 5, 18—19 gehört hierher, es vertritt die Grundanschauung der Reflexionscitate (vergl. „Eine Lücke“ S. 22).

3. Die Zusätze zur Leidensgeschichte 27, 62—28, 20; von diesen sind aber die Pilatusanekdoten, kurz die weiteren Zusätze 27, 19; 27, 24—25 und 27, 52—53 (Wunder bei Christi Tod) nicht zu trennen, sowie auch gelegentliche abweichende Ausdrücke, welche an alttestamentliche Worte in 27, 34 (Ps 69, 22), 27, 43 (Ps 22, 9), 27, 57 (Jes 53, 9) erinnern.

Dahin gestellt bleiben muss, ob

4. von den wenigen weiteren Zusätzen das singuläre 19, 10—12 ein Logion ist; dagegen werden die drei Petruslegenden hierher gehören².

¹ Vergl. S. 25, wo ich sagte, das Evangelium enthalte „abgesehen von einigen Redewendungen, lediglich in den unter 3 und 4 (S. 11—12) erwähnten Zusätzen Hinweise auf ein späteres Zeitalter“. — Dagegen bitte ich die Seite 43 angeregte Frage über die Herkunft von Mt 14, 22—16, 12 vorläufig bei Seite zu lassen.

² Möglich wäre es ja, dass auch sonst noch hier und da sich Spuren des letzten Bearbeiters fänden; aber damit nicht eine falsche Vorstellung von der Thätigkeit des kanonischen Mt erweckt und damit nicht gar vermutet werde, „dass die ganze Masse des charakteristisch übereinstimmenden Sprachgutes auf die Seite des letzteren“ gehöre (Holtzmann, Theol. Literaturz. 1900 Nr. 1 S. 7), muss betont werden, dass nur diese Zusätze mit Sicherheit dem letzten Bearbeiter zugewiesen werden dürfen.

Ehe nun der Hauptfrage näher getreten und untersucht wird, ob der Bearbeiter der Logia im Mt und der Urheber dieser Zusätze identisch sind, ist es erwünscht zu beachten, dass alle diese Ergänzungen formell und inhaltlich auf denselben Autor hinweisen.

Die Reflexionscitate tragen den Stempel des gemeinsamen Ursprungs äusserlich wie innerlich an sich. Sie wollen Buch darüber führen, ob die Einzelheiten der heiligen Geschichte auch genau dem Buchstaben des AT. entsprechen, ja sie suchen erforderlichen Falls der Geschichte nachzuhelfen. Mit ihnen ist aber die ganze Vorgeschichte untrennbar verbunden. Sie ist nichts anderes als eine Entwicklung des Inhalts, welchen die dort genannten Reflexionscitate bieten, und ist in dieser Form das geistige Eigentum des Citierenden¹.

Die kleinen Zusätze und Veränderungen, welche die Leidensgeschichte Mt 26—28 erlitten hat, sind zum Teil ausdrücklich, zum Teil wenigstens nachweisbar diesem gleichen Bestreben, die neutestamentliche Geschichte nach dem Wortlaut der Weissagungen zu gestalten, entsprungen. So 21, 2b—5; 26, 15 vergl. mit 27, 9; 27, 3—10 (Sach 11, 12—13); Mt 27, 34 ἔδωκαν . . . μεμιγμένον (vgl. 27, 48) wird nach Ps 69, 22, Mt 27, 43 nach Ps 22, 9 eingesetzt; 27, 57 wird die Ausdrucksweise von Jes 53, 9 nachgebildet.

Mit einer dieser Anspielungen auf alttestamentliche Citate ist nun weiter aufs engste verbunden ein Hinweis auf die späte Tradition.

Der auf dem Reflexionscitat 27, 9—10 beruhende Bericht verweist 27, 8 auch auf das, was ἐν τῆς ἡμέρας erzählt wird. Mit grosser Wahrscheinlichkeit wird man daher auch die Bemerkung 28, 11—14 schon deshalb dem gleichen Autor zuweisen dürfen, weil er 28, 15 gleichfalls den entsprechenden Beglaubigungszusatz bietet: καὶ διεφημίθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίους μέχρι τῆς ἡμέρας. In beiden Fällen handelt es sich obendrein um die bei den Juden Palästinas lange Zeit verbreitete Version².

Damit ist aber auch die gleiche Herkunft der übrigen Pilatusgeschichten wahrscheinlich gemacht. Denn einmal gehören die Erzählungen von Pilatus sachlich zusammen. Und sodann ist die Tendenz überall dieselbe: die Correctheit der römischen Behörden soll hervorgehoben, die Schuld an allem dem verstockten Judentum zugeschoben werden. Diesen Gedanken dienen die Zusätze 27, 19 und 24—25. Der Wortlaut

¹ Auch ich neige mich jetzt mehr und mehr der Anschauung (vergl. Wernle 189) zu, dass der Verfasser von 1—2 nur geringe schriftliche Aufzeichnungen benutzt hat.

² Man beachte auch an beiden Stellen den ungewöhnlichen Plural τὰ ἀργύρια.

von 27, 25 entspricht überdies dem alttestamentlichen Wort Deut 21, 6—7, 27, 19, der Traum der Gemahlin des Pilatus, weist durch zahlreiche Analogien im Talmud auf denselben judenchristlichen Verfasser hin, welcher seine Geschichtsconstruction durch israelitische Vorbilder stützte.

Dass die drei Petrusanekdoten unter sich zusammenhängen ist klar. Alle drei sollen die Gründung einer katholischen Kirchenordnung¹ unter der Leitung des ersten Apostels legitimieren. Mt 14, 28—31 zeigt „durchgängige Analogie mit der Verleugnungsgeschichte“ (Holtzmann, Neutest. Theologie I, 430). Mt 17, 24—27 giebt die Parole aus: „Unabhängigkeit der Kirche vom Staate, aber vorläufige Unterwerfung.“ Die Felsenrede verheißt den ewigen Bestand der auf petrinischem Grunde erbauten Kirche.

Im allgemeinen ist auch hier eine ähnliche Grundanschauung vertreten, wie bei den Pilatusstücken: friedliches Verhalten zum römischen Staat. Aber die Feststellung einer solchen genügt noch nicht, um den gleichen Ursprung wirklich zu erweisen.

Schon eher dürfte von Gewicht sein, dass diese Erzählungen wie manche der vorher genannten Zusätze auf eine sehr späte Zeit hinweisen. Entscheidend aber für die Verwandtschaft mit den Reflexionscitates sind die Anspielungen Mt 16, 18—19 auf alttestamentliche Ideen und Ausdrücke. Man vergl. namentlich Jes 28, 15—18, zu den πύλαι ἄβου Hiob 38, 17; Ps 9, 14; 107, 18; besonders aber soll wohl Mt 16, 18 der Kirche die zunächst Gott zustehende Gewalt καταγειν εις πύλας ἄβου και ἀνάγειν (Sap 16, 13) übertragen werden. Zu ἀρε και αίμα s. Sir 14, 18; 17, 18, zu den κλεις της βασιλείας των ουρανών vor allem Jes 22, 22. Endlich: der Grundgedanke von 17, 27 a ist der gleiche, wie der des Reflexionscitates 3, 15.

Jedenfalls dürfte danach der Vermutung, dass diese sowie die restierenden kurzen Ergänzungen, die erste Erscheinung Jesu 28, 9 und die Taufformel 28, 19, dem gleichen Urheber zuzuschreiben seien, nichts im Wege stehen.

Auch von dieser Seite aus gesehen erhält also die aus den synoptischen Vergleichen sich ergebende Anschauung, dass im ersten Evangelium drei ihrer Herkunft nach völlig verschiedene Bestandteile enthalten sind, noch eine weitere, eine erwünschte Bestätigung. Die Marcusperikopen (a), die Herrenworte (b) und die dogmatisierenden, katholi-

¹ Vielleicht ist unter diesem Gesichtspunkt auch das singuläre Wort 19, 12 über den Wert der Ehelosigkeit hierher zu stellen.

sierenden Zusätze (c) lassen sich noch jetzt scharf von einander scheiden; formell wie inhaltlich heben sich die letzteren von den beiden ersten Bestandteilen ab.

Ja, der Charakter desjenigen, welcher die Ergänzungen einsetzte, ist aus diesen selbst klar zu erkennen. Er steht durchaus schon auf dem katholischen Standpunkt¹, welcher den Begriff der Kirche, feste Normen des Gemeindelebens und der kirchlichen Ordnungen kennt. Von diesem Standpunkt aus ist er bemüht, zwischen Christentum und Römertum einen würdigen *modus vivendi* herzustellen. Vor allem aber vertritt er einen streng dogmatischen Standpunkt, der die Einzelheiten der Heilsgeschichte aus dem Buchstaben des AT. herzuleiten und durch Einfügung neuer Motive noch fester zu begründen sucht. Neben diesem Festhalten an dem Buchstaben der Schrift tritt sein Interesse an den sittlichen Geboten des Christentums, an der Reichspredigt, völlig zurück.

Ist nun dieser geistige Urheber der Zusätze (c) zugleich der Urheber des ganzen ersten Evangeliums, d. i. der Schriftsteller, welcher Mc abschnitte (a) und Redestücke (b) kombinierte? Oder fand er (c) bereits eine frühere Composition beider (a + b) vor, die er nur mit Ergänzungen versah?

Vier Gründe sprechen gegen die erste und für die zweite Annahme:

I. Die Logia, namentlich auch die kleineren Redestücke (so 3, 2; 3, 7—12; 4, 2 f.; 8, 11—12; 9, 37—38; 12, 11; 12, 30; 12, 33 f.; 13, 12; 15, 13—14; 15, 24; 16, 2—3; 17, 20; 18, 7; 19, 28; 28, 18—20), sind passend, ja mit Rücksicht auf ihren erbaulichen Zweck sogar vortrefflich mit den Abschnitten aus Mc kombiniert. Gleichartiges ist, ohne Rücksicht auf den historischen Ursprung, zu kunstreich gegliederten eindrucksvollen Reden zusammengestellt, die vereinzelt Sprüche sind in geschickter Weise den Herrenthaten nach Mc eingegliedert. Dagegen sind die Ergänzungen so eingefügt, dass sie meist den Zusammenhang störend durchbrechen.

II. Die Tendenz der freier ausgeführten Redestücke, welche doch nicht nur der Logiaquelle, sondern auch ihrem Bearbeiter angehören muss, ist antijudaistisch und undogmatisch. Sie steht also im Widerspruch zu dem streng dogmatischen Standpunkt des jüdenchristlichen Ergänzers.

III. Der sprachliche Gegensatz zwischen den Zusätzen und dem

¹ Holtzmann, Neutest. Theologie I, 435.

übrigen Evangelium weist auf eine Verschiedenheit des Verfassers hin, nicht minder

IV. Der stilistische Gegensatz, welcher zwischen den Redestücken und den grösseren Ergänzungen (wie Mt 1—2; 27, 2—10; 27, 62 f.) besteht.

Diese vier Sätze sollen jetzt im einzelnen aus der Beschaffenheit der evangelischen Tradition hergeleitet werden.

I.

Voraussetzung für alle weiteren Argumentationen ist natürlich alles das, was über die Logiaabschnitte des ersten Evangelisten feststeht¹. Es ist nicht mehr bloss Vermutung, sondern eine „Thatsache“, dass eine grosse Menge von Bruchstücken und Redeteilen, die Mt. in seine grossen Kompositionen aufgenommen hat, bei Lc. abgerissen vorkommen,“ dass „bei Lc. die fraglichen Redeteile mehr in ihren elementaren Lagerungsverhältnissen, bei Mt. schon in einer gewissen architektonischen Struktur“ vorliegen.

Macht man nun zur Erklärung dieses Verhältnisses der Redestücke Ernst mit der Hypothese, dass eine gemeinsame Redequelle beiden zu Grunde liege, so muss angenommen werden, dass diese die Redestücke noch nicht so geordnet haben kann, wie sie im ersten Evangelium vorliegen. Auch Lc mag einiges anders gestellt haben als A, er hat vermutlich eine „überarbeitete und erweiterte Logiasammlung“ benutzt²; aber bei der Annahme, dass er eine ähnlich geordnete Redesammlung wie Mt 5—7; 10; 18; 23; 25 vor Augen gehabt habe, wird seine Arbeitsweise völlig rätselhaft.

Nun wäre es immerhin möglich, dass schon ein anderer Schriftsteller als der Evangelist einzelne Reden besonders kunstvoll gearbeitet und sie bereits im wesentlichen so gestaltet hätte, wie sie beim ersten Evangelisten vorliegen. Undenkbar aber ist es, dass dieser selbe Schriftsteller auch bereits die zerstreuten Herrenworte (s. S. 224 unter I) ohne Kunde der Marcusabschnitte so geordnet haben sollte, wie sie in dem jetzigen ersten Evangelium den Marcusperikopen beigeordnet

¹ Vergl. hierüber Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament, 362 f., „Eine Lücke der synopt. Forschung“, S. 2—5, Jülicher 9, Einleitung in das Neue Testament, 220 f.

² Holtzmann, Einleitung in das NT. 363.

³ „Eine Lücke“ S. 5. Paul Feine, „Eine vorkanonische Überlieferung des Lucas in Evangelium und Apostelgeschichte.“ S. 142 f.

sind. Mit einem Worte: Derjenige, welcher die Logia zu jenen ergreifenden Reden und zu jenen kurzen vortrefflichen Einlagen in die geschichtliche Erzählung ausgearbeitet hat, war derselbe, welcher die Marcusperikopen mit ihnen verband. Eine gerade so geordnete Logiasammlung, wie sie im Mt vorliegt, kann nicht unabhängig für sich existiert haben.

Bei einer solchen Voraussetzung tritt aber dieser Bearbeiter der Logia, der keineswegs ein reiner Abschreiber war, und trotz genauem Anschluss an Λ doch manche eigene Wendungen und Ausführungen geboten hat, als eine eigene schriftstellerische Persönlichkeit hervor, deren Charakter und Bedeutung nicht bloss verglichen werden kann, sondern geradezu verglichen werden muss mit derjenigen des Ergänzers, wenn anders die Frage nach einer einheitlichen Abfassung des Mt entschieden werden soll.

Da zeigt sich nun erstlich und vor allem ein sehr bedeutender Gegensatz zwischen Logiographen und Ergänzer hinsichtlich der Art und Weise, wie beide ihre Bemerkungen mit den Marcusperikopen verbunden haben. Fast alle durch das erste Evangelium zerstreuten Logia sind passend in die Marcusperikopen eingeschaltet, und wenn man auch mehrfach die Einlage als solche bemerken kann, so werden diese Redestücke doch vom Standpunkte der erbaulichen Wirkung aus nur selten ihren Zweck verfehlen. Kein Mensch wird leugnen, dass die aus Mt 4, 17 und 23, 2 f. anticipte Täuferpredigt 3, 2—9 einen bedeutenden Eindruck macht. Grossartig ist die Composition der drei Antithesen in der Versuchungserzählung 4, 1—11, sie, die früher — bevor noch Marcus als einzige historische Quelle des Mt angesehen ward — gerade durch die Einheitlichkeit ihrer Composition der Marcushypothese so gefährlich war. 8, 11—12 ist vortrefflich als Ergänzung von οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὔρον hinzugefügt. Nach 12, 32 werden nicht unpassend Gedanken aus 7, 17 bez. aus den Logia (vergl. Lc 6, 45) und der weitere Parallelbericht bei Lc 11, 29 f. aus Λ eingesetzt, und ebenso sind die kleinen Logia 12, 11; 13, 12; 16, 27; 17, 20; 18, 7; 19, 28; 24, 37 f.; 28, 18—20 gut gestellt. Weniger am Platze sind etwa nur 12, 30; 15, 13—14.

Gerade umgekehrt steht es mit sämtlichen Zusätzen zu Mc und Λ .

Die Reflexionscitate sind nur da recht am Platze, wo sie, wie in den ersten beiden Capiteln und in 27, 3—10 ein integrierender Teil der Ergänzungen selbst sind. Allenfalls auch noch 4, 14—15 zur besseren

Motivierung dafür, dass Jesus schon damals nach Kapernaum übersiedelt sein soll¹. An allen andern Stellen sind sie unpassend².

Vor allem ist oft schon die äussere Einführung mancher Zusätze fehlerhaft oder linkisch. Die Worte, welche 3, 1 (ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις) die beiden ersten Capitel dem Ganzen einfügen sollen, machen einen Fehler von 30 Jahren. Noch bevor Jesus von Pilatus verhört und verurteilt worden war (27, 11 f.), wird 27, 3 die Episode über des Jüdas' Ende mit der unpassenden Einführung gegeben: τότε ἰδὼν Ἰούδας ὁ παραδίδους αὐτὸν ὅτι κατεκριθὲν μεταμεληθεὶς κτλ. Die Einschaltung von 28, 9—10 ist sachlich wie stilistisch hart, 28, 11—15 stört, wie ich zeigte³, den Zusammenhang von 28, 8 und 28, 16.

Noch unerträglicher ist es, dass die meisten Zusätze in unlogischer Weise den Gedankengang des Evangelisten durchkreuzen.

Die Taufe Christi hatte auch nach Mt den Zweck, die Ausgiessung des heiligen Geistes auf Jesus zu erklären. Da die Geburtsgeschichte in Mt 1—2 nach dieser Richtung hin schon vorgearbeitet, die Taufe genau genommen also überflüssig gemacht hatte, so hätte der Ergänzter, welcher diesen Sachverhalt durchschaute, und 3, 14—15 hinzufügte, den Taufbericht selbst kürzen müssen. Indem er dieses unterliess, zeugt er gegen die Einheitlichkeit der Berichterstattung.

Das Citat aus Jes 6, 7 steht, wie ich „Eine Lücke der synopt. Forsch.“ S. 15 zeigte, sehr unpassend Mt 13, 13 f. Jesus hatte 13, 11 auf die Unfähigkeit der Menge, die Geheimnisse des Gottesreiches ohne bildliche Darstellung zu erfassen, hingewiesen. Diesen einfachen Gedanken der Unfähigkeit des Volkes ersetzt 13, 14 f. durch den Gedanken des Jesaias, dass das Volk einen bösen Willen habe. 8, 17 wäre doch gerade nach altchristlicher Auffassung von dem stellvertretenden Leiden Christi und nach der allgemein verbreiteten Deutung von Jes 53 auf den leidenden Messias etwa zu Mt 26, 68 oder 27, 56 am Platze gewesen, nicht aber nach den Krankenheilungen 8, 16, durch welche Jesus zwar die Einzelnen erleichtert, sich selbst aber keine Last auferlegt hatte. Dagegen wäre 13, 35 als Antwort auf die Frage 13, 10 passender hierher gestellt. — Wenn Mt 12, 16 den Jüngern verboten hatte, von den Wunderthaten weiter zu erzählen, so passt doch 12, 17 f. (= Jes 42, 1) absolut nicht

¹ Doch würde das Citat ebensogut passen, wenn Jesus damals erst παρὰ τὴν θάλασσαν (Mc 1, 16) gezogen wäre. Offenbar steht dasselbe grade da aus rein äusserlichen Gründen, an Stelle des πεπλήρωται ὁ καιρὸς (bei Mc 1, 15).

² Siehe „Eine Lücke“ S. 15 f. und sogleich S. 228.

³ „Eine Lücke“, S. 16. 30.

hierzu. Selbst die Worte 12, 19 οὐκ ἔρισε οὐδὲ κραυγάζει οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ, welche allein noch ein tertium comparationis enthalten, weisen doch nicht passend auf Jesus hin, der ja grade auf den Strassen (ἐν ταῖς πλατείαις) lehrte und thätig war.

Ferner ist die Wiederholung von 26, 56 nach 26, 54 hart, auch 21, 4—5 stände besser nach 21, 6 als nach 21, 3. Ja selbst manche der kleineren sachlichen Einlagen (14, 28—31; 16, 18—20; 17, 24—27) sind so wenig geschickt eingeschaltet, dass die Fugen in unangenehmer Weise bemerkbar sind. Das Wunder der Beschwichtigung des Sturms ist durch die kühne Bitte des Petrus, durch sein Sinken und seine Errettung, ganz in den Hintergrund gedrängt. Mt 16, 20 hätte nach 16, 17 folgen sollen und bei Mt 17, 24—27 durchbricht die Erzählung vom Didrachmon sehr unzweckmässig die ernstesten Reden Jesu über sein Leiden und das Himmelreich.

Somit ist die Folgerung geboten:

Wenn der kanonische Matthäus die selbständigen Zusätze, welche er zu den Marcusperikopen und Logiaabschnitten hinzugethan hat, so wenig geschickt den Quellenberichten einfügen konnte, so kann er nicht identisch mit demjenigen Schriftsteller gewesen sein, welcher in ebenso geschmackvoller wie erbaulicher Weise die Herrenworte mit Marcusberichten verflochten hat. Eine derartig untergeordnete schriftstellerische Natur, wie sie die Ergänzungen bot, ist nicht der eigentliche geistige Urheber des Lieblingsevangeliums der Christenheit. Wem es gelungen ist, zwei fremdartige Berichte wie Mc und A so kunstvoll zu combinieren, der müsste doch noch weit eher in der Lage gewesen sein, seine eigenen Gedanken in passender Weise dem Erzählungsstoff einzufügen.

Schon hieraus folgt, dass der Bearbeiter der Logia, wie er sich in 3; 4; 5—7; 10; 18; 23; 25 documentiert, nicht die gleiche Person gewesen sein kann, wie der kanonische Mt.¹

II.

Nicht minder wichtig ist ein zweites Argument dafür, dass der kanonische Mt nicht der geistige Urheber des Evangeliums, sondern nur der Ergänzter (c) eines bereits vorhandenen Evangeliums (a + b) gewesen sein kann.

¹ Die Probe für die Richtigkeit dieses Resultates bietet die Thatsache, dass nach Auslassung aller Ergänzungen der Rest des Evangeliums einen bei weitem besseren Zusammenhang darbietet, als mit denselben.

Die dogmatische und katholisierende Überzeugung des Ergänzers liess sich feststellen (S. 223). Nun wäre es allerdings möglich, dass dieser — ohne im einzelnen die Anschauungen von Mc und A zu teilen — dennoch eine ziemlich getreue Zusammenstellung des Inhalts beider Schriftstücke vorgenommen hätte. Undenkbar dagegen ist es, dass ein dogmatisch und kirchlich so bestimmt ausgesprochener Charakter, wie er, da, wo er in den Marcusperikopen und Redestücken sich freier bewegt und eigene Anschauungen vorträgt, eine von der seinen völlig abweichende Ansicht vorgetragen haben sollte, ohne dieselbe einzuschränken und zu begrenzen.

Gleichwohl ist — wie gezeigt werden soll — der Bearbeiter der Logia, nicht wie der kanonische Mt, ein dogmatisch-strenger Judenchrist, sondern ein scharfer Gegner des Judaismus, ein Gegner alles Dogmatismus.

Um dies zu erweisen, ist es zunächst erwünscht, den Begriff Judaismus, der häufig zu Missverständnissen Anstoss gegeben hat, strenger zu begrenzen.

Versteht man unter Judaismus das, was „an die Vorstellung und Begriffswelt des Judentums erinnert“¹, so ist Judaismus allerdings im ersten Evangelium, ja vornehmlich auch in den Redestücken, anzutreffen. Trennt man aber — wie man muss — diese Hinweise auf einen jüdischen Hintergrund von den eigenartigen judenchristlichen Theorien über Hochhaltung des Gesetzes und über Buchstabenglauben, so wird man im Text des ersten Evangeliums nicht von Judaismus reden dürfen.

Hier gilt vielmehr — wie gezeigt werden soll — der Satz, dass judenchristliche Anschauungen im letzteren Sinne allein in den Ergänzungen zu finden sind, während zwar der jüdische Hintergrund in besonders treuer Widerspiegelung der Redequelle dieser entlehnt ist, die Gesamtanschauung aber gerade hier in schroffem Gegensatz zu den Ideen des Judenchristentums steht.

Dabei ist allerdings eins zu beachten.

Der Bearbeiter der Logia und der Marcusperikopen war kein Pauliner in dem Sinne, dass er den Glauben höher gestellt hätte als die Werke. Er ist zwar vertraut mit dem Gedankengange und der Ausdrucksweise des Paulus, hebt aber gerade im Gegensatze zu ihm hervor, dass der Mensch allein nach seinen Werken gerichtet werde. Andererseits aber steht er in nicht minder schroffem Gegensatze zu dem strengen Festhalten an den Äusserlichkeiten des mosaischen Gebotes; er ist ein Gegner des jüdischen Ceremonialgesetzes. So 12, 1—4; 8 in dem synoptischen

¹ Holtzmann Neutest. Theologie I, 429. — Doch s. auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, 273.

Bericht, 12, 5—7 in dem eigenen Zusatz, so 15, 1—20 in den synoptischen wie in den eigenen Angaben¹.

So weiter in dem Programm der Bergrede 5, 17, wie in allen ihren Ausführungen, so in dem synoptischen Bericht vom höchsten Gebot 22, 36—40. Die Hauptpartien des ersten Evangelisten nehmen also eine Mittelstellung ein zwischen Judenchristentum und Paulinismus. Der Verfasser steht dem Paulus in Bezug auf moralische Tiefe gleich, er verhält sich ablehnend gegen seine dogmatischen Anschauungen.

Wenn man diesen Gesichtspunkt vor Augen behält, wird man nicht mehr von Judaismus im strengeren Sinne, von judenchristlichen Anschauungen des ersten Evangelisten in den Partien reden können, welche aus Mc oder A stammen, vielmehr grade umgekehrt ihre antijudaistische Gesinnung betonen müssen. Sie sind die gewaltigste Predigt gegen jede Gesetzesgerechtigkeit im jüdischen Sinne.

Gar nichts für eine judenchristliche Gesinnung beweisen zunächst diejenigen Ausdrücke, welche der ersten Evangelist seinen Quellen entnommen und anticipando eingereicht hat. So 15, 31 ἐδόξαζαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ, welcher rhetorische Ausdruck aus Marcus 12, 26 ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραάμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ (= Mt 22, 32) leicht erklärlich ist, ebenso der Lieblingsausdruck des Evangelisten υἱὸς Δαυεὶδ für Jesus 9, 27; 12, 23; 15, 22; 21, 9 nach Mc 10, 47 (= Mt 20, 30 = Lc 18, 39). Nimmt man hinzu, dass dieser Name hier stets (wie auch das obige θεὸς Ἰσραήλ) dem Volke in den Mund gelegt wird, um dessen Stimmung bezeichnend darzustellen, so wird man aus ihnen einen besondern Judaismus des Verfassers nicht erschliessen dürfen². Ebensowenig kann ein solcher aus der Bezeichnung Jerusalems als heiliger Stadt gefolgert werden.

Etwas anders scheint es um einige Stellen zu stehen, in welchen Mt weit mehr, als irgend ein anderer Evangelist, Einzelheiten aus dem jüdischen Gemeindeleben berührt hat. Mit Recht ist hervorgehoben worden, dass Mt allein über das Opfer und die Stellung zum Tempel spricht (5, 23—24; 23, 16—21). Nach 10, 5 und 10, 23 scheint der Befehl, die Lehre Jesu auszubreiten, nur auf Israel Bezug zu haben, 23, 3

¹ Mit dieser letzteren Gesinnung ist es wohl vereinbar, dass er das mosaische Gesetz als Ganzes für verbindlich erachtet und nur mit Hilfe seiner Hauptgrundsätze das Nebensächliche zu eliminieren sucht.

² Auch Mt 24, 20 wird ohne Grund für einen jüdaistischen Zug ausgegeben. Da die ursprünglich jüdische Apokalypse Mc 13, 14 = Mt 24, 16 von der Flucht aus Judaea spricht, so kann sie doch allein durch eine besondere Ausmalung der Gefahr für die Juden noch nicht eine judenfreundliche Gesinnung an den Tag legen. Dies ist ein originaler Zug der Quelle, den Mt allein erhalten hat.

wird anscheinend sogar die Lehre der Pharisäer gelobt, 23, 23b ihre Praxis gebilligt.

Trotzdem aber folgt aus allen diesen Bemerkungen für eine judenchristliche Gesinnung des Evangelisten nichts.

Vor allem beachte man, dass Mt hier mehrfach nur seine Logiaquelle wörtlich wiedergibt. Man vergleiche Mt 23, 23 = Lc 11, 42, und zu 10, 5 den entsprechenden Gedanken bei Mc 7, 27, Mt 15, 26 bez. 24; ferner zu Mt 5, 23—24 halte man den gleichen Grundgedanken von Mc 11, 25, der in den Logia des Mt nur ursprünglicher, mit frischeren Farben erhalten war. Ja, die mehrfachen Parallelen in Lc 11, 39—54 zu Mt 23, speziell Lc 11, 46 = Mt 23, 4, welches inhaltlich mit 23, 3 eng zusammengehört, zeigen, dass Mt hier nur den Bericht seiner Quelle widerspiegelt, ihr Colorit treuer wiedergibt, nicht seinen persönlichen Standpunkt zum Ausdruck gebracht hat.

Im Übrigen ist nach dem Wortlaut der mit diesen Stellen verbundenen Partien absolut nicht daran zu denken, dass sie Zeugnis ablegen könnten für einen judenchristlichen Verfasser, und noch weniger ist diese Annahme nach dem Inhalt der Hauptlehren dieses Evangeliums gestattet.

Es ist ja bekannt, wie die ganze Bergpredigt, die allerdings zur größeren Ehre und höheren Wirkung des Gesetzes mit beitragen soll, (abgesehen von 5, 18—19)¹ die Ehrung nicht des ganzen Gesetzes und aller 600 Vorschriften fordert, sondern gerade umgekehrt allein die Hauptgebote einschärfen will, diese aber in unendlich vertiefter und versittlichter Form. Dasselbe Bestreben findet sich bekanntlich in zahlreichen synoptischen Partien und bildet recht eigentlich das Grundthema der Lehre Christi daselbst. Vergl. Mt 15, 1—20; 19, 3—9; 19, 16—30; 22; 34—40; daneben auch 9, 10—17; 12, 10—12. Die antipharisäische Philippica Mt 23 ist nicht nur gegen diese Secte gerichtet, sondern zugleich ein schonungsloses Verdikt gegen das gesetzeseifrige Judenchristentum, vergl. 23, 4; 13; 15; 23—24; 34—38. Auch dürfte es schwer werden, in jenen eindringlichen Reden für Gnade und Barmherzigkeit Mt 18 und 25 einen judenchristlichen Geist zu finden. Die Vergeltungstheorie und ein gewisses Abwägen des himmlischen Lohns nach den irdischen Leistungen beherrscht auch diese Ausführungen (vergl. 16, 27); aber unter Leistungen werden hier, im Gegensatz zu den äusserlichen vorgeschriebenen Werken, gerade die nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste des Gesetzes entsprechenden Thaten verstanden. Gnade und Erbarmen sollen nicht nach

¹ Vergl. S. 221 unter 2, „Eine Lücke“ S. 22.

dem Aequivalent in guten Werken, sondern teils nach der Gesinnung, teils noch überschüssig zugemessen werden.

Ja, selbst wenn die obigen judaistischen Züge in den Logiapartien (10, 5; 10, 23; 23, 3; 23, 23) direct Zeugnis für die eigenste Gesinnung des Verfassers verrichten, seine Erfindung wären, könnten sie nicht den Judaismus oder gar ein bestimmtes judenchristliches Programm andeuten. Denn alle vier Stellen sind in rhetorischen Antithesen gebraucht, deren negativer Inhalt den sogleich folgenden positiven Gedanken nur in ein um so schärferes Licht stellen soll. Wenn ich sagen würde „alles, was die Orthodoxen euch sagen, das ihr halten sollt, das haltet und thut; aber nach ihren Werken sollt ihr nicht thun: sie sagen es wohl und thun es nicht“: so hätte ich doch nur in noch verschärfterer Form meine Abneigung gegen sie dargethan, als wenn ich bloss gewarnt hätte „handelt nicht nach den Werken der Orthodoxen“¹. Nach der von Jesu anfänglich gewiss gegebenen (vergl. Mc 7, 27) einschränkenden Weisung Mt 10, 5 wirkt die scharfe Verurteilung Israels 10, 15—16 und 23a doppelt eindringlich und vernehmlich. In 10, 23 b deutet der Zusatz gar nur die Nähe der Parusie an. 23, 23—24 ordnet grade das Ritualgesetz den neuen Ordnungen des Reiches Gottes unter.

Und dazu halte man die überaus zahlreichen Stellen des ersten Evangeliums — sowohl in den Marcusperikopen wie in den Herrenreden, — welche einen reinen Universalismus vertreten! 3, 9 hebt schon der Täufer hervor, dass Gott dem Abraham aus den Steinen Kinder zu erwecken vermöge. Kaum irgendwo sonst ist das freie Walten der göttlichen Gnade so schön ausgesprochen wie 20, 1—16. Alle Gerichtsszenen heben so nachdrücklich wie etwas hervor, dass ohne Ansehn der Person, nur nach Gesinnung und Leistung, die Entscheidung getroffen werde. So namentlich auch in den Herrenreden daselbst, bei deren Ausführung im einzelnen der Verfasser grössere Freiheit gezeigt hat, wie z. B. in 13, 39—43; 13, 49—50; 25, 31 f.

Mit den schärfsten Worten wird gerade in den dem Evangelisten eigentümlichen Schlussworten der Herrenreden 21, 31 und 21, 43 die Gesetzesgerechtigkeit des Judentums verworfen: „Das Reich Gottes wird von euch genommen und den Heiden gegeben werden, die seine Früchte bringen.“ Derselbe Geist durchzieht das Gleichnis vom himmlischen Mahl 22, 1 f. und 24, 14 wird die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt vorausgesetzt. Dieselbe universale, judenfeindliche Gesinnung

¹ Übrigens verwarf auch Mt 16, 12 „die Lehre“ der Pharisäer.

findet sich endlich auch in der Androhung vom Fall Jerusalems 23, 34—38¹.

Es hat sich also herausgestellt, dass der vermeintliche Judaismus des ersten Evangelisten, wenn man von den Zusätzen absieht, gar nicht existiert. Mt hat in den Herrenreden den jüdischen Hintergrund seiner Gewohnheit gemäss, Jesu Worte treu wiederzugeben, besser bewahrt, als Lc. Im übrigen ist er ein Gegner des Judaismus. Selten findet sich wie bei ihm so rein und ohne dogmatische Trübung der Universalismus christlicher Lehre ausgesprochen. Darin ist er gleich weit von dem Gesetzeschristentum der Judenchristen entfernt wie von der paulinischen Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre. Dagegen steht er in schönem Einklang mit Mc² und den Parallelabschnitten der Logia in Lc.

Je klarer diese Seite des ersten Evangelisten hervortritt, um so unvereinbarer mit ihr muss die katholisierende und dogmatisierende Richtung in den Zusätzen erscheinen. Als Ergänzungen zweiter Hand, mit der Absicht, das undogmatische, noch von keinem kirchlichen Zwang wissende Christentum des ersten Evangelisten in die richtigen Schranken zu weisen, sind sie wohlverständlich. Den gleichen geistigen Urheber wie die Logiaabschnitte können sie nicht gehabt haben. Das Evangelium, so wie es vorliegt, will allerdings nach Wernle's Urteil (S. 123) für Christen aus dem Judentum, die an Israel und am AT. hängen, den letzten Anstoss beseitigen. Aber ohne genügenden Grund meint er, „es gehe nicht an, diese Tendenz einfach dem Bearbeiter zuzuweisen und von der Grundchrift zu trennen.“ Denn wenn die übrigen Teile frei von Judaismus sind und möglichst scharf das Judentum verurteilen, so muss jeder Verständige umgekehrt schliessen, dass eine Trennung von Verfasser und letztem Bearbeiter geradezu geboten sei: nur dem letzteren gehört die genannte Tendenz an.

¹ Übrigens ist dieser antijudaistische Universalismus keineswegs mit dem katholisierenden Geiste der Ergänzungen identisch. Jener ist undogmatisch, die Zusätze dagegen geben nicht nur für die göttliche Geburt Jesu und seine Auferstehung, für Taufe und Taufformel, für seine himmlische Herrschaft ein Zeugnis ab, sondern suchen auch überall nach einer biblischen Begründung für die Heilsthatsachen. Jener weitherzige Universalismus, wie er in Mt 5 und 25, so auch später wieder in Joh 3, 5—6; 3, 16—21; 4, 21—24 vertreten ist, ist das gerade Widerspiel des katholisierenden Dogmatismus des Ergänzers. Der Evangelist setzt die Lehre Jesu über den Buchstaben des Gesetzes.

² Wernle S. 199 „alles Judaistische ist dem Mc.-Evangelium gründlich fremd“, „andrerseits steht Mc. dem geschichtlichen Paulinismus vollständig fern.“

III.

Trotz alledem versichert Wernle mit einer gewissen apodiktischen Sicherheit, dass die Bearbeitungshypothese unmöglich sei, da gegen sie „die durchgehende Einheit der Sprache“ streite. „Die Bearbeitungshypothese stützt sich nicht auf einen Schein des sprachlichen Beweises: bevor sie diesen angetreten hat, hat sie keine solide Unterlage.“ Und beeinflusst durch die in die Augen fallende Anzahl von ähnlichen Ausdrücken zwischen Evangelist und Ergnzer stimmt auch Holtzmann (Theol. Literaturzeitung 1900 Nr. 1 S. 7) Wernles Urteil bei: „Völlig überzeugt,“ sagt er, „könnten wir nur sein, wenn uns der Verfasser entweder durch eine zwischen Proto- und Deuteromathaus gezogene allenthalben scharf teilende Linie beweisen würde, dass entweder die gänze Masse des charakteristisch übereinstimmenden Sprachgutes auf die Seite des letzteren zu liegen käme, oder dass es glaubhaft und anschaulich zu machen wäre, wie der Nacharbeiter sich gerade in die Finessen und Singularitäten, der Vorlage einzustudieren und mit tauschendem Geschick zu reproducieren vermochte. Ich halte das Eine für so unmöglich wie das Andere.“

„Und dennoch glaube ich mit Bestimmtheit nachweisen zu können, dass beide Bestandteile des ersten Evangeliums auch sprachlich so geschieden werden können, dass jeder Vorurteilsfreie diesen Gegensatz anerkennen muss.“

Offenbar nämlich beruhen die von Holtzmann aufgestellten Forderungen, welche an einen überzeugenden Nachweis gestellt werden müssten, von vornherein auf der Voraussetzung der völligen Gleichheit der Redeweise in beiden Bestandteilen. Sie beanspruchen also einen Nachweis von dem, was nur hypothetisch angenommen, nicht von dem, was wirklich vorhanden ist.

Es wird sich vielmehr im Gegenteil zeigen lassen, dass beide Teile genügend viel charakteristisches Sprachgut aufweisen, um eine Scheidung vornehmen zu können, wie, dass andererseits manche Wendungen des Evangeliums zum Teil bewusst, zum Teil unbewusst vom Bearbeiter nachgebildet sein können, ohne dass schon von einem „täuschenden Geschick“ in der „Nachahmung von Finessen und Singularitäten“ die Rede sein darf. Um es kurz zu sagen: die stilistische Verwandtschaft zwischen beiden Bestandteilen ist weder der Art, dass sie nur durch die Identität des Verfassers erklärt werden könnte, noch überhaupt so gross, dass sie das Vorhandensein eines sprachlichen Sonderguts ausschlösse.

Vor allem ist hierbei ein Punkt nicht aus dem Auge zu lassen.

11. August 1900.

Ähnliche Worte können ebensogut ein Zeugnis für schriftstellerische Abhängigkeit wie für die Identität des Verfassers ablegen. Ersteres namentlich dann, wenn sie in kürzeren Bemerkungen, welche das Erzählte ergänzen oder erklären sollen, vorkommen. Der sprachliche Gegensatz wird in diesem Falle ein weit geringerer sein, als zwischen der Ausdrucksweise zweier selbständiger Autoren.

Zeigen wir dies an einigen der wichtigsten jener Ergänzungen. Wenn irgend etwas im Mt späterer Zusatz ist — sei es von der Hand des Evangelisten, sei es von der des Ergänzers, — so 28, 9—10. Die Erscheinung Jesu straft die Worte des Engels Lügen. Gleichwohl spiegeln diese Verse in jedem Worte die Sprache des Originals wieder¹. Diese Ähnlichkeit der Sprache ist hier gewiss nicht ein Beweis für die Identität des Verfassers, sondern gerade für das Gegenteil; denn die Ausdrucksweise ahmt sklavisch 28, 5 und 7 nach, verrät sich aber trotzdem durch das dem Evangelisten in der Erzählung fremde Präsens λέγει und durch die im Munde Jesu seltsame Wendung ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς.

Der folgende Zusatz ist gleichfalls mit Redewendungen des ersten Evangelisten gefüllt: die Participia (πορευομένων — ἐλθόντες — συναχθέντες — συμβούλιον λαβόντες — λέγοντες etc.) könnte der Evangelist geschrieben haben. Aber schwerlich würde ein sonst so gewandter Schriftsteller, wie der erste Evangelist es war, den ungrichischen Plural τὰ ἀργύρια gesetzt (28, 12; 15 nach 26, 15; 27, 3), und das πορευομένων 28, 11 vor 28, 16 bez. 19 wiederholt haben.

In ähnlicher Weise zeigt sich der Ergänzter nicht nur im abweichenden Sprachgebrauch, sondern oft grade in zu wörtlichem Anschluss an das Original, durch Wiederholungen bestimmter Redewendungen. So ist die Wiederholung von 26, 56 nach 26, 54 geradezu stümperhaft und verrät deutlich genug die altera manus. Die Wiederholung des ἡμεῶν nach 27, 2 Ποντίῳ Πιλάτῳ τῷ ἡμεῶνι, so 27, 11 zweimal, spricht noch nicht dafür, dass hier derselbe Evangelist redet, sondern weist umgekehrt auf einen weniger geschickten Ergänzter hin, der zuerst 27, 3—10 einschob und hernach auf diese Weise wieder zum Original zurücklenkte. Das stereotype οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ist auch nicht überall am Platze (so z. B. nicht in der Ergänzung 27, 62). Dass der Zusatz in Mt 14, 31 bei dem zweiten Sturm die Anrede ὀλιγόπιστε aus 8, 26

¹ Die Erzählung beginnt mit dem καὶ ἰδοὺ wie 28, 2, sie hat den echt matthäischen Übergang mit τότε. Dem ἀπελθεῖν in 8 entspricht das ebenfalls bei Mt übliche προελθεῖν in 9; 28, 10 ist im übrigen eine Nachahmung von 28, 5 und 7.

wiederholt¹, ein Wort, das sonst nur einmal in der Bergpredigt vorkommt, oder das bei plötzlichen Erscheinungen übliche μή φοβείσθε 28, 10 neben 28, 5 sind Anzeichen mehr für schriftstellerische Nachahmung, als für eine besondere Originalität. Mt 16, 19 ist die wörtliche Nachbildung von 18, 18, mit nichten also ein Beweis für die Stigleichheit, sondern eher für die allzugenaue Nachbildung des Originals, für die Thätigkeit eines Ergänzers.

Während man hier die Beweiskraft der Ähnlichkeit überschätzt hat, hat man andererseits die wirklich vorhandenen Abweichungen im Sprachgebrauch unterschätzt, namentlich deshalb, weil man den Sprachgebrauch des Mt demjenigen des Mc und Lc sowie anderer Schriften des NT. gegenüberstellte.

Selbstverständlich haben alle jene späten Schriften des NT., welche von der paulinischen Begriffswelt nicht nur berührt, sondern beherrscht werden, oder die johanneischen Schriften eine von Mt so abweichende Redeweise, dass der Sprachcharakter des kanonischen Mt ihnen gegenüber oft ein einheitliches Gepräge aufweist. Selbst Lc, der doch wie Mt ein geläufiges Griechisch schrieb, weicht doch von Mt so bedeutend im Stil ab, dass dem gegenüber die besondern Eigentümlichkeiten, welche die Ergänzungen vor dem Gros des ersten Evangeliums aufweisen, gering erscheinen. Noch geringfügiger sind sie bei einem Hinblick auf Mc. Marcus schrieb ein Aramäisch-Griechisch, welches dem griechischen Publicum so wenig zusagte, dass ja schon aus diesem Grunde die Umarbeitung des ersten und dritten Evangelisten begreiflich erscheinen müsste, hätte sie nicht schon ihre genügende Begründung durch die Hinzufügung der „Herrenworte“.

Es ist also eine unbillige Forderung, dass derjenige, welcher einen verschiedenen Sprachgebrauch zwischen einem Proto- und Deuteromathäus, d. h. zwischen demjenigen, welcher Mc-Abschnitte mit Herrenworten kombinierte, und dem letzten Bearbeiter, behauptet, auch zeigen müsse, dass ähnliche einschneidende Differenzen beständen, wie zwischen Mt und Lc oder wie zwischen Mc und Mt. In vielen Einzelheiten der Diction ist sogar auch bei dieser Annahme eine Verwandtschaft nicht ausgeschlossen. Um so mehr gilt es natürlich auch auf die kleineren Verschiedenheiten zu achten und unter diesen namentlich die hervorzuhellen, welche für Evangelisten und Ergänzter charakteristisch sind.

¹ Auch das allein neben dem ungeschickten $\text{ὁ ἐν τῷ πλοίῳ ἐλθόντες}$ charakteristische ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ ist durch die Frage Mt 8, 27 und die Anrede 8, 29 gegeben.

Vor allem hat sich uns als ein durchgreifender Unterschied zwischen der Ausdrucksweise des eigentlichen Evangelisten und der Ergänzungen das Eine ergeben: die letzteren stammen von einem Manne her, welcher des Hebräischen kundig war, und der, trotzdem er geläufig griechisch sprach, doch Spuren seiner Kunde des alttestamentlichen Textes¹ an den Tag legte, während umgekehrt in den Abschnitten aus Mc und A stets der LXX-Text citiert wird, und das Bestreben, gewandt griechisch zu schreiben, vorherrscht. Über diesen letztern Punkt, über die Schreibweise des Evangelisten, soweit er die Marcusperikopen überarbeitet hat, lautet wenigstens das Urteil Wernles bestimmt so (S. 146): „Zu den Aramäismen des Mc. verhält sich Mt. ablehnend“²; „getilgt werden ταλιθά κούμ, βοανηγέε, bei κορβάν und ἀββά wird nur die Übersetzung gegeben (15, 5 ὄψρον, 26, 39 πάτερ).“ „ὠκαννά bleibt stehen, wird jedoch fälschlich mit dem Dativ (τῷ υἱῷ Δαυείδ) konstruiert 21, 9.“ „Das Aramäische ist also dem Evangelisten eine fremde Sprache.“ Durchweg zeigt also schon nach Wernle der Bearbeiter der Marcusperikopen gerade das umgekehrte Bestreben, wie der Verfasser der Ergänzungen. Jener sucht überall die minder gebräuchlichen Worte des Mc durch ein besseres Griechisch zu ersetzen. „Eine Anzahl ihm ungewöhnlich klingender griechischer Worte ersetzt er durch ihm passende. Er vermeidet durchweg κράββατον als Fremdwort, ferner ὦρα πολλή, ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ. Für ὁ βαπτίζων schreibt er ὁ βαπτιστής, für εἰς καθ' εἰς: ἕκαστος, für θυγάτριον: θυγάτηρ“ etc. etc. In den Ergänzungen sind dagegen Hebraismen nicht selten.

Wo so schon durch Wernle, den eifrigsten Vertreter der Spracheinheit, vorgearbeitet ist, sollte doch die Formulierung der Schlussfolgerung nicht schwer sein: die Ergänzungen stammen von einem Judenchristen her, welcher überall Spuren seiner Gelehrsamkeit hinterlassen wollte; die Bearbeitung der Marcusperikopen im Mt ist dagegen das Werk eines Christen, der, des Aramäischen unkundig, das Aramäisch-Griechische bez. Ungriechische des Mc in ein besseres Griechisch übertragen wollte. Beide Bearbeiter sind also verschiedene Persönlichkeiten.

Mit Beziehung auf die Sprache der Reflexionscitate und ihr Verhältnis zu den Marcusperikopen im Mt hat auch Hawkins (Horae synop-

¹ Vielleicht zog er auch eine andere Übersetzung als LXX zu Rate; vergl. H. Vollmer „Die alttestamentlichen Citate bei Paulus“ (1898) S. 48.

² Dass die Ortsbezeichnungen Golgotha und Cethsemane bleiben, ist doch kaum als wirkliche Ausnahme zu betrachten. Nur die (übrigens auch wohl allgemeiner bekannte) Anrede παββί könnte als wirkliche Ausnahme gelten.

ticae S. 125) die Erklärung abgegeben „that we have before us the work of more than one author or editor“! Und selbst Wernle muss zugestehen (S. 116), „die Doppelheit der Citate (die bald auf LXX, bald auf das Original zurückgehen), ist ein starker Hinweis auf den zusammengesetzten Charakter des Matthäusevangeliums.“ Das Wort „zusammengesetzt“ lässt allerdings noch die Möglichkeit einer einheitlichen Überarbeitung zu, kann aber den Thatbestand nur verschleiern, da ja eben der letzte Bearbeiter des Evangeliums nicht nach einer schriftlichen Aufzeichnung, sondern aus seinem eigenen Ingenium die Zusätze hinzugefügt hat. In Wahrheit gesteht auch Wernle damit wieder zu, dass dieser nicht identisch mit dem Schriftsteller gewesen sein kann, welcher ohne Kunde des Hebräischen Marcusperikopen und Herrenworte so vortrefflich zu combinieren verstanden hat¹.

Zweifellos erhalten dadurch die Hebräismen, welche sich — abweichend von der sonstigen Redeweise des ersten Evangeliums — allein in den Ergänzungen finden, eine besondere Bedeutung. Sie weisen auf denselben Ursprung hin, wie die Reflexionscitate, und treten so in einen Gegensatz zu der sonstigen Sprechweise des Evangelisten. Der Bearbeiter des Mc ist, wie erwähnt ward, bemüht, die hebräischen Ausdrücke des Mc zu tilgen. So lässt er z. B. 15, 5 das von Mc 7, 11 überlieferte κορβάν aus. In merkwürdigem Gegensatze dazu bietet die Ergänzung 27, 6 εἰς τὸν κορβανᾶν. Sollte hier die Ausrede gestattet sein, dass κορβανᾶν (= ἱερὸς θεσκαυρόσ) nicht zu umgehen gewesen sei? An derselben Stelle (27, 8) giebt sie den hebräischen Namen Ἀχελδαμαχ (vergl. Act 1, 19) mit ἄγρὸς αἵματος wieder, auch ein Zeichen dafür, dass der Autor hebräisch verstand.

Im ganzen NT. kommt sonst ἀργύριον nur im Singular vor, τὰ ἀργύρια für Silberlinge, Silberstücke ist gar nicht einmal gut griechisch. Die Übersetzung der Jeremias-Stelle mochte es dem Ergänzter (Mt 27, 9—10) notwendig erscheinen lassen, von τριάκοντα ἀργύρια zu reden (Mt 26, 15; 27, 3; 5, 6. 9). Wie dem aber auch sein möge, von da ab findet sich in den Ergänzungen stets der Plural (28, 12 und 28, 15) und ist ein Wahrzeichen der fremdartigen Herkunft auch dieser Stellen.

¹ Es müsste doch auch ein merkwürdiges Spiel des Zufalls gewesen sein, wenn ein und derselbe Verfasser bei seiner Ausführung den Herrenreden stets eine andre Einführung alttestamentlicher Citate (ἠκούσατε δὲ τὴν ἐββέθη) gewählt hätte, als bei den von ihm hinzugefügten Citaten, welche er bekanntlich stets mit den Worten einführt: ἵνα πληρωθῇ τὸ ββέθὲν κτλ.

Mehrere andre ungriechische Ausdrücke sind weiter allein dem Ergänzter eigen. So:

κατ' ὄναρ: Zu diesem Ausdruck vergleiche man Phot. p. 149, 25 κατ' ὄναρ οὐ χρῆ λέγειν βάρβαρόν γε παντελῶς ἀλλὰ ὄναρ. Trotzdem findet sich und zwar nur bei dem Ergänzter κατ' ὄναρ Mt 1, 20; 2, 12. 13. 19. 22; so auch 27, 19.

ὁψὲ δὲ καββάτων (τῆ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν καββάτων) 28, 1 ist eine höchst ungeschickte Construction, welche bei der sachlichen Correctur des kanonischen Mt (27, 62 f.) aus Mc 16, 1—2 notwendig wurde.

μετοικεσία (für das besser griechische μετοίκησις) findet sich nur Mt 1, 11. 12. 17 für das babylonische Exil.

δειγματίζω 1, 19 ein ganz ungriechischer Ausdruck (vergl. Kol 2, 15).

γινώσκω vom geschlechtlichen Umgang, kommt zwar in der späteren Gräcität nicht selten vor, ist aber im NT. auf Mt 1, 25 bez. Lc 1, 34 beschränkt. Es ist offenbar als Reminiscenz von LXX (Gen 4, 1; 17; 19, 8 etc.) in Gebrauch gekommen.

Das ungriechische ἀπὸ τότε steht dreimal nach den Zusätzen des Mt statt des bei Mt sonst so überaus gewöhnlichen τότε (Wernle S. 149).

γεννᾶν (gigno), γεννάσθαι (gignor, nascor) findet sich, abgesehen von einem Citat aus Mc 14, 21 = Mt 26, 24, nur in Mt 1—2 und in dem Zusatz Mt 19, 12, trotzdem es z. B. im Sprachgebrauch des Johannes sehr beliebt, auch bei Paulus und in Acta nicht selten ist.

ἄγγελος τοῦ κυρίου 1, 20. 24; 2, 13. 19 und wieder 28, 2 = ἄγγελοῦ. Bei Mc stets ἄγγελος (μετὰ τῶν ἀγγέλων), so auch in den Logiastellen des Mt 13, 41; 24, 31; 25, 31; (vergl. „Eine Lücke der synopt. Forschung“ S. 10) 16, 27; μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ. Selbst an der einzigen Stelle, 22, 30, wo Mt das marcische ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mc 12, 25) mit ὡς ἄγγελοι θεοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσὶν wiedergibt, vermeidet er die dem Ergänzter überall eigentümliche alttestamentliche Redeweise (vergl. Jud 2, 1; Num 22, 22).

Der Ausdruck οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου Mt 2, 20 ist sonst nicht üblich im Mt, offenbar gebildet im Anschluss an das alttestamentliche I Reg 17, 21.

Bei Mt 21, 4—5 stammt das seltene ἐπιβεβηκώς und ὑποζύγιον aus

LXX, während πῶλον υἰὸν ὑποζυγίου eine ebenso ungeschickte wie verkehrte Übersetzung des hebräischen Originals ist.

Diese und andre von dem Sprachgebrauch des Protomathäus abweichenden Phrasen, die meist im guten Griechisch nicht gebräuchlich waren, sind, wie gesagt, namentlich deshalb besonders bemerkenswert, weil gerade das sonstige erste Evangelium bestrebt gewesen ist, alle Aramäismen und stilistischen Härten des Mc zu beseitigen. Sollte ein solcher Autor in seinen Zusätzen das entgegengesetzte Princip verfolgt und vorzugsweise Hebraismen und unclassische Ausdrücke gewählt haben?

Man könnte hier vielleicht auf analoge Gegensätze innerhalb des dritten Evangeliums hinweisen, dessen Einheitlichkeit, trotz des stilistischen Gegensatzes seiner Quellen, feststeht. Lc hat namentlich in den beiden ersten Capiteln die judaistische Färbung seiner Quellen beibehalten, trotzdem er selbst eine universalistische Tendenz vertrat. Aber dieser Einwand ist doch mehr naheliegend, als gutbegründet. Das verschiedene Colorit der Quellen ist allerdings noch nicht ein Beweis gegen die Einheitlichkeit eines Schriftstückes. Wie Mc-perikopen und Herrenworte durch einen Autor verbunden sein können, auch wenn sie nicht durchweg die gleichen stilistischen Eigentümlichkeiten zeigen, so wäre dies auch bei den Ergänzungen möglich, wenn anders sie aus einer andern schriftlich fixierten Quelle stammten. Nun aber ist gerade dieses das Eigentümliche im ersten Evangelium, dass sowohl die Logiaabschnitte als auch die Ergänzungen viele selbständige Zuthaten der Bearbeiter zeigen und grade diese selbständigen — der mündlichen Tradition oder dem eigenen Wissen entsprungene — Angaben verraten bei beiden eine verschiedene Herkunft.

Ein weiterer Gegensatz zwischen dem ersten Evangelium und den Ergänzungen findet sich in der Verwendung von Latinismen.

Wie überall, so auch hier, bewahrt der erste Evangelist bei den Herrenworten den Ausdruck seiner Quelle weit getreuer, als bei anderen Berichten. Er behält also 5, 26 κοδράντης, 27, 46 ἡλεί und 22, 17 bez. 19 (= Mc 12, 14) κήνος bei. Auch πραιτώριον 27, 27 nahm er als Ortsbezeichnung aus Mc 15, 16 herüber.

Im übrigen aber übergeht Mt meistens die lateinischen Ausdrücke. So Mc 12, 42 κοδράντης; κράβατος (= grabatus) bei Mc 6, 55; bei Mt 9, 6 wird κράβατος durch κλίνη (Lc 5, 24 κλινίδιον) ersetzt¹.

Namentlich streng meidet der Evangelist Latinismen bei allen mili-

¹ Nur φραγελλώσας Mt 27, 26 = Mc 15, 15 ist eine wirkliche Ausnahme. — Κράβατος (lat. grabatus) war ursprünglich makedonisch.

tärischen Bezeichnungen. Er übergeht σπεκουλάτορα (Mc 6, 27, s. dagegen Mt 14, 10), ferner das Mc 5, 9; 12, 5 gebrauchte λεγῶν (Mt 8, 34), und ersetzt κεντυρίων Mc 15, 39; 44; 45 durch ἑκατόνταρχος (Mt 27, 54).

Dem gegenüber ist es gewiss bemerkenswert, dass gerade in den Ergänzungen des ersten Evangeliums römische Worte militärischer Art nicht selten sind. Das von Mt 8, 34 vermiedene λεγῶν steht in dem Zusatz Mt 26, 53 (πλείω δώδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων) und κουστῳδία dreimal 27, 65. 66; 28, 11, was noch dazu an beiden Stellen leicht zu umgehen war¹, weil es nicht technisch gebraucht ward.

Von geringerer Beweiskraft ist es, dass sich in den Ergänzungen zahlreiche Ausdrücke finden, welche sonst dem Mt fremd sind. Immerhin sind sie sowohl ihrer Zahl wie ihrer Qualität nach nicht zu übergehen. Für die Eigenart und den Standpunkt des Verfassers dieser Zusätze ist es in der That bemerkenswert, dass vorzugsweise sie, nicht etwa die Marcus- und Logiaabschnitte im Mt, Worte und Vorstellungen enthalten, wie sie Acta, Apokalypse oder den paulinischen Briefen eigen sind.

Abgesehen von den oben zu Mt 1—2 erwähnten Hebraismen kommen hier natürlich auch wieder einige Ausdrücke der beiden ersten Capitel in Betracht, die sonst dem ersten Evangelisten fremd sind. Ich erwähne u. a. ἀκριβῶς 2, 7. 16; τεχθεῖς 2, 2, zumal in der Verbindung ὁ τεχθεῖς βασιλεὺς ist gewiss ungewöhnlich und findet kein Analogon im Mt. Ferner sind zu beachten:

χαίρειν χαρὰν μεγάλην εὐφρόδρα nur Mt 2, 10, sonst χαίρειν ἐπὶ oder τινί.

χρηματίζεσθαι 2, 12; 2, 22 kommt wohl in Act 10, 22 Hebr 8, 5; 11, 7 vor, nicht sonst bei Mt, ebenso ἀνακάμπτειν 2, 12.

ἐμπαίζειν kommt absolut und mit Dativ vor, so Mt 27, 29 = Mc 15, 20. Passivisch steht es allein Mt 2, 16; Lc 18, 32.

θυμῶ, θυμοῦσθαι 2, 16 kommt sonst im NT. nicht vor.

In den weiteren Zusätzen sind bemerkenswert:

δικτάζω kommt im NT. nur in der Ergänzung Mt 14, 31 und 28, 17 d. h. an Stellen vor, welche in dieser Formulierung der letzten Überarbeitung angehören.

ἐκκλησία, welches abgesehen von Mt 18, 17 in den Evangelien fehlt, sehr häufig allerdings in den paulinischen Briefen ist,

¹ Vergl. zu κουστῳδία Mt 28, 4: οἱ τηροῦντες.

bedeutet an dieser Stelle die Gemeinde. Das 16, 18 gebrauchte ἐκκλησία bezeichnet dagegen schon in späterem katholischem Sinne die Gesamtheit der Gläubigen, wozu Ansätze schon in den Briefen Pauli enthalten sind. Dass auch sonst 16, 17—19 eine dem ersten Evangelium fremde Ausdrucksweise herrscht, habe ich bereits S. 223 zu den Wendungen ἀρᾶ καὶ αἷμα, πύλαι ἔθου, κλείς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν gezeigt. Das sind Vorstellungen, wie sie dem ersten Evangelium sonst völlig fremd sind.

ἐπιλαμβάνεσθαι Mt 14, 31 kommt nur hier im Mt vor, mehrfach bei Lucas und Acta.

οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες sowie στατήρ kommt nur im Zusatz Mt 17, 24 f. vor, sonst steht dafür ἀργύριον.

χωρέω im Sinne von „verstehen“ steht ganz singulär Mt 19, 11—12 dreimal, wo ja auch die Vorstellungen von εὐνοῦχοι, εὐνουχίζειν vorkommen, welche dem Evangelium fremd sind. Auch κοιλία μητρόσ ist Mt unbekannt.

Ferner sind 27, 3—10 ἀπάγχω (5), τιμὴ αἵματος (6), κορβανῶν (6), ἅπαξ εἰρημένα im Mt.

ἀθῶσος steht nur in den Zusätzen Mt 27, 4, 24, an letzterer Stelle mit ἀπό wie im Hebräischen (2 Sam 14, 9), nicht τινός.

ὁ πλάνος Mt 27, 63 kommt im NT. nur noch 2 Kor 6, 8; 2 Joh 1, 7; 1 Tim 4, 1 vor, und ebenso findet sich ἡ πλάνη 27, 64 nirgends sonst in den Evangelien. Dasselbe gilt von ἀσφαλίζω. Auch κεκοιμημένος im Sinne von Entschlafenen findet sich bei den Synoptikern nicht, es steht in dem Zusatz Mt 27, 52. Das 27, 53 gebrauchte ἐμφανίζεσθαι ist ebenfalls ἅπαξ εἰρημένον bei den Synoptikern.

Absichtlich sind dabei die oft eigenartigen Ausdrücke der Reflexionscitate, wo der Verfasser sich dem hebräischen Original anzupassen sucht, bei Seite gelassen.

Das Gegebene genügt um zu zeigen, dass die Zusätze, trotz ihrer geringen Ausdehnung, doch eine bedeutende Anzahl von eigenartigen Ausdrücken aufweisen, die zum Teil Anlehnung an alttestamentliche Reminiscenzen, zum Teil an die paulinische Ausdrucksweise verraten. Jedenfalls steht es — wenn auch manche Zufälligkeiten dabei mit unterlaufen mögen — mit der Spracheinheit des ersten Evangeliums nicht so, dass diese als Argument für die einheitliche Abfassung angeführt werden darf.

Wer namentlich die beiden einzigen grösseren Zusätze 1—2 und

27, 3—10 betrachtet, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass hier eine andre Schreib- und Denkweise vorliegt wie etwa Mt 5—7. Fast könnte es als Beleidigung gelten, wollte man dem trefflichen Verfasser dieser Capitel den Rechenfehler (14 statt 13 Generationen) und die Auslassung mehrerer Königsnamen in der Genealogie zutrauen.

Wie konnte trotz alledem ein Beweis für die Spracheinheit des 1. Evangeliums, ich will nicht sagen erbracht, wohl aber mit einem vorläufigen Erfolg versucht werden?

Vor allem liegt dieses, wie gesagt ward, daran, dass die Ähnlichkeiten, welche die meisten Zusätze des Mt mit dem übrigen Evangelium aufweisen, stets mit den viel grösseren Abweichungen, welche andre Evangelien, namentlich Mc und Joh enthalten, verglichen worden sind. Ausführlich hat namentlich Wernle die Besonderheiten des Sprachgebrauchs des 1. Evangeliums mit Mc verglichen und gegenüber dessen aramäisch-griechischer Schreibweise macht in der That das 1. Evangelium einen ziemlich einheitlichen Eindruck. Doch ist auch so noch die Beweisführung bei Äusserlichkeiten stehen geblieben.

Als wichtigste Abweichung des Mc von Mt hatte Wernle S. 147 f. folgende notiert:

1. Mt verdrängt das bei Mc so häufige beschreibende Participium mit εἶναι durch das einfache verbum finitum.

2. Zum Subject fügt Mt gern ein Particip wie ἐλθόντες, ἰδόντες, ἀκούσαντες, auch wo er keinen Hauptsatz abkürzt, am häufigsten ἀποκριθεὶς, λέγων.

3. Mt liebt überhaupt Participialconstructionen, namentlich den gen. absolutus.

4. Mt braucht beim Übergang sehr oft τότε, δέ, μὲν — δέ, καὶ ἰδοῦ, wo Mc καὶ setzt.

5. Ausserdem setzt Mt eine Anzahl ihm geläufiger Worte in den Text, wie ἀκολουθεῖν, ἀναχωρεῖν, ὁ λεγόμενος, κελεύειν, προσελθῶν, προσκυεῖν.

Die sehr geringe Beweiskraft dieser Beobachtungen wird schon durch die von Wernle selbst beigebrachten Thatsachen klar dargelegt. Erstlich stimmt Lc, trotzdem er seinen eigenen Stil schreibt und eine bestimmte Auswahl von eigenartigen Worten aufweist¹, in allen diesen Punkten fast durchweg mit Mt überein². Auch er vermeidet ungriechi-

¹ So braucht er gern abweichend von Mt Constructionen wie τὸ τίς ἂν εἴη oder καὶ ἐγένετο, er vermeidet προσκυεῖν u. s. w.

² Wernle, S. 40 f. 45 f.

sche Constructionen, verwendet gern Participia, gen. absolutus; er glättet den Stil des Mc und ersetzt die einförmige Anknüpfung mit καὶ durch andre Conjunctionen δὲ, τότε u. s. w.

Ja, den Grund hiervon hat Wernle gleichfalls richtig durchschaut (S. 147). Wie Mc spricht meist der Aramäer, wie Mt (und Lc) der Grieche. Es beweist also nichts. Auch der kanonische Mt war zweifellos ein des Griechischen kundiger Mann, der jedoch dadurch sich von dem ersten Bearbeiter unterschieden haben müsste, dass er auch eine gute Kunde des Hebräischen besessen und gelegentlich Spuren dieser seiner gelehrten Kunde bei den Ergänzungen verraten hätte.

Beachtet man ferner die oben besprochene Thatsache, wie leicht ein Ergänzter bei kleineren Zusätzen teils unbewusst teils bewusst an die Redeweise seines oft gelesenen Originals anknüpfen und in die Redeweise desselben einbiegen konnte¹, so wird man es nicht mehr als Beweis für die Einheitlichkeit des ersten Evangeliums anführen dürfen, dass auch die Zusätze eine Reihe von den im Evangelium sonst beliebten Redewendungen enthalten, zumal wenn sie gut griechisch und so allgemeiner Art waren, wie ἀποκριθεῖς, λέγων, προσελθὼν, ἀναχωρεῖν u. s. w.²

Mit dem Hinweis darauf, dass auch in den Ergänzungen, zum Teil sogar in ganz kurzen Interpolationen, Ausdrücke wie καὶ ἰδοῦ, λέγων, προσελθὼν, τότε, συναχθέντες vorkommen, dürfte es unmöglich sein, den Beweis für die Spracheinheit zu verfechten³.

IV.

Um den sprachlichen Beweis für die Verschiedenheit von Evangelist und Ergänzter zu vollenden, ist es notwendig, auch noch den stilistischen Gegensatz, welcher zwischen den grösseren Ausführungen beider besteht, etwas näher zu betrachten.

Es ist bekannt, wie sehr sich die grösseren Redeabschnitte des Mt durch eine musterhafte rhetorische Form auszeichnen. Dagegen ist die Schilderung in den grösseren Ergänzungen zwar sachgemäss und ver-

¹ Eher könnte man bei einigen Stellen an der Wiederholung einiger landläufiger Participien und Partikeln den ungeschickten Ergänzter erkennen. Das oft wiederholte ἐγερθεῖς 2, 13. 14. 20. 21, ἀναχωρεῖν 2, 13. 14 und ähnliches sprechen nicht gerade für jene schriftstellerische Gewandtheit, welche wir sonst bei dem eigentlichen Evangelisten antreffen. Darüber sogleich S. 245 mehr.

² Übrigens sind unter den von Wernle S. 123 angeführten 12 Ausdrücken, welche bei Mt besonders beliebt gewesen sein sollen, zwei (ἄγγελος κυρίου und ἵνα πληρωθῆ κτλ.), die nur in den Zusätzen; zwei andere (συντέλεια τοῦ αἰῶνος, τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας), die nur im Protomathäus vorkommen.

³ Vergl. Holtzmann, Theol. Literaturzeitung 1900 Nr. 1, S. 7.

ständig, aber doch ohne jeden poetischen oder rhetorischen Schwung (vergl. Mt 1, 18—3, 1; 27, 3—10; 27, 62—28, 2 bez. 28, 9—15; 17, 24—27).

Nun ist es ja klar, dass teils der Gegenstand, teils die Stelle, welche eine Erzählung einnimmt, oft die Art und Weise der Schilderung bestimmen. Die Geburtsgeschichte bot keinen Anlass zu einer so rhetorischen Schilderung, wie sie sich etwa Mt 5 oder 23 findet. Aber selbst da, wo sich der Ton der Erzählung etwas hebt, vermisst man beim Ergänzer die Anwendung jener stilistischen und rhetorischen Redefiguren, welche in reichem Masse die Redestücke darbieten.

Antithese und Anaphora sind die Lieblingsfiguren des Logiographen. Von beiden findet sich in den Zusätzen nicht nur keine Spur, sondern es sind sogar deutliche Anzeichen der Unfähigkeit des Verfassers, sie anzuwenden, vorhanden.

Namentlich zeigt sich diese Verschiedenheit bei der Anaphora.

Unter Anaphora versteht man die absichtliche Wiederholung eines Wortes oder einiger Worte zu Anfang des Satzes, um ihnen grösseren Nachdruck zu verleihen und so Gemüt und Phantasie der Hörer zu erregen.

Nicht jede beliebige Wiederholung eines Wortes, Gedankens oder Satzteils ist eine Anaphora. Werden Worte wiederholt, die gar nicht besonders betont sein sollen, oder welche mit der Erregung des Gemütes nichts zu thun haben, so ist das selbst im Griechischen und Lateinischen, abgesehen von bestimmten Phrasen, in denen Wiederholungen geradezu üblich sind¹, ein stilistischer Fehler. Gewiss sind z. B. die in der geschäftlichen Prosa, im Gerichtsstil gebräuchlichen, ja notwendigen Wiederholungen, die regelmässigen Verweise oder pedantischen Gewohnheitswendungen, keine Anaphora. Sie haben jedenfalls die entgegengesetzte Wirkung wie die eigentliche Anaphora.

Der Bearbeiter der Logia im ersten Evangelium ist, wie bemerkt ward, ein Meister in Anwendung der Anaphora. Kaum braucht hier auf die 9 Seligpreisungen hingewiesen zu werden, auf das immer eindringlicher wiederkehrende $\xi\rho\omega\ \delta\epsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$ (5, 21), auf sein gewaltiges Wehe, welches das ganze 23. Kapitel durchhallt, oder auf die herrliche Scene des jüngsten Gerichts mit ihrem stereotypen $\tau\acute{o}\tau\epsilon\ \acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\rho\iota\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ — $\tau\acute{o}\tau\epsilon\ \acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\rho\iota\theta\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$. Das gerade Widerspiel dieser Fähigkeit, die Wortwiederholung im Dienste der Rhetorik als Anaphora eindrucksvoll anzuwenden, finden wir in den Ergänzungen.

Nicht selten wiederholt der Verfasser Worte bald aus dem Bestreben,

¹ *Vitam vivere, χαρὰν χαίρειν, θησαυρίζειν θησαυρούς* (Mt 6, 20).

seine Angaben mit der Vorlage zu verbinden, bald infolge einer gewissen stilistischen Ungewandtheit. Mehrfach sucht er die Anaphora nachzuzahlen und das macht einen langweilenden, hie und da sogar abstoßenden Eindruck.

Die ermüdenden Wiederholungen der Einführungsworte (τοῦτο δὲ ὄλον γέγονεν) ἵνα πληρωθῆ τὸ βηθὲν (ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου) sind keine Anaphora oder — wenn sie als solche beabsichtigt sind — zeigen sie klar genug, dass ihr Urheber eine andere Auffassung von Anaphora hatte, als der eigentliche Evangelist. Ebenso wenig entspricht es der Redeweise des Protomathäus, wenn Mt 2, 19—20 fast wörtlich Mt 2, 13 nachbildet, oder wenn Mt 27, 65—28, 20 einige Worte wiederholt, z. B. πορεύεσθαι, κουρωδία mehrfach gebraucht.

Wenn dem aber so ist, so werden die Zusätze am allerwenigsten gerade dem Schriftsteller zugeschrieben werden dürfen, welcher sich auf die Rhetorik so gut verstand.

Wer andererseits beachtet, wie gross die Wirkung ist, welche der Bearbeiter der Logia gerade durch seine rhetorische Begabung, durch die häufige Anwendung der rhetorischen Formeln, der Antithese, der Anaphora, der Verwandlung kurzer Angaben des Marcusberichtes in Fragen, Aufforderungen, Antworten erreicht, wird diesen Schriftsteller nicht mit dem pedantischen Ergänzer verwechseln, welcher teils seine monotonen Redensarten ἵνα πληρωθῆ τὸ βηθὲν anwendet, teils einige Redewendungen seines Originals entwendet, um mit ihrer Hülfe seine Ergänzungen äusserlich einzufügen.

Zum Schluss sei endlich noch auf das hingewiesen, was allein schon für sich die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen dem, was dem eigentlichen Evangelisten (Protomathäus) angehört, und dem, was der Ergänzer hinzugefügt hat, erweisen sollte (vergl. darüber im einzelnen „Eine Lücke der synoptischen Forschung“, S. 26 f.).

Bekanntlich besteht eine grosse Verwandtschaft im Ausdruck, in einzelnen Zusätzen und Correcturen zum Marcustext, zwischen dem ersten und dritten Evangelium.

Es war ein Missgriff von Wernle, dass er diese zahlreichen Beziehungen als zufällige hinstellte¹.

¹ S. 61: „Vieles bleibt einfach Zufall (!). Aber sicher ist, dass das dem Mt. und Lc. über Mr. hinaus gemeinsame Gut nicht durch eine gemeinsame verlorene Quelle und ebenso wenig durch Benutzung des einen durch den andern zu erklären ist, sondern durch den frei fließenden Mr.-Text und das frei reflektierende Verhältnis beider Evangelisten zu ihm.“

Die überaus sorgfältigen Untersuchungen von Hawkins (*Horae synopticae* 176) haben wieder gezeigt, dass irgend eine Beziehung zwischen diesen beiden Evangelien bestanden haben muss, und zwar eine solche, welche nicht durch die gemeinsame Benutzung einer weiteren Quelle, sondern allein durch die Kunde des einen Evangeliums durch das andere erklärt werden kann¹. Eben dasselbe hebt aufs neue auch wieder Holtzmann, *Theol. Literaturzeit.* 1900, No. 1, S. 9 als *conditio sine qua non* der Lösung der synoptischen Frage hervor.

Man ist nach Holtzmann geradezu „genötigt“, eine gewisse Bekanntschaft des dritten Evangelisten mit dem Wortlaute des ersten anzunehmen², allerdings so, dass (wie auch ich betonte) nur von einer subsidiären, gelegentlichen, meist sogar nur gedächtnismässigen Benutzung die Rede sein kann. Nun könnte gegen dieses Verhältnis der Evangelien zu einander allerdings immer wieder die Ignorierung der Ergänzungen im Mt durch Lc angeführt werden. Denn es wird („Eine Lücke“ 29) keiner Casuistik gelingen zu erklären, wie es kommt, dass Lc bei Kenntnis der Geburtsgeschichte des Mt eine in jeder Beziehung abweichende Darstellung geboten hat.

Aber gerade diese Schwierigkeit wird gelöst durch die Scheidung von Protomathäus und Ergänzungen, wie das Holtzmann zu meiner Freude ausdrücklich zugesteht³. Nur so auch wird es erklärlich, dass zu der Zeit, da Lc schrieb, der Wortlaut des ersten Evangeliums (d. h. Mt 3, 1 f.) schon im kirchlichen Gebrauch sein und sich einer allgemeinen Bekanntschaft erfreuen konnte.

So endlich würde auch die Entstehung des Lc-Evangeliums überhaupt erklärt sein. Wenn Lucas unser zweites Evangelium, die Quellen von Acta und Protomathäus gekannt hätte, so können, bei der im übrigen trefflich von Wernle nachgewiesenen Arbeitsweise dieses Evangelisten, alle Einzelheiten seines Evangeliums (abgesehen von der Vorgeschichte⁴) ungewungen hergeleitet⁵ werden.

¹ Hawkins sagt a. a. O. these supplements . . . were first made in one of these two later Gospels, and then were carried across (whether intentionally or inconsciously) to the other.

² Hier und da zeigt sich sogar eine gewisse oppositionelle Stellungnahme des Lc gegen Mt.

³ A. a. O. S. 9: „Wäre nun der von Lucas benutzte Matthäus, etwa nach Soltaus Schrift, in dem von diesem Gelehrten konstruierten Protomathäus wiederzuerkennen, so fielen fast alle Schwierigkeiten, die der Annahme entgegenstehen, hinweg.“ S. auch Feine im *Theol. Literaturblatt* 1900 S. 220.

⁴ Für diese ist in der That noch eine besondere „Jugendlegende“ als Quelle anzunehmen. Ihre Herkunft ist ja auch — wie jeder Verständige einsehen muss — eine völlig andere als die der meisten übrigen Erzählungen. Stil und Anschauungsweise weichen ab.

⁵ Vergl. „Eine Lücke der synopt. Forschung“, S. 36 f.

Von unsern vier Evangelien — so wie sie vorliegen — ist höchstens¹ das dritte eine einheitliche schriftstellerische Leistung. Das zweite Evangelium hat — ausser kleineren Correcturen — später einen Abschluss von 16, 9—20 erhalten, dem vierten ist (ausser dem Prolog) das 21. Kapitel von einem Ergänzter hinzugefügt worden.

Auch das erste Evangelium liegt uns aller Wahrscheinlichkeit nach erst in einer zweiten Auflage vor. Die Behandlung der Kindheitsgeschichte im dritten Evangelium machte es erwünscht, dass auch dem ersten Evangelium, welches schon in liturgischem Gebrauche stand und überall beliebt war, eine Geburtsgeschichte und Genealogie Jesu voraufgeschickt wurde, und zwar im Gegensatz gegen Lc nur „soweit sie auch schriftmässig begründet werden konnte“ (ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν). Unser kanonischer Matthäus ist diese zweite ergänzte Auflage eines älteren Evangeliums, welches selbst lediglich aus Marcusperikopen und Logiaabschnitten bestand.

Man hat m. E. bis jetzt zu wenig Rücksicht darauf genommen, dass unsre vier kanonischen Evangelien deutliche Spuren davon tragen, dass sie in eine gewisse Concurrenz getreten, dass Schlussredactionen die ihnen anhaftenden Mängel zu beseitigen bestrebt gewesen sind.

Das späteste der synoptischen Evangelien, das Lucasevangelium, konnte schon in den Eingangsworten mit Stolz darauf hinweisen, dass es unter Berücksichtigung des vorhandenen Quellenmaterials alles am genauesten (ἀκριβῶς) und in der richtigsten Ordnung² (καθεξῆς) erzählt habe. Beim Marcusevangelium fanden seine Ergänzter (neben kleinen Correcturen) einen Zusatz über die Erscheinungen Jesu 16, 9—20 notwendig, damit ihm nicht das beste fehle. Zur besseren Beglaubigung des vierten Evangeliums ward Joh: 21 hinzugefügt (vergl. namentlich 21, 7, 20—25, die auch mit Rücksicht auf den Zusatz von Mt. 16, 17—19 notwendig erscheinen mochten). Sollte da eine Schlussredaction dem in der Kirche vor allem beliebten ersten Evangelium gefehlt haben?

Die Geburtsgeschichte wie die Tendenz der Reflexionscitate, die Pilatus- und die Petruslegenden zeigen deutlich genug, weshalb eine werdende katholische Kirche eine solche Ergänzung für notwendig halten musste.

¹ Selbst da könnten möglicher Weise Teile der Vorgeschichte und der Emmaus-episode: später eingelegt sein.

² Darin liegt ja nach Ansicht seines Verfassers vornehmlich seine Existenzberechtigung, dass es die Ordnung und die Thatsachen besser; im genaueren Anschluss an Mc und Logia beibehalten habe, als Mt.