

KATJA MÜLLER

**Zwischen Glauben und Zweifeln,
Verkünden und Schweigen.**

**Die literarische Darstellung und narrative Entfaltung
der Auferstehungstheologie im Johannesevangelium**

Heidelberg 2015

Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades
der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Für meinen Vater

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort

1. Hinführung:

Die Frage nach der literarischen Darstellung und narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie im Johannesevangelium	1
--	----------

2. Forschungslage und Methodik	6
---------------------------------------	----------

2.1 Forschungslage	6
--------------------	---

2.1.1 Forschungsdiskurse zum Johannesevangelium	6
---	---

2.1.1.1 Das Johannesevangelium in seinem neutestamentlichen und umweltgeschichtlichen Kontext	7
---	---

2.1.1.2 Zentrale Aspekte der Entstehung des Johannesevangeliums und seiner Theologie	12
--	----

2.1.2 Forschungsdiskurse zur Auferstehungstheologie	18
---	----

2.1.2.1 Auferstehungstheologie aus alttestamentlicher Perspektive	26
---	----

2.1.2.2 Auferstehungstheologie aus neutestamentlicher Perspektive	30
---	----

2.1.2.3 Auferstehungstheologie aus systematisch-theologischer Perspektive	35
---	----

2.1.2.4 Auferstehungstheologie aus praktisch-theologischer Perspektive	40
--	----

2.1.3 Forschungsdiskurse zur Auferstehungstheologie im Johannesevangelium	44
---	----

2.2 Methodik	50
--------------	----

2.2.1 Methodische Zugänge zum Johannesevangelium	50
--	----

2.2.2 Hermeneutische Grundüberlegungen zu den methodischen Ansätzen	59
---	----

2.2.3 Eigene methodische Überlegungen und Darstellung der Vorgehensweise	63
--	----

3. Exegese der Auferstehungserzählungen des Johannesevangeliums: Charakteristika johanneischer Auferstehungstheologie	70
--	-----------

3.1 Literarische Entfaltung der christologischen Dynamik im Johannesevangelium	70
--	----

3.2 Einzelexegese der johanneischen Auferstehungsperikopen	73
--	----

3.2.1 Joh 11,1–46	73
-------------------	----

3.2.1.1 Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung	73
--	----

3.2.1.2 Übersetzung	75
---------------------	----

3.2.1.3 Exegetische Analyse	77
-----------------------------	----

 Glauben und Zweifeln
 Verkünden und Schweigen

3.2.1.4 Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie	89
---	----

3.2.2 Joh 20,1–31	99
3.2.2.1 Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung	99
3.2.2.2 Übersetzung	102
3.2.2.3 Exegetische Analyse	103
Glauben und Zweifeln	
Verkünden und Schweigen	
3.2.2.4 Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie	124
3.2.3 Joh 21,1–25: Ein Nachtrag?	131
3.2.3.1 Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung	131
3.2.3.2 Übersetzung	133
3.2.3.3 Exegetische Analyse	135
Glauben und Zweifeln	
Verkünden und Schweigen	
3.2.3.4 Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie	144
3.3 Charakteristika johanneischer Auferstehungstheologie und ihre Einordnung in den christologischen Gesamtkontext des Johannesevangeliums	155
4. Exegese der Auferstehungserzählungen des Markusevangeliums zur Untersuchung der Charakteristika markinischer und der Spezifika johanneischer Auferstehungstheologie	156
4.1 Literarische Entfaltung der christologischen Dynamik im Markusevangelium	156
4.2 Einzelexegese der markinischen Auferstehungsperikopen	161
4.2.1 Mk 5,21–24.35–43	161
4.2.1.1 Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung	161
4.2.1.2 Übersetzung	163
4.2.1.3 Exegetische Analyse	164
Glauben und Zweifeln	
Verkünden und Schweigen	
4.2.1.4 Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie	170
4.2.2 Mk 16,1–8	176
4.2.2.1 Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung	176
4.2.2.2 Übersetzung	176
4.2.2.3 Exegetische Analyse	178
Glauben und Zweifeln	
Verkünden und Schweigen	
4.2.2.4 Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie	184

4.2.3 Sekundäre Markusschlüsse (Mk 16,9–20): Ein Nachtrag!	191
4.2.3.1 Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung	191
4.2.3.2 Übersetzung	194
4.2.3.3 Exegetische Analyse	195
Glauben und Zweifeln	
Verkünden und Schweigen	
4.2.3.4 Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie	199
4.3 Charakteristika markinischer Auferstehungstheologie, ihre Einordnung in den christologischen Gesamtkontext des Markusevangeliums und die Frage nach den Spezifika johanneischer Auferstehungstheologie	202
5. Abschlussbetrachtungen:	
Die narrative Entfaltung der Auferstehungstheologie im Johannesevangelium als <i>eine</i> literarische Darstellungsform christlichen Auferstehungsverständnisses	203
6. Literaturverzeichnis	208
6.1 Quellen und Übersetzungen	208
6.2 Hilfsmittel	211
6.3 Sekundärliteratur	213

VORWORT

Die vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 2014/15 von der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg als Dissertation angenommen. Für die Publikation wurde sie geringfügig überarbeitet.

Viele Menschen haben mich in den letzten drei Jahren bei der Entstehung dieses Werkes unterstützt – ohne sie wäre das Projekt nicht denkbar gewesen. Ihnen gilt mein herzlichster Dank.

Zuerst ist mein Doktorvater Prof. Dr. Helmut Schwier zu nennen. Er hat mich in den vergangenen Jahren immer zuverlässig begleitet, gefördert und mir sein Zutrauen geschenkt. Vor allem von seiner Fähigkeit, bei exegetischen Untersuchungen praktisch-theologische Dimensionen nicht zu vergessen, durfte ich sehr viel lernen. Ein großer Dank gilt ebenfalls Prof. Dr. Matthias Konradt. Er hat nicht nur das Zweitgutachten erstellt, sondern mir während der Dissertationsphase mit konstruktiver Kritik zur Seite gestanden und damit die Studie enorm bereichert. Der Austausch mit den anderen Doktorandinnen und Doktoranden in seinem Oberseminar hat ebenfalls einen großen Beitrag zu dieser Arbeit geleistet. Daneben gilt dem Doktorandenkolloquium von Prof. Dr. Helmut Schwier, vor allem Dr. Henning Hupe, mein Dank; die Gespräche mit ihm waren stets erfrischend und eröffneten neue Sichtweisen. Neben den erwähnten Personen haben viele weitere, insbesondere an der Theologischen Fakultät Heidelberg, die Arbeit durch Gespräche und Diskussionen gefördert – herzlichen Dank dafür. Aus vielen dieser wissenschaftlichen Mitstreiter wurden Freunde, derer ich mich heute glücklich schätzen darf. In diesem Kontext ist auch die „Diss.“-Gruppe zu nennen, die das Projekt fachlich und persönlich begleitete. Fachliche, ideelle und finanzielle Unterstützung erhielt ich außerdem vom Evangelischen Studienwerk Villigst, dem ich meinen Dank aussprechen möchte. Die Promotionsphase wurde vor allem durch die Menschen wertvoll, die sie begleiteten. An dieser Stelle ist auch Prof. Dr. Katja Patzel-Mattern (Lehrstuhl für Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Historischen Seminars der Universität Heidelberg) zu nennen, von der ich sowohl wichtige Impulse für die wissenschaftliche Arbeit als auch persönliche Anregungen erhielt. Sie war die Erste, die mir das Verfassen einer Dissertation zutraute, lange bevor ich dies selbst tat. Die Zahl der Freunde, die diese Zeit einmalig werden ließen, ist zu groß, um alle namentlich zu nennen. Neben den Freunden aus der hessischen Heimat sind in erster Linie die Heidelberger hervorzuheben, die mir diese Stadt zu einem neuen Zuhause werden ließen und zur Familie vor Ort wurden. Besonders erwähnen möchte ich Katja, Catharina und Estelle, die das Promotionsprojekt von Beginn an begleiteten; ebenso sind auch Wiebke und Thilo zu nennen, die mir stets mit Rat und Tat zur Seite standen. Neben all diesen Menschen möchte ich meiner Familie danken; ohne sie wäre ich nicht dort, wo ich heute stehe. Ganz besonders bin ich meinem Vater dankbar, von dem viel lernen durfte und darf. Ihm sei die Arbeit daher gewidmet. Bedeutsame Lehrer und Gesprächspartner sind mir auch der Johannes- und Markusevangelist geworden. Beide finden ihre je eigene Ausdrucksweise, um die bis heute existentielle Frage nach der Auferstehung zu stellen und ihre Antworten darauf narrativ zu entfalten. Mit ihnen darf ich mich verbunden wissen in der Hoffnung, die über den Tod hinausweist.

1. HINFÜHRUNG:

DIE FRAGE NACH DER LITERARISCHEN DARSTELLUNG UND NARRATIVEN ENTFALTUNG DER AUFERSTEHUNGSTHEOLOGIE IM JOHANNESEVANGELIUM

Der Themenkomplex der Auferstehung¹ und mit ihm verbunden die Frage sowohl nach der Auferstehung Jesu von Nazareth als auch die Frage nach der zukünftigen Auferstehung der Menschen ist zentraler Topos des Christentums. Dabei kann die Überzeugung von der Auferstehung Jesu für die ersten Christen, die sich ihnen in den Ostervisionen erschloss und darin manifestierte, als das axiomatische Grundmoment der sich neu formierenden Religion gelten. Daneben ist der Glaube an die zukünftige Auferstehung der Menschen wichtiges Grundfundament christlicher Hoffnung, da aus ihm das Vertrauen erwächst, dass Gott seinen Geschöpfen trotz irdischen Todes neues Leben schenken kann, sodass aus dieser Perspektive heraus auch das irdische Leben in all seiner Fragilität hoffnungsvoll geführt werden kann.

Dennoch ist beides seit jeher großer Skepsis ausgesetzt: Dies schlägt sich im neutestamentlichen Befund beispielsweise im Sadduzäergespräch (Mk 12,18–27) oder in der Grabraubhypothese (Mt 27,62–66; 28,11–15) nieder. In der neueren wissenschaftlichen Diskussion ist die Infragestellung der Auferstehung Jesu zum Beispiel durch Studien von Gerd Lüdemann geprägt.² Dabei scheint die grundsätzliche Bejahung oder Bestreitung einer Auferstehung – in welcher Form auch immer – maßgeblich davon abhängig zu sein, ob man für die eigene Wirklichkeitsvorstellung bereit ist, einen die Toten auferweckenden Gott anzunehmen oder nicht.

Die Komplexität des Themas der Auferstehung zeigt sich auch in der Textsammlung des Neuen Testaments. Die in den verschiedenen neutestamentlichen Schriften unterschiedlich – und nicht selten different – entfalteten Auferstehungsvorstellungen³ weisen darauf hin, dass die neutestamentlichen Autoren⁴ das Thema auf unterschiedliche Art und Weise in ihre eigenen Wirklichkeitsvorstellungen zu integrieren versuchten, literarisch darstellen und damit auch dem heutigen Leser verschiedene Deutungen anbieten. Paulus beispielsweise verdeutlicht in argu-

¹ Zur Verwendung der Termini „Auferstehung“ und „Auferweckung“ vgl. Kapitel 2.1.2: Forschungsdiskurse zur Auferstehungstheologie.

² Zur Auseinandersetzung mit der Position Lüdemanns vgl. Kapitel 2.1.2.3: Auferstehungstheologie aus systematisch-theologischer Perspektive.

³ Der Vergleich mit den Schriften aus der Umwelt des Neuen Testaments zeigt, dass es keineswegs ungewöhnlich war, nicht nur in verschiedenen Schriften eines etwa gleichen Entstehungshorizonts, sondern sogar innerhalb einer Schrift konträre Jenseitsvorstellungen vorzufinden. Hier sei besonders auf die syrische Baruchapokalypse hingewiesen, wo sich diese Differenz verschiedener Jenseitsvorstellungen innerhalb einer Schrift zeigt (syrApkBar 30,1–5; 50,2–4). Dazu vgl. Kapitel 2.1.2.1: Auferstehungstheologie aus alttestamentlicher Perspektive.

⁴ Nicht nur bezüglich der Auferstehungsthematik, sondern auch vieler anderer Topoi liegt eine beeindruckende Vielfalt der Präsentation und Deutung durch die unterschiedlichen biblischen Autoren vor, die zu einem polyphonen Verstehen anleiten kann. Dies macht Theißen in seiner Bibelhermeneutik mit dem programmatischen Titel „Polyphones Verstehen“ deutlich: „Ausgangspunkt ist, dass wir schon in der Bibel eine Pluralität von Standpunkten und Meinungen finden, die sich nicht harmonisieren lassen. Selbst ihre grundlegenden Überzeugungen bestehen in einer spannungsvollen Pluralität von Axiomen und Grundmotiven, dazu kommt eine Offenheit von Sinndeutungen in jedem einzelnen Text: Die Texte beziehen sich ästhetisch auf sich selbst, öffnen historische Durchblicke, setzen ethische Impulse frei, koordinieren das Verhalten von Menschen, weisen auf Gott.“ (Theißen, Gerd: Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik (Beiträge zum Verstehen der Bibel 23), Berlin 2014, S. 3.)

mentativer Form (1Kor 15), wie die Auferstehung Jesu und die Auferstehung der Menschen gedacht werden können und thematisiert dabei nicht die Notwendigkeit eines leeren Grabes, weil sich für ihn die Auferstehungswirklichkeit im Rahmen eines $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ (1Kor 15,44) erschließt. In den Evangelien hingegen geschieht die Auseinandersetzung mit der Auferstehungsthematik in narrativer Form, dabei bezüglich der Auferstehung Jesu mit der ausführlichen Thematisierung des leeren Grabes (Mk 16,1–8; Mt 28,1–8; Lk 24,1–12; Joh 20,1–18). Im Hinblick auf die Auferstehung der Menschen wird ein solches auch in Joh 11,44 im Falle der Auferweckung des Lazarus erwähnt; allerdings weist beispielsweise Mk 12,25 darauf hin, dass die irdische Existenz und der Auferstehungsleib differieren.

Die narrativen Ostertexte der Evangelien haben im Verlauf der Kirchengeschichte und besonders in der Theologie- und Kunstgeschichte die Auffassung von Auferstehung geprägt.⁵ Daher konstatiert Jürgen Becker: „Bis heute ist es darum verbreitet, Ostererfahrung und Osterwirklichkeit sich so vorzustellen, dass man diese narrativen Texte als grundlegende Orientierung und Vorgabe wählt (...).“⁶ Trotz dieser Prägung ist zu bedenken, dass es einerseits in der gesamtbiblischen Vielfalt verschiedene Vorstellungen der Auferstehungswirklichkeit gibt, dass aber andererseits auch die narrativen Ostertexte eine unterschiedliche „Inszenierung der Auferweckungstheologie“⁷ bieten.

Im Wissen darum, dass der Johannesevangelist⁸ eine Stimme innerhalb der gesamtbiblischen Polyphonie ist, soll danach gefragt werden, welche Wege er in seinem Evangelium unternimmt, um die Komplexität der Auferstehungsthematik literarisch zu entfalten. Die Sprache des Johannesevangeliums beschreibe, so Udo Schnelle, eine Wirklichkeit, „die sich nicht vordergründig auf einen Begriff bringen lässt. Sie ist rätselhaft und geheimnisvoll, weil sie das Geheimnis des Seins und Handelns Gottes bildhaft und symbolträchtig zu Gehör bringt. Sie nähert sich dem Unsagbaren so an, dass es bestehen bleibt und sich zugleich in neuer Weise verstehen lässt.“⁹ Ruben Zimmermann konnte in seinen Studien zur Bildlichkeit im Johannesevangelium zeigen, dass es dem Johannesevangelisten gelinge, sein Christusbild über bildliche Sprach- und Darstellungsformen zu präsentieren.¹⁰ Dabei bedient sich Zimmermann der allgemeinen Erkenntnis der Sprachwissenschaft, dass Darstellungsform und Dargestelltes untrennbar verknüpft seien.¹¹ Auch Gerd Theißen ist davon überzeugt, dass Texte „nicht nur durch das [wirken], was

⁵ Vgl. Becker, Jürgen: Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum, Tübingen 2007, S. 7.

⁶ Ebd.

⁷ Alkier, Stefan: Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments (NET 12), Tübingen/Basel 2009, S. 85.

⁸ In der vorliegenden Studie wird der Autor des Johannesevangeliums als Johannesevangelist bezeichnet. Dabei wird vom literarischen Modell des impliziten Autors ausgegangen, der mit der kirchlichen Tradition „Johannes“ genannt wird (so auch: Vgl. Zimmermann, Ruben: Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10 (WUNT 171), Tübingen 2004, S. 27.). Dessen unbeachtet muss der reale Autor des Johannesevangeliums nicht eine Einzelperson gewesen sein. Vielmehr ist wahrscheinlich, dass mehrere Schreiber am Johannesevangelium arbeiteten. Als Synonyme für „Johannes“ bzw. das „Johannesevangelium“ werden in dieser Studie die Begriffe des „vierten Evangelisten“ oder des „vierten Evangeliums“ benutzt. Wird von „johanneisch“ gesprochen, bezieht sich dies hier ausschließlich auf das vierte Evangelium und nicht auf Beziehungen zu den Johannesbriefen oder der Johannesapokalypse. Zu einer sogenannten „johanneischen Schule“ vgl. Kapitel 2.1.1.1: Das Johannesevangelium in seinem neutestamentlichen und umweltgeschichtlichen Kontext.

⁹ Schnelle, Udo: Theologie des Neuen Testaments (UTB Theologie 2917), Göttingen 2014, S. 620.

¹⁰ Vgl. Zimmermann, Christologie der Bilder im Johannesevangelium, 2004, S. 22.

¹¹ Vgl. aaO, S. 24.

sie theologisch sagen, sondern auch dadurch, wie sie etwas sagen.“¹² Laut Zimmermann entsteht Sinn dabei in der Wechselwirkung zwischen Text und jeweiligem Leser;¹³ im Akt des Fragens und Lesens kann er wieder neu produziert werden. Dennoch betont Zimmermann, dass das Sinn-geschehen nie ganz dem freien Spiel des Rezipienten überlassen werde, sondern an den Text gebunden bleibe.¹⁴

Mit der spezifischen Darstellungsform des Johannesevangeliums verbinden sich nicht selten eigene Vorstellungswelten, die häufig Fragen aufwerfen, Inkohärenzen mit sich bringen und sowohl in ihrem damaligen Umfeld als auch im Laufe der Wirkungsgeschichte provozierten – und dies auch heute noch tun. Dadurch regt der Text immer wieder neu dazu an, sich mit ihm auseinander zu setzen, Fragen an ihn zu stellen und das eigene Denken herauszufordern.

Ausgehend davon widmet sich die vorliegende Studie der literarischen Darstellung der Auferstehungstheologie im Johannesevangelium in ihrer narrativen Entfaltung. Einerseits wird dabei der Makrokontext der Erzählung des Evangeliums beleuchtet, andererseits der Mikrokontext einzelner narrativer Auferweckungs- bzw. Auferstehungsperikopen.¹⁵

Die Untersuchung der literarischen Darstellung der Auferstehungstheologie im vierten Evangelium gründet auf der Frage nach der Notwendigkeit der Auferstehungsthematik für dieses. Im Anschluss an das markante Kreuzeswort *τετέλεσται* des johanneischen Jesus in Joh 19,30 kann der Leser zu Recht fragen, warum der Johannesevangelist die Auferstehung entfalten muss, wenn doch am Kreuz bereits alles vollbracht scheint. Doch der Textbefund lässt keinen Zweifel zu: Die Auferstehung Jesu erhält nicht nur am Ende des Evangeliums durch in Joh 20 kunstvoll ausgestaltete Erzählungen große Aufmerksamkeit. Ihr wird sich – nachdem das Evangelium bereits mit Joh 20,30f abgeschlossen scheint¹⁶ – ein weiteres Mal in Joh 21 gewidmet. Dabei werden nicht nur zentrale Themen aufgegriffen, sondern auch Figuren anhand von Begegnungen mit dem Auferstandenen erneut in Szene gesetzt, denen schon innerhalb von Joh 1–20 besondere Beachtung geschenkt wurde. Doch nicht nur am Ende des Evangeliums wird der Themenkomplex der Auferstehung entfaltet; auch im Verlauf dessen wird sich der Auferstehung Jesu (Joh 2,19–22) und der Frage nach der zukünftigen Auferstehung der Menschen zugewendet (Joh 5,19–29; 6,36–58; dazu vgl. auch Joh 11,1–46).

Daher liegt die Vermutung nahe, dass die Thematik der Auferstehung dem scheinbaren Höhepunkt eines „Es ist vollbracht“ am Kreuz eine weitere dynamische Entwicklung hinzufügen kann. Darüber hinaus ist zu überlegen, ob der Aussagegehalt der Auferstehungserzählungen unter anderem auch in der narrativen Entfaltung bestimmter Themengebiete liegen kann, die anhand von verschiedenen Figuren im Verlauf der Erzählung illustriert werden. Um diese Hypothesen zu überprüfen, werden die johanneischen Auferweckungs- und Auferstehungs-

¹² Theißen, Gerd: Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (SPHKHAW 40), Heidelberg ²2011, S. 19.

¹³ Vgl. Zimmermann, Christologie der Bilder im Johannesevangelium, 2004, S. 25.

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Als narrative Perikope wird in der vorliegenden Studie ein Textabschnitt bezeichnet, der innerhalb der Gattung Evangelium, welche die Jesus-Geschichte in Form einer Erzählung präsentiert, besonders deutlich erzählenden Charakter hat und beispielsweise durch nur geringe Redeanteile einzelner Figuren gekennzeichnet ist. Dazu vgl. Kapitel 2.2.3: Eigene methodische Überlegungen und Darstellung der Vorgehensweise.

¹⁶ Zur Frage der Sekundarität von Joh 21 vgl. Kapitel 2.2.1: Methodische Zugänge zum Johannesevangelium.

perikopen in Joh 11,1–46, Joh 20 und Joh 21¹⁷ analysiert und es wird danach gefragt, wie die Erzählungen dynamisch entfaltet und literarisch dargestellt sind. Geschieht dies auf eine Klimax zulaufend? Welche Aspekte werden innerhalb der einzelnen Auferstehungserzählungen besonders berücksichtigt? Ein erster Blick legt nahe, dass dies Momente des Glaubens und Zweifels sowie des Verkündens und Schweigens sind. Inwiefern sich ihnen zugewendet wird – die Auferstehungsthematik also inmitten eines Quadrates, das von diesen vier Aspekten umspannt wird, gezeichnet ist – ist in der Studie kritisch zu prüfen. Anschließend ist zu einer Einschätzung zu kommen, wie die literarische Darstellung der Auferstehungstheologie auf der narrativen Ebene im Johannesevangelium entfaltet wird.

Um zu eruieren, wie die johanneische Auseinandersetzung mit der Auferstehungstheologie im Rahmen der gesamtbiblischen Vielfalt zu verorten ist, wird sie mit der des Markusevangeliums¹⁸ verglichen. Denn auch für das älteste Evangelium stellt sich die Frage nach der Notwendigkeit der Auferstehung im Anschluss an die Kreuzesworte des markinischen Jesus in Mk 15,34: Μύσταν nach $\acute{\omicron}$ θεός μου $\acute{\omicron}$ θεός μου, εις τί εγκατέλιπές με; nicht hoffnungsvolle Auferstehungserzählungen zu erwarten sein? Doch auch hier besteht aufgrund des Textbefundes kein Zweifel.¹⁹ Der Markusevangelist bietet keine solchen Erzählungen, sondern lässt das Evangelium nach Mk 16,8 enden. Zwar wird sowohl die Auferstehung Jesu (Mk 8,31; 9,9; 9,31; 10,34; 14,28; 16,7) als auch die der Menschen (Mk 12,18–27) innerhalb des Markusevangeliums thematisiert, jedoch wird gerade erstere am Ende des Evangeliums nicht in Form von Erscheinungserzählungen entfaltet. Daher stellt sich die Frage, wie die Auferstehungstheologie im ältesten Evangelium literarisch sowohl im Verlauf des Evangeliums als auch an dessen Ende präsentiert wird. Handelt es sich dabei anstelle einer Steigerung zu einer Klimax um den Charakter eines Abbruchs?²⁰ Welche Aspekte werden innerhalb der Auferstehungserzählungen besonders betont? Wie verhält sich der sekundäre Markusschluss dazu? Zur Beantwortung dieser Fragen werden die markinischen Auferweckungs- und Auferstehungsperikopen in Mk 5,21–24.35–43 und Mk 16,1–8 analysiert sowie ein Blick auf den sekundären Markusschluss in Mk 16,9–20 gerichtet.²¹

Als zusammenfassende Hypothese liegt nahe, dass mit dem Johannes- und Markusevangelium verschiedene literarische Darstellungsformen der Auferstehungstheologie in ihrer narrativen Entfaltung vorliegen. Wie diese genau aussehen, wird die Exegese zeigen. Dabei ist die Studie der Versuch einer Deutung des Textbefundes und schlägt eine Interpretation vor, die aufgrund der hergestellten Zusammenhänge m.E. plausibel ist.

¹⁷ Zur Auswahl der johanneischen Perikopen vgl. Kapitel 2.2.3: Eigene methodische Überlegungen und Darstellung der Vorgehensweise.

¹⁸ Wie auch bezüglich des Johannesevangeliums wird bezüglich des Markusevangeliums vom literarischen Modell des impliziten Autors ausgegangen. Er wird mit der Tradition „Markus“ genannt. Als Synonyme für „Markus“ bzw. das „Markusevangelium“ werden in dieser Studie die Begriffe des „ältesten Evangelisten“ bzw. des „ältesten Evangeliums“ benutzt.

¹⁹ Zur Sekundarität von Mk 16,9–20 vgl. Kapitel 4.2.3.1: Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung von Mk 16,9–20.

²⁰ Bezüglich der Terminologie des Abbruchs ist zu betonen, dass nicht von einem tatsächlichen Abbruch der markinischen Perikopen oder gar des Markusevangeliums als Ganzem nach Mk 16,8 ausgegangen wird, sondern vielmehr von bewusst gestalteten Abschlüssen, die lediglich den Anschein eines Abbruchs tragen. Die Formulierung soll die Differenz zur johanneischen Darstellungsweise aufzeigen, welche die Auferweckungs- und Auferstehungsperikopen mit einem Höhepunkt schließen lässt.

²¹ Zur Auswahl der markinischen Perikopen vgl. Kapitel 4.1: Literarische Entfaltung der christologischen Dynamik im Markusevangelium.

Zur Überprüfung der Hypothesen bietet sich folgende Vorgehensweise an, die sich in der Gliederung der Studie niederschlägt:

Zunächst werden das vierte Evangelium und der Themenkomplex der Auferstehung in ihren forschungsgeschichtlichen Kontext eingeordnet und das methodische Vorgehen der vorliegenden Studie vorgestellt (Kapitel 2). Die Darlegung der Forschungslage (Kapitel 2.1) befasst sich zuerst mit dem Johannesevangelium, das in seinen Kontext (Frage nach Zusammenhängen mit den Johannesbriefen und der Johannesapokalypse, den Synoptikern, der paulinischen Literatur, den Schriften aus der Umwelt des Neuen Testaments) eingeordnet und bezüglich seiner Entstehungssituation (Verfasser, Adressaten, Abfassungszeit, Lokalisierung) sowie seines Inhaltes befragt wird. Anschließend werden die Forschungsdiskurse zur Auferstehungstheologie dargelegt, indem Fragen zur Auferstehungstheologie aus alttestamentlicher (und dabei auch religionswissenschaftlicher), aus neutestamentlicher, aus systematisch-theologischer (und dabei auch kirchen- und dogmengeschichtlicher) sowie praktisch-theologischer Perspektive erörtert werden. Daraufhin werden beide Themenkomplexe zusammengeführt, wobei die Schwerpunktsetzung der Studie im Blick auf die narrative Entfaltung deutlich wird. Anschließend werden Fragen der Methodik erläutert (Kapitel 2.2), indem unterschiedliche methodische Zugänge zum Johannesevangelium vorgestellt werden und daran anknüpfend die Rückfrage nach hermeneutischen Grundüberlegungen zu stellen ist. Aus einer Zusammenführung beider Teile wird das eigene methodische Vorgehen, das in der folgenden Exegese Anwendung findet, abgeleitet und erklärt.

Der Hauptteil der Studie widmet sich der Exegese der Auferweckungs- und Auferstehungserzählungen des Johannesevangeliums (Kapitel 3). Nachdem einführend mit dem Konzept der Stufenhermeneutik ein Deutungsangebot der literarischen Entfaltung der christologischen Dynamik im vierten Evangelium vorgestellt wird (Kapitel 3.1), werden die Einzelperikopen untersucht (Kapitel 3.2), um so die Charakteristika johanneischer Auferstehungstheologie herauszuarbeiten und sie in den christologischen Gesamtkontext des vierten Evangeliums einzuordnen (Kapitel 3.3).

Im 4. Kapitel wird die literarische Darstellung der markinischen Auferstehungstheologie in ihrer narrativen Entfaltung thematisiert. Nach einer Vorstellung der im Markusevangelium entwickelten christologischen Dynamik (Kapitel 4.1) werden auch hier die Einzelperikopen analysiert (Kapitel 4.2), bevor ein Blick auf den sekundären Markusschluss in Mk 16,9–20 gerichtet wird. Dann werden die Charakteristika markinischer Auferstehungstheologie benannt, in den christologischen Gesamtkontext des ältesten Evangeliums eingeordnet und davon ausgehend die Frage der Spezifika johanneischer Auferstehungstheologie gestellt (Kapitel 4.3).

Abschließend wird erörtert, inwiefern mit dem Johannes- und Markusevangelium verschiedene literarische Darstellungsformen der Auferstehungstheologie in ihrer narrativen Entfaltung vorliegen. Die Präsentation der Auferstehungsthematik durch diese beiden Evangelien wird im Kontext der gesamtbiblischen Vielfalt reflektiert und durch Überlegungen zur Verortung der jeweiligen literarischen Texte abgerundet. Die Frage nach einer hermeneutischen Reflexion und praktisch-theologischen Konsequenzen schließt die Studie ab (Kapitel 5).

2. FORSCHUNGSLAGE UND METHODIK

2.1 Forschungslage

2.1.1 Forschungsdiskurse zum Johannesevangelium

Das Johannesevangelium ist in den letzten Jahren vermehrt Gegenstand intensiver Forschungsuntersuchungen geworden.¹ Dabei scheint selbst der spezialisierte Wissenschaftler einer kaum mehr zu bewältigenden Publikationsfülle gegenübergestellt zu sein.² Innerhalb der vielfältigen Analysen gehen die einzelnen Forschungspositionen sowohl in der Bewertung des vierten Evangeliums als auch bezüglich spezieller Fragestellungen deutlich auseinander: Die einen stellen beispielsweise die literarische Qualität des Evangeliums infrage, indem sie im Autor „keine literarisch geübte Persönlichkeit“ sehen,³ an die man die strengen formalen Maßstäbe anlegen dürfe wie bei einem rhetorisch versierten antiken Autor;⁴ die anderen hingegen bewerten das vierte Evangelium als ein „hochpoetisches literarisches Werk“.⁵ Auch Untersuchungen zur Verortung innerhalb des neutestamentlichen Kanons oder der umweltschichtlichen Bezüge divergieren stark, ebenso einleitungswissenschaftliche Fragen oder die Nachzeichnung der theologischen Grundgedanken des Evangeliums.

In den folgenden beiden Kapiteln, die sich Forschungsdiskursen zum Johannesevangelium widmen, werden prägnant die markantesten Diskussionen und Positionen vorgestellt. Dabei kann es nicht darum gehen, einzelne Fragestellungen vollständig zu erörtern. Vielmehr wird ein Überblick geboten, der es ermöglicht, die Forschungsfrage der Studie innerhalb der vielfältigen

¹ So konstatiert Frey: „Johannes hat Konjunktur.“ (Frey, Jörg: Grundfragen der Johannesinterpretation im Spektrum neuerer Gesamtdarstellungen, ThLZ 133 (2008), Sp. 743–760, Sp. 743.) Dazu vgl. die in der jüngeren Forschungsgeschichte vermehrt publizierten Sammelbände, die sich zu verschiedenen Themenbereichen des Johannesevangeliums äußern. Sie zeigen neben der Publikationsfülle auch die Verschiedenartigkeit der Fragestellungen. Exemplarisch seien hier einige aus der Reihe BETHL und WUNT der letzten Jahre genannt: Vgl. van Belle, Gilbert/van der Watt, Jan G./Maritz, Petrus (Hg.): *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (BETHL 184), Leuven 2005. Vgl. van Belle, Gilbert (Hg.): *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETHL 200), Leuven 2007. Vgl. van Belle, Gilbert/Labahn, Michael/Maritz, Petrus (Hg.): *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel. Style, Text, Interpretation* (BETHL 223), Leuven 2009. Vgl. Verheyden, Joseph u.a. (Hg.): *Studies in the Gospel of John and Its Christology. Festschrift Gilbert van Belle* (BETHL 265), Leuven 2014. Vgl. Frey, Jörg/Schlegel, Juliane (Hg.): *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive* (WUNT 175), Tübingen 2004. Vgl. Frey, Jörg/van der Watt, Jan G./Zimmermann, Ruben (Hg.): *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language* (WUNT 200), Tübingen 2006. Vgl. Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen 2008. Vgl. van der Watt, Jan G./Zimmermann, Ruben (Hg.): *Rethinking the Ethics of John. "Implicit Ethics" in the Johannine Writings* (WUNT 291), Tübingen 2012. Vgl. Hunt, Steven A./Tolmie, D. Francois/Zimmermann, Ruben (Hg.): *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (WUNT 314), Tübingen 2013.

² Dies stellt auch Frey zu Beginn der Zusammenstellung seiner Studien fest: Vgl. Frey, Jörg: *Wege und Perspektiven der Interpretation des Johannesevangeliums. Überlegungen auf dem Weg zu einem Kommentar*, in: Ders.: *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I*, hg. v. Juliane Schlegel (WUNT 307), Tübingen 2013, S. 3–41, S. 3f.

³ Hengel, Martin: *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey* (WUNT 67), Tübingen 1993, S. 265.

⁴ Vgl. ebd. Dennoch betont Hengel, dass es sich bei dem Autor des Johannesevangeliums um einen „überragenden Theologen“ gehandelt habe: AaO, S. 2.

⁵ Thyen, Hartwig: *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen 2005, S. V.

Diskussionen zum vierten Evangelium einzuordnen. Da sich diese der literarischen Darstellung der Auferstehungstheologie auf der Ebene des Endtextes widmet, kann sie auf nur wenigen Hypothesen, beispielsweise bezüglich der Frage nach der literarischen Integrität, aufbauen.

2.1.1.1 Das Johannesevangelium in seinem neutestamentlichen und umweltgeschichtlichen Kontext

Einerseits zeigt das Johannesevangelium – jeweils unterschiedlichen Fragestellungen geschuldet – eine gewisse Nähe zu weiteren neutestamentlichen Schriften. Andererseits wird es jedoch seit jeher als „ganz anders“ empfunden⁶ – der programmatische Titel des Werkes „Johannes aenigmaticus“⁷ weist darauf hin. Beide Sichtweisen lassen nach den Beziehungen des Johannesevangeliums zu weiteren Schriften des Neuen Testaments und seiner Umwelt fragen.

Die Frage nach Beziehungen zu den Johannesbriefen und der Johannesapokalypse

Zunächst ist ein Zusammenhang der fünf Schriften zu erwägen, die im neutestamentlichen Kanon in Verbindung mit dem Namen Ἰωάννης überliefert sind. Dabei bezieht einzig die Apokalypse innerhalb des Textes selbst den Namen auf den Autor (Offb 1,1.4.9; 22,8).⁸ Das Johannesevangelium benennt als seinen Autor (Joh 21,20.24) den Jünger, den Jesus liebte (ὁ μαθητῆς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς).⁹

Die Überschrift des Evangeliums in Verbindung mit dem Namen Ἰωάννης ist textlich gut bezeugt: Beispielsweise liest P⁶⁶ εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην, P⁷⁵ bezeugt εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην.¹⁰ Doch ist fraglich, ob die Überschrift zum ersten Textbestand des vierten Evangeliums gehörte oder nicht.¹¹ Wenn ersteres der Fall wäre, kann sie die Identifizierung mit dem Zebedaiden Johannes nahegelegt haben; wenn letzteres der Fall wäre, spricht umgekehrt ihre frühe altkirchliche Bezeugung für eine Identifizierung mit dem Zebedaiden, der in der Wahl der Überschrift Rechnung getragen werden konnte. Folglich legt der Text selbst die Zusammenschau der fünf Bücher nicht notwendigerweise nahe, die altkirchliche Tradition führt aber früh mit der Identifikation des Zebedaiden Johannes alle Bücher auf den gleichen Augenzeugen zurück. Es ist jedoch davon auszugehen, dass kein Fall von Augenzeugenschaft, sondern Pseudepigraphie vorliegt.¹²

Inhaltlich zeigt sich zwischen dem Johannesevangelium und den drei Johannesbriefen eine deutliche Nähe. Sie findet sich beispielsweise in theologischen Übereinstimmungen,

⁶ Frey, Grundfragen der Johannesinterpretation im Spektrum neuerer Gesamtdarstellungen, 2008, Sp. 743.

⁷ Schreiber, Stefan/Stimpfle, Alois (Hg.): Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium für Herbert Leroy (BU 29), Regensburg 2000.

⁸ Er wird unter anderem bei Justin mit dem Zebedaiden Johannes identifiziert. Dazu vgl. Aune, David E.: Johannes-Apokalypse. I. Exegetisch, in: RGG. Bd. 4 (2001), Tübingen 1998–2005, Sp. 540–547, Sp. 540.

⁹ Spätestens seit Irenäus wird auch der anonyme Träger dieses Pseudonyms mit dem Zebedäussohn Johannes identifiziert. Dazu vgl. Thyen, Hartwig: Johannesevangelium, in: TRE. Bd. 17 (1988), Berlin/New York 1977–2004, S. 200–225, S. 200. Irenäus führt sogar Offenbarung, Johannesbriefe und Johannesevangelium auf ihn zurück. Dazu vgl. Schnelle, Udo: Einleitung in das Neue Testament (UTB Theologie 1830), Göttingen 2013, S. 597f.

¹⁰ Vgl. Schnelle, Udo: Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig 2004, S. 346.

¹¹ Dazu zum Beispiel Hengel, der sie dem Text zurechnet: Vgl. Hengel, Die johanneische Frage, 1993, S. 204–209. Anders jedoch Schnelle, der sie später entstanden sieht: Vgl. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 346.

¹² Zur Thematisierung der Autorenfrage und der These der Pseudepigraphie vgl. Kapitel 2.1.1.2: Zentrale Aspekte der Entstehung des Johannesevangeliums und seiner Theologie sowie Kapitel 3.2.3.4: Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Joh 21,1–25.

Gemeinsamkeiten in der Sprache, der Verwendung von ekklesiologischen Termini, ethischen Aussagen sowie der Tatsache, dass Joh 21 die Existenz einer Schule selbst nahelegt. Besonders zwischen dem Johannesevangelium und dem ersten Johannesbrief gibt es zahlreiche Parallelen, die Hans-Josef Klauck aufzeigt – ohne dabei jedoch die Unterschiede zu verschweigen.¹³ Somit votiert ein großer Teil der neueren Forschung für die Existenz einer „johanneischen Schule“, der das vierte Evangelium sowie die drei Johannesbriefe zugeordnet werden können.¹⁴ Dennoch weist Thomas Schmeller darauf hin, dass die genauere Bestimmung der Verhältnisse im Dreieck „Schule – Gemeinde(n) – johanneische Schriften“ problematisch sei und bisher nicht befriedigend geklärt werden konnte.¹⁵ Kritisch steht der Vorstellung einer „johanneischen Schule“ Christian Cebulj gegenüber, der anführt, dass spezifische Schulmerkmale, die für die Hypothese einer solchen geltend gemacht werden müssten, im Fall einer „johanneischen Schule“ nicht zu finden seien.¹⁶ Martin Hengel hingegen votiert dafür, dass das Evangelium und die Briefe nicht nur von einer zusammengehörigen Schule, sondern von einem Autor verfasst worden seien, den er mit dem Presbyter Johannes identifiziert; anschließend sei das Werk von Schülern bzw. einem von ihnen beauftragten Redaktor bearbeitet worden.¹⁷

Die Zugehörigkeit der Johannesapokalypse zu einer möglichen „johanneischen Schule“ wird in der neueren Forschung meist verneint.¹⁸ Gründe dafür sind v.a. die Differenzen in der Sprache, der Geschichtsschau, der Bedeutung des Alten Testaments, der Christologie, der Anthropologie, der Eschatologie und der Ekklesiologie. Anderer Meinung ist jedoch Jens-Wilhelm Taeger, der am Paradigma der Lebenswasser-Worte die Nähe der Apokalypse zu den anderen Schriften der „johanneischen Schule“ aufzuzeigen versucht.¹⁹ Aufgrund weniger Gemeinsamkeiten (neben der spätestens altkirchlichen Benennung und der Lebwasser-Thematik auch die sprachlichen Verbindungen in der Vorstellung Christi als Lamm Gottes, der Siegesthematik, des Zeugen/Zeugnis-Motivs) und vieler Differenzen ist ein Modell zu erwägen, das die Offenbarung nicht unmittelbar zu einer solchen Schule zählt, sie aber möglicherweise in einer mittelbaren Verbindung sieht – beispielsweise die Schriften auf einen ähnlichen traditionsgeschichtlichen Hintergrund aufbauend beurteilt.²⁰

Die Frage nach Beziehungen zu den Synoptikern

Die Nähe des Johannesevangeliums zu den Synoptikern – und damit auch die Frage nach möglichen Abhängigkeitsverhältnissen – kann zunächst durch die Gattung „Evangelium“ nahe-

¹³ Vgl. Klauck, Hans-Josef: Die Johannesbriefe (EdF 276), Darmstadt 1991, S. 88–99.

¹⁴ Dies zeigt beispielsweise eine dementsprechende Thematisierung in den neueren Einleitungswerken. Dazu vgl. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 2013, S. 513–594. Vgl. Broer, Ingo: Einleitung in das Neue Testament, Würzburg ³2010, S. 189–262.

¹⁵ Vgl. Schmeller, Thomas: Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit. Mit einem Beitrag von Christian Cebulj zur Johanneischen Schule (HBS 30), Freiburg u.a. 2001, S. 15.

¹⁶ Vgl. Cebulj, Christian: Johannesevangelium und Johannesbriefe, in: Schmeller, Thomas: Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit. Mit einem Beitrag von Christian Cebulj zur johanneischen Schule (HBS 30), Freiburg u.a. 2001, S. 254–342, S. 340–342.

¹⁷ Vgl. Hengel, Die johanneische Frage, 1993, S. 264–274.

¹⁸ Dies zeigt beispielsweise erneut die Thematisierung in den neueren Einleitungswerken als eigenes Kapitel unabhängig von Johannesevangelium und Johannesbriefen: Vgl. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 2013, S. 595–617. Vgl. Broer, Einleitung in das Neue Testament, 2010, S. 667–692.

¹⁹ Vgl. Taeger, Jens-Wilhelm: Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik (BZNW 51), Berlin 1989, S. 132–135.

²⁰ Vgl. Müller, Ulrich B.: Die Offenbarung des Johannes (ÖTBK 19), Würzburg/Gütersloh ²1995, S. 48f.

gelegt werden. Es scheint unwahrscheinlich, dass die neue Gattung etwa 30 Jahre nach ihrer Schaffung und ungefähr 10–20 Jahre nach ihrer Rezeption durch Matthäus und Lukas völlig unabhängig von Markus innerhalb des Urchristentums ein zweites Mal erfunden wurde.²¹ Des Weiteren zeigen sich gemeinsame Erzähltexte, Übereinstimmungen in der Logienüberlieferung, v.a. aber bedeutsame Kompositionsanalogien, besonders in den Passionsberichten. Daneben gibt es jedoch auch nicht zu übersehende Differenzen: zum einen bezüglich des Inhalts, wo das Johannesevangelium von den Synoptikern abweicht,²² zum anderen bei zentralen thematischen Bereichen und theologischen Schwerpunktsetzungen.²³

Während bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Ansicht vorherrschte, das Johannesevangelium kannte die Synoptiker, ging v.a. die Forschung der Mitte des 20. Jahrhunderts davon aus, es sei völlig unabhängig von ihnen entstanden.²⁴ Diese Ansicht wurde in den letzten Jahrzehnten erneut hinterfragt, sodass die neuere Forschung mehrheitlich die These vertritt, dass es – wie auch immer diese geartet sind – Beziehungen zwischen dem vierten Evangelium und den ersten dreien gibt.²⁵

Exemplarisch für das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern können die äußerst divergenten Positionen von Jürgen Becker²⁶ und Hartwig Thyen²⁷ angeführt werden: Während Becker davon ausgeht, das vierte Evangelium habe „auf keiner theologisch-geschichtlichen Stufe auch nur eines der synoptischen Evangelien“ gekannt und sei „unabhängig von den ersten drei Evangelien konzipiert“ worden,²⁸ votiert Thyen nicht nur für die Kenntnis der synoptischen Evangelien durch den Johannesevangelisten, sondern geht davon aus, er habe intertextuell mit diesen Prätexten gespielt und setze darüber hinaus dieses Spiel auch bei den Lesern voraus.²⁹ Zwischen diesen beiden Positionen gibt es zahlreiche Modelle, die beispielsweise die Kenntnis synoptischer Materials in den vorjohanneischen Traditionen für wahrscheinlich halten, von der Idee einer sekundären Mündlichkeit ausgehen, weitere Intertextualitätsmodelle erwägen oder auch nur eines oder zwei synoptische Evangelien als

²¹ Vgl. Schnelle, Udo: Johannes und die Synoptiker, in: van Segbroeck, Frans (Hg.): *The Four Gospels* 1992. Festschrift Frans Neirynck (BETHL 100), Leuven 1992, S. 1799–1814, S. 1801–1805. Problematisiert jedoch von Theobald: Vgl. Theobald, Michael: *Das Evangelium nach Johannes*. Bd. 1: Kapitel 1–12 (RNT), Regensburg 2009, S. 77f.

²² Beispielsweise keine Entfaltung von Kindheitsgeschichten, die Tempelreinigung steht zu Beginn des Wirkens Jesu, eine andere Anzahl der Jerusalemaufenthalte Jesu, keine Darbietung von Exorzismen und Gleichnissen Jesu, dafür sieben ἐγώ-εἶμι-Worte und die Schilderung einer von den Synoptikern abweichenden Passionschronologie.

²³ Beispielsweise der Präexistenzgedanke, ein teilweise von den Synoptikern differierender Inhalt der Verkündigung Jesu und die Entfaltung einer Parakletenvorstellung.

²⁴ Vgl. Theobald, Michael: „Johannes“ im Gespräch – mit wem und worüber?, *ZNT* 12 (2009), S. 47–53, S. 47.

²⁵ Exemplarisch können als bedeutende Untersuchungen genannt werden: Vgl. Denaux, Adelbert (Hg.): *John and the Synoptics* (BETHL 101), Leuven 1992. Vgl. Frey, Jörg: *Das vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition*. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker, in: Söding, Thomas (Hg.): *Johannesevangelium*. Mitte oder Rand des Kanons (QD 203), Freiburg/Basel/Wien 2003, S. 60–118. Vgl. Labahn, Michael/Lang, Manfred: *Johannes und die Synoptiker*. Positionen und Impulse seit 1990, in: Frey, Jörg/Schlegel, Juliane (Hg.): *Kontexte des Johannesevangeliums*. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004, S. 443–515. Vgl. Schreiber, Stefan: *Kannte Johannes die Synoptiker? Zur aktuellen Diskussion*, *VuF* 51 (2006), S. 7–24.

²⁶ Vgl. Becker, Jürgen: *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTBK 4), Gütersloh/Würzburg³ 1991. In einem neueren Kommentarwerk beispielsweise auch Theobald: Vgl. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, 2009, S. 76–81.

²⁷ Vgl. Thyen, *Das Johannesevangelium*, 2005. Ausführlicher auch: Vgl. Thyen, Hartwig: *Johannes und die Synoptiker*. Auf der Suche nach einem neuen Paradigma zur Beschreibung ihrer Beziehungen anhand von Beobachtungen an Passions- und Ostererzählungen, in: Denaux, Adelbert (Hg.): *John and the Synoptics* (BETHL 101), Leuven 1992, S. 81–107. Darüber hinaus: Vgl. Thyen, Hartwig: *Johannes und die Synoptiker*, in: Ders. (Hg.): *Studien zum Corpus Iohanneum* (WUNT 214), Tübingen 2007, S. 155–181.

²⁸ Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, 1991, S. 45.

²⁹ Vgl. Thyen, *Das Johannesevangelium*, 2005, S. 4.

Vorlage für das Johannesevangelium ansehen.³⁰ Bei Vergegenwärtigung dieser unterschiedlichen Modelle ist jedoch zu betonen, dass das Johannesevangelium ohne die synoptischen Evangelien verständlich ist und nirgends – weder ablehnend noch zustimmend – auf sie Bezug nimmt. Dennoch ist plausibel, dass gerade infolge eines längeren Entstehungsprozesses des vierten Evangeliums Berührungspunkte zu verzeichnen waren.³¹

Ähnlichkeiten zeigen sich insbesondere in der Kompositionsstruktur der johanneischen und synoptischen Passions- und Osterberichte – trotz Differenzen auch dort.³² Daher ist die Frage der Beziehung zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern für eine Untersuchung, die sich der Auferstehungstheologie des Johannesevangeliums widmet, besonders aufschlussreich, bzw. kann eine solche Untersuchung umgekehrt die Frage nach den Beziehungen von dem Johannesevangelium zu den Synoptikern bereichern.³³

Die Frage nach Beziehungen zur paulinischen Literatur

Nach der Darlegung der deutlicheren Bezüge des vierten Evangeliums zu den neutestamentlichen kanonischen Schriften aufgrund des Namens Ἰωάννης und der Gattung „Evangelium“ ist auf Beobachtungen Gerd Theißens³⁴ und Udo Schnelles³⁵ hinzuweisen, die auf thematische Überschneidungen des vierten Evangeliums mit der paulinischen Literatur aufmerksam machen.³⁶

Theißen zeigt, dass sich bei Paulus der Glaube an den Präexistenten und Erhöhten mit gottheitlichem Status finde; dabei werden in der paulinischen Literatur einzelne Erinnerungen des Irdischen fragmentarisch mit diesem Christusbild verbunden, ohne eine zusammenhängende Erzählung zu bilden.³⁷ Auch im Johannesevangelium zeige sich der Glaube an den Präexistenten und Erhöhten, werde dort allerdings – gemäß synoptischer Tradition – mit dem Wirken des Irdischen verbunden, weshalb die Herrlichkeit des Erhöhten überall durch das Wirken des Irdischen hindurchschimmere.³⁸ Daher vertritt Theißen die These, dass im Johannesevangelium die Vergöttlichung des irdischen Jesus ihren Höhepunkt erreicht habe und dementsprechend das

³⁰ Schreiber bietet einen guten Überblick, der unterschiedliche Forscher zu einzelnen Modellen vorstellt: Vgl. Schreiber, Kannte Johannes die Synoptiker?, 2006, S. 7–22.

³¹ Zur Frage der Entstehung des Johannesevangeliums vgl. Kapitel 2.1.1.2: Zentrale Aspekte der Entstehung des Johannesevangeliums und seiner Theologie.

³² Als Einzelstudie ist beispielsweise die Untersuchung von Mohr zu nennen, der davon ausgeht, dass Markus einen umfangreichen schriftlichen Passionsbericht zur Verfügung gehabt habe. Dieser habe bereits eine vormarkinische Überarbeitung aufgewiesen und stimmte in seiner ursprünglichen Gestalt im Wesentlichen mit der von den Synoptikern unabhängigen vorjohanneischen Leidensgeschichte überein. (Vgl. Mohr, Till A.: Markus- und Johannespassion. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchung der markinischen und johanneischen Passionstradition (ATHANT 70), Zürich 1982, S. 404.)

³³ Zu weiteren Ausführungen bezüglich des Verhältnisses von Johannesevangelium und den Synoptikern vgl. Kapitel 5: Abschlussbetrachtungen.

³⁴ Vgl. Theißen, Gerd: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2003, S. 255–280. Vgl. Theißen, Gerd: Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (SPHKHAW 40), Heidelberg 2011, S. 216–229.

³⁵ Vgl. Schnelle, Udo: Theologie als kreative Sinnbildung. Johannes als Weiterbildung von Paulus und Markus, in: Söding, Thomas (Hg.): Johannesevangelium. Mitte oder Rand des Kanons (QD 203), Freiburg/Basel/Wien 2003, S. 119–145.

³⁶ Zum Verhältnis Johannes und Paulus gibt Hoegen-Rohls einen bis ins 19. Jahrhundert zurückreichenden Überblick: Vgl. Hoegen-Rohls, Christina: Johanneische Theologie im Kontext paulinischen Denkens. Eine forschungsgeschichtliche Skizze, in: Frey, Jörg/Schlegel, Juliane (Hg.): Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004, S. 593–612.

³⁷ Vgl. Theißen, Die Religion der ersten Christen, 2003, S. 255.

³⁸ Vgl. ebd.

vierte Evangelium eine Synthese aus zwei Entwicklungen bilde, die aufeinander zuge laufen seien.³⁹

Schnelle unterstreicht diese Ausführungen und charakterisiert das Johannesevangelium als eine „erste (...) Einführung in das Christentum“.⁴⁰ Er betont, dass Paulus eine kerygmatisch ausgerichtete Jesus-Christus-Geschichte präsentiere, Markus hingegen eine narrative.⁴¹ Johannes verbinde beide Tendenzen, indem er die Erinnerungen an den Irdischen konsequent aus der Perspektive des Erhöhten gestalte.⁴² Dabei übernehme er die Gattung Evangelium, erweitere sie in Kontinuität zu Paulus um die Präexistenzchristologie und intensiviere (anders als Matthäus und Lukas) die bei Markus und v.a. Paulus vorherrschende kreuzestheologische Ausrichtung.⁴³ Schnelle zieht aus seinen Beobachtungen der Nähe der Theologie des Johannesevangeliums mit der paulinischen Theologie die Konsequenz der Verortung des Johannesevangeliums in Ephesus – jenem Ort, an dem „die paulinische und joh. Theologie miteinander in Berührung kamen.“⁴⁴

Inwiefern neben einer Weiterentwicklung der Theologie des Johannesevangeliums aus paulinischem Gedankengut im Verbund mit literarischen Strukturen der synoptischen Evangelien tatsächliche literarische Abhängigkeiten des vierten Evangeliums von der paulinischen Literatur vorliegen, ist m.E. nicht sicher zu sagen. Allerdings ist es – dies betont auch Christina Hoegen-Rohls – aufgrund einer nicht geringen Verbreitung paulinischen Schrifttums zur Zeit der Entstehung des Johannesevangeliums nicht unwahrscheinlich, dass Impulse paulinischen Denkens im Johannesevangelium aufgenommen worden seien.⁴⁵

Die Frage nach Beziehungen zu Schriften aus der Umwelt des Neuen Testaments

Neben den Beziehungen des vierten Evangeliums zu den kanonisch überlieferten neutestamentlichen Schriften ist auch nach einer Nähe zu weiteren religionsgeschichtlichen Kontexten jener Zeit zu fragen.⁴⁶ In diesem Zusammenhang stand im letzten Jahrhundert – v.a. wegen der Johannesexegese Rudolf Bultmanns,⁴⁷ der das vierte Evangelium auf dem Hintergrund des gnostischen Mythos interpretierte⁴⁸ – die Frage nach Beziehungen zur Gnosis im Mittelpunkt. In der neueren Forschung wird die Frage, ob das Johannesevangelium auf dem Hintergrund gnostischer Strömungen entstanden und demgemäß zu interpretieren ist, divergent beurteilt. Über eine Nähe des Johannesevangeliums zur Gnosis entscheidet in beträchtlichem

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Schnelle, Udo: Theologie des Neuen Testaments (UTB Theologie 2917), Göttingen ²2014, S. 707.

⁴¹ Vgl. Schnelle, Theologie als kreative Sinnbildung, 2003, S. 144f.

⁴² Vgl. aaO, S. 145.

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 7.

⁴⁵ Vgl. Hoegen-Rohls, Johanneische Theologie im Kontext paulinischen Denkens, 2004, S. 611f.

⁴⁶ Dazu aufschlussreich: Vgl. Frey, Jörg: Auf der Suche nach dem Kontext des vierten Evangeliums. Zur religions- und traditionsgeschichtlichen Einordnung, in: Ders.: Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hg. v. Juliane Schlegel (WUNT 307), Tübingen 2013, S. 45–87.

⁴⁷ Zu weiteren Ausführungen der Johannesexegese Bultmanns vgl. Kapitel 2.1.3: Forschungsdiskurse zur Auferstehungstheologie im Johannesevangelium sowie Kapitel 2.2.1: Methodische Zugänge zum Johannesevangelium.

⁴⁸ Vgl. Bultmann, Rudolf: Johannesevangelium, in: RGG. Bd. 3 (1959), Tübingen ³1957–1962, Sp. 840–850, Sp. 846–848. Ausführlicher auch: Vgl. Bultmann, Rudolf: Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen ²¹1986.

Maß auch die Definition dessen, was Gnosis ist.⁴⁹ Insgesamt ist das Johannesevangelium keinesfalls monokausal mit Blick auf gnostisches Gedankengut zu interpretieren.⁵⁰ Vielmehr zeigt sich vielschichtiges religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial auch in anderen Bereichen, weshalb unterschiedliche traditionsgeschichtliche Hintergründe gerade in der neueren Forschung vermehrt in den Blick genommen werden.⁵¹ Dazu zählen alttestamentliche Bezüge, darüber hinaus sind Verbindungen zur Qumrangemeinde zu erwägen; des Weiteren werden Verbindungen zu frührabbinischen Traditionen untersucht, die Frage nach Beziehungen zu Philo können gestellt werden und hellenistische Bezüge sind zu erörtern.⁵²

2.1.1.2 Zentrale Aspekte der Entstehung des Johannesevangeliums und seiner Theologie

Thyen postuliert für seinen Johanneskommentar, auf alle Fragen zur „vermeintlichen Genese“ und zu „mutmaßlichen Quellen“ des vierten Evangeliums zu verzichten und sich allein dem überlieferten Text des Evangeliums zu widmen.⁵³ Diese methodische Grundentscheidung hat zahlreiche Vorteile, da sie auf nur wenigen Hypothesen aufbauen und sich allein dem Text als Bezugsgröße widmen kann.⁵⁴ Dennoch bleibt dabei unberücksichtigt, dass Texte immer in einer bestimmten Situation verfasst werden und das Wissen darüber das Textverständnis erhellt. Zweifellos kann der jeweilige Wissenschaftler in seiner Beschreibung des Entstehungskontextes nur Vorschläge machen, die er anhand gewisser Indizien zu plausibilisieren versucht. Dass es sich dabei um hypothetische Entwürfe handelt, muss stets präsent bleiben. Dieses Bewusstsein wird auch leitend sein, wenn im Folgenden prägnant einige einleitungswissenschaftliche Fragen gestellt, Forschungspositionen diskutiert und Antwortoptionen erwogen werden, bevor zentrale inhaltliche Aspekte und theologische Schwerpunkte dargestellt werden.

Das Johannesevangelium teilt seinen Lesern selbst Informationen über den **Verfasser** mit: Es gibt ihn in Joh 21,24 zu erkennen und verweist dabei auf Joh 21,20, wo er als „Jünger, den Jesus liebte“ benannt wird. Dies erleichtert die Frage nach dem Autor des vierten Evangeliums jedoch nur bedingt, bleibt doch die Identifikation des Jüngers offen: Ist er der reale Autor? War er tatsächlich Augenzeuge der von ihm geschilderten Begebenheiten? Oder handelt es sich um

⁴⁹ Vgl. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, 2004, S. 20. Einführend auch: Vgl. Marksches, Christoph: *Die Gnosis* (Beck'sche Reihe 2173), München ³2010. Vgl. Tröger, Karl-Wolfgang: *Die Gnosis. Heilslehre und Ketzerglaube* (Herder-Spektrum 4953), Freiburg/Basel/Wien 2001. Ausführlicher: Vgl. Aland, Barbara: *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie* (WUNT 239), Tübingen 2009. Darin sind v.a. die Ausführungen „Zur Definition der Gnosis“ instruktiv: Vgl. aaO, S. 25–240.

⁵⁰ Vgl. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, 2004, S. 21.

⁵¹ Verschiedenartiges Vergleichsmaterial ist zusammengestellt in: Vgl. Schnelle, Udo (Hg.): *Texte zum Johannesevangelium*. (Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus, Bd. I/2), Berlin/New York 2001.

⁵² Eine umfangreiche Zusammenstellung bietet: Vgl. Frey/Schlegel, *Kontexte des Johannesevangeliums*, 2004. Ebenso neuerdings: Vgl. Borgen, Peder: *The Gospel of John. More Light from Philo, Paul and Archaeology. The Scriptures, Tradition, Exposition, Settings, Meaning* (NT.S 154), Leiden/Boston 2014.

⁵³ Thyen, *Das Johannesevangelium*, 2005, S. 1. Dass er darin nur bedingt kohärent ist, zeigt seine These der synoptischen Evangelien als Prätexte: Vgl. aaO, S. 4. Ausführlicher auch: Vgl. Thyen, *Johannes und die Synoptiker*, 1992. Darüber hinaus: Vgl. Thyen, *Johannes und die Synoptiker*, 2007. Zu weiteren Ausführungen der Johannesexegese Thyens vgl. Kapitel 2.2.1: *Methodische Zugänge zum Johannesevangelium*.

⁵⁴ Zu verschiedenen methodischen Fragestellungen in der Auslegung des Johannesevangeliums vgl. Kapitel 2.2.1: *Methodische Zugänge zum Johannesevangelium*.

Pseudepigraphie, sodass der geliebte Jünger ein Pseudonym für einen anderen, höchstwahrscheinlich unbekanntem Autor ist?

Die altkirchliche Tradition schenkte der textlichen Notiz, dass es sich bei dem Verfasser des vierten Evangeliums um einen Jünger Jesu und damit um einen Augenzeugen seiner Wirksamkeit handelt, Glauben und entschied sich für die Identifikation mit Johannes, dem Sohn des Zebedäus.⁵⁵ Die These der apostolischen Verfasserschaft wird jüngst erneut von Wolfgang Fenske vertreten.⁵⁶ Hengel geht davon aus, dass der Autor zwar nicht mit dem im Evangelium beschriebenen Jünger Jesu, aber mit dem „Alten Johannes“ gleichzusetzen ist, der als junger Mensch mit Jesus in Berührung gekommen sei, tief von ihm beeindruckt war und in einem näheren Verhältnis zum Zebedaiden Johannes gestanden habe.⁵⁷ Er habe bereits früh zum weiteren Jüngerkreis bzw. der ersten Urgemeinde gehört, bevor er sowohl die Johannesbriefe als auch das Johannesevangelium verfasst hätte.⁵⁸

Gegen die Annahme eines Augenzeugen spricht an vielen Stellen des Johannesevangeliums die Distanz zum historischen Jesus, darüber hinaus die Thematisierung von Problemlagen und Konflikten, welche die ersten nachchristlichen Generationen betreffen. Daher ist die These der Pseudepigraphie zu befürworten: Um dem Evangelium Autorität zu verleihen, soll es von einem Augenzeugen geschrieben worden sein – noch dazu von einem Jünger, dem Jesus besonders nahegestanden habe. Möglicherweise spielte ein solcher in der johanneischen Gemeinde eine wichtige Rolle und wurde als literarisches Idealbild gesehen.⁵⁹ Joachim Kügler geht davon aus, dass er die „narrative Verdichtung des apostolischen Uranfangs des johanneischen Christentums“ sei.⁶⁰ Thyen stuft die Identifikation des geliebten Jüngers mit dem Zebedaiden Johannes als innertextlich angemessen ein, sodass das Johannesevangelium zwar nicht vom Zebedaiden verfasst wurde, der Autor aber die Gleichsetzung mit ihm intendiert habe.⁶¹

Stellt man die Verfasserfrage im Zusammenhang mit literarkritischen Auffälligkeiten innerhalb des vierten Evangeliums, ist anzunehmen, dass es sich nicht nur um einen Autor, sondern um mehrere Verfasser handelt. Die These, dass verschiedene Autoren oder ein Herausgeberkreis am Werk waren, wird von einem Großteil der jüngeren Forschung vertreten. Dies bezieht sich v.a. auf die Abfassung von Joh 21.⁶² Zwar werden auch für andere Teile des Evangeliums unterschiedliche Autoren erwogen, doch besteht sowohl bezüglich der einzelnen Stellen als auch der Zuordnung zu einer Schicht keineswegs ein Konsens.⁶³

⁵⁵ Zur frühen Rezeption ausführlich: Vgl. Hengel, *Die johanneische Frage*, 1993, S. 9–95.

⁵⁶ Vgl. Fenske, Wolfgang: *Der Lieblingsjünger. Das Geheimnis um Johannes* (Biblische Gestalten 16), Leipzig 2007, S. 21–23.

⁵⁷ Vgl. Hengel, *Die johanneische Frage*, 1993, S. 1–7.321.324f.

⁵⁸ Vgl. ebd.

⁵⁹ Vgl. Theobald, Michael: *Der Jünger, den Jesus liebte. Beobachtungen zum narrativen Konzept der johanneischen Redaktion*, in: Lichtenberger, Hermann (Hg.): *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*. Bd. 3: *Frühes Christentum*, Tübingen 1996, S. 219–255, S. 242–247.

⁶⁰ Kügler, Joachim: *Die Liebe des Sohnes und das Bleiben des Jüngers. Der geliebte Jünger im Johannesevangelium und die Begründung kirchlicher Macht im johanneischen Christentum*, in: Gielen, Marlis/Ders. (Hg.): *Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz*, Stuttgart 2003, S. 217–236, S. 222.

⁶¹ Vgl. Thyen, *Das Johannesevangelium*, 2005, S. 2f. Dazu vgl. Kapitel 3.2.3.4: *Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Joh 21,1–25*.

⁶² Zur Frage der Sekundarität von Joh 21 vgl. Kapitel 2.2.1: *Methodische Zugänge zum Johannesevangelium*.

⁶³ Zur Frage der literarischen Integrität des Johannesevangeliums und einem Weg zwischen Synchronie und Diachronie vgl. Kapitel 2.2.1: *Methodische Zugänge zum Johannesevangelium*.

Die Frage nach den **Adressaten** des Johannesevangeliums wirft unweigerlich die Frage nach einer johanneischen Gemeinde auf. Geht man von einem mehrstufigen Entstehungsprozess aus, ist das Bild der Gemeinde möglicherweise zu differenzieren – dies kann auch ihre theologische Verortung oder ihre Lokalisierung betreffen.

Bezüglich der Verortung der Gemeinde sind v.a. die Frage nach dem Verhältnis zum synoptischen Überlieferungsstrom und die Frage nach der Nähe und Distanz zum Judentum zu beleuchten. Erstere klang bereits an; dabei wurde gezeigt, dass die in der älteren Forschung überwiegend geäußerte These, die johanneische Gemeinde sei völlig unabhängig vom synoptischen Überlieferungsstrom zu verorten, in der neueren Forschung kritisch gesehen wird.⁶⁴

Die Frage nach den Beziehungen der johanneischen Gemeinde zum Judentum greift v.a. Klaus Wengst auf und interpretiert im Kontext dessen das Johannesevangelium.⁶⁵ Er sieht in der johanneischen Gemeinde eine judenchristliche Gemeinde, die als Minderheit in einer von Juden beherrschten Umwelt gelebt habe, sich bisher noch nicht von der Synagoge gelöst hatte und unter dem erfolgten Synagogausschluss leide.⁶⁶ Daher interpretiert er das Evangelium mit Blick auf seine Entstehung in einer innerjüdischen Kontroverse, weshalb die johanneische Gemeinde sich unentwegt von einer ihr feindlich gesonnenen Gruppe der Juden habe abgrenzen müssen.⁶⁷ Der Synagogausschluss wird im Evangelium drei Mal erwähnt (Joh 9,22; 12,42; 16,2). Da er schwerlich in die Zeit Jesu zu datieren ist, werden dahinter Hinweise auf die johanneische Gemeinde gesehen, die aber bezüglich Lokalisierung und Datierung kaum aussagekräftig sind. Anders als Wengst deutet Hengel die johanneische Gemeinde als überwiegend heidenchristliche Gruppierung.⁶⁸ Für beide Sichtweisen sind Argumente plausibel zu machen: Einerseits weisen beispielsweise die Beziehungen zum Alten Testament auf die Nähe zum Judentum hin, andererseits spricht die Erklärung jüdischer Begriffe und Gebräuche für eine vorwiegend heidenchristliche Leserschaft. In jedem Fall deutet die Abgrenzung von *den* Juden bzw. *den* Pharisäern auf einen Konflikt mit einem pharisäisch geprägten Judentum hin, unter dem die Gemeinde litt oder gelitten hatte. Dies ist unbedingt zu berücksichtigen, wenn die polemischen Aussagen des vierten Evangeliums dazu gelesen werden.⁶⁹

In der Frage nach der **Abfassungszeit** des Johannesevangeliums unterscheiden sich die einzelnen Forschungspositionen äußerst stark.⁷⁰ Während Klaus Berger – dies wird v.a. in seinem Werk mit dem programmatischen Titel „Im Anfang war Johannes“⁷¹ deutlich – eine Früh-

⁶⁴ Zum Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern vgl. Kapitel 2.1.1.1: Das Johannesevangelium in seinem neutestamentlichen und umweltgeschichtlichen Kontext.

⁶⁵ Vgl. Wengst, Klaus: *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München³1990. Vgl. Wengst, Klaus: *Das Johannesevangelium. Bd. 1: Kapitel 1–10 (ThK.NT 4/1)*, Stuttgart²2004. Vgl. Wengst, Klaus: *Das Johannesevangelium. Bd. 2: Kapitel 11–21 (ThK.NT 4/2)*, Stuttgart 2001. Zu weiteren Ausführungen der Johannesexegese Wengsts vgl. Kapitel 2.2.1: Methodische Zugänge zum Johannesevangelium.

⁶⁶ Vgl. Wengst, *Das Johannesevangelium. Bd. 1: Kapitel 1–10*, 2004, S. 25–30.

⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸ Vgl. Hengel, *Die johanneische Frage*, 1993, S. 300–305.

⁶⁹ Diesbezüglich ist die Einleitung von Wengsts Kommentar instruktiv, in der er sich ausführlich mit dieser Problematik auseinandersetzt: Vgl. Wengst, *Das Johannesevangelium. Bd. 1: Kapitel 1–10*, 2004, S. 23–32.

⁷⁰ Einen umfassenden Forschungseinblick ermöglicht: Vgl. Anderson, Paul N./Hofrichter, Peter (Hg.): *Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums. Symposium in Salzburg am 10. März 2000 (ThTS 9)*, Hildesheim/Zürich/New York 2002.

⁷¹ Berger, Klaus: *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Stuttgart 1997.

datierung auf die Zeit gegen Ende der 60er-Jahre des 1. Jahrhunderts vorschlägt und damit die Priorität des vierten Evangeliums vor den ersten dreien vertritt,⁷² betont beispielsweise Walter Schmithals eine Spätdatierung mit einer Endredaktion um 140 n. Chr.⁷³

Die Gründe für die konträren Forschungsergebnisse sind auf verschiedenen Ebenen anzusiedeln: auf der Ebene inhaltlicher Aussagen und thematischer Aspekte innerhalb des Evangeliums, auf der Ebene der Einordnung in den Kontext weiterer Schriften sowie aufgrund des Handschriftenbefundes. Als textliche Notiz ist beispielsweise Joh 11,48 zu nennen: Die Frühdatierer sehen darin keine Anspielung auf die Zerstörung des Tempels, die Spätdatierer weisen darauf hin, dass eine Andeutung auf die Tempelzerstörung zu finden sei. Auch die Textstellen, die den Synagogausschluss thematisieren (Joh 9,22; 12,42; 16,2) können keinen sicheren Hinweis geben. Exemplarisch kann für die Heranziehung thematischer Aspekte die sogenannte „hohe Christologie“ genannt werden, die sich im vierten Evangelium findet. Die Spätdatierer betonen, dass sie noch nicht in früher Zeit herausgearbeitet wurde, die Frühdatierer heben hervor, dass sich diese beispielsweise schon im vorpaulinischen Philipperhymnus finde. Der Bezug zu weiteren Schriften, v.a. zu den Synoptikern, wurde bereits thematisiert.⁷⁴ Die textliche Bezeugung wehrte lange Zeit eine extreme Spätdatierung ab. So ist das Johannesevangelium mit P⁵², das Joh 18,31–33.37–38 bietet und in der älteren Forschung auf die Jahre um 125 n. Chr. datiert wurde, die früheste bezeugte neutestamentliche Schrift.⁷⁵ Auch die weiteren Papyri (P⁹⁰, P⁶⁶) werden sehr früh datiert.⁷⁶ In der neueren Forschung wird diese frühe Datierung zwar infrage gestellt,⁷⁷ doch selbst wenn die Datierung einige Jahrzehnte nach oben korrigiert wird, ist das Johannesevangelium noch immer im 2. Jahrhundert eine sehr frühe und breit bezeugte Schrift – zumal zu bedenken ist, dass mit P⁵² eine Abschrift vorliegt.⁷⁸

Geht man davon aus, dass das vierte Evangelium innerhalb eines längeren Prozesses entstanden ist, so ist eine genaue Datierung weder möglich noch nötig. Es ist m.E. am plausibelsten, die Entstehung des vierten Evangeliums frühestens kurz nach den Synoptikern, spätestens um 150 n. Chr. zu datieren.⁷⁹

Die Frage nach der **Lokalisierung** gibt sowohl Aufschluss über den Abfassungsort, das heißt den Ort des Schreibers bzw. der Schreiber des vierten Evangeliums, als auch über den Ort der johanneischen Gemeinde. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass beide nicht weit voneinander entfernt zu lokalisieren sind. Geht man von einem längeren Entstehungsprozess des

⁷² Vgl. aaO, S. 11. Eine Frühdatierung schlägt beispielsweise ebenfalls vor: Vgl. Robinson, John A. T.: *The Priority of John*, hg. v. James F. Coakley, London 1985. Vgl. Barth, Markus: *Die Juden im Johannesevangelium. Wiedererwägungen zum Sitz im Leben, Datum und angeblichen Judentum im Johannesevangelium*, in: Neuhaus, Dietrich (Hg.): *Teufelskinder oder Heilsbringer. Die Juden im Johannesevangelium (ArTe 64)*, Frankfurt 1990, S. 39–94.

⁷³ Vgl. Schmithals, Walter: *Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse (BZNW 64)*, Berlin/New York 1992, S. 422.

⁷⁴ Dazu vgl. Kapitel 2.1.1.1: *Das Johannesevangelium in seinem neutestamentlichen und umweltgeschichtlichen Kontext.*

⁷⁵ Vgl. Aland, Kurt: *Der Text des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert*, in: Schrage, Wolfgang (Hg.): *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. Festschrift zum 80. Geburtstag für Heinrich Greeven (BZNW 47)*, Berlin 1986, S. 1–10, S. 1.

⁷⁶ Vgl. aaO, S. 2–10. Dazu auch: Vgl. Hengel, *Die johanneische Frage*, 1993, S. 30–33.236–238.

⁷⁷ Vgl. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, 2004, S. 7f.

⁷⁸ Vgl. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, 1991, S. 65.

⁷⁹ Vgl. Kügler, Joachim: *Das Johannesevangelium*, in: Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hg.): *Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6)*, Stuttgart 2013, S. 210–231, S. 221.

Evangeliums aus, kann sich der jeweilige Ort geändert haben: So vermutet Rudolf Schnackenburg Wurzeln der johanneischen Tradition in Palästina, dann seien syrische Einflüsse zu verzeichnen, bevor sie in Kleinasien (Ephesus) Fuß gefasst habe, fixiert und redigiert wurde.⁸⁰ Neben dieser zusammenfassenden Hypothese werden in der Forschung verschiedene Lokalisierungshypothesen vorgeschlagen, die jeweils eng mit dem Gesamtverständnis des vierten Evangeliums zusammenhängen.⁸¹ Wird das vierte Evangelium im Umfeld gnostischer Strömungen interpretiert, ist Syrien als Abfassungsort nicht unwahrscheinlich.⁸² Michael Theobald betont, dass Syrien auch ohne die Nähe zur Gnosis plausibel sei.⁸³ Wengst hält den palästinischen Raum für wahrscheinlich, dort speziell die Landschaften Gaulanitis und Batanäa im nördlichen Ostjordanland.⁸⁴ Marco Frenschkowski schlägt Ägypten vor.⁸⁵ Ein Großteil der neueren Forschung plädiert v.a. wegen der altkirchlichen Tradition, der antidoketischen Ausrichtung, der christologischen Titel, der Wirkungsgeschichte und der Nähe zur paulinischen Theologie für Kleinasien (Ephesus).⁸⁶

Bei der Frage nach **inhaltlichen Aspekten und theologischen Schwerpunktsetzungen** empfiehlt es sich, das Johannesevangelium zunächst in seiner Struktur, die v.a. aus zwei Hauptteilen besteht, wahrzunehmen: Während in Joh 1–12 Jesu öffentliche Wirksamkeit dargestellt wird, schildert Joh 13–17 seine Offenbarung vor den Jüngern. Daran knüpft die Erzählung von Jesu Passion und Auferstehung an, die in Joh 18–20,29 dargelegt wird und als weiterer Hauptkomplex zu betrachten ist. Ihr folgt der Epilog in Joh 20,30f, der mit dem Prolog in Joh 1,1–18 korrespondiert. Joh 21 bietet erneut Erscheinungserzählungen des Auferstandenen und greift Themen und Figuren auf, denen sich bereits in Joh 1–20 besonders zugewendet wurde.

Der erste Teil beinhaltet unter anderem die Schilderung von sieben Semeia Jesu, die in der Auferweckung des Lazarus kulminieren, sowie zentrale Auseinandersetzungen, v.a. mit den divergent gezeichneten, aber viel zu häufig negativ dargestellten Juden bzw. Pharisäern. Der zweite Hauptteil bietet die Entfaltung des Liebesgebotes, die Abschiedsreden und das sogenannte „hohepriesterliche Gebet“. Ihm schließt sich ab Joh 18f die Passionserzählung an, in Joh 20f werden die Auferstehungserzählungen entfaltet. Bis auf Joh 7,53–8,11 und der Glosse in Joh 5,3bf wird der Text des Johannesevangeliums in allen wichtigen frühen Textzeugen überliefert.

Das Johannesevangelium wird bestimmt durch die Christologie. Sie kommt im Gedanken der Präexistenz, der Einheit des Vaters mit dem Sohn, dem Sendungsgedanken, der Inkarnation, der Erhöhung und der Rückkehr zum Vater zum Ausdruck. Damit liegt es nahe, Theologie und Christologie im vierten Evangelium gemeinsam zu denken. Dabei bestimmt der Glaube an Jesus

⁸⁰ Vgl. Schnackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium. Bd. 1: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4 (HThK 4/1), Freiburg/Basel/Wien⁶1986, S. 134.

⁸¹ Vgl. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 6.

⁸² Dies klingt auch bei Bultmann an: Vgl. Bultmann, Johannesevangelium, 1959, Sp. 849.

⁸³ Vgl. Theobald, Das Evangelium nach Johannes, 2009, S. 98.

⁸⁴ Vgl. Wengst, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus, 1990, S. 183f.

⁸⁵ Vgl. Frenschkowski, Marco: Τὰ βῆματα τῶν φοινίκων (Joh 12,13) und andere Indizien für einen ägyptischen Ursprung des Johannesevangeliums, ZNW 91 (2006), S. 212–229.

⁸⁶ So zum Beispiel: Vgl. van Tilborg, Sjf: Reading John in Ephesus (NT.S 83), Leiden 1996. Vgl. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 7. Vgl. Müller, Ulrich B.: Die Heimat des Johannesevangeliums, ZNW 97 (2006), S. 44–63.

das Heil der Menschen. Während Jesu irdischer Wirksamkeit steht der Liebesgedanke im Zentrum der johanneischen Christologie, der v.a. im zweiten Hauptteil thematisiert wird. Dabei wirkt die Liebe Jesu begründend wie vergleichend. Darin sind alle ethischen Ausführungen zusammengefasst, es gibt keine materiaethischen Konkretisierungen. Der Liebesgedanke ist leitendes Kriterium, auch für die Ekklesiologie. Allerdings wird das Feindesliebegebot nicht entfaltet, vielmehr liegt der Schwerpunkt auf der Bruderliebe. Darüber hinaus spielen Pneumatologie und Eschatologie eine zentrale Rolle: Jesus verheißt den Parakleten als Beistand für die kommende Zeit, in der die Gläubigen der Bedrängnis durch die Welt gegenübergestellt werden.

2.1.2 Forschungsdiskurse zur Auferstehungstheologie

Die Beschäftigung mit der Auferstehungsthematik umfasst eine enorme Spannweite an Fragekomplexen in der wissenschaftlichen Forschungslandschaft. Daher sollte die Auseinandersetzung damit stets die Interdisziplinarität des Themengebietes berücksichtigen und den Austausch mit weiteren Wissenschaften suchen. In dieser Hinsicht sind v.a. der Diskurs mit den Naturwissenschaften, der Medizin, den Geisteswissenschaften, Kulturwissenschaften und Lebenswissenschaften zu nennen.⁸⁷

Auch in der theologischen Wissenschaft zeigt sich die Komplexität des Themengebietes, der im folgenden Forschungsüberblick Rechnung getragen wird: So ist zunächst nach der Entstehung des Auferstehungsgedankens zu fragen; dies lenkt den Blick auf alttestamentliche und frühjüdische Texte sowie auf die Frage nach religionsgeschichtlichen Parallelen. Auch im Neuen Testament und den Texten seiner Umwelt ist die Textbasis zu untersuchen, wobei auf unterschiedliche Akzentsetzungen im Auferstehungsverständnis in den verschiedenen neutestamentlichen Schriften besonderes Augenmerk zu legen ist. Darüber hinaus gilt es, das Verhältnis von Auferstehung der Toten und Auferstehung Jesu zu beleuchten. In der Systematischen Theologie treten beispielsweise Fragen nach der Historizität und Leiblichkeit der Auferstehung Jesu in den Fokus, die im Laufe der Kirchen- und Dogmengeschichte jeweils divergent beantwortet wurden; daneben wird die Frage nach der Vorstellung der Auferstehung der Toten gestellt und ihr Verständnis kontrovers diskutiert. In der Praktischen Theologie ist die Frage der heutigen Relevanz der Auferstehungsthematik – sowohl der Auferstehung Jesu als auch der Auferstehung der Toten – zu stellen und nach einer sachgemäßen Verkündigung zu fragen.⁸⁸

Neben der Aufteilung in die einzelnen theologischen Disziplinen bietet sich als erste Strukturierungsmöglichkeit auch die Unterscheidung in die Auferstehung der Toten und die Auferstehung Jesu an.⁸⁹ Der Themenkomplex der Auferstehung der Toten bezieht sich vorwiegend auf die Frage der Auferstehung der Menschen in der Zukunft, beinhaltet dementsprechend sowohl eine alle Menschen betreffende Dimension als auch eine eschatologische Komponente. Nur selten liegt der Fokus innerhalb dieses Diskurses auf einzelnen Menschen, deren Auferstehung nicht in der eschatologischen Dimension gedacht wird.⁹⁰ Diese Auferstehungshoffnung hat ihren Ursprung in der jüdisch-apokalyptischen Vorstellung. Sie wird nach einer vielschichtigen traditionsgeschichtlichen Linie, die sich in verschiedenen alttestamentlichen Schriften zeigt, erstmals eindeutig in Dan 12,1–3 thematisiert. Im Neuen

⁸⁷ Exemplarisch für die Beschäftigung mit der Auferstehungsthematik auch außerhalb der theologischen Wissenschaft können genannt werden: Vgl. Peters, Ted/Russell, Robert J./Welker, Michael (Hg.): *Resurrection. Theological and Scientific Assessments*, Cambridge 2002. Vgl. Kessler, Hans (Hg.): *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, Darmstadt 2004.

⁸⁸ Exemplarisch für die Beschäftigung mit der Auferstehungsthematik in den unterschiedlichen theologischen Disziplinen kann genannt werden: Vgl. Eckstein, Hans-Joachim/Welker, Michael (Hg.): *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchen 2002. Vgl. Gräb-Schmidt, Elisabeth/Preul, Reiner (Hg.): *Auferstehung (MJTh 24)*, Leipzig 2012.

⁸⁹ So auch beispielsweise die Einteilung in den großen theologischen Lexika: Vgl. *Auferstehung*, in: TRE. Bd. 4 (1979), Berlin/New York 1977–2004, S. 441–574. Vgl. *Auferstehung*, in: LThK. Bd. 1 (1993), Freiburg/Basel/Rom 1993–2001, Sp. 1177–1207. Vgl. *Auferstehung*, in: RGG. Bd. 1 (1998), Tübingen 1998–2005, Sp. 913–928.

⁹⁰ Hier können einerseits die alttestamentlichen Entrückungsgeschichten von Henoch (Gen 5,21–24) und Elia (2Kön 2,1–18) erwogen werden, andererseits wenige neutestamentliche Wundererzählungen (v.a. Joh 11,1–46, aber auch Lk 7,11–17; Apg 9,36–42; darüber hinaus Mk 5,21–24.35–43; Mt 9,18f.23–26; Lk 8,40–42.49–56).

Testament kommt sie v.a. in Mk 12,26f, Mt 22,32, Lk 20,37f und Apg 26,8 zum Ausdruck; darüber hinaus in 1Kor 6,14 und 1Kor 15,12–58 sowie in 2Kor 1,9f und 2Kor 4,14. Nach Hebr 6,2 gehört sie zu den Grundelementen christlicher Verkündigung. Die Frage nach der Auferstehung Jesu ist eng verknüpft mit der Auferstehung der Toten. Die neutestamentlichen Schriften machen deutlich, dass Jesu Auferstehung von den Urchristen als Beginn des eschatologischen Auferweckungshandelns Gottes verstanden wurde. Damit ist die Thematik der Auferstehung Jesu von beiden Seiten in die Thematik der Auferstehung der Toten eingebunden: Einerseits erwächst sie aus der jüdisch-apokalyptischen Auferstehungshoffnung, andererseits kann sie für die Christusgläubigen auf die Zukunft vorausweisen; v.a. 1Kor 15 erläutert diesen Zusammenhang von beidem explizit.

Die Beschreibung der Auferstehung erfolgt metaphorisch mit einem Sachverhalt, der von jedem Menschen mit eigenen Erfahrungen gefüllt werden kann, da er ihn von Geburt bis zum Lebensende täglich aufs Neue durchlebt: das Aufgeweckt-Werden durch andere oder das Aufwachen; diesem folgt das Aufstehen. In Form dieser metaphorischen Sprache setzte sich früh die Beschreibung des scheinbar Unaussprechlichen durch. Zunächst wird Schlaf symbolisch für Tod gebraucht, umgekehrt dann auch Aufgeweckt-Werden, Aufwachen oder Aufstehen für Auferweckung bzw. Auferstehung. Besonders deutlich macht diese Verknüpfung Joh 11,11.13: Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται· ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν. (...) εἰρήκει δὲ ὁ Ἰησοῦς περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἐκεῖνοι δὲ ἔδοξαν ὅτι περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ ὕπνου λέγει. Parallelen zu dieser Redeweise finden sich beispielsweise in Sap 17,14, Sir 46,19; 48,13, TestJob 53,7f, TestDan 7,1f, TestJos 20,4f, TestSeb 10,6f.⁹¹

Neben dem Wortfeld „aufwecken“ bzw. „aufstehen“ wird in der neutestamentlichen Sprache im Hinblick auf die Auferstehung Jesu ebenfalls das Wortfeld „erscheinen“ (1Kor 15,5–8; Lk 24,34) verwendet oder werden die alltäglichen Verben „schauen“ bzw. „sehen“ (1Kor 9,1; Mt 28,10.17; Joh 20,18.29) und „leben“ (Röm 6,10; 14,9; Offb 1,18) gebraucht.⁹² Ebenso wird beispielsweise vom „Heraufführer“ (Anagoge) aus den Toten (Hebr 13,20) gesprochen.⁹³ Darüber hinaus wird von „lebendig machen“ (1Petr 3,18) und „lebendig werden“ (Röm 14,9) geredet, des Weiteren von „erhöhen“ (Phil 2,9; Apg 2,33; 5,31), „in seine Herrlichkeit eingehen“ (Lk 24,26; Hebr 2,10), „verherrlicht“ (Joh 7,39; 12,16; 17,1), „zum Vater weggehen“ (Joh 13,1.3) oder „aufsteigen“ (Joh 6,62; 20,17).⁹⁴ Dies zeigt, dass „die biblische Sprache (...) in ihren vielfältigen Verwendungen eine klare Grenzziehung gegenüber naiven Verständnissen [zeigt] und (...) in ihren Metaphern und Narrationen neue Gottesrede und ein neues Wirklichkeitsverständnis [eröffnet].“⁹⁵

In der deutschen Sprache hat sich eine sprachliche Differenzierung der Begriffe herausgebildet, die heute im christlichen Sinn gebraucht werden: So werden im speziell-theologischen Sprachgebrauch die Substantive „Auferweckung“ und „Auferstehung“ verwendet, demgemäß die Ver-

⁹¹ Vgl. Schnelle, Texte zum Johannesevangelium, 2001, S. 569–572.574f.

⁹² Vgl. Schwier, Helmut: Vorüberlegungen zu einer österlichen Praktischen Theologie, in: Heyl, Andreas von/Kemnitz, Konstanze (Hg.): Modellhaftes Denken in der Praktischen Theologie. Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus Raschzok, Leipzig 2014, S. 185–194, S. 189f.

⁹³ Vgl. ebd.

⁹⁴ Vgl. Kremer, Jacob: Auferstehung Christi. I. Im Neuen Testament, in: LThK. Bd. 1 (1993), Freiburg/Basel/Rom

³1993–2001, Sp. 1177–1182, Sp. 1178.

⁹⁵ Schwier, Vorüberlegungen zu einer österlichen Praktischen Theologie, 2014, S. 190.

ben „aufgeweckt werden“, „aufwecken“ und „aufstehen“. Im allgemein-profanen Sprachgebrauch findet sich das „Aufwecken“ und „Aufstehen“ bzw. „aufgeweckt werden“, „aufwecken“ und „aufstehen“.⁹⁶ „Es handelt sich“, so Helmut Schwier, „um eine Präfigierung, die in allen solchen Fällen einen qualitativ und emotional intensivierenden Charakter hat. Die durch das Wort ausgelöste Empfindung wird ins Überalltägliche gesteigert.“⁹⁷ Auch Walter Klaiber betont: „Auferstehung und Auferweckung beschreiben, wie die Existenz von Menschen personhaft, ja leibhaftig vor Gott gestellt wird, und verweisen zugleich darauf, dass dies in einer Dimension geschieht, für die die Bilder vom Aufstehen und Aufwecken nur gleichnishafte Analogien benennen können. Eine biblisch orientierte Auferstehungsverkündigung wird versuchen, sowohl den in diesen Bildern steckenden Realitätsanspruch als auch ihren Charakter als andeutende Metaphern herauszuarbeiten (...).“⁹⁸ Helmut Fischer führt in Bezug auf die Auferstehung Jesu aus, dass die unterschiedlichen Anschauungsformen für die Aussage, dass Jesus lebe, verdeutlichen, es könne weder normative noch ewig gültige, sprachlich verfasste Wahrheiten geben, sondern nur deutende Bilder, Metaphern und Symbole in den unterschiedlichen kulturgebundenen Denkmodellen.⁹⁹

In der griechischen Sprache des Neuen Testaments gibt es die sprachliche Differenzierung zwischen allgemeinem und speziellem, profanem und theologischem Sprachgebrauch noch nicht. Diese Ambivalenz nutzen neutestamentliche Wundergeschichten als inhaltliche Pointe (beispielsweise Mk 5,42; ebenso auch die bereits erwähnte Stelle Joh 11,11.13 oder Jesu Ansprache in Joh 2,19–22).

Im Neuen Testament sind als Verben ἀνίστημι sowie ἐγείρω und deren Komposita als bedeutendste Wörter im Zusammenhang mit dem Themenkomplex der Auferstehung zu nennen. Sie werden sowohl für den allgemeinen, das heißt profanen Gebrauch („aufstehen“, „aufwecken“) als auch für den speziellen, das heißt theologischen Gebrauch („aufstehen“, „aufwecken“) verwendet. Im Bezug auf die Auferweckung bzw. Auferstehung Jesu können sie das durch sie Ausgedrückte sowohl aus der Perspektive Gottes (dann Auferweckung) als auch aus der Jesu (dann Auferstehung) schildern; ähnliches gilt für die Auferweckung bzw. Auferstehung der Menschen. Hans-Joachim Eckstein pointiert bezüglich Jesu Geschick: „Bei der Auferweckungsformel handelt es sich um eine Gottesprädikation: ‚Gott ist der, der Christus aufweckt hat‘, während die Auferstehungsformel als Christusprädikation zu begreifen ist: ‚Christus ist der, der wahrhaftig auferstanden ist und lebt.“¹⁰⁰ Er führt weiter aus, dass die Auferweckungsaussage Antwort auf die Fragen gebe, wer und wie Gott sei, wie sein Verhältnis zu Jesus, dem Gekreuzigten, zu bestimmen sei und wie er sich zu seiner Schöpfung verhalte.¹⁰¹ Demgegenüber antworte die Auferstehungsaussage auf die Fragen, wer Jesus Christus sei, wie sein Verhältnis zu Gott, dem Vater, zu verstehen sei sowie wie und in welchem Status er sich gegenüber der

⁹⁶ Vgl. Klaiber, Walter: Auferstehung, in: TBLNT, Witten ²2010, S. 89–108, S. 105.

⁹⁷ Schwier, Vorüberlegungen zu einer österlichen Praktischen Theologie, 2014, S. 190.

⁹⁸ Klaiber, Auferstehung, 2010, S. 105.

⁹⁹ Vgl. Fischer, Helmut: Der Auferstehungsglaube. Herkunft, Ausdrucksformen, Lebenswirklichkeit, Zürich 2012, S. 83.

¹⁰⁰ Eckstein, Hans-Joachim: Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu. Lukas 24,34 als Beispiel früher formelhafter Zeugnisse, in: Ders./Welker, Michael (Hg.): Die Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen 2002, S. 1–30, S. 6.

¹⁰¹ Vgl. ebd.

Welt verhalte.¹⁰² Schließlich fasst er zusammen: „Die Variation von ‚Auferweckungsaussagen‘ (Subjekt: Gott, der Vater) und ‚Auferstehungsaussagen‘ (Subjekt: Christus, Jesus, der Kyrios, der Sohn) bezeichnet somit wohl einen Wechsel des Blickwinkels, nicht aber einen Unterschied im Verständnis des Auferweckungsgeschehens an sich.“¹⁰³ Er betont, dass es sich vom alttestamentlich-jüdischen Kontext ausgehend von selbst verstehe, dass die Auferstehung von den Toten allein von Gott, dem Schöpfer, bewirkt werden könne; den Gedanken an eine von Gott, dem Vater, unabhängige „Selbst-Erweckung“ Jesu lege der sprachliche Befund keineswegs nahe.¹⁰⁴

In der Forschungsgeschichte ist umstritten, ob die Auferstehungsaussage oder die Auferweckungsaussage älter ist – oder ob sich beide zeitgleich herausgebildet haben.¹⁰⁵ Im Folgenden wird keine Entscheidung bezüglich dieser Unsicherheit getroffen – dem wird damit Rechnung getragen, dass sprachlich sowohl vom Auferstehungs- als auch vom Auferweckungsgeschehen gesprochen wird.

Ἀνίστημι weist ein breites Bedeutungsspektrum auf. In der allgemeinen Bedeutung heißt es transitiv „aufrichten“, „aufwecken“, „aufstehen lassen“, „aufstellen“ oder „herrichten“; intransitiv ist es mit „aufstehen“, „sich erheben“, „auftreten“ oder „aufbrechen“ zu übersetzen.¹⁰⁶ In der speziellen Bedeutung kann es transitiv mit „aufwecken“, intransitiv mit „auferstehen“ übersetzt werden.¹⁰⁷ Zunächst ist bei der häufigen Verwendung in der Septuaginta kein Gedanke an die Auferstehung der Toten im Blick, dieser scheint sich aber in der für das Neue Testament bedeutsamen Stelle Hos 6,2 zu zeigen.¹⁰⁸ Eindeutig sind die Belege jedoch erst dort, wo von einer eschatologischen Totenaufweckung gesprochen wird: Jes 26,19 und Dan 12,2.¹⁰⁹ Diese Linie setzt sich in 2Makk 7,9.14 und 2Makk 12,43f fort, des Weiteren in PsSal 3,11f, TestJob 4,9, TestBen 10,7f, TestJud 25,1.4, TestSim 6,6f, TestSeb 10,1–3.¹¹⁰ Jacob Kremer fasst den Aussagegehalt von ἀνίστημι folgendermaßen zusammen: „Wer die vielfältige, zum Teil im Hebräischen verankerte allgemeine Verwendung von ἀνίστημι beachtet, wird an den erwähnten Stellen nicht ohne weiteres die spezielle Bedeutung von ἀνίστημι ‚auferstehen von den Toten‘ mithören. Allerdings zeigt ἀνίστημι immer eine neue Handlung oder Bewegung an; v.a. drückt das Aufstehen bzw. Aufrichten eines darniederliegenden Kranken die Wende des Geschicks dieser Person aus; deshalb ist ἀνίστημι dazu geeignet, die unmöglich scheinende Wendung des Schicksals der Toten auszudrücken. Dies lag zumal in einer Zeit nahe, die Krankheit und Tod in einem engen Zusammenhang betrachtete.“¹¹¹

Im Neuen Testament kommt ἀνίστημι 108 Mal vor, davon acht Mal im Johannesevangelium (Joh 6,39.40.44.54; 11,23.24.31; 20,9). Am häufigsten wird es mit Abstand im lukanischen Werk gebraucht (72 Mal im Lukasevangelium und der Apostelgeschichte). Im gesamten neu-

¹⁰² Vgl. ebd.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ AaO, S. 6f.

¹⁰⁵ Dazu vgl. aaO, S. 28.

¹⁰⁶ Vgl. Klaiber, Auferstehung, 2010, S. 90.

¹⁰⁷ Vgl. ebd.

¹⁰⁸ Vgl. ebd.

¹⁰⁹ Vgl. ebd.

¹¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹¹ Kremer, Jacob: ἀνάστασις, in: EWNT. Bd. 1 (2011), Stuttgart ³2011, Sp. 210–221, Sp. 213.

testamentlichen Befund wird es 73 Mal in allgemeiner Bedeutung verwendet, 35 Mal in spezieller.¹¹² Im Johannesevangelium tritt die allgemeine Verwendung deutlich zurück: Nur ein Mal wird ἀνίστημι in Joh 11,31 allgemein verwendet, sonst stets im speziellen Sinn. Die spezielle Bedeutung wird sowohl transitiv im Sinn von „aufwecken“ (Joh 6,39.40.44.54) als auch intransitiv im Sinn von „aufstehen“ (Joh 11,23.24; 20,9) genutzt. Mit ἀνίστημι wird sowohl die Auferstehung der Toten (Joh 6,39.40.44.54 allgemein, Joh 11,23.24 Lazarus) als auch die Auferstehung Jesu (Joh 20,9) thematisiert.

Das Kompositum ἐξανίστημι unterscheidet sich in seinem Gebrauch kaum von ἀνίστημι.¹¹³ Im Neuen Testament kommt es nur drei Mal vor (Mk 12,19; Lk 20,28; Apg 15,5) und wird dort stets als Synonym zu ἀνίστημι verwendet. Im lukanischen Werk wird es allgemein gebraucht, die Verwendung in Mk 12,19 ist hingegen doppeldeutig und lässt sowohl die profane als auch die theologische Bedeutung anklingen.

Das zum Verb ἀνίστημι gehörige Nomen ist ἀνάστασις. Transitiv kann es in der allgemeinen Bedeutung „Aufstellen“ oder „Errichten“ bedeuten, in der speziellen Bedeutung „Aufweckung“.¹¹⁴ Intransitiv bedeutet es allgemein „Aufstehen“ oder „Aufbruch“, im speziellen Sinn heißt es „Auferstehung“.¹¹⁵ Im Neuen Testament wird es 42 Mal verwendet, davon vier Mal im Johannesevangelium (Joh 5,29(2x); 11,24.25). Auch beim Substantiv ἀνάστασις ist wie beim Verb ἀνίστημι der häufige Gebrauch im lukanischen Werk hervorzuheben: elf Mal in der Apostelgeschichte, sechs Mal im Lukasevangelium. Das Substantiv wird nur in Lk 2,34 in der allgemeinen Bedeutung benutzt, 41 Mal hingegen in der speziellen Bedeutung.¹¹⁶ Im Johannesevangelium ist es demgemäß ausschließlich in der speziellen Bedeutung „Aufweckung“ und „Auferstehung“ zu finden. Die intransitive Bedeutung „Auferstehung“ ist dabei wahrscheinlicher. Im Johannesevangelium wird entweder allgemein von der Auferstehung (Joh 11,24f) oder mit der ergänzenden Wendung „zum Leben“ bzw. „zum Gericht“ (Joh 5,29) gesprochen, nicht aber von der Auferstehung Jesu. Jedoch bezeichnet sich der johanneische Jesus in Joh 11,25 im ἐγώ-εἶμι-Wort selbst als Auferstehung.

Ebenso wie auf der Ebene des Verbs wird auch das Substantiv ἐξανάστασις vom Substantiv ἀνάστασις abgeleitet.¹¹⁷ Es kann genauso synonym verwendet werden und dementsprechend im speziellen Sinn „Aufweckung“ oder „Auferstehung“ bedeuten. Im Neuen Testament kommt es nur ein Mal vor: in Phil 3,11. Hier wird es analog zu den meisten Fällen von ἀνάστασις in der theologischen Bedeutung verwendet.

Das Verb ἐγείρω wird ebenfalls sowohl in der allgemeinen als auch in der speziellen Bedeutung verwendet. Ebenso wird es transitiv als auch intransitiv gebraucht. Transitiv bedeutet es allgemein „aufwecken“, „aufrichten“ oder „errichten“, intransitiv „sich erheben“, „aufwachen“ oder „aufstehen“.¹¹⁸ Im speziellen Sinn bedeutet es transitiv „aufwecken“, intransitiv „aufwe-

¹¹² Vgl. ebd.

¹¹³ Vgl. Klaiber, Auferstehung, 2010, S. 90.

¹¹⁴ Vgl. ebd.

¹¹⁵ Vgl. ebd.

¹¹⁶ Vgl. Kremer, ἀνάστασις, 2011, Sp. 213.

¹¹⁷ Vgl. Klaiber, Auferstehung, 2010, S. 90.

¹¹⁸ Vgl. aaO, S. 92.

stehen“.¹¹⁹ Verfolgt man die traditionsgeschichtliche Linie von ἐγείρω und den dazugehörigen Formen, so fällt auf, dass die Verwendung in der Septuaginta zunächst im Rahmen des allgemeinen griechischen Sprachgebrauchs bleibt.¹²⁰ Im Blick auf Totenerweckung erscheint das Verb beispielsweise in der negativen Feststellung von 2Kön 4,31; in Jes 26,19 wird es parallel zu ἀνίστημι verwendet.¹²¹

Im Neuen Testament kommt ἐγείρω insgesamt 144 Mal vor, 13 Mal im Johannesevangelium (Joh 2,19.20.22; 5,8.21; 7,52; 11,29; 12,1.9.17; 13,4; 14,31; 21,14). In den Evangelien und bei Paulus wird es besonders häufig genutzt, v.a. im Matthäusevangelium und in 1Kor 15. Der rein intransitiv gebrauchte Imperativ ἔγειρε ist formelhaft geworden und wird häufig in der neutestamentlichen Erzählung von Heilungswundern verwendet, um die Aufforderung zum Aufstehen auszudrücken (so auch in Joh 5,8). Im Neuen Testament wird 59 Mal die allgemeine Verwendung benutzt, 85 Mal die spezielle Bedeutung.¹²² Im Johannesevangelium steht fünf Mal die allgemeine Bedeutung im Vordergrund (Joh 5,8; 7,52; 11,29; 13,4; 14,31), sechs Mal die spezielle (Joh 2,22; 5,21; 12,1.9.17; 21,14). In Joh 2,19.20 pointiert gerade die Doppeldeutigkeit die Aussage, dass nämlich zunächst von der allgemeinen Bedeutung auszugehen ist, aber die spezielle angedeutet wird, die dann in Joh 2,22 zum Tragen kommt. Die spezielle Bedeutung ist im vierten Evangelium vornehmlich transitiv zu übersetzen. Dabei wird sowohl die Auferstehung der Toten (Joh 5,21 allgemein, Joh 12,1.9.17 Lazarus) als auch die Auferstehung Jesu (Joh 2,22; 21,14) thematisiert.

Neben ἐγείρω werden vornehmlich folgende Komposita verwendet: διεγείρω, συνεγείρω, ἐξεγείρω und ἐπεγείρω.¹²³ Nur διεγείρω kommt im Johannesevangelium vor, dort in Joh 6,18. Hier wird es – wie auch in den drei anderen Evangelienstellen – allgemein verwendet. Schwierig zu beurteilen ist die Verwendung in 2Petr 1,13 und 2Petr 3,1, wo eine übertragene Bedeutung im Sinn der geistigen Erweckung anklingt. Συνεγείρω wird drei Mal im Neuen Testament verwendet (Eph 2,6; Kol 2,12; 3,1) und verweist stets in der speziellen Bedeutung auf die Beziehung zwischen der Auferstehung Jesu und der Auferstehung der Menschen. Das dritte Kompositum wird in Röm 9,17 allgemein, in 1Kor 6,14 speziell verwendet. Ἐπεγείρω wird bei beiden Vorkommen in Apg 13,50 und Apg 14,2 allgemein verwendet.

Das zum Verb ἐγείρω gehörige Substantiv ἔγερσις kann – angelehnt an den transitiven und intransitiven Gebrauch des Verbs – allgemein sowohl „Aufwecken“ und „Errichtung“ als auch „Aufstehen“ und „Erwachen“ bedeuten.¹²⁴ Es heißt im speziellen Sinn sowohl „Auferweckung“ als auch „Auferstehung“. Im Neuen Testament wird es nur ein Mal (Mt 27,53) verwendet, dort im speziellen Sinn. Das mit ἔγερσις ausgedrückte Geschehen scheint an dieser Stelle zunächst die Szenenabfolge zu stören, wird daher gelegentlich als spätere Einfügung gedeutet;¹²⁵ doch es ist zu fragen, ob nicht plausibler ist, dass Matthäus damit gezielt Tod und Auferweckung Jesu zu verknüpfen gedachte.

¹¹⁹ Vgl. ebd.

¹²⁰ Vgl. ebd.

¹²¹ Vgl. ebd.

¹²² Vgl. Kremer, Jacob: ἐγείρω, in: EWNT. Bd. 2 (2011), Stuttgart 32011, Sp. 899–910, Sp. 900.

¹²³ Vgl. ebd.

¹²⁴ Vgl. Klaiber, Auferstehung, 2010, S. 92.

¹²⁵ Vgl. Kremer, Jacob: ἔγερσις, in: EWNT. Bd. 2 (2011), Stuttgart 32011, Sp. 910.

In Joh 11,11 wird im Zusammenhang der Auferweckung das Verb ἐξυπνίζω verwendet. Es ist ein neutestamentliches Hapaxlegomenon und lehnt sich an Ijob 14,12 in der Septuaginta an.¹²⁶ Es stammt zunächst aus der bildlichen Sprache und zeigt damit erneut die metaphorische Sprachwelt des Themengebietes der Auferstehung.¹²⁷

Eine inhaltliche Nähe zum Themenkomplex der Auferstehung stellt jenes Phänomen dar, das in der deutschen Sprache meist mit „Entrückung“ bezeichnet wird. Dabei scheint die Vorstellung vorzuherrschen, dass – entgegen der Auferstehung – der Entrückte zuvor nicht starb. So betont auch Dieter Zeller, dass Entrückung den durch göttliche Mächte bewirkten plötzlichen Wechsel an einen entzogenen Ort, meist den Himmel, aber auch ein fernes Land oder einen Berg meine; sie könne vorübergehender Bewahrung oder ekstatischem Offenbarungsempfang dienen:¹²⁸ „Als Alternative zum Tod wird sie Menschen mit bes. Gottesbeziehung zuteil.“¹²⁹ Daher kann sie nur sehr bedingt im Zusammenhang jenes Themenkomplexes behandelt werden, der hier mit Auferstehung bezeichnet wird, da sowohl in der Frage nach Jesu Auferstehung als auch in der Frage nach der Auferstehung der Toten der Tod vorausgesetzt wird. Allerdings prägte das Bild der Entrückung die lukanische Vorstellung und Darstellung der Himmelfahrt (Lk 24,51; Apg 1,2.9–11.22).¹³⁰ Auch in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums kann diese Vorstellung anklingen (zum Beispiel Joh 13,1.3), gegebenenfalls auch in Joh 20,17.¹³¹ Dennoch dürfe, so Klaiber, daraus keine von der Auferstehungsbotschaft unabhängige „Entrückungschristologie“ rekonstruiert werden.¹³²

Sprachlich wird auch der Themenkomplex der Entrückung mit Vokabular beschrieben, welches ursprünglich einem allgemeinen Kontext entstammt und schließlich im speziell-theologischen Sinn Verwendung findet. Für Entrückungsvorstellungen wird unter anderem der Terminus ἀρπάζω gebraucht, der in der deutschen Übersetzung allgemein „rauben“ oder „wegführen“ meint, in der speziellen Bedeutung schließlich „entrücken“.¹³³ Im Neuen Testament wird das Verb ἀρπάζω 14 Mal verwendet: neun Mal in der allgemeinen Bedeutung, fünf Mal in der speziellen (Apg 8,39; 2Kor 12,2.4; 1Thess 4,17; Offb 12,5).¹³⁴ Ebenso kann auch das Verb μετατίθημι im speziellen Sinn für „entrücken“ verwendet werden (Hebr 11,5).¹³⁵ Des Weiteren werden in diesem Zusammenhang Verben wie λαμβάνω oder μεταβαίνω gebraucht.¹³⁶

Allerdings wird damit, wie bereits erwähnt, der Themenkomplex der Auferstehung nur implizit tangiert. Explizit wird Auferstehung mit den Verben ἀνίστημι oder ἐγείρω und deren Derivaten ausgedrückt. Daher sind v.a. diese beiden Verben leitend, jene Stellen im Johannesevangelium aufzuspüren, die sich dem Themenkomplex der Auferstehungstheologie widmen.

¹²⁶ Vgl. Balz, Horst/Schneider, Gerhard: ἐξυπνίζω, in: EWNT. Bd. 2 (2011), Stuttgart³2011, Sp. 31.

¹²⁷ Vgl. ebd.

¹²⁸ Vgl. Zeller, Dieter: Entrückung, in: RGG. Bd. 2 (1999), Tübingen⁴1998–2005, Sp. 1322–1333, Sp. 1332.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Dazu ausführlicher: Vgl. Wißmann, Hans: Entrückung. I. Religionsgeschichtlich, in: TRE. Bd. 9 (1982), Berlin/New York 1977–2004, S. 680–683. Vgl. Betz, Otto: Entrückung. II. Biblische und frühjüdische Zeit, in: TRE. Bd. 9 (1982), Berlin/New York 1977–2004, S. 683–690.

¹³¹ Zur Frage nach dem johanneischen Verständnis von Auferstehung, Auffahrt und Himmelfahrt vgl. Kapitel 3.2.3.3: Exegetische Analyse von Joh 20,1–31.

¹³² Vgl. Klaiber, Auferstehung, 2010, S. 104.

¹³³ Vgl. aaO, S. 102.

¹³⁴ Vgl. aaO, S. 103.

¹³⁵ Vgl. aaO, S. 104.

¹³⁶ Vgl. ebd.

Vergleicht man diese beiden explizit gebrauchten Termini für das Auferstehungsgeschehen miteinander und beachtet den Gebrauch im speziell-theologischen¹³⁷ Sinn im Johannesevangelium gegenüber dem sonstigen neutestamentlichen Sprachgebrauch, so lässt sich Folgendes feststellen:

Das Verb ἀνίστημι wird im Neuen Testament 108 Mal verwendet. Hier überwiegt mit einem Verhältnis von 73 zu 35 der allgemeine Gebrauch. Im Johannesevangelium dreht sich dieses Verhältnis um: Wird dort der Terminus insgesamt acht Mal verwendet, zeigt sich die allgemeine Verwendung nur ein Mal. Das davon abgeleitete Substantiv ἀνάστασις wird im Neuen Testament 42 Mal verwendet. Nur ein Mal (Apg 2,34) wird es allgemein verwendet, 41 Mal speziell. Diese fast durchgängig spezielle Verwendung zeigt sich auch im Johannesevangelium, wo das vier Mal vorkommende Substantiv stets speziell verwendet wird.

Ἐγείρω wird im Neuen Testament häufiger verwendet (144 Mal). Das Verhältnis von allgemeinem zu speziellem Gebrauch verhält sich 59 zu 85, der spezielle Gebrauch überwiegt dementsprechend. Im Johannesevangelium werden 13 Mal Formen von ἐγείρω benutzt. Das Verhältnis von allgemeinem zu speziellem Gebrauch beträgt dort sieben zu sechs. Dies zeigt, dass im Neuen Testament ἐγείρω meist im speziell-theologischen Sinn verwendet wird, im Johannesevangelium jedoch der allgemeine Gebrauch überwiegt.

Zusammenfassend bedeutet dies für den Gebrauch im Johannesevangelium gegenüber den anderen Schriften des Neuen Testaments: Ἐγείρω überwiegt im Neuen Testament vor ἀνίστημι; dem schließt sich das Johannesevangelium an. Doch bezüglich des allgemein-profanen und speziell-theologischen Gebrauchs zeigt das vierte Evangelium ein umgekehrtes Verhältnis zum Neuen Testament: Obwohl ἀνίστημι sonst im allgemeinen Gebrauch überwiegt, wird es im Johannesevangelium fast ausschließlich im speziellen Sinn verwendet. Ἐγείρω hingegen kommt im Neuen Testament häufiger im speziellen Gebrauch vor, im vierten Evangelium wird es zahlreicher im allgemeinen Sinn genutzt.

Neben dieser Differenzierung zwischen dem Johannesevangelium und den anderen neutestamentlichen Schriften ist ferner hervorzuheben, dass auch für weitere neutestamentliche Autoren eine Schwerpunktsetzung in der Verwendung des Vokabulars festzustellen ist: Für Matthäus besitzt ἐγείρω besondere Bedeutung, für Lukas hingegen ἀνίστημι. Dies äußert sich beispielsweise darin, dass Matthäus das in den markinischen Leidens- und Auferstehungsankündigungen gebrauchte ἀνίστημι (Mk 8,31; 9,31; 10,34) konsequent durch ἐγείρω ersetzt (Mt 16,21; 17,23; 20,19) – wohl in Anlehnung an die Formel in 1Kor 15,4 und Mk 16,6. Daneben hat Matthäus auch die markinische Zeitangabe μετὰ τρεῖς ἡμέρας konsequent durch τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ ersetzt.

Die genaue Betrachtung aller Formen bezüglich der beiden unterschiedlichen Termini ἀνίστημι und ἐγείρω sowie deren Derivate zeigt, dass sie inhaltlich synonym scheinen. „Es gibt keine Aussage, die nur mit Hilfe des einen der beiden Wortstämme gemacht werden könnte.“¹³⁸ Dennoch lassen sich, so Klaiber, unterschiedliche Schwerpunkte erkennen: Sofern in der außerbiblischen griechischen Literatur, in der Septuaginta und in den griechisch abgefassten früh-

¹³⁷ Daher kann der Vergleich bezüglich der Derivate entfallen, da in keinem dieser Fälle im speziellen Sinn von Auferstehung im Johannesevangelium gesprochen wird.

¹³⁸ AaO, S. 104.

jüdischen Schriften von Auferstehung der Toten die Rede sei, dominiere die Wortgruppe ἀνίστημι.¹³⁹ Dies finde im Neuen Testament dadurch seinen Niederschlag, dass der Begriff ἀνάστασις zum *terminus technicus* für „Auferstehung“ geworden sei.¹⁴⁰ Wo im Neuen Testament aber von der Auferweckung Jesu gesprochen werde, werde ἐγείρω bevorzugt: „Offensichtlich schien dieses Verb aus semantischen Gründen geeigneter, das aktive Handeln Gottes in der Auferweckung Jesu zu beschreiben. Darum überwiegt die theol. Verwendung des Verbs gegenüber der allgemeinen.“¹⁴¹

Betrachtet man das Verhältnis von allgemeiner Auferstehung und Auferstehung Jesu im Johannesevangelium, so ergibt sich folgendes Bild: Im Johannesevangelium wird die Auferstehung Jesu nur in Joh 2,22, Joh 20,9 und Joh 21,14 thematisiert. Bei ersterem und letzterem geschieht dies mit dem Verb ἐγείρω, in Joh 20,9 mit ἀνίστημι. In Joh 11,25 bezeichnet sich der johanneische Jesus als ἀνάστασις. An allen anderen Stellen wird von der allgemeinen Auferstehung gesprochen, diese vier Mal mit ἐγείρω, neun Mal mit ἀνίστημι bzw. ἀνάστασις ausgedrückt. Demgemäß ist auch im Johannesevangelium die Verwendung von der allgemeinen Auferstehung häufiger mit ἀνίστημι belegt, die von Jesu Auferstehung mit ἐγείρω.

Nachdem damit einführende Bemerkungen zum Gesamtumfang des Themengebietes der Auferstehungstheologie, zur ersten Strukturierung in Auferstehung der Toten und Auferstehung Jesu sowie zur Erläuterung des Sprachgebrauchs vorgenommen wurden, wird der Themenkomplex im Folgenden aus Sicht der einzelnen theologischen Disziplinen vorgestellt.

2.1.2.1 Auferstehungstheologie aus alttestamentlicher Perspektive

Obwohl auf paganer Seite die Vorstellung von einer Auferstehung als Übergangsform zu postmortalen Existenz nicht belegt ist, gehen doch viele religiöse Traditionen davon aus, dass menschliches Leben nach dem Tod weitergeht.¹⁴² Allerdings sind diese postmortalen Existenzformen zunächst Vorstellungen einer Wiedergeburt, von Seelenwanderung, der Unsterblichkeit der Seele oder einem Eingehen zu den Ahnen.¹⁴³ Da es sich dabei aber nie um eine Auferstehung der Toten handelt, die als einmaliges Geschehen verstanden wird, „das die im Tod voneinander getrennten Bestandteile des Menschen, Leib und Seele, in einer jenseitigen Welt zu einem neuen, ewigen Leben wiedervereint“,¹⁴⁴ ist Auferstehung daher „eine nur wenig aussagekräftige Kategorie“¹⁴⁵ für religionsvergleichende Untersuchungen.¹⁴⁶ Allerdings gibt es Anknüpfungspunkte für die Frage nach der Auferstehung im religionsgeschichtlichen Ver-

¹³⁹ Vgl. ebd.

¹⁴⁰ Vgl. ebd.

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² Vgl. Haag, Ernst: Auferstehung der Toten, Auferstehung des Fleisches. I. Religionsgeschichtlich. II. Im Alten Testament, in: LThK. Bd. 1 (1993), Freiburg/Basel/Rom³1993–2001, Sp. 1191–1193, Sp. 1191.

¹⁴³ Vgl. Ahn, Gregor: Auferstehung der Toten. 1. Religionsgeschichtlich, in: RGG. Bd. 1 (1998), Tübingen⁴1998–2005, Sp. 913–915, Sp. 913.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Teilweise anders urteilt jedoch Fischer, der betont: „Der Gedanke eines Aufstehens zu einer erneuerten und verklärten Existenz des ganzen Menschen existierte bereits in vielen Varianten vor der Zeit Jesu und auch zeitgleich in den Israel benachbarten Kulturen und Religionen.“ (Fischer, Der Auferstehungsglaube, 2012, S. 75.)

gleich, beispielsweise die Vorstellung von sterbenden und auferstehenden Göttern.¹⁴⁷ Dennoch ist dabei nicht an eine Auferstehung verstorbener Menschen gedacht. Daher ergibt sich für den religionsgeschichtlichen Vergleich ein doppeltes Ergebnis: Einerseits gibt es Anknüpfungspunkte an die jüdischen Auferstehungsvorstellungen auch in anderen Religionen, andererseits ist sie in ihrer speziellen Form nirgends belegt.

Die Vorstellung einer eschatologischen Auferstehung der Toten fußt in der jüdischen Religion, die seit jeher durch ihre vielfältigen Ausprägungen und Strömungen gekennzeichnet war. Der Gedanke der Auferstehung entwickelte sich über viele Jahre – darüber geben die alttestamentlichen und frühjüdischen Zeugnisse Aufschluss. Dabei kann jedoch nicht von nur *einer* Auferstehungsvorstellung gesprochen werden. Die in den Schriften zum Ausdruck kommenden Vorstellungswelten änderten sich beständig und spiegeln die Entwicklung des Auferstehungsgedankens wider. Somit gibt es – neben beispielsweise der Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele, die v.a. im hellenistischen Diasporajudentum vorherrschte (Sap 2,1–3,4; 5,15) – weitere Differenzierungen: einerseits beispielsweise die Vorstellung einer Auferstehung aller, meist mit nachfolgendem Gericht (Sib IV,181–191; äthHen 51,1–5; 4Es 7,31–38; syrApkBar 50,2–4; LAB 3,10), andererseits nur der Auferstehung der Gerechten (PsSal 3,11f; äthHen 92,3f; syrApkBar 30,1–5).

Trotz der Entstehung der Auferstehungshoffnung in der jüdischen Religion ist „die Vorstellung der A[uferstehung] vom Tod als des Beginns eines neuen, unvergänglichen Lebens (...) dem weitaus größten Teil der atl. Überlieferungen fremd.“¹⁴⁸ Erst das Danielbuch, jüngste Schrift des Alten Testaments und im Kontext der Religionskriege Antiochus IV. Epiphanes zwischen 167–165 v. Chr. zu datieren,¹⁴⁹ übermittelt relativ eindeutig – Franz Zeilinger formuliert: „unbestritten“¹⁵⁰ – eine Auferstehungshoffnung in eschatologischer Form. Die dort zum Ausdruck kommende Hoffnung wird aber im Laufe der zeitlichen Entstehungskontexte der alttestamentlichen Schriften immer mehr vorbereitet.¹⁵¹ Daher können die folgend genannten Texte „als mentales Substrat zur Entstehung einer expliziten Auferstehungserwartung beigetragen oder als ‚Schriftbeweise‘ gedient haben, müssen es aber nicht zwingend.“¹⁵²

Zunächst vertreten die ältesten Texte des Alten Testaments eine diesseitige Heilsorientierung und verbinden mit dem Tod etwas Endgültiges, an dem selbst die Wirkungsmacht Gottes

¹⁴⁷ Vgl. Ahn, Auferstehung der Toten, 1998, Sp. 913.

¹⁴⁸ Waschke, Ernst-Joachim: Auferstehung der Toten. I. 2. Altes Testament, in: RGG. Bd. 1 (1998), Tübingen ⁴1998–2005, Sp. 915f, Sp. 915.

¹⁴⁹ Vgl. Witte, Markus: Das Danielbuch, in: Gertz, Jan C. (Hg.): Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments (UTB Theologie 2745), Göttingen ⁴2010, S. 495–514, S. 504.

¹⁵⁰ Zeilinger, Franz: Der biblische Auferstehungsglaube. Religionsgeschichtliche Entstehung – heilsgeschichtliche Entfaltung, Stuttgart 2008, S. 35.

¹⁵¹ Zum Folgenden ist die Studie Beckers instruktiv, die einen umfassenden Überblick über die Entwicklung des Auferstehungsgedankens gibt, welche die Voraussetzung beim Verstehen der österlichen Erfahrung bezüglich der Auferstehung Jesu gebildet hat: Vgl. Becker, Jürgen: Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum, Tübingen 2007, S. 182–208.

¹⁵² Zeilinger, Der biblische Auferstehungsglaube, 2008, S. 30.

endet.¹⁵³ Ihm gegenüber kommt eine ambivalente Einstellung zum Ausdruck: Einerseits ist er das natürliche Ende des Lebens, andererseits spiegelt sich in ihm das vernichtende Ende als Folge der Trennung von Gott wider.¹⁵⁴ Der Tod kann in dieser Vorstellung nicht überwunden, allerdings in Ausnahmefällen außer Kraft gesetzt werden.¹⁵⁵ Davon berichten die Erzählungen von den Entrückungen Henochs (Gen 5,21–24) und Elias (2Kön 2,1–18). Die Texte betonen, dass jene Personen eine besondere Gottesbeziehung hatten, weshalb sie den Tod nicht erlitten und aus dem Leben heraus direkt zu Gott entrückt wurden. Eine ähnliche Vorstellung scheint auch bezüglich Mose vorzuherrschen, dessen Grab als unauffindbar galt (Dtn 34,6). Vergleichbares gilt für Wundererzählungen, in denen Verstorbene wiederbelebt werden. Darüber geben die Totenerweckungen Elijas und Elisas Aufschluss (1Kön 17,17–24; 2Kön 4,31–37; 13,20–21). Berücksichtigt man jedoch, dass zur damaligen Zeit bereits ein Schwerkranker dem Tod zugehörig gerechnet wurde, galten auch Heilungen als Rettung vom Tod. Daher wurde die Grenze zwischen der Heilung eines Schwerkranken und der Wiederbelebung eines Verstorbenen nicht scharf gezogen. Folgerichtig relativierte sich die Unausweichlichkeit des Todes zunehmend.¹⁵⁶

In traditionsgeschichtlicher Weiterentwicklung entstand daraus immer mehr ein Glaube an die Auferstehung. Dabei wurde zunächst von der Auferstehung des Volkes gesprochen. Diese Vorstellung kann bis in die Exilszeit zurückgeführt werden und verdankt sich der Hoffnung auf Gerechtigkeit in der jenseitigen Welt, da in der Zeit der Gefangenschaft der Tun-Ergehen-Zusammenhang für die im Exil lebenden Juden nicht plausibel zu machen war und dementsprechend die Theodizeefrage gestellt wurde. Als Konsequenz des Glaubens einer jenseitigen Gerechtigkeit für das im Leben widerfahrne Unheil musste eine Wiederbelebung verständlich gemacht werden. Somit antwortet die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten „nicht auf die menschliche Sehnsucht nach Unsterblichkeit, sondern auf den Hunger nach Gerechtigkeit.“¹⁵⁷

In diesem Kontext ist zunächst Hos 6,1–3 zu nennen. Die Vorstellung vom Wiederaufleben der Natur steht dabei im Hintergrund des Bildes von der Wiedererrichtung des Volkes.¹⁵⁸ An jener Stelle wird auch die bedeutsame Zeiteinheit des dritten Tages genannt, auf die später bezüglich der Auferstehung Jesu zurückgegriffen wurde. In Ez 37,1–14 wird schließlich die Wiederherstellung des Volkes Israel beschrieben. Dies geschieht in der Vision von der Auferweckung der Totengebeine. Dabei wird Gottes Macht dahingehend gedeutet, dass „er die vertrockneten Gebeine wieder zu einem Körper zusammenfügt und durch seinen Geist neu entstehen lässt.“¹⁵⁹

Neben diesem zentralen Faktor der Entstehung einer Auferstehungshoffnung durch die Theodizeefrage ist auch die Entwicklung des Monotheismus als grundlegende Größe in der Ausformulierung des Auferstehungsglaubens zu nennen. Dies liegt darin begründet, dass die Vorstellung sich immer mehr durchsetzte, es gebe keinen Bereich der Wirklichkeit, den der *eine* Gott nicht umfassen könne. Zu nennen sind daher folgende Stellen, die den Gedanken an eine Auferstehungshoffnung anklingen lassen können: Ps 16,10; 22,28–32; 30,2–4; 49,14–

¹⁵³ Vgl. Waschke, Auferstehung der Toten, 1998, Sp. 915.

¹⁵⁴ Vgl. Klaiber, Auferstehung, 2010, S. 94.

¹⁵⁵ Vgl. Waschke, Auferstehung der Toten, 1998, Sp. 915.

¹⁵⁶ Vgl. Klaiber, Auferstehung, 2010, S. 94.

¹⁵⁷ Moltmann, Jürgen: „Sein Name ist Gerechtigkeit“. Neue Beiträge zur Gotteslehre, Gütersloh 2008, S. 49.

¹⁵⁸ Vgl. Waschke, Auferstehung der Toten, 1998, Sp. 915.

¹⁵⁹ Ebd.

16; 73,23–26; 88,10–14. Damit zeigt sich, dass besonders in den Psalmen als Klage- und Danklieder ein Anknüpfungspunkt für die Entwicklung der Auferstehungsvorstellung gesehen werden kann. Dabei ist jedoch nicht sicher zu sagen, inwiefern sie tatsächlich als Hinweis auf eine alttestamentliche Auferstehungshoffnung zu lesen sind. In ähnlicher Weise kann auch Jes 53,10–12 gedeutet werden, ebenfalls Ijob 19,25–27.¹⁶⁰

Der Weg hin zur Vorstellung einer tatsächlichen Wiederbelebung nach dem Tod wird durch die Jesajaapokalypse (Jes 24–27) deutlich. In diesem Zusammenhang ist neben Jes 25,6–8 v.a. Jes 26,19 zu thematisieren. Damit scheint die „Schwelle des Glaubens an eine tatsächliche Wiederbelebung nach dem Tode überschritten.“¹⁶¹ Dabei wird auch der Tod vollständig der Macht Gottes unterworfen.¹⁶² Becker betont: „Innerhalb der Geschichte der Auferstehungshoffnung in Israel, im Judentum und im Christentum sind die beiden Verse Jes 26,14.19 die ältesten Textzeugen, in denen (vom Liegen/Schlafen) ‚aufstehen‘, (vom Schlaf) ‚aufgeweckt werden‘ und (als Toter) ‚wieder lebendig werden‘ in gleicher Bedeutung Verwendung finden, indem sie metaphorisch den Eingang in ein transmortales Leben ausdrücken.“¹⁶³ Eine ähnliche Vorstellung scheint auch in Koh 3,19–21 vorzuherrschen, dort wird die Auferstehungshoffnung aber verneint.¹⁶⁴

Dan 12 nimmt schließlich erstmals konkret die Auferstehung der Toten in den Blick. Zwar ist noch nicht von einer universellen Auferstehung die Rede, doch von der Auferstehung „vieler“ – der einen zum ewigen Leben, der anderen zu ewiger Schmach und Schande (Dan 12,2).

Überblickt man die traditionsgeschichtliche Entwicklung der alttestamentlichen Auferstehungsvorstellung mit Blick auf die genannten zentralen Belegstellen, so lässt sich als Fazit feststellen, dass im Laufe der Entstehungsgeschichte der alttestamentlichen Schriften und damit durch die Geschichte Israels ein Ringen um die Frage vorlag, „ob für den Gott Israels und die Beziehung zu ihm der Tod eine letzte Grenze darstellen könne. Der Glaube an die Auferstehung der Toten ist die letzte Konkretisierung der Gewißheit, daß Gott Leben ist und neues Leben auch im Zerbruch und durch den Tod hindurch schaffen kann.“¹⁶⁵

Eindeutigere und häufigere Belege der Auferstehungshoffnung finden sich in vielen frühjüdischen Schriften. Neben den bereits erwähnten Stellen, v.a. aus dem äthiopischen Henochbuch, 4 Esra und der syrischen Baruchapokalypse, sind Belege aus den Testamenten der zwölf Patriarchen zu nennen (TestJud 25,1.4; TestSim 6,6f; TestSeb 10,1–3).¹⁶⁶ Besondere Bedeutung verdienen auch 2Makk 7,9.14.20.23.29 und 2Makk 12,43f. Dort wird, angeregt durch die Frage nach dem postmortalen Geschick der Märtyrer des gesetzestreuen Judentums zur Zeit der Verfolgung unter Antiochus IV. Epiphanes, fast eine systematische Präzision der Auferstehungstheologie entfaltet.¹⁶⁷ Zu bemerken ist, dass 2Makk 7,28 erstmals die Vorstellung einer *creatio ex nihilo* anspricht; bezüglich der Auferstehungsvorstellung bedeutet dies, dass

¹⁶⁰ Vgl. ebd.

¹⁶¹ Klaiber, Auferstehung, 2010, S. 95.

¹⁶² Vgl. Waschke, Auferstehung der Toten, 1998, Sp. 916.

¹⁶³ Becker, Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament, 2007, S. 194.

¹⁶⁴ Vgl. Stemberger, Günter: Auferstehung. I/2. Judentum, in: TRE. Bd. 4 (1979), Berlin/New York 1977–2004, S. 443–450, S. 443. Vgl. Waschke, Auferstehung der Toten, 1998, Sp. 916.

¹⁶⁵ Klaiber, Auferstehung, 2010, S. 105.

¹⁶⁶ Vgl. aaO, S. 96.

¹⁶⁷ Vgl. Haag, Auferstehung der Toten, Auferstehung des Fleisches, 1993, Sp. 1192f.

dem Schöpfer, welchem die Erschaffung der Welt aus dem Nichts zugesprochen wird, auch die Macht besitzen wird, die Menschen aufzuerwecken. Damit wird der Schöpfungsglaube als Grundlage des Auferstehungsglaubens gedacht.

Bezüglich der einzelnen Gruppierungen des Judentums betonen v.a. die Pharisäer den Glauben an die Auferstehung. Dies wird beispielsweise im Bekenntnis zu dem Gott, der die Toten lebendig macht, deutlich (zweite Benediktion des Achtzehn-Gebetes; Jos, Bell II 162f; Ant XVIII 14).¹⁶⁸ Demgegenüber leugnen die Sadduzäer die Fortdauer der Seele, jenseitige Vergeltung und eine Auferstehungshoffnung (Jos, Bell II 164f).¹⁶⁹ Gerade von der Leugnung des Auferstehungsglaubens durch die Sadduzäer setzt sich das entstehende Christentum ab. Dies wird sowohl in den Evangelien als auch in der Apostelgeschichte erörtert (Mk 12,18–27; Apg 23,6–8). Ebenso thematisiert auch Paulus (1Kor 15) die Abgrenzung von all denen, die der Auferstehungshoffnung widersprechen, da sie für ihn die Grundlage von Jesu Auferstehung ist (1Kor 15,12–19.).

2.1.2.2 Auferstehungstheologie aus neutestamentlicher Perspektive

Die alttestamentlichen und frühjüdischen Zeugnisse zeigen, dass die Vorstellung einer Auferstehung der Toten in der Umwelt Jesu und der neutestamentlichen Schreiber präsent war. Die Aufgabe einer neutestamentlichen Anfrage an die Auferstehungstheologie besteht folgend darin, die Zeugnisse des Neuen Testaments und seiner Umwelt vorzustellen, sie in ihrer Vielfalt zu erfassen und theologisch als Gottes Deutungen des Todes Jesu zu erschließen.¹⁷⁰

Obwohl Jesus selbst, soweit dies laut Kremer erschlossen werden kann, nur selten von der Auferstehung der Toten gesprochen habe, setzen mehrere seiner Logien sie voraus (beispielsweise Mk 9,43.45; Mt 8,11; 10,28; 18,9; Lk 11,31; 16,19–31).¹⁷¹ In Mk 12,18–27¹⁷² wird dies deutlich. Dort weist Jesus die Vorstellung einer schlichten Weiterführung der irdischen Existenz nach der Auferstehung zurück und begründet die Auferstehungshoffnung mit der Selbstvorstellung Gottes in Ex 3,6 als des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, die verbunden wird mit der Feststellung, dass Gott nicht ein Gott Toter, sondern Lebender sei.¹⁷³ „Das bedeutet, auch bei den schon Verstorbenen ist Gott, und zwar als Gott der Lebenden, der ihnen Leben schenkt. Diese Begründung orientiert sich am atl. Ursprung der Auferstehungshoffnung, der Verheißung der Treue Gottes, die auch durch den Tod nicht begrenzt wird.“¹⁷⁴

¹⁶⁸ Vgl. Klaiber, Auferstehung, 2010, S. 96.

¹⁶⁹ Vgl. ebd.

¹⁷⁰ Vgl. Schwier, Vorüberlegungen zu einer österlichen Praktischen Theologie, 2014, S. 185. Dazu auch: Vgl. Stoellger, Philipp: Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu, in: Frey, Jörg/Schröter, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (UTB Theologie 2953), Tübingen ²2012, S. 577–607, S. 600f.

¹⁷¹ Vgl. Kremer, Jacob: Auferstehung der Toten. IV. Im Neuen Testament, in: LThK. Bd. 1 (1993), Freiburg/Basel/Rom ³1993–2001, Sp. 1195–1198, Sp. 1197.

¹⁷² Schwankl betont den historischen Kern des Sadduzäergesprächs: Vgl. Schwankl, Otto: Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18–27 parr). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung (BBB 66), Frankfurt 1987.

¹⁷³ Vgl. Klaiber, Auferstehung, 2010, S. 96.

¹⁷⁴ Ebd.

Die Urchristenheit teilte, so Klaiber, die Überzeugung der alttestamentlichen Überlieferung, dass durch Gottes rettende Macht soeben Verstorbene ins Leben zurückgerufen werden können.¹⁷⁵ In diesem Zusammenhang ist zunächst Mk 5,21–24.35–43 zu nennen, v.a. aber auch Joh 11,1–46. Dort werde Jesus – auch unter dem Einfluss der Elija- und Elisa-Geschichten sowie schließlich der österlichen Auferstehungsbotschaft – immer deutlicher als Herr, auch über den Tod, herausgestellt.¹⁷⁶ Mit solchen Wundererzählungen wird allerdings noch nicht der Gedanke einer eschatologischen Auferstehung der Toten tangiert, da die durch Jesu Heilsmacht wiederauferweckten Personen in der weiteren Vorstellung erneut sterben.

Inwiefern die Vorstellung einer eschatologischen Auferstehung der Toten nachösterlich von Anfang an mit der Erfahrung der Auferstehung Jesu verbunden wurde, ist nicht sicher zu sagen.¹⁷⁷ Zunächst scheint die Auferstehung Jesu mit dem Gedanken an die Parusie verknüpft – darüber gibt 1Thess 4,13–17 Aufschluss.¹⁷⁸ Dort wird aber auch erstmals die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten mit dem Auferweckungshandeln an Jesus analogisiert.¹⁷⁹ Deutlicher wird dies in 1Kor 6,14, bevor der Zusammenhang in 1Kor 15 ausführlich entfaltet wird. Dort betont Paulus die leibliche Auferstehung der Toten, die von einigen Korinthern abgelehnt wird, und begründet sie mit der Auferstehung Jesu. Gerhard Sellin pointiert: „(...) eine Leugnung der A[uferstehung] der Toten [bedeutet] zugleich eine Leugnung der A[uferstehung] Christi (...), was einer Leugnung der Heilsmächtigkeit des christl. Kerygmas überhaupt gleichkommt.“¹⁸⁰

Eine weitere bedeutende Aussage im Zusammenhang mit der Auferstehung der Toten ist in Phil 1,23 zu finden: Paulus sehnt sich im erwarteten Tod sofort bei Christus zu sein. Einerseits ist die Aussage schwer zu vereinbaren mit den sonstigen futurischen Auferstehungsaussagen, andererseits könnte dort entweder die jüdische Vorstellung zugrunde liegen, nach welcher Märtyrer sofort in den Himmel aufgenommen werden, oder der Gedanke einer Entrückung ins Paradies (vgl. 2Kor 12,4).¹⁸¹

In Röm 6,1–11 wird die Aussage über das Sterben von 1Kor 15,3–5 weiter entfaltet: Der Glaubende ist in der Taufe mit Christus der Sünde gestorben und wird damit für neues Leben frei. Dieser Gedanke wird in den Deuteropaulinen radikalisiert: „Die Christen sind mit Christus nicht nur ‚mitgestorben‘, sondern auch bereits ‚mitauferstanden‘ (Kol 2,12f; 3,1; Eph 2,5f) (...).“¹⁸²

Jener Gegenwartsbezug sowie die Bedeutung der Auferstehungsvorstellung bereits für das diesseitige Leben wird schließlich auch in der johanneischen Theologie deutlich, in der – auch für die Eschatologie – die Christologie das bestimmende Thema ist. Daher kommt es zum bedeutsamen Logion, in dem sich Jesus selbst als Auferstehung bezeichnet (Joh 11,25) und dem an ihn Glaubenden zuspricht, in Ewigkeit nicht zu sterben (Joh 11,25f; ähnlich auch Joh 5,24f). Die Auferstehung am letzten Tag wird jedoch in Joh 6,39f.44.54 thematisiert, in ähnlicher Weise auch in Joh 5,28f. Dies hat zur Frage nach dem Verhältnis zwischen präsentischer und

¹⁷⁵ Vgl. ebd.

¹⁷⁶ Vgl. aaO, S. 96f.

¹⁷⁷ Vgl. Sellin, Gerhard: Auferstehung der Toten. 4. Neues Testament, in: RGG. Bd. 1 (1998), Tübingen ⁴1998–2005, Sp. 917–919, Sp. 917.

¹⁷⁸ Vgl. aaO, Sp. 917f.

¹⁷⁹ Vgl. aaO, Sp. 918.

¹⁸⁰ Ebd.

¹⁸¹ Vgl. ebd.

¹⁸² Ebd.

futurischer Eschatologie geführt. In der älteren Forschung wurde diese Spannung nicht selten mit literarkritischen Hypothesen gelöst, in der neueren wird hingegen der Versuch einer Integration der scheinbar widersprüchlichen Konzepte unternommen.¹⁸³ Klaiber formuliert: „Aber gleich, wie wir den Wachstumsprozeß des Evangeliumstextes beurteilen, in seiner jetzigen Form möchte er seinen Lesern sagen, daß die Vollmachtsaussage Jesu: ‚Ich bin die Auferstehung und das Leben‘ für Gegenwart und Zukunft, für Zeit und Ewigkeit gilt.“¹⁸⁴

Entgegen einer Spiritualisierungstendenz findet sich, so Sellin, auch eine Tendenz zur Reapokalyptisierung, die unter anderem vom Interesse an einer Vergeltung im künftigen Gericht geleitet sei.¹⁸⁵ Sie zeige sich neben 2Thess 2, 2Tim 2,14–19, 2Tim 4,1–8, 1Petr 4, 2Petr, Jud und Offb auch im lukanischen Doppelwerk: Der Verfasser halte an einer realistischen Faktizität ebenso der Auferstehung Jesu als auch der künftigen Auferstehung der Toten fest.¹⁸⁶ Deutlich wird dies im Rahmen der Auferstehungserzählungen auch in Lk 24,36–43. In Offb 20, so Sellin, begegne schließlich erstmals im Neuen Testament die in jüdischen Apokalypsen geläufige Vorstellung eines messianischen Zwischenreiches und einer doppelten Auferstehung.¹⁸⁷

Es klang bereits an, dass die Themenfelder Auferstehung der Toten und Auferstehung Jesu gerade in der paulinischen Argumentation, die v.a. in 1Kor 15 deutlich wird, in einem unauflösbaren Zusammenhang zu sehen sind. Dass die Jünger ihre Erscheinungen als Auferstehung Jesu deuteten, liegt an der Wahrnehmung ihrer Erfahrungen „mit Hilfe einer kulturellen und religiösen ‚Brille‘“. ¹⁸⁸ Diese „Sehhilfen und Interpretationsmuster, mit denen sich die Osterzeugen selbst und die ihnen nachrückenden Christen die Ostererfahrung und Osterüberlieferung zu eigen machten, sie zur grundlegenden Wahrheit ihres Wirklichkeitsverständnisses einsetzten und in einem andauernden Kommunikationsprozess innerhalb der Christenheit lebendig hielten“, ¹⁸⁹ waren die alttestamentlichen und frühjüdischen Aussagen zur Auferstehung der Toten, die in den neutestamentlichen Schriften weiter entfaltet wurden.

Das Geschehen der Auferstehung Jesu selbst wird in den kanonisch überlieferten neutestamentlichen Schriften nirgends thematisiert. Es ist vor EvPe 35–42 nie Gegenstand der Darstellung.¹⁹⁰ Damit gibt es in der neutestamentlichen Überlieferung keine Auferstehungszeugen, sondern stets Erscheinungszeugen. Der Osterglaube beruht auf dem Zeugnis derer, denen der Auferstandene erschien. In diesem Zusammenhang nimmt die Verbform ὄφθη zentrale Bedeutung ein; als wichtigste Belege sind 1Kor 15,5–8 und Lk 24,34 zu nennen. Daher werden Petrus, die Zwölf, 500 Brüder, Jakobus, alle Apostel und Paulus zwar anhand einer Zeugenliste aufgeführt, sie sind aber nicht Auferstehungszeugen (ἐγγήγερται, so beispielsweise 1Kor 15,4), son-

¹⁸³ Diesbezüglich ist der Aufsatz von Frey instruktiv, der auch einen prägnanten Forschungsüberblick bietet: Vgl. Frey, Jörg: Eschatology in the Johannine Circle, in: Ders.: Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hg. v. Juliane Schlegel (WUNT 307), Tübingen 2013, S. 663–698, S. 663–671.697f. Ebenso wird Freys Position in seinem dreibändigen Werk zur johanneischen Eschatologie deutlich: Vgl. Frey, Jörg: Die johanneische Eschatologie, 3 Bde. (WUNT 96.110.117), Tübingen 1997–2000.

¹⁸⁴ Klaiber, Auferstehung, 2010, S. 102.

¹⁸⁵ Vgl. Sellin, Auferstehung der Toten, 1998, Sp. 918.

¹⁸⁶ Vgl. ebd.

¹⁸⁷ Vgl. ebd.

¹⁸⁸ Becker, Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament, 2007, S. 182.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Vgl. Becker, Jürgen: Auferstehung Jesu Christi. 1. Neues Testament, in: RGG. Bd. 1 (1998), Tübingen ⁴1998–2005, Sp. 922–924, Sp. 922. Dazu auch: Vgl. Becker, Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament, 2007, S. 30–33.

dem Erscheinungszeugen (ᾠφθη, so beispielsweise 1Kor 15,5–8). Zwar gehen die neutestamentlichen Schriften von der Faktizität der Auferstehung aus, doch muss sich ihr Leser bewusst sein, dass es sich dabei um keine Beweisführung handelt. So formuliert Klaiber: „Die Wahrheit der Auferweckung Jesu selber erschloss sich den ersten Zeugen in der Begegnung mit dem Auferstandenen selbst. Es kann daher keine ‚neutralen‘ Zeugen der Erscheinungen des Auferstandenen geben.“¹⁹¹

Der textliche Befund der neutestamentlichen Schriften, der die Auferstehung Jesu thematisiert, kann zunächst in die ältere Formel- und die jüngere Erzählüberlieferung gegliedert werden.¹⁹²

Eine der bedeutsamsten doxologischen Formeln, in die vorpaulinische Zeit datiert, ist die Gottesprädikation, welche die alttestamentliche Prädikation als Gott, der Israel aus Ägypten geführt hat, neu akzentuiert: Gott wird als der bestimmt, der Jesus von den Toten auferweckte (Röm 4,24; Gal 1,1). Darüber hinaus wird von der Auferstehung Jesu im Rahmen der Formeltradition in Form einer Kontrastformel berichtet, welche die Tötung durch Menschen der Auferweckung durch Gott gegenüberstellt (Apg 3,15; 4,10). Des Weiteren ist jene zu nennen, die als Glaubensformel eine kurze Zusammenfassung des Auferstehungsgeschehens gibt; in diesem Kontext ist 1Kor 15,3–5, aber auch Röm 4,25 und Röm 10,9f hervorzuheben. 1Kor 15,3–5 wird von Jürgen Roloff als „das wichtigste Auferstehungszeugnis überhaupt“ bezeichnet.¹⁹³ Das hohe Alter der Formel liegt dadurch nahe, dass Paulus betont, er habe jenes Zeugnis selbst empfangen: παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον (1Kor 15,3). Neben sechs Erscheinungen werden weitere Elemente genannt: der Tod Christi für die Sünden gemäß den Schriften sowie das Begräbnis und die Auferstehung am dritten Tag gemäß dieser. Vergleicht man diese Sequenzen mit den Auferstehungsberichten der Evangelien am ersten Ostermorgen, so scheinen in 1Kor 15 zunächst nur die Erwähnung des leeren Grabes und die Schilderung des Grabganges der Frauen zu fehlen. Das Begräbnis hingegen wird übermittelt. Dies geschah jedoch höchstwahrscheinlich, weil es ungewöhnlich war, dass ein Gekreuzigter überhaupt bestattet wurde. Dies muss nicht heißen, dass Jesus alleine begraben wurde bzw. dass das Grab den Jüngern und Frauen bekannt war. Damit legt jene von Paulus zitierte Formel nahe, dass das Grab nicht zwangsläufig leer gewesen sein muss.¹⁹⁴ Folgt man weiteren Ausführungen der späteren Erzählüberlieferung, so fehlen in den alten Formeln auch jene Elemente, die als Erweis der Kreuzigung und des Todes sowie als Betonung der Leiblichkeit angebracht werden: die Kreuzigungsspuren und weitere Erweise der Leiblichkeit Jesu wie beispielsweise das Fischessen. In der Erzählüberlieferung scheint v.a. Lukas an diesen Motiven gelegen (Lk 24,36–43; ebenso aber auch Joh 20,20.25.27).

¹⁹¹ Klaiber, Auferstehung, 2010, S. 99.

¹⁹² Diese Gliederung schlägt beispielsweise auch Roloff vor: Vgl. Roloff, Jürgen: Neues Testament (Neukirchener Arbeitsbücher), Neukirchen ⁷1999, S. 255–258.

¹⁹³ AaO, S. 255.

¹⁹⁴ Die Konsequenz dieser Annahme und ihre systematisch-theologische Entfaltung stellt Dalferth pointiert dar: Vgl. Dalferth, Ingolf U.: Volles Grab, leerer Glaube? Auferstehung in kulturtheoretischer und biblisch-theologischer Perspektive, in: Eckstein, Hans-Joachim/Welker, Michael (Hg.): Die Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen 2002, S. 277–309, S. 293–296.

Die Erzählüberlieferung lässt sich in die Erzählungen vom leeren Grab, Erscheinungen vor dem Zwölferkreis und Erscheinungen vor Einzelpersonen gliedern.¹⁹⁵

Zunächst kennt das älteste Evangelium nur die Erzählung des leeren Grabes mit der Ankündigung von Erscheinungen, nicht aber Erscheinungen selbst (Mk 16,1–8). Es stellt sich die Frage, inwiefern in der Erzählung vom leeren Grab eine apologetische Legende vorliegt. Einerseits spricht für eine solche, dass sie erst gebildet worden scheint, „nachdem die Auferstehung Jesu bereits feste Überzeugung der Christen war, aber von jüdischer Seite bezweifelt wurde.“¹⁹⁶ Andererseits spricht gegen eine apologetische Legende, dass nur Frauen erwähnt werden und gerade in Mk 16,1–8 nicht vom Glauben, sondern von Furcht gesprochen wird.

Die personalen Begegnungserscheinungen, die in den Evangelien beschrieben werden, können eine Verwechslung mit physischer Wiederbelebung nahelegen. Doch darf bei ihrer Analyse nicht vergessen werden, dass sie – außer dem lukanischen Fischessen in Lk 24,39–43¹⁹⁷ – in keinem Fall von einer physischen Wiederbelebung sprechen. Michael Welker pointiert: „Die Auferstehungsberichte weisen nicht auf alltägliche empirische Erfahrungen hin. Indem sie den Erscheinungscharakter betonen, die Vielfalt der Erscheinungen, das Entrücktwerden des Auferstandenen bis hin zum Entrücktwerden im Moment der Erkenntnis und indem sie durchgängig den Zweifel hervorheben, wirken diese Texte massiv dem Eindruck entgegen, dass es sich bei der Auferstehung um eine bloße physische Wiederbelebung des vorösterlichen Jesus handelt.“¹⁹⁸

Gerade die narrativen Auferstehungserzählungen versuchen, die Ostererfahrung der ersten Christen in die Denkvorstellungen der antiken Welt einzuordnen. Sie können als narrative Explikationen verstanden werden, die nur bedingt etwas zur historischen Rekonstruktion beitragen. Sie beruhen auf vier topischen Darstellungen: „auf Entrückungs- (Hintergrund von Mk 16,1–8), Himmelfahrts- (Lk 24,50f.; Apg 1,9–11), Erscheinungs- (Jesus erscheint in Selbstevidenz auf wunderbare Weise: Lk 24,36–43; Joh 20,19–23) und Wiedererkennungslegenden (der zunächst Unerkannte entzieht sich bei seiner Reidentifikation: Lk 24,13–23; Joh 20,11.18).“¹⁹⁹ Dabei betont Becker, dass diese Topik der antiken Welt bekannt gewesen sei.²⁰⁰ Was davon historisch war und dementsprechend rekonstruiert werden kann, ist in der Wissenschaft äußerst umstritten.²⁰¹ Die neutestamentlichen Aussagen betonen statt historischer Tatsachenberichte jedoch vielmehr die theologische Aussagekraft der Ereignisse: „Das bedeutet, daß die Wahrheit der Botschaft der Osterzeugen nicht durch einen historischen Tatsachenbeweis weitervermittelt werden kann, sondern durch die Kraft der Verkündigung des Auferstandenen aufgedeckt wird.“²⁰²

Historisch scheint also nur das Faktum der Ostervisionen zu sein. Diese werden nicht selten in eine subjektive oder objektive Visionshypothese eingeteilt. Dabei erklärt die subjektive Visions-

¹⁹⁵ Diese Gliederung schlägt beispielsweise ebenso Roloff vor: Vgl. Roloff, Neues Testament, 1999, S. 256–258.

¹⁹⁶ Fischer, Der Auferstehungsglaube, 2012, S. 65.

¹⁹⁷ Vgl. Welker, Michael: Die Wirklichkeit der Auferstehung, in: Eckstein, Hans-Joachim/Ders. (Hg.): Die Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen 2002, S. 311–331, S. 317. Dazu auch: Vgl. Welker, Michael: Gottes Offenbarung. Christologie (Neukirchener Theologie), Neukirchen 2012, S. 118f.

¹⁹⁸ Ebd.

¹⁹⁹ Becker, Auferstehung Jesu Christi, Sp. 924.

²⁰⁰ Vgl. ebd.

²⁰¹ Zur Frage der Historizität der Auferstehung Jesu vgl. Kapitel 2.1.2.3: Auferstehungstheologie aus systematisch-theologischer Perspektive.

²⁰² Klaiber, Auferstehung, 2010, S. 99.

hypothese die Ostervisionen und damit die Entstehung des Auferstehungsglaubens als rein innerpsychische Erfahrungen ohne jede objektive Komponente abseits göttlicher Offenbarung.²⁰³ Die objektive Visionshypothese hingegen geht davon aus, dass die Ostererfahrungen wirklich geschehen sind. Gemäß den neutestamentlichen Zeugnissen ist von letzterem auszugehen. Dabei gehen diese jedoch von einer weltanschaulichen Prämisse aus: Sie rechnen mit der Wirkmächtigkeit Gottes in der Auferweckung Jesu und der Gegenwart des Auferstandenen. Dass die jeweilige weltanschauliche Prämisse auch in der gegenwärtigen Deutung beim Lesen der neutestamentlichen Auferstehungszeugnisse leitend ist, macht Peter Lampe in seiner Deutung der Auferstehung Jesu im Licht konstruktivistischer Theorien eindrucksvoll deutlich.²⁰⁴

2.1.2.3 Auferstehungstheologie aus systematisch-theologischer Perspektive

Auch bei Betrachtung der Auferstehungstheologie aus systematisch-theologischer Perspektive zeigt sich die enge Bezogenheit der Themenbereiche Auferstehung der Toten und Auferstehung Jesu. Beides ist für den christlichen Glauben konstitutiv: Einerseits ist die Auferstehung der Toten zentrale Hoffnung des christlichen Glaubens, andererseits kann die Auferstehung Jesu als Paradigma dafür gelten und ist sowohl Ursache als auch Inhalt des Grundbekenntnisses christlichen Glaubens.

Doch beides ist dem Vorwurf der Unglaublichkeit ausgesetzt. Aus Mk 12,18–27 geht hervor, dass sich bereits Jesus mit der Bestreitung des Auferstehungsglaubens auseinandersetzen musste. Anhand von 1Kor 15 wird deutlich, dass auch Paulus sich Auferstehungsleugnern gegenübergestellt sah. Der Verfasser der Apostelgeschichte thematisiert dies ebenfalls in Apg 26,8. Die Skepsis gegenüber der Auferstehung Jesu zeigt sich anhand der in 1Kor 15,5–8 gebotenen Zeugenliste der Erscheinungen, ebenso an Mt 27,62–66 und Mt 28,11–15. Darüber hinaus anhand jener Stellen in den narrativen Evangelienerzählungen, die den Zweifel der Frauen und Jünger thematisieren – beispielsweise Mk 16,5–8, Mt 28,8.17, Lk 24,11f.22–24.37–43 und Joh 20,24–29.

Daher ist die Aufgabe einer systematisch-theologischen Reflexion, das Bekenntnis zur Auferstehung der Toten und der Auferstehung Jesu so zu explizieren, „daß sein Wahrheitsanspruch und seine Glaubwürdigkeit verstehbar werden.“²⁰⁵ Schwier betont, dass die Systematische Theologie herauszustellen habe, „dass und wie Gott durch sein Auferweckungshandeln grundsätzlich bestimmt ist, wie Christus als auferweckter Gekreuzigter geglaubt und gedacht wird und wie der Heilige Geist in den Menschen, der Kirche und der Welt die Auferstehung Jesu bezeugt und wirksam werden lässt und die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und die Verwandlung des Kosmos weckt und erhält.“²⁰⁶

²⁰³ Zur Deutung der Auferstehungserscheinungen in Form der subjektiven Visionshypothese durch Lüdemann vgl. Kapitel 2.1.2.3: Auferstehungstheologie aus systematisch-theologischer Perspektive.

²⁰⁴ Vgl. Lampe, Peter: Der Modellfall Auferstehung Jesu. Zu einer konstruktivistischen Theorie der Geschichtsschreibung, *EvTh* 69 (2009), S. 186–193. Dazu auch: Vgl. Lampe, Peter: Die Wirklichkeit als Bild. Das Neue Testament als ein Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie, Neukirchen 2006, S. 101–112.

²⁰⁵ Schwöbel, Christoph: Auferstehung Jesu Christi. 2. Dogmatisch, in: *RGG*. Bd. 1 (1998), Tübingen ⁴1998–2005, Sp. 924–926, Sp. 925.

²⁰⁶ Schwier, Vorüberlegungen zu einer österlichen Praktischen Theologie, 2014, S. 185.

Im Glauben an die Auferstehung der Toten wird in metaphorischer Sprache ausgedrückt, „daß der dreieinige Gott die Toten nicht dem Tod überläßt, sondern durch sein schöpferisches Handeln die Macht des Todes überwindet und den Toten Anteil am Leben und der Herrlichkeit Gottes gibt.“²⁰⁷ Weil der Tod „als Ende aller aktiven Beziehungsmöglichkeiten des Menschen“ interpretiert werden kann,²⁰⁸ liegt die Bedeutung der Auferstehung gerade darin, dass Gott „seine schöpferische Beziehung zum Menschen durch den Tod hindurch aufrechterhält und ihm so neues unvergängliches Leben schenkt.“²⁰⁹ Da in jüdisch-christlicher Anthropologie der Mensch als Einheit von Leib und Seele gedacht wird und auch seine Leiblichkeit als konstitutives Merkmal seiner menschlichen Identität zu verstehen ist, könne, so Christoph Schwöbel, die eschatologische Bestimmung des Menschseins ebenfalls nur in einer leiblichen Auferstehung zum Ausdruck gebracht werden.²¹⁰ Diesem Verständnis widerspreche die Vorstellung einer Unsterblichkeit der Seele, welche die Leiblichkeit nur als vorübergehende Existenzform menschlicher Identität sehe und dementsprechend im Tod eine Trennung beider Elemente impliziere.²¹¹ Hingegen entspreche die Profilierung der Auferstehung der Toten im christlichen Glauben der Güte der Schöpfung, der Fleischwerdung des Logos und der Einheit von Geist und Materie.²¹²

Die Vorstellung einer Auferstehung der Toten ist an der Grenze naturwissenschaftlicher Rationalität anzusiedeln. Vor dem Hintergrund einer „durch die Naturwiss[enschaft] etablierten Sicht der Wirklichkeit als eines naturgesetzlich geordneten einheitlichen Kausalzusammenhangs, in dem der Verweis auf transzendente Ursachen weder notwendig noch plausibel ist“,²¹³ ist die Vorstellung einer Auferstehung der Toten, besonders aber der Auferstehung Jesu, die als Paradigma für erstere gilt und Grund dafür ist, dass Jesus von Paulus als „Erstling der Entschlafenen“ bezeichnet wird (1Kor 15,20), größten Zweifeln ausgesetzt. Sie wird demgemäß als Durchbrechung der Naturgesetze interpretiert, „die entweder als so unwahrscheinlich zu bewerten ist, daß ihre Bezeugung keinen Erkenntniswert hat, oder die prinzipiell außerhalb der Grenzen erfahrungsbasierter menschlicher Erkenntnis steht.“²¹⁴ Daher ist die Rückfrage nach der grundsätzlichen weltanschaulichen Prämisse zu stellen, die der Bewertung der Auferstehung Jesu, wie sie die neutestamentlichen Schriften bezeugen, vorausgeht: Erlaubt sie außerhalb naturwissenschaftlicher Rationalität ein Eingreifen Gottes oder nicht? Die Beantwortung dieser Frage ist geprägt durch das jeweils eigene Weltbild. Die Diskussion um die Auferstehung Jesu ist damit Austragungsort der Auseinandersetzung über das jeweils unterschiedliche Wirklichkeitsverständnis.²¹⁵ Daher müssen sich die jeweiligen Wissenschaftler ihres eigenen

²⁰⁷ Schwöbel, Christoph: Auferstehung der Toten. 5. Dogmatisch, in: RGG. Bd. 1 (1998), Tübingen ⁴1998–2005, Sp. 919–921, Sp. 919.

²⁰⁸ AaO, Sp. 920.

²⁰⁹ Ebd.

²¹⁰ Vgl. aaO, Sp. 919.

²¹¹ Vgl. ebd.

²¹² Vgl. aaO, Sp. 920.

²¹³ Schwöbel, Auferstehung Jesu Christi, 1998, Sp. 925.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ Vgl. Lampe, Der Modellfall Auferstehung Jesu, 2009. Dazu auch: Vgl. Lampe, Die Wirklichkeit als Bild, 2006, S. 101–112.

Standpunktes und den daraus folgenden Konsequenzen für das Verständnis der Auferstehung bewusst sein.²¹⁶

In der Konsequenz kreiste v.a. im 20. Jahrhundert in der Frage nach der Auferstehung Jesu die Diskussion um die Frage ihrer Historizität. Sie spitzte sich in der Frage nach der Leiblichkeit der Auferstehung Jesu und dem leeren Grab zu. Exemplarisch können dazu die äußerst divergenten Sichtweisen von Wolfhart Pannenberg und Gerd Lüdemann genannt werden:

Pannenberg trat bereits in den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts vehement für die Historizität der Auferstehung Jesu ein.²¹⁷ Er sieht sie als ein historisches Ereignis, das zu einer bestimmten Zeit in der Geschichte an einem bestimmten Ort stattfand. Deutlich macht er seine Sichtweise, indem er formuliert: „Es gibt keinen Rechtsgrund, die Auferweckung Jesu als ein wirklich geschehenes Ereignis zu behaupten, wenn sie nicht historisch als solches zu behaupten ist. Ob vor zweitausend Jahren ein bestimmtes Ereignis stattgefunden hat oder nicht, darüber verschafft nicht etwa der Glaube uns Gewißheit, sondern allein die historische Forschung, soweit überhaupt Gewißheit über derartige Fragen zu gewinnen ist.“²¹⁸

Lüdemann hingegen verneint die Historizität der Auferstehung Jesu. Er bringt seine Thesen zunächst in „Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie“ (1994)²¹⁹ und schließlich in seinem Werk mit dem programmatischen Titel „Die Auferweckung Jesu von den Toten. Ursprung und Geschichte einer Selbsttäuschung“ (2002)²²⁰ zum Ausdruck. Lüdemann reduziert die Erscheinungen des Auferstandenen auf lediglich zwei Visionen: die des Petrus und die des Paulus. Er erklärt sie als rein subjektive Visionen, die innerpsychische Erfahrungen der beiden durch einen Schuldkomplex gekennzeichneten Personen seien.²²¹ Allerdings ist diese tiefenpsychologische Deutung rein spekulativ: Sie kann historischer Wahrheit entsprechen, muss es aber nicht. Sie entzieht sich jedoch jedweder Nachweisbarkeit. Als weltanschauliche Prämisse nutzt Lüdemann dabei ein rein naturalistisches Weltbild, in der er die Wirksamkeit Gottes, die sich in der Auferweckung Jesu zeigen kann, auszuschließen scheint.

Beide Deutungen zeigen, dass gerade bezüglich der Frage der Historizität von Jesu Auferstehung die Positionen kaum unterschiedlicher sein könnten. Doch verengt der Blick auf die Frage der Historizität jenes Ereignisses nicht gerade die Polyphonie des Themengebietes?²²²

²¹⁶ Vgl. Thiessen, Jacob: Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse. Hermeneutisch-exegetische und theologische Überlegungen (Studien zu Theologie und Bibel 1), Wien/Zürich/Berlin 2009, S. 7.

²¹⁷ Dazu vgl. v.a.: Pannenberg, Wolfhart: Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie. (1994), in: Ders. (Hg.): Beiträge zur systematischen Theologie. Bd. 1: Philosophie, Religion, Offenbarung, Göttingen 1999, S. 308–318. Ebenso: Vgl. Pannenberg, Wolfhart: Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1990, S. 47–112. Vgl. Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Bd. 2, Gütersloh 1991, S. 385–405. Darüber hinaus: Vgl. Pannenberg, Wolfhart: Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu (1968). Edmund Schlink zum 65. Geburtstag, in: Ders. (Hg.): Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2, Göttingen 1980, S. 160–173. Vgl. Pannenberg, Wolfhart: Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik (1974), in: Ders. (Hg.): Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2, Göttingen 1980, S. 146–159. Vgl. Pannenberg, Wolfhart: Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen (1978), in: Ders. (Hg.): Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2, Göttingen 1980, S. 174–187.

²¹⁸ Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 1990, S. 96.

²¹⁹ Lüdemann, Gerd: Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Göttingen 1994.

²²⁰ Lüdemann, Gerd: Die Auferweckung Jesu von den Toten. Ursprung und Geschichte einer Selbsttäuschung, Lüneburg 2002.

²²¹ Vgl. aaO, S. 130–155.

²²² Auch Schreiber betont, dass die historische Fragestellung zwar keine unwichtige sei, doch im Zuge des neuzeitlichen Erkenntnis- und Wahrheitsbewusstseins einen Hang zur Ausschließlichkeit auslöse. Daher formuliert er: „Es gilt also, sich dem Sog des Postulates zu widersetzen, dass erst nach der historischen Vergewisserung über die

Klaiber stellt fest: „Jesu Auferweckung ist ein Ereignis in der Geschichte. Ob es als historisches Ereignis bezeichnet werden kann, ist umstritten. Es hängt u.a. davon ab, wie ‚historisch‘ definiert wird (...). Im strengen Sinne historisch faßbar ist das Zeugnis, daß Jesus kurz nach seinem Tod dem Petrus und einem Kreis seiner Jünger erschienen ist. (...) Welche Ursachen hinter diesen Fakten stehen, kann der Historiker nur vermuten. Für die Jünger war die Gewißheit, daß Gott Jesus von den Toten auferweckt hat, die unausweichliche Schlußfolgerung (...).“²²³ Auch Schwier pointiert: „Ostern kann nicht wie ein Faktum verifiziert oder falsifiziert oder von Beobachtern inspiziert werden, sondern führt stets zu einem Glauben, der Furcht und große Freude umfasst und selbst bei visuellen Spitzenerlebnissen den Zweifel nicht ausschließt.“²²⁴ Daher dürfe sich nicht am alten Dual von Faktum und Bedeutung abgearbeitet werden, sondern müsse – gerade in österlicher Liturgie und Predigt – „umfassend für Gott plädiert“ werden.²²⁵ Gerade dies machen auch die neutestamentlichen Zeugnisse – jeweils in unterschiedlichen Ausgestaltungen. Sie präsentieren eine Vielfalt der Deutungen von Tod und Auferstehung, wobei gerade die Auferweckung Jesu als Gottes Deutung seines Todes²²⁶ und seine Selbstkundgabe als Liebe²²⁷ verstanden werden kann.²²⁸

Eine Problematik der Ansätze von Pannenberg und Lüdemann ist, dass beide Autoren –so Welker – die biblische Polyphonie der Zeugnisse reduzieren.²²⁹ So führt Pannenberg alle Auferstehungszeugnisse auf Lichterscheinungen zurück und entgeht damit dem heiklen Problem der Begegnungserscheinungen.²³⁰ Lüdemann reduziert sie auf die bereits erwähnten Erscheinungen vor Petrus und Paulus.²³¹ Das Problem der Begegnungserscheinungen ist – und ihm verfällt auch Lüdemann –, dass sie Anlass dazu geben können, die Auferstehung Jesu mit einer bloßen physischen Wiederbelebung zu verwechseln. Gerade die Auferstehungserscheinungen in Form personaler Begegnungserfahrungen betonen „das Zugleich“²³² von Sinnfälligkeit und Erscheinung (Lk 24; Joh 20), von Theopanieerfahrung und Zweifel (Mt 28,9.17), von Erkennen und Entzogenheit (Mk 16; Lk 24,30f.51).²³³ Diese Spannung verweise, so Welker, „auf eine komplexere Wirklichkeit, als sie Alternativen wie bloße physische Wiederbelebung oder visionäre Vorstellung, subjektiv und objektiv, Gottesoffenbarung oder Zweifel verdienende Illusion etc. einklagen.“²³⁴ Einzig das Fischessen in Lk 24,41–43 könne Annahme dazu geben, die Wirklichkeit des Auferstandenen mit einer physischen Wiederbelebung zu verwechseln.²³⁵

Auferweckung Christi auch inhaltliche, theologische Aussagen erlaubt sind.“ (Schreiber, Tilman: Die soteriologische Bedeutung der Auferweckung Jesu Christi in gegenwärtiger systematischer Theologie (EHS.T 627), Frankfurt 1997, S. 12.)

²²³ Klaiber, Auferstehung, 2010, S. 106.

²²⁴ Schwier, Helmut: Festliche Provokation und Riss in unserer Wirklichkeit. Predigtmeditation zu Mt 28,1–10 (Ostersonntag), GPM 65 (2011), S. 227–232, S. 230.

²²⁵ AaO, S. 227.

²²⁶ Vgl. Stoellger, Deutung der Passion als Passion der Deutung, 2012, S. 600f.

²²⁷ Vgl. Dalferth, Volles Grab, leerer Glaube?, 2002, S. 304.

²²⁸ Vgl. Schwier, Helmut: Österlich feiern, denken und leben. Praktisch-theologische Aspekte zur Osternacht, PrTh 49 (2014), S. 5–11, S. 8.

²²⁹ Vgl. Welker, Die Wirklichkeit der Auferstehung, 2002, S. 315f.

²³⁰ Vgl. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 1990, S. 85–103.

²³¹ Vgl. Lüdemann, Die Auferweckung Jesu von den Toten, 2002, S. 130–155.

²³² Welker, Die Wirklichkeit der Auferstehung, 2002, S. 317.

²³³ Vgl. ebd. Dazu auch: Vgl. Welker, Gottes Offenbarung, 2012, S. 118f.

²³⁴ Welker, Die Wirklichkeit der Auferstehung, 2002, S. 318.

²³⁵ Vgl. AaO, S. 317. Dazu auch: Vgl. Welker, Gottes Offenbarung, 2012, S. 118f.

Gerade auch die Zeugnisse des Johannesevangeliums lassen deutlich werden, dass die Auferstehung Jesu nicht ausschließlich eine rein physische Wiederbelebung war.

Infolgedessen wird in der theologischen Diskussion, gerade auch der letzten Jahre, verstärkt versucht zu zeigen, dass es sich bei der Auferstehung nicht um eine Illusion handele, sondern um das Ereignis einer „neue[n] Wirklichkeit“.²³⁶ Mit unterschiedlichen Zugangs- und Deutungsmöglichkeiten wird daher der Glaube an die Auferstehung Jesu und der dahinter stehende Wahrheitsanspruch begründet. Die Vielgestaltigkeit der Entwürfe und der lebhaften Diskussion der letzten Jahre hat ihren Anhalt in der biblischen Polyphonie der Deutungsmuster selbst. Gerade in den Ausführungen Pauli einerseits und den narrativen Evangelienerzählungen andererseits wird deutlich, dass schon in der biblischen Überlieferung eine Vielfalt der Explikationen des Auferstehungsgeschehens und -glaubens zum Ausdruck kommt.

Paulus, von dem sowohl die älteste neutestamentliche Abhandlung zur Auferstehung überliefert ist als auch der einzige autobiographische Erscheinungsbericht stammt, betont die Vorstellung einer leiblichen Auferstehung. Dies fußt darin, dass er, geprägt durch jüdisch-anthropologische Vorstellungen, sowohl Leib als auch Seele zusammengehörig denkt. Dennoch bedeutet eine leibliche Auferstehung für ihn nicht die Wiederbelebung des prämortalen Leibes. Vielmehr geht er von einer grundlegenden Verwandlung, Neugestaltung und Transformation aus. Dieses Verständnis macht er mit dem Begriff des $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ πνευματικόν (1Kor 15,44) deutlich. Es beruht auf der Vorstellung, dass eine fleischliche Existenz bei Paulus von der leiblichen klar unterschieden wird. Dies kommt in den Begriffen $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ und $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ zum Ausdruck.²³⁷ Es bedeutet in der Konsequenz, dass die Verwesung von Leichnamen für ihn kein Argument für die Ablehnung einer leiblichen Auferstehung wäre. In der Folge zeigt sich dies darin, dass ein leeres Grab für Paulus weder notwendige noch hinreichende Bedingung ist – gerade deshalb scheint er es nicht zu erwähnen.

Ein teilweise anderes Auferstehungsverständnis zeigt sich in den narrativen Auferstehungserzählungen. Alle kanonisch überlieferten Evangelien betonen, dass das Grab Jesu leer war. Ein leeres Grab lässt zwar auch andere Deutungen zu; dennoch scheinen die Evangelien davon auszugehen, dass Jesu Leichnam nicht verwesen konnte, sondern der Auferstandene in der Gestalt seines Leibes erschien. Dabei war er einerseits – dies zeigen beispielsweise Kreuzigungsspuren (Lk 24,39f; Joh 20,20.27) – als Gekreuzigter erkennbar; andererseits berichten die Evangelien auch davon, dass sein alter Leib verändert war – andernfalls ist unerklärbar, warum er zunächst nicht erkannt wurde (Lk 24,13–35; Joh 20,14f; 21,4–7). Damit wird sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität zwischen vorösterlichem und nachösterlichem Leben deutlich.²³⁸ Welker poin-

²³⁶ AaO, S. 119.

²³⁷ Vgl. aaO, S. 124–127. Diese Differenz kann laut Welker helfen, „nicht einfach“ von einem „wieder lebendig“ auszugehen, wie es Wright tue, indem er ein Plädoyer nicht nur für „leibliche“, sondern auch für „körperliche“ Auferstehung vorträgt. (Welker, Gottes Offenbarung, 2012, S. 119f.) Dazu auch: Vgl. Wright, Nicholas T.: The Resurrection of the Son of God (Christian origins and the question of God 3), London 2003, S. 8.478. Ebenfalls aufschlussreich ist die Auseinandersetzung von Welker mit dem Ansatz Wrights: Vgl. Welker, Michael: Wright on Resurrection, SJT 60 (2007), S. 458–475.

²³⁸ Vgl. Welker, Die Wirklichkeit der Auferstehung, 2002, S. 328. Dazu auch: Vgl. Welker, Gottes Offenbarung, 2012, S. 111.

tiert dies, indem er von der ganzen Fülle des Lebens Jesu Christi in der Selbstvergegenwärtigung als Auferstandener spricht.²³⁹

In der neueren systematisch-theologischen Diskussion versuchen verschiedene Modelle, den Glauben an die Auferstehung Jesu und den dahinter stehenden Wahrheitsanspruch zu explizieren. Dabei werden in der Auseinandersetzung mit der neutestamentlichen Textbasis unterschiedliche Möglichkeiten erwogen, um vielschichtige Wirklichkeitskomplexe zu berücksichtigen. Hier kann exemplarisch das Prinzip der „kreativen Abduktion“ genannt werden, das Umberto Eco in seinen Diskursen erörtert und mit Ingolf U. Dalferth²⁴⁰ Eingang in den Diskurs um die Auferstehungsthematik gefunden hat. Des Weiteren ist auf die Theorie des „kulturellen Gedächtnisses“ von Jan Assmann zu verweisen, die Welker²⁴¹ für das Verständnis der Auferstehung fruchtbar gemacht und zu seinem Entwurf eines „kanonischen Gedächtnisses“ geführt hat. Ferner sind die semiotischen Ansätze von Stefan Alkier²⁴² zu erwähnen, die auf dem Peirceschen Modell der Erstheit, Zweitheit und Drittheit gründen. Ebenfalls sind die konstruktivistischen Ansätze zu betonen, die Lampe²⁴³ zu einer neuen Deutung der Auferstehungswirklichkeit führt.

2.1.2.4 Auferstehungstheologie aus praktisch-theologischer Perspektive

Die vielschichtigen Diskussionen zur Auferstehungstheologie in systematisch-theologischer Perspektive haben bereits angedeutet, wie schwierig eine sachgemäße praktisch-theologische Auf- und Ausarbeitung des Themas ist. Dies darf aber nicht dazu führen, dass die Praktische Theologie v.a. des Protestantismus sich aus einer österlichen Theologie zurückzieht und stattdessen vornehmlich eine *theologia crucis* mit der Betonung des Karfreitags vertritt.²⁴⁴ Vielmehr gehören sowohl Kreuz und Auferstehung als auch Karfreitag und Ostern zusammen. Auf der Ebene der theologischen Reflexion macht dies Dalferth deutlich, indem er zeigt, dass der Aufgeweckte auch immer der auferweckte Gekreuzigte ist.²⁴⁵ Bezogen auf die Festtage des Kirchenjahres betont Karl Barth: „Gewiss, es gibt kein Ostern ohne Karfreitag, aber ebenso sicher gibt es keinen Karfreitag ohne Ostern!“²⁴⁶ Schwier führt beides zusammen und betont: „Das bedeutet sowohl eine Grenzziehung gegenüber einer *theologia crucis* ohne Ostern wie gegenüber einer triumphalistischen *theologia gloriae* ohne Karfreitag.“²⁴⁷ Daher formuliert er als Aufgabe einer österlichen Praktischen Theologie: „Dass ein Mal der Tod besiegt wurde, dass ein Mal Gott sich als Auferweckender hat erkennen lassen, hat prinzipielle Auswirkungen auf Leben

²³⁹ Vgl. Welker, Die Wirklichkeit der Auferstehung, 2002, S. 318f.

²⁴⁰ Vgl. Dalferth, Volles Grab, leerer Glaube?, 2002.

²⁴¹ Vgl. Welker, Die Wirklichkeit der Auferstehung, 2002.

²⁴² Vgl. Alkier, Stefan: Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments (NET 12), Tübingen/Basel 2009.

²⁴³ Vgl. Lampe, Der Modellfall Auferstehung Jesu, 2009. Dazu auch: Vgl. Lampe, Die Wirklichkeit als Bild, 2006, S. 101–112.

²⁴⁴ Dass die Gleichsetzung von *theologia crucis* mit Karfreitag und *theologia gloriae* mit Ostern sowie infolgedessen mancherorts konfessionelle Typisierungen und Abgrenzungen, die das eine durch den evangelischen Hauptgottesdienst am Karfreitag, das andere durch die katholische Messe zu Ostern vertreten sehen, zu einem theologischen Kurzschluss führt, zeigt Schwier: Vgl. Schwier, Österlich feiern, denken und leben, 2014, S. 5.

²⁴⁵ Vgl. Dalferth, Ingolf U.: Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994.

²⁴⁶ Barth, Karl: Dogmatik im Grundriß, Zürich¹⁰2011, S. 134.

²⁴⁷ Schwier, Vorüberlegungen zu einer österlichen Praktischen Theologie, 2014, S. 191.

und Denken. Österlich zu denken, ist daher die Aufgabe, die nicht nur systematisch-theologisch, sondern auch praktisch-theologisch gestellt ist.²⁴⁸

Wie kann diese Aufgabe der Praktischen Theologie gelöst werden? Wie ist es möglich, aufgrund der traditionsgeschichtlichen Linie der alttestamentlichen und frühjüdischen Zeugnisse bezüglich der Hoffnung auf eine Auferstehung der Toten, der vielschichtigen neutestamentlichen Zeugnisse bezüglich der Auferstehung Jesu mit ihren unterschiedlichen Akzentuierungen sowie der daraus entstehenden kontroversen systematisch-theologischen Diskussion österlich zu feiern, zu denken und zu leben?²⁴⁹ Wie kann die Thematik der Auferstehung der Toten und der Auferstehung Jesu einerseits eine tragfähige Hoffnung im Leben der Menschen sein, andererseits innerhalb des Kirchenjahres besonders im Osterfest sprachfähig gemacht werden?

Wie bereits erwähnt zeigt schon die biblische Überlieferung, dass die Rede von der Auferstehung nur in metaphorischer Sprache möglich ist. Dementsprechend darf der christliche Glaube sich auch heute auf diese Bilder stützen und sie für die Praktische Theologie fruchtbar machen. Er darf die biblischen Vorschläge ernst nehmen, damit die Vorstellung der Auferstehung heute verstehbar wird. Dennoch kann die „Erfahrungswidrigkeit der Rede von der Auferweckung (...) nicht durch vermeintliche Analogien gemildert werden.“²⁵⁰ Trotzdem, so Schwier, verändere und ergreife sie die gesamte, politische wie kulturelle, Wirklichkeit und den ganzen Menschen.²⁵¹ Gerade deshalb seien Vergleiche und Metaphern notwendig, die gegenwärtige Menschen ansprechen und die Auswirkung und Prägekraft des Kerygmas konkretisieren.²⁵² Schwier benennt solche Vergleiche und Metaphern, die zu einer verständlichen und glaubhaften Auseinandersetzung führen können: „Trauer- und Todeswege, Verrat und Scheitern von Moral und Religion als Karfreitagserfahrungen, die weltgeschichtlich und politisch wirksame Botschaft Papst Johannes Paul II, der Isenheimer Altar als Beispiel für den Riss in der Wirklichkeit, die Bedeutung der Bibel für das Finden Gottes mit Verweis auf Heinrich Heine, das biographisch kontextualisierte Beispiel der Jerusalemer Grabes- und Auferstehungskirche für den Duft des Lebens.“²⁵³

Auch das Johannes- und Markusevangelium bieten unterschiedliche Zugangsweisen zur Auferstehungsbotschaft und ihrer Verkündigung. Damit versuchen beide Evangelisten, das scheinbar Unaussprechliche und Unglaubliche – dass nämlich Gott Jesus von den Toten auferweckt hat und auch uns auferwecken wird – verständlich zu machen. Diese Überzeugung und das dahinter stehende Gottesverständnis kleiden sie in Erzählungen, die in den Kontexten der Zeit zu verorten sind und die es in die Kontexte der heutigen Zeit zu übersetzen gilt.

²⁴⁸ Schwier, *Österlich feiern, denken und leben*, 2014, S. 9.

²⁴⁹ Die Formulierung „österlich zu feiern, zu denken und zu leben“ ist angelehnt an den Titel des Aufsatzes von Schwier: Vgl. aaO.

²⁵⁰ Schwier, Helmut: *Von Gott reden – die Menschen ansprechen*, in: Charbonnier, Lars/Merzyn, Konrad/Meyer, Peter (Hg.): *Homiletik. Aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung (Elementar – Arbeitsfelder im Pfarramt)*, Göttingen 2012, S. 50–67, S. 59.

²⁵¹ Vgl. ebd.

²⁵² Vgl. ebd.

²⁵³ Ebd. Schwier führt diese Beispiele in seiner Osternachtspredigt, die er im Anschluss an seinen Aufsatz „Von Gott reden – die Menschen ansprechen“ als Exempel beigibt, weiter aus: Vgl. aaO, S. 60–63.

Die Botschaft von der Auferweckung der Toten kann als theologische Aussage, als Aussage über Gott verstanden werden. Dies bezieht sich einerseits auf die Kernaussage, die zuerst in den späten Schriften des Alten Testaments formuliert wird und die auch der markinische Jesus im Sadduzäergespräch aufnimmt: Gott ist nicht ein Gott Toter, sondern Lebender (Mk 12,27). Andererseits findet sich dieser Zug auch in den Formeln bezüglich Jesu Geschick, die in den paulinischen Briefen zu finden sind: Gott weckte Jesus auf (Röm 4,24; Gal 1,1). Damit gilt die Auferweckung als grundlegende Tat Gottes.²⁵⁴ Dass er zu seinem Angebot des Lebens steht,²⁵⁵ zeigt sich in der Auferweckung Jesu, jenes Erstlings der Entschlafenen (1Kor 15,20). Sie macht deutlich, dass der Tod schon jetzt besiegt ist (1Kor 15,54–57). Dennoch zeigt sich immer wieder, dass sich die Mächte des Todes in der Welt erheben. Diese Spannung gilt es auszuhalten. Christen leben in der Zeit zwischen der Auferweckung Jesu und der Auferweckung der Toten. Doch das Bekenntnis zu ersterem und die Hoffnung auf letzteres gibt Zuversicht, dass sich Gerechtigkeit und Leben für den einzelnen Menschen und für die Schöpfung über das Ende des geschöpflichen Lebens hinaus erweisen werden (Röm 8,11).²⁵⁶ Die Konsequenz dessen darf aber nicht sein, dass die Menschen sich einer heillosen Gegenwart zwischen dem Glauben an ein Ereignis der Vergangenheit und der Hoffnung auf ein Geschehen in der Zukunft ausgesetzt fühlen.²⁵⁷ „Christliche Hoffnung beschränkt sich nicht auf ein ‚Für-wahrscheinlich-Halten‘ eines noch ausstehenden Ereignisses; sie gründet sich auf die Gegenwart des Leben schaffenden Gottes in seinem Geist. Umgekehrt eröffnet sich im Glauben an Gottes Handeln in Jesus Christus schon die Möglichkeit, ein neues Leben aus der Kraft der Auferstehung zu führen (vgl. Röm 6, 4–11).“²⁵⁸ Konsequenz weitergedacht bedeutet dies: „Nicht die Entrückung aus Leid oder Verantwortung in dieser Welt ist Ziel dieser Aussage, sondern der Zuspruch, dass im Leben der Christen schon jetzt die Kraft der Auferstehung wirksam werden kann zu einem Leben aus Liebe und in Hoffnung.“²⁵⁹ Dies meint, dass österliches Leben sich „in einem unbedingten Ja zum Leben und zur Leiblichkeit der Kreaturen [konkretisiert]. Das schließt Ehrfurcht und Achtung ihrer Würde in unbedingter Weise ein.“²⁶⁰

Demgemäß hat der Glaube an die Auferstehung der Toten und die Auferstehung Jesu „prinzipielle Auswirkungen auf Leben und Denken und Weltverständnis.“²⁶¹ „Osterglaube wirkt sich aus“,²⁶² gerade auch im alltäglichen Leben: „Schon alle Drohungen mit Gewalt, Tod, Folter und Leiden oder – moderater – mit Einschüchterungen, Dominierungsversuchen oder Abhängigkeitsverhältnissen widersprechen Ostern und damit dem Gott, der Christus auferweckte und müssen auf den öffentlichen Widerspruch einer österlichen Kirche und österlich lebender Menschen treffen.“²⁶³ Die Osterbotschaft gibt Hoffnung und Mut, Gott als Gott des Lebens, als Schöpfer und Neuschöpfer zu denken, demgemäß zu leben und zu handeln. Dies gilt es v.a. in der Praktischen Theologie umzusetzen und zu verkünden.

²⁵⁴ Vgl. Schwier, *Österlich feiern, denken und leben*, 2014, S. 8.

²⁵⁵ Vgl. Greshake, Gisbert: *Auferstehung der Toten*. VI. Systematisch-theologisch, in: LThK. Bd. 1 (1993), Freiburg/Basel/Rom³1993–2001, Sp. 1202–1206, Sp. 1205.

²⁵⁶ Vgl. Schwöbel, *Auferstehung Jesu Christi*, 1998, Sp. 926.

²⁵⁷ Vgl. Klaiber, *Auferstehung*, 2010, S. 107.

²⁵⁸ Ebd.

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Schwier, *Österlich feiern, denken und leben*, 2014, S. 11.

²⁶¹ Schwier, *Vorüberlegungen zu einer österlichen Praktischen Theologie*, 2014, S. 187.

²⁶² Schwier, *Österlich feiern, denken und leben*, 2014, S. 11.

²⁶³ Ebd.

Besonders die Osternachtsfeier scheint dafür geeignet, dies nachvollziehbar zu machen. Die wissenschaftliche Reflexion über sie soll daher exemplarisch im Rahmen der praktisch-theologischen Forschungsdiskurse vorgestellt werden. Dass gerade die Osternachtsfeier die praktisch-theologische Dimension der Auferstehungsthematik deutlich machen kann, betont auch Schwier, der zahlreiche Studien zur Osternacht vorlegte.²⁶⁴ Er konstatiert: „Aus der österlichen Feier, die in besonderer Weise in der Feier der Osternacht wesentliche Dimensionen von Liturgie und Theologie zur Darstellung und zur Erfahrung bringt, erwächst österliches Denken und Leben.“²⁶⁵ Schwier weist darauf hin, dass historisch gesehen bereits seit der frühen Kirche die Osternacht „Herzmitte“²⁶⁶ des Kirchenjahres und seiner Gottesdienste gewesen sei.

Wird die Osternachtsfeier am frühen Ostermorgen auf dem Friedhof gefeiert, zeigt sie den unauflösbaren Zusammenhang zwischen der Auferweckung Jesu und der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten.²⁶⁷ Ebenfalls wird in der Osternachtsfeier die Zusammengehörigkeit von Kreuz und Auferweckung, von Karfreitag und Ostern deutlich. Beides spricht damit jene Momente an, die in den vorausgehenden Überlegungen zur Auferstehungsthematik bereits anklingen: die Zusammengehörigkeit zwischen Auferstehung der Toten und Auferweckung Jesu, der Zusammenhang zwischen Kreuz und Auferstehung. Letzteres bezeichnet Schwier als „theologische Dimension“ der Osternacht und stellt sie seinen verschiedenen Dimensionen zur Osternacht voran.²⁶⁸ Auch die bereits thematisierte metaphorische Sprachgestalt und die symbolische Zugangsweise der Auferstehungsthematik werden in der Feier der Osternacht deutlich. Sie geschieht – und dies zielt besonders auf jene Dimension, die Schwier als rituelle bezeichnet – zwischen Anfechtung und Hoffnung, Zweifel und Zuversicht, Finsternis und Licht, Tod und Leben²⁶⁹ – jenen Momenten, die auch in der Vielfalt der biblischen Zeugnisse bezüglich dem Verhalten der Erscheinungszeugen zur Auferstehung deutlich werden. Des Weiteren komme durch die Lichtsymbolik, Wasser, Brot und Wein (erlebniskritische Dimension) die symbolische Ebene zur Sprache.²⁷⁰ Auch die liturgische Dimension, welche die Möglichkeiten der Musik, des Raumes und der Tageszeiten einbeziehe, helfe den Feiernden, die Metaphern- und Symboldichte der biblischen Auferstehungstexte umzusetzen.²⁷¹ Darüber hinaus weist Schwier auf eine homiletische, ekklesiologische und ökumenische Dimension hin.²⁷² Somit eignet sich die Osternacht in besonderer Weise, die Auferstehungsthematik praktisch-theologisch erfahrbar, erlebbar und damit auch heute zugänglich zu machen.

²⁶⁴ Vgl. Schwier, Helmut: Ostern. III,3. Liturgisch. Evangelischer Gottesdienst, in: RGG. Bd. 6 (2003), Tübingen 1998–2005, Sp. 733f. Vgl. Schwier, Festliche Provokation und Riss in unserer Wirklichkeit, 2011. Vgl. Schwier, Helmut: „Eine Auferstehungsfeier und irgendwie die Wurzel meines Glaubens...“. Theologische und liturgische Überlegungen zur Feier der Osternacht, JLH 51 (2012), S. 9–18. Vgl. Schwier, Helmut: Verwandlung aller und Spottlied auf den Tod. Predigtmeditation zu 1Kor 15,50–58 (Ostermontag), GPM 66 (2012), S. 211–216. Vgl. Schwier, Österlich feiern, denken und leben, 2014. Vgl. Schwier, Vorüberlegungen zu einer österlichen Praktischen Theologie, 2014.

²⁶⁵ Schwier, Österlich feiern, denken und leben, 2014, S. 5.

²⁶⁶ AaO, S. 6.

²⁶⁷ Vgl. Schwier, Österlich feiern, denken und leben, 2014, S. 6.

²⁶⁸ Vgl. aaO, S. 7.

²⁶⁹ Vgl. ebd.

²⁷⁰ Vgl. ebd.

²⁷¹ Vgl. aaO, S. 7f.

²⁷² Vgl. ebd.

2.1.3 Forschungsdiskurse zur Auferstehungstheologie im Johannes-evangelium

Die Forschungen zum Johannesevangelium beschäftigten sich lange Zeit wenig mit der johanneischen Auferstehungstheologie. Ihre Bedeutung wurde unter anderem durch die Johannesinterpretation Bultmanns relativiert. Er betont: „Die Auferstehung Jesu kann kein Ereignis von besonderer Bedeutung sein, wenn der Tod Jesu am Kreuz schon die Erhöhung und Verherrlichung ist.“²⁷³ Daraus folgert er: „Daß der Evangelist, der Tradition folgend, die Ostergeschichten erzählt, ist nicht verwunderlich; aber die Frage ist, welchen Sinn sie für ihn haben.“²⁷⁴ Er beantwortet seine Frage damit, dass die Ostergeschichten den Wundern entsprächen und im Grunde wie diese entbehrlich seien.²⁷⁵ Pointiert fasst er zusammen: Die Ostergeschichten dürften nicht für mehr gehalten werden, „als sie sein können, für Zeichen, für Bilder, beziehungsweise für Bekenntnisse des Osterglaubens.“²⁷⁶ Hans-Ulrich Weidemann urteilt dazu: „Die im Evangelium erzählten Ostergeschichten erhalten daher bei Bultmann den Stempel von aus der Tradition geschöpften, im Grund entbehrlichen und der Schwachheit des Menschen konzidierten Wundergeschichten.“²⁷⁷

Nach Bultmann wurde der Johannesinterpretation von Ernst Käsemann große Bedeutung beigemessen. Bezüglich der johanneischen Ausführungen von Passions- und Ostererzählungen radikalisiert er die Aussagen Bultmanns:²⁷⁸ Joh 18–20 sei primär der Tradition geschuldet, die Johannes nicht übergehen konnte.²⁷⁹ Käsemann akzentuiert v.a. die Herrlichkeitsaussage in Joh 1,14c (καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ) vor Joh 1,14a (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο)²⁸⁰ und lege – so fasst Weidemann zusammen – diesen Teilvers seiner johanneischen Christologie zugrunde.²⁸¹ Laut Käsemann ist Jesus daher bereits während seines irdischen Lebens als über die Erde wandelnder Gott gezeichnet.²⁸² Statt des Passions- und Osterberichtes betont Käsemann das starke Gewicht der Abschiedsrede, „das selbst die folgenden Passions- und Ostergeschichten nicht mehr überbieten.“²⁸³ Damit stellt er – neben der Relativierung der johanneischen Auferstehungstheologie – auch die johanneische Kreuzestheologie infrage. Infolgedessen wurden in der zweiten Hälfte des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts zahlreiche Diskussionen darüber geführt, inwiefern eine Kreuzestheologie im vierten Evangelium vorliegt. In der

²⁷³ Bultmann, Rudolf: *Theologie des Neuen Testaments*. Durchgesehen und ergänzt von Otto Merk (NTG), Tübingen 1984, S. 408.

²⁷⁴ AaO, S. 409.

²⁷⁵ Vgl. ebd.

²⁷⁶ AaO, S. 409f.

²⁷⁷ Weidemann, Hans-Ulrich: *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* (BZNW 122), Berlin/New York 2004, S. 14.

²⁷⁸ Vgl. aaO, S. 15.

²⁷⁹ Vgl. Käsemann, Ernst: *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1980, S. 23.29.

²⁸⁰ Vgl. aaO, S. 28.

²⁸¹ Vgl. Weidemann, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium*, 2004, S. 15.

²⁸² Vgl. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, 1980, S. 22.

²⁸³ Ebd.

jüngeren Forschungsdiskussion wird dem Johannesevangelium zumeist eine solche zugeschrieben.²⁸⁴

Insgesamt ist die christologische Deutung des vierten Evangeliums von Bultmann und Käsemann äußerst unterschiedlich. Otto Schwankl macht deutlich, dass ersterer sie inkarnatorisch deute, letzterer doketisch: „Für Bultmann ist der johanneische Jesus ‚nichts als ein Mensch‘ und gerade ‚(i)n purer Menschlichkeit‘ der Offenbarer. Käsemann dagegen sieht ‚das Bild des über die Erde schreitenden Gottes Jesus‘, ‚der sich eine kurze Weile bei den Menschen aufhält und ihresgleichen zu sein scheint‘; der johanneische Jesus als ‚Scheinmensch‘.“²⁸⁵ Doch sowohl Bultmann als auch Käsemann relativieren mit ihrer Interpretation die johanneische Auferstehungstheologie – entweder durch die Betonung von Joh 19,30 oder durch die von Joh 1,14c. Doch ist zu fragen, warum der Johannesevangelist die Auferstehungserzählungen dennoch bietet und sie im 20. Kapitel narrativ kunstvoll ausgestaltet – ja warum sogar mit Joh 21 ein weiteres Auferstehungskapitel angefügt wird. Ist ihre Darbietung tatsächlich nur der Tradition geschuldet?

In den letzten Jahren wurde der Auferstehungstheologie des Johannesevangeliums verstärkt Beachtung geschenkt. Dies zeigt nicht zuletzt der vielfältige Sammelband *„The Resurrection of Jesus in the Gospel of John“*.²⁸⁶ Craig R. Koester und Reimund Bieringer leiten ihn pointiert ein: *„At the time of his death Jesus says ‚It is finished‘ (19:30), yet readers find that as a narrative the gospel is not finished but continues with accounts of the empty tomb and Jesus’ appearances to his disciples.“*²⁸⁷ Die Herausgeber konstatieren, dass im Evangelium an verschiedenen Stellen²⁸⁸ über verschiedene Fragestellungen der Auferstehung²⁸⁹ gesprochen werde. Dabei werde kontinuierlich diskutiert, wie sie in die Gesamtperspektive des Evangeliums passe.²⁹⁰ Auch Harold Attridge, der mit seinem Aufsatz den Sammelband eröffnet, fragt nach der Bedeutung der Auferstehung im vierten Evangelium: *„The cross is certainly a focal point of the text, both in its symbolism and in its underlying theology. So why does the text continue with resurrection appearance accounts? Are they merely afterthoughts, unavoidable elements of the resurrection tradition, simple illustrations of pious themes? Or do they serve an essential function in John’s story of Jesus?“*²⁹¹ Er konstatiert: *„Two major strategies have marked the attempts to deal with these various tense elements. First, there are the redactional hypotheses,*

²⁸⁴ Als guter Forschungsüberblick einerseits, richtungsweisende Studie andererseits kann gelten: Vgl. Frey, Jörg: Die „*theologia crucifixi*“ des Johannesevangeliums, in: Dettwiler, Andreas/Zumstein, Jean (Hg.): *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (WUNT 151), Tübingen 2002, S. 169–238.

²⁸⁵ Schwankl, Otto: Aspekte der johanneischen Christologie, in: van Belle, Gilbert/van der Watt, Jan G./Maritz, Petrus (Hg.): *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (BETHL 184), Leuven 2005, S. 347–376, S. 347.

²⁸⁶ Koester/Bieringer, *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, 2008.

²⁸⁷ Koester, Craig R./Bieringer, Reimund: Preface, in: Dies. (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen 2008, S. Vf, S. V.

²⁸⁸ Die zunächst von Koester und Bieringer zentral genannten Stellen sind Joh 11,25f; 5,24; 5,25–29; 6,39f; 14,18f; 16,16–24: Vgl. ebd.

²⁸⁹ Die zunächst von Koester und Bieringer angesprochenen Themen sind Folgende: Die Bezeichnung Jesu als Auferstehung und Leben; der Ausspruch Jesu, dass die an ihn Glaubenden jetzt wahres Leben haben; die Rede Jesu über die Auferstehung am letzten Tag; das in den Abschiedsreden angekündigte Wiedersehen Jesu mit seinen Jüngern: Vgl. ebd.

²⁹⁰ Vgl. ebd.

²⁹¹ Attridge, Harold W.: *From Discord Rises Meaning. Resurrection Motifs in the Fourth Gospel*, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 1–19, S. 2.

which have loomed large in the world of twentieth-century Johannine scholarship. Second, many readers of John have attempted to find an integral eschatological framework within which realized and future understandings of resurrection cohere.²⁹²

Um die Diskussion zur johanneischen Auferstehungstheologie über die beiden von Attridge genannten Ansätze v.a. der älteren Forschungsgeschichte voranzutreiben, bieten neben ihm auch weitere Forscher im Sammelband unterschiedliche Interpretationsmuster zu verschiedenen Schlüsselfragen der Bedeutung und den Implikationen von Jesu Auferstehung: Auferstehungsmotive und die Funktion der Auferstehung werden beleuchtet,²⁹³ der Zusammenhang der Auferstehung mit weiteren Themen johanneischer Theologie wie Schöpfung/Inkarnation,²⁹⁴ Kreuz²⁹⁵ und Eschatologie²⁹⁶ diskutiert oder die Linie von der Auferstehung zu den Zeichen und der Glaubensdynamik gezogen;²⁹⁷ darüber hinaus werden anhand von zentralen Stellen (Joh 1,5; 11, die Abschiedsreden, das Kreuzesgeschehen, Joh 20; 20,17.23; 21) verschiedene Fragestellungen entworfen.²⁹⁸

Die Einordnung der Auferstehungstheologie in die Gesamtperspektive des Evangeliums bezieht sich v.a. auf die Fragen nach dem Zusammenhang von Kreuz, Auferstehung und Auffahrt. William Loader macht deutlich: "(...) John closely associated death, resurrection, exaltation, glorification, ascension, return to the Father, the hour, as a single complex event with significant consequences, including the gift of the Spirit."²⁹⁹ Dabei spricht er von einem "cluster of

²⁹² AaO, S. 2f.

²⁹³ Vgl. Attridge, *From Discord Rises Meaning*, 2008. Vgl. Nielsen, Jesper T.: Resurrection, Recognition, Reassuring. The Function of Jesus' Resurrection in the Fourth Gospel, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 177–208.

²⁹⁴ Vgl. Painter, John: "The Light Shines in the Darkness...". Creation, Incarnation, and Resurrection in John, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 21–46.

²⁹⁵ Vgl. Schnelle, Udo: Cross and Resurrection in the Gospel of John, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 127–151.

²⁹⁶ Vgl. Culpepper, R. Alan: Realized Eschatology in the Experience of the Johannine Community, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 253–276. Vgl. Weidemann, Hans-Ulrich: Eschatology as Liturgy. Jesus' Resurrection and Johannine Eschatology, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 277–310.

²⁹⁷ Vgl. Koester, Craig R.: Jesus' Resurrection, the Signs, and the Dynamics of Faith in the Gospel of John, in: Ders./Bieringer, Reimund (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 47–74.

²⁹⁸ Vgl. Painter, "The Light Shines in the Darkness...", 2008. Vgl. Zimmermann, Ruben: The Narrative Hermeneutics of John 11. Learning with Lazarus How to Understand Death, Life, and Resurrection, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 75–101. Vgl. Zumstein, Jean: Jesus' Resurrection in the Farewell Discourses, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 103–125. Vgl. Schnelle, Cross and Resurrection in the Gospel of John, 2008. Vgl. Schneiders, Sandra M.: Touching the Risen Jesus. Mary Magdalene and Thomas the Twin in Joh 20, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 153–176. Vgl. Bieringer, Reimund: "I am Ascending to my Father and your Father, to my God and your God" (John 20:17). Resurrection and Ascension in the Gospel of John, in: Koester, Craig R./Ders. (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 209–235. Vgl. Beutler, Johannes: Resurrection and the Forgiveness of Sins. John 20:23 against Its Traditional Background, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 237–251. Vgl. Hasitschka, Martin: The Significance of the Resurrection Appearance in Joh 21, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 311–328.

²⁹⁹ Loader, William: What is "Finished"? Revisiting Tensions in the Structure of Johannine Christology, in: van Belle, Gilbert (Hg.): *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETHL 200), Leuven 2007, S. 457–466, S. 460.

concepts“.³⁰⁰ Die Trennung der einzelnen Bereiche, wie sie dem heutigen Denken zu entsprechen scheint, ist im Johannesevangelium häufig nicht möglich.

Tragen damit die einzelnen Themengebiete unter anderem in ihrer jeweiligen narrativen Entfaltung ihre Notwendigkeit in sich? Denn es lässt sich sowohl nach der Bedeutung der Auferstehung nach Kreuzeswort und Tod Jesu als auch nach der Bedeutung des Todes Jesu aus dem Blickwinkel der Auferstehung fragen.³⁰¹ Schnelle betont: „Gerade weil der Heilssinn des Kreuzes so betont wird, ist bei Johannes das Leiden Jesu schon vom Ostersieg überblendet. Deshalb kann der 4. Evangelist das Gekreuzigtwerden als ‚Erhöhung‘ und ‚Verherrlichung‘ verstehen. In diesem Sinn ist die Kreuzestheologie Voraussetzung für die Herrlichkeitschristologie. (...) Kreuzigung und Erhöhung sind nicht zwei getrennte Akte des Heilsgeschehens (vgl. Phil 2,8–11), vielmehr ist das Kreuz als Ort der Erhöhung und Verherrlichung das Heilsereignis. Hier zeigt sich eine christologische ‚Konzentration‘, die auch für andere Bereiche des joh. Denkens charakteristisch ist: Das Heilsereignis wird nicht primär in seinen sachlichen oder zeitlichen Etappen dargestellt, sondern unter Wahrung der einzelnen Aspekte als Einheit gesehen.“³⁰²

Neben der Frage nach Notwendigkeit, Bedeutung und Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung ist auch der Zusammenhang mit der Auffahrt bedenkenswert. Er kommt besonders in Joh 20,17 zum Tragen.³⁰³ So formuliert Martinus C. de Boer: „The theme of Son’s return to the Father/God finds its final expression in the appearance of the risen Jesus to Mary Magdalene in 20,11–18.“³⁰⁴ Den Fragestellungen zum Zusammenhang von Auferstehung und Auffahrt wird sich zur betreffenden Stelle gewidmet.³⁰⁵

Auch Christian Dietzfelbinger fragt nach dem Grund der johanneischen Auferstehungserzählungen.³⁰⁶ Johannes biete sie seiner Meinung nach, weil er sie „zur Erzählbasis für seine österliche Reflexion gemacht“ habe.³⁰⁷ Er nutze sie, „um an den in den Ostergeschichten auftretenden Menschen kritisch oder zustimmend zu zeigen, wie Osterglaube entsteht und wie er sich äußert.“³⁰⁸

Gerade die Frage nach einzelnen Figuren und ihrem Verhalten hat in der neueren Forschung³⁰⁹ – v.a. auch im Bezug auf das Johannesevangelium³¹⁰ – Bedeutung gewonnen. Sie ist im Kontext

³⁰⁰ Ebd.

³⁰¹ Zu Fragen und Diskussionen bezüglich des Todes Jesu im vierten Evangelium sei auf die zahlreichen Aufsätze im Sammelband „The Death of Jesus in the Fourth Gospel“ verwiesen: Vgl. van Belle, *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, 2007. Ebenso vgl. Weidemann, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium*, 2004.

³⁰² Schnelle, Udo: Markinische und johanneische Kreuzestheologie, in: van Belle, Gilbert (Hg.): *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETHL 200), Leuven 2007, S. 233–258, S. 252.

³⁰³ Dazu beispielsweise: Vgl. Bieringer, „I am Ascending to my Father and your Father, to my God and your God“ (John 20:17), 2008. Ebenso vgl. Boer, Martinus C. de: *Jesus’ Departure to the Father in John. Death or Resurrection?*, in: van Belle, Gilbert/van der Watt, Jan G./Maritz, Petrus (Hg.): *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (BETHL 184), Leuven 2005, S. 1–19.

³⁰⁴ AaO, S. 3.

³⁰⁵ Dazu vgl. Kapitel 3.2.2.3: Exegetische Analyse von Joh 20,1–31.

³⁰⁶ Vgl. Dietzfelbinger, Christian: *Johanneischer Osterglaube* (ThSt 138), Zürich 1992, S. 7.

³⁰⁷ Ebd.

³⁰⁸ Ebd.

³⁰⁹ Insgesamt ist zur exegetischen Figurenanalyse in den Evangelien hinzuweisen auf: Vgl. Rhoads, David M. (Hg.): *Characterization in the Gospels. Reconceiving Narrative Criticism* (JSNT.S 184), Sheffield 1999.

der narrativen Analyse³¹¹ zu verorten und fragt mehr nach der erzählerischen Darstellung einzelner Personen als nach deren historischer Faktizität. Den beiden jüngst erschienenen Sammelbänden zur Figurenanalyse im Johannesevangelium mit zahlreichen Einzelanalysen von Steven A. Hunt, D. Francois Tolmie und Ruben Zimmermann sowie von Christopher Skinner gehen viele Studien voraus, die Fragen nach der Methodik sowie Chancen und Grenzen der Figurenanalyse im Johannesevangelium thematisierten.³¹² Zu nennen ist zunächst die Analyse von Eva Krafft,³¹³ deren Beobachtungen in der jüngeren Forschungsgeschichte immer weiter differenziert wurden. Exemplarisch und paradigmatisch sind die Analysen von Peter Dschulnigg,³¹⁴ Judith Hartenstein³¹⁵ und Susan E. Hylan³¹⁶ zu nennen. Dabei zeigen die Figurenanalysen, dass die theologische Bedeutsamkeit sich nicht allein auf „der Referenzialität auf historische Personen noch aus der Rekonstruktion der (geistgewirkten) Intention des Evangelisten“ gründen muss, sondern auf „dem Text selbst, d.h. der immanent analysierbaren literarischen Figurenkonzeption und ihrer Ausrichtung auf den gegenwärtig Lesenden.“³¹⁷ Dabei betont Zimmermann die „ausgewogene Balance zwischen historischen, narratologischen und auch noch rezeptionsästhetischen Ansätzen“, die „den theologischen Wert der Exegese auf unterschiedlichen Ebenen stabilisieren.“³¹⁸

Was allgemeiner Art für die Figurenanalyse des Johannesevangeliums vorgestellt wurde, scheint auch in den Auferstehungserzählungen der Fall zu sein: Die Auferstehungstheologie

³¹⁰ Speziell zum Johannesevangelium ist auf folgende Sammelbände zu verweisen: Vgl. Hunt/Tolmie/Zimmermann, *Character Studies in the Fourth Gospel*, 2013. Vgl. Skinner, Christopher (Hg.): *Characters and Characterization in the Gospel of John* (LNTS 461), London/New York 2013.

³¹¹ Diesbezüglich äußerst bedeutsam für das Johannesevangelium: Vgl. Culpepper, R. Alan: *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1987. Später: Vgl. Stibbe, Mark W.: *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (MSSNTS 73), Cambridge 1992. Einen guten Überblick zum gegenwärtigen Forschungsstand bietet: Vgl. Thatcher, Tom/Moore, Stephen D. (Hg.): *Anatomies of Narrative Criticism. The Past, Present, and Future of the Fourth Gospel as Literature*, Chicago 2008. Zur narrativen Analyse vgl. Kapitel 2.2.1: *Methodische Zugänge zum Johannesevangelium* sowie Kapitel 2.2.3: *Eigene methodische Überlegungen und Darstellung der Vorgehensweise*.

³¹² Dazu einerseits der prägnante Überblick von Zimmermann, der neben einer forschungsgeschichtlichen Zusammenfassung anhand von drei Beispielen Aspekte der Figurenpräsentation vorstellt: Vgl. Zimmermann, Ruben: *Figurenanalyse im Johannesevangelium. Ein Beitrag zu Sinn und Wahrheit narratologischer Exegese*, ZNW 105 (2014), S. 20–53. Andererseits die umfangreiche Zusammenfassung im Sammelband von Hunt/Tolmie/Zimmermann, die zunächst einen Überblick über theoretische Abhandlungen zur Figurenanalyse bietet, schließlich auf die biblischen Schriften eingeht, dort die Figurendarstellung der Evangelien und der Apostelgeschichte in den Blick nimmt, bevor sie sich auf die Studien zum Johannesevangelium spezifiziert: Vgl. Hunt, Steven A./Tolmie, D. Francois/Zimmermann, Ruben: *An Introduction to Character and Characterization in John and Related New Testament Literature*, in: Dies. (Hg.): *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (WUNT 314), Tübingen 2013, S. 1–33.

³¹³ Vgl. Krafft, Eva: *Die Personen des Johannesevangeliums*, EvTh 16 (1956), S. 18–32. Krafft beurteilt im Gefolge der Johannesexegese von Bultmann die Gestalten des vierten Evangeliums als Repräsentanten typischer theologischer Positionen.

³¹⁴ Vgl. Dschulnigg, Peter: *Jesus begegnen. Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium* (Theol(Lit) 30), Münster/Hamburg 2000. Dschulnigg betont, dass die Personen in typisierender Absicht präsentiert seien, um an ihnen unterschiedliche Reaktionen auf Jesus darzustellen und diese den Lesern vor Augen zu führen, damit sie sich orientieren und selbst Antworten auf Jesus finden könnten. Vgl. v.a. aaO, S. 1f.

³¹⁵ Vgl. Hartenstein, Judith: *Charakterisierung im Dialog. Maria Magdalena, Petrus, Thomas und die Mutter Jesu im Johannesevangelium im Kontext anderer frühchristlicher Darstellungen* (NTOA 64), Göttingen/Fribourg 2007. Hartenstein zeigt sowohl anhand von synchroner als auch diachroner Analyse, dass einzelne Figuren nicht unbedingt neu entworfen, sondern historisch (oder literarisch) bereits vorhanden seien. Dabei betont sie v.a. die Vielschichtigkeit und Offenheit der einzelnen Figuren. Vgl. v.a. aaO, S. 37.303.

³¹⁶ Vgl. Hylan, Susan E.: *Imperfect Believers. Ambiguous Characters in the Gospel of John*, Louisville 2009. Hylan stellt heraus, dass die Figuren im Johannesevangelium häufig komplex und ambivalent gestaltet seien. Somit akzentuiert auch sie deren Offenheit, die besondere Chancen zur Identifikation biete. Vgl. v.a. aaO, S. 15.161.

³¹⁷ Zimmermann, *Figurenanalyse im Johannesevangelium*, 2014, S. 53.

³¹⁸ Ebd.

wird narrativ entfaltet und anhand einzelner Figuren präsentiert. Auf diesen Zug, auf den auch Dietzfelbinger hinwies, soll in der folgenden Analyse der Auferstehungsperikopen besondere Beachtung gelegt werden. Auch Robert Vorholt beschäftigt sich in seiner Studie „Das Oster-evangelium. Erinnerung und Erzählung“³¹⁹ mit der narrativen Ausgestaltung der einzelnen Ostertexte, besonders auch mit einzelnen Figuren. Er setzt sich exegetisch mit allen vier kanonischen Osterevangelien sowie dem sekundären Markusschluss auseinander und geht dabei auf die Kategorien Story und Discourse (Fiktionssignale, Umwelt, Handlung, Figuren, Perspektive, Rezeption und jeweils abschließend ein Fazit) ein. Damit widmet er sich einer Vielzahl narrativer Analyseaspekte, doch wird durch die Fokussierung auf die Ostertexte am Ende der Evangelien hauptsächlich die Auferstehung Jesu in den Blick genommen und weniger nach der Ausgestaltung der Auferstehungstheologie im Rahmen des gesamten Evangeliums gefragt. Die vorliegende Studie wird hingegen einen Schwerpunkt auch auf die narrative Entfaltung der Auferstehungstheologie innerhalb der Evangelien legen und dazu neben den Schlüssen des Johannes- und Markusevangeliums auch weitere intratextuelle Referenzen analysieren.³²⁰

³¹⁹ Vorholt, Robert: Das Oster-evangelium. Erinnerung und Erzählung (HBS 73), Freiburg/Basel/Wien 2013.

³²⁰ Zur Auswahl der johanneischen Perikopen vgl. Kapitel 2.2.3: Eigene methodische Überlegungen und Darstellung der Vorgehensweise. Zur Auswahl der markinischen Perikopen vgl. Kapitel 4.1: Literarische Entfaltung der christologischen Dynamik im Markusevangelium.

2.2 Methodik

2.2.1 Methodische Zugänge zum Johannesevangelium

Die vielfältigen Diskurse zum Johannesevangelium, die im vorausgehenden Forschungsüberblick vorgestellt wurden, haben angedeutet, dass hinter differenten Ergebnissen häufig verschiedene methodische Zugänge stehen. In Anlehnung an die Arbeit von Jörg Frey und Uta Poplutz lassen sich folgende Auslegungsmodelle kategorisieren: der theologische, der historisierende, der zeitgeschichtliche, der literarkritische bzw. redaktionsgeschichtliche und der literaturwissenschaftliche bzw. narratologische Ansatz.³²¹

Die theologische Lektüre des Johannesevangeliums liest den Text als Zeugen der christologischen und soteriologischen Wahrheit und stellt weitere Fragestellungen dahinter zurück. Ihr sind exemplarisch die Johannesstudien von Bultmann³²² und Barth³²³ zuzuordnen.³²⁴

Dieser Lektüreform steht die historisierende Lektüre gegenüber. Sie betrachtet den Text als valides Zeugnis der Ereignisse der Zeit und Geschichte Jesu. Dabei wird der Textinhalt allein aufgrund seiner biblischen Verortung als historisch wahr betrachtet. Als exemplarische Vertreter der historisierenden Lektüre sind Theodor von Zahn³²⁵ und Andreas J. Köstenberger³²⁶ zu nennen.³²⁷

Der zeitgeschichtliche Zugang verfolgt andere Fragestellungen: Das historische Interesse konzentriert sich vorrangig auf die Situation des Autors oder der Adressatengemeinde zur Zeit der Abfassung des Evangeliums, beispielsweise auf das Verhältnis zur lokalen Synagoge.³²⁸ Dieser Lesart können exemplarisch die Analyse von J. Louis Martyn³²⁹ und für den deutschen Sprachraum die Ansätze von Wengst³³⁰ zugeordnet werden.³³¹

Die literarkritische bzw. redaktionsgeschichtliche Lektüre fragt nach verschiedenen Überarbeitungsschichten. Ausgangspunkt für solche Ansätze sind Beobachtungen von Brüchen und Widersprüchen im Evangelium, die Anlass dazu geben, nach Redaktionsschichten oder

³²¹ Vgl. Frey, Wege und Perspektiven der Interpretation des Johannesevangeliums, 2013, S. 4–26. Vgl. Frey, Jörg/Poplutz, Uta: Narrativität und Theologie im Johannesevangelium, in: Dies. (Hg.): Narrativität und Theologie im Johannesevangelium (BThSt 130), Neukirchen 2012, S. 1–18, S. 1–7.

³²² Vgl. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, 1986. Zu weiteren Ausführungen der Johannesexegese Bultmanns vgl. die folgenden Ausführungen innerhalb dieses Kapitels.

³²³ Vgl. Barth, Karl: Erklärung des Johannesevangeliums. Kapitel 1–8 (Karl Barth Gesamtausgabe II/4), Zürich 1976.

³²⁴ Dazu ausführlicher: Vgl. Frey, Wege und Perspektiven der Interpretation des Johannesevangeliums, 2013, S. 5–8. Frey/Poplutz, Narrativität und Theologie im Johannesevangelium, 2012, S. 1f.

³²⁵ Vgl. Zahn, Theodor von: Das Evangelium des Johannes (KNT 4), Leipzig 1908.

³²⁶ Vgl. Köstenberger, Andreas J.: John (BEC.NT), Grand Rapids 2004.

³²⁷ Dazu ausführlicher: Vgl. Frey, Wege und Perspektiven der Interpretation des Johannesevangeliums, 2013, S. 8–12. Vgl. Frey/Poplutz, Narrativität und Theologie im Johannesevangelium, 2012, S. 2f.

³²⁸ Themenkomplexe, die den zeitgeschichtlichen Zugang betreffen, klangen bereits innerhalb der Forschungsdiskurse zum Johannesevangelium an. Dazu vgl. Kapitel 2.1.1.2: Zentrale Aspekte der Entstehung des Johannesevangeliums und seiner Theologie.

³²⁹ Vgl. Martyn, J. Louis: History and Theology in the Fourth Gospel, Louisville 32003.

³³⁰ Programmatisch ist der Titel von Wengsts Studie, in der er diesen Ansatz zuerst vertritt: Wengst, Klaus: Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation (BThSt 5), Neukirchen 1981. Dann überarbeitet: Vgl. Wengst, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus, 1990. Schließlich ähnlich entfaltet auch in seinem Kommentar: Vgl. Wengst, Das Johannesevangelium. Bd. 1: Kapitel 1–10, 2004. Vgl. Wengst, Das Johannesevangelium. Bd. 2: Kapitel 11–21, 2001.

³³¹ Dazu ausführlicher: Vgl. Frey, Wege und Perspektiven der Interpretation des Johannesevangeliums, 2013, S. 12–17. Frey/Poplutz, Narrativität und Theologie im Johannesevangelium, 2012, S. 4–6.

zugrunde liegenden Quellen zu fragen.³³² Für diesen Ansatz können beispielsweise Becker³³³ und Folker Siegert³³⁴ genannt werden.³³⁵

Die literaturwissenschaftliche bzw. narratologische Lektüre geht v.a. vom Text in seiner Endgestalt aus. Dabei werden die lange in der exegetischen Forschung dominierenden literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Ansätze zugunsten einer Neuentdeckung der Sinnhaftigkeit des Textes in der vorliegenden Gestalt zurückgestellt. Dieser Lesart können v.a. die Studien von R. Alan Culpepper³³⁶ und Thyen³³⁷ zugeordnet werden.³³⁸

Bei der Benennung und Zuordnung dieser fünf Ansätze sind keine eindeutigen Trennlinien zu ziehen. So betonen auch Frey und Poplutz, dass es innerhalb der Modelle zahlreiche Modifikationen oder Kombinationen gebe.³³⁹ Zwar scheinen verschiedene Ansätze jeweils „für sich legitime Fragestellungen [zu] verfolgen“,³⁴⁰ je nachdem auf was sich ihr Erkenntnisinteresse bezieht. Doch sind gerade diejenigen am weitreichendsten, die einzelne Perspektiven verknüpfen können, um dadurch Einseitigkeiten zu vermeiden. M.E. kann dafür exemplarisch der Zugang von Theißen zählen, der folgend näher erläutert wird. Bereits in der Einleitung seiner Bibelhermeneutik würdigt er die methodische Vielfalt: „Die Polyphonie der Bibel und ihrer vielen Sinndimensionen kann nur durch eine Pluralität von Methoden und Ansätzen zum Klingen gebracht werden.“³⁴¹

Theißen interpretiert das Johannesevangelium im Sinne einer Stufenhermeneutik.³⁴² Dabei geht er von der Endgestalt des Evangeliums aus und würdigt es in seiner vorliegenden Form.³⁴³ Indem er aber aufzeigt, dass einzelne Stufen Spuren einer sukzessiven Entstehung sein können, bezieht er literarkritische und redaktionsgeschichtliche Fragestellungen ein.³⁴⁴ In seinem Werk „Der historische Jesus“³⁴⁵ fragt Theißen unter anderem anhand der kanonischen Evangelien nach historischen Zeugnissen über das Leben Jesu. Dabei geht er davon aus, dass auch das Johannesevangelium neben den Synoptikern historische Auskünfte über das Leben Jesu geben kann – aber nicht dauerhaft muss. Vielmehr präsentieren alle Evangelien über die Vermittlung

³³² Zu verschiedenen Überarbeitungsschichten, die v.a. die diachronen Analyseschritte aufzeigen können vgl. die folgenden Ausführungen innerhalb dieses Kapitels.

³³³ Vgl. Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991.

³³⁴ Vgl. Siegert, Folker: Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar (SIJD 7), Göttingen 2008. Zu weiteren Ausführungen der Johannesexegese Siegerts vgl. die folgenden Ausführungen innerhalb dieses Kapitels.

³³⁵ Dazu ausführlicher: Vgl. Frey, Wege und Perspektiven der Interpretation des Johannesevangeliums, 2013, S. 17–21. Vgl. Frey/Poplutz, Narrativität und Theologie im Johannesevangelium, 2012, S. 3f.

³³⁶ Vgl. Culpepper, Anatomy of the Fourth Gospel, 1987.

³³⁷ Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005. Zu weiteren Ausführungen der Johannesexegese Thyens vgl. die folgenden Ausführungen innerhalb dieses Kapitels.

³³⁸ Dazu ausführlicher: Vgl. Frey, Wege und Perspektiven der Interpretation des Johannesevangeliums, 2013, S. 22–26. Vgl. Frey/Poplutz, Narrativität und Theologie im Johannesevangelium, 2012, S. 6f.

³³⁹ Vgl. aaO, S. 1. Zu Modifikationen und Kombinationen der verschiedenen Zugänge vgl. die folgenden Ausführungen innerhalb dieses Kapitels.

³⁴⁰ AaO, S. 7.

³⁴¹ Theißen, Gerd: Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik (Beiträge zum Verstehen der Bibel 23), Berlin 2014, S. 3.

³⁴² Vgl. Theißen, Die Religion der ersten Christen, 2003, S. 257–272. Vgl. Theißen, Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem, 2011, S. 217–221. Zur Interpretation des Johannesevangeliums im Sinne der Stufenhermeneutik Theißens vgl. Kapitel 3.1: Literarische Entfaltung der christologischen Dynamik im Johannesevangelium.

³⁴³ Vgl. Theißen, Die Religion der ersten Christen, 2003, S. 255.

³⁴⁴ Vgl. ebd.

³⁴⁵ Theißen, Gerd/Merz, Annette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ⁴2011.

von historischem Faktenwissen hinaus weitere Stilisierungen – dies gelte in besonderer Weise für das Johannesevangelium: „Das JohEv bietet unter den Evangelien eindeutig die am stärksten aufgrund theologischer Prämissen stilisierte Jesusfigur.“³⁴⁶ Dennoch kommt Theißen zu dem Schluss, dass das vierte Evangelium historisch nicht wertlos sei, sondern „an einigen, meist unbetonten Stellen von den Synoptikern abweichende Daten [überliefert], die auf alte Traditionen zurückgehen können.“³⁴⁷ Des Weiteren zeigt Theißen, dass und wie das vierte Evangelium Aussagen über seine Zeitgeschichte trifft. Dies wird neben dem Werk „Die Religion der ersten Christen“³⁴⁸ auch in „Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem“³⁴⁹ deutlich. Theißen interpretiert Eigenheiten des Johannesevangeliums unter anderem im Hinblick auf einen neuen religionsgeschichtlichen Kontext und formuliert prägnant: „Auch das JohEv lässt sich als Schrift eines urchristlichen Theologen deuten, der durch seine Darstellung des johanneischen Christus auf die Gemeinde einwirken will.“³⁵⁰ Innerhalb dieser vier Zugänge in Theißens Ansatz klingt immer wieder die theologische Auslegung an. Sie wird insbesondere dann erkennbar, wenn er seinen Standpunkt darlegt, von dem aus er Texte interpretiert.³⁵¹ Dabei erhebt er ihn jedoch nicht zum Programm, sondern akzeptiert und reflektiert ihn als heuristischen Entdeckungszusammenhang.³⁵² Gerade diese authentische Darlegung unterstreicht die Plausibilität und Glaubwürdigkeit seines Ansatzes.

Damit ist Theißen einer der Vertreter, der im Hinblick auf das Neue Testament als Ganzes und das Johannesevangelium im Speziellen einseitige Lektüreformen vermeidet und verschiedene Ebenen in seine Überlegungen einbezieht. Dennoch setzt er begründete Schwerpunkte. Dies ist m.E. äußerst sinnvoll, da es ein unmögliches Unterfangen wäre, alle Ansätze gleichermaßen zu berücksichtigen und anstelle einer tragfähigen Auseinandersetzung ein konturloses Werk hervorbringen würde. Die begründete Schwerpunktsetzung erscheint auch bezüglich der Fragestellung nach synchroner und diachroner Lektüre, welche die Johannesexegese auf vielen Ebenen bestimmt und nicht selten zu Extrempositionen führt, angebracht.

Auch wenn in den letzten Jahren einerseits eine stärkere Tendenz zu erkennen ist, Festlegungen auf synchrone oder diachrone Fragestellungen zu überwinden,³⁵³ zeigen andererseits doch viele Werke in der Johannesexegese eine einseitige Ausrichtung. Auch die einzelnen von Frey und Poplutz vorgeschlagenen Lektüremodelle des Johannesevangeliums lassen sich entweder eher den diachronen oder den synchronen Methodenschritten zuordnen. Den diachronen Methoden sind vornehmlich der zeitgeschichtliche und literarkritische bzw. redaktionsgeschichtliche Zu-

³⁴⁶ AaO, S. 51.

³⁴⁷ Ebd.

³⁴⁸ Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, 2003.

³⁴⁹ Theißen, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem*, 2011.

³⁵⁰ AaO, S. 227.

³⁵¹ So beispielsweise im Vorwort seines Werkes „Die Religion der ersten Christen“: „Jeder Wissenschaftler schreibt unwillkürlich von seinem Standpunkt aus. Der Verfasser dieses Buches ist Christ. Er lehrt Theologie an einer Theologischen Fakultät. Er ist ordinierter Pfarrer. Er predigt. Er liebt das Urchristentum und seine Texte.“ (Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, 2003, S. 13.)

³⁵² Vgl. ebd.

³⁵³ Vgl. Schwier, Helmut: *Zur Sache der Texte. Bibel, Predigt und Hermeneutik aus exegetischer Sicht*, in: Deeg, Alexander/Nicol, Martin (Hg.): *Bibelwort und Kanzelsprache. Homiletik und Hermeneutik im Dialog*, Leipzig 2010, S. 11–29, S. 22f. Dies zeigen auch die autobiographischen Ausführungen im Sammelband von Becker: Vgl. Becker, Eve-Marie (Hg.): *Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie* (UTB Theologie 2475), Tübingen/Basel 2003.

gang zuzuordnen, der synchronen Lektüre eher die theologische und die historisierende Lesart sowie die literaturwissenschaftliche bzw. narratologische Betrachtung. Dennoch gibt es auch innerhalb dieser Zuordnungen Kombinationen unterschiedlichster Art: So liest Bultmann das Johannesevangelium beispielsweise vornehmlich mit theologischem Zugang und interpretiert es existential. Dabei betrachtet er aber jenes Werk des Evangelisten, welches er unter zahlreichen diachronen Fragestellungen rekonstruierte. Damit beruht seine theologische Interpretation auf einer Vielzahl von literarkritischen und religionsgeschichtlichen Annahmen.³⁵⁴ Auch der Ansatz von Jean Zumstein bezieht einerseits narratologische Fragestellungen ein, andererseits ist sein Relecture-Modell eine modifizierte Form der Redaktionskritik.³⁵⁵

Zwar ist bezüglich der Frage nach Synchronie und Diachronie eine Schwerpunktsetzung vonnöten; doch zeigt der Blick auf jüngst erschienene Kommentare zum vierten Evangelium nicht nur eine solche, sondern häufig auch einseitige Auslegungen. Sie lassen sich exemplarisch anhand der von Thyen und Siegert erschienenen Werke vorstellen, die in ihren Interpretationen zu kaum unterschiedlicheren Ergebnissen kommen könnten. Beide präsentieren kreative Ansätze, die zwar mehr oder weniger gut am Text plausibilisiert sind, doch bauen sie auf zahlreichen Prämissen und Hypothesen auf:

Der Johanneskommentar von Thyen³⁵⁶ aus dem Jahre 2005 entstand als Ergebnis seiner lebenslangen Beschäftigung mit dem vierten Evangelium. Diese war in vielerlei Hinsicht durch einen radikalen Wandel gekennzeichnet, den er selbst im Vorwort seines Kommentars darlegt: „Meine (...) Aufsätze und Artikel zum Johannesevangelium aus vierzig Jahren seiner Lektüre mögen dem Kundigen die zahllosen Wege und Irrwege vor Augen führen, die ich hinter mich bringen mußte, bis ich das Evangelium endlich als ein von seinem ersten Prologvers an bis hin zum letzten Vers seines Epilogs (21,24f) kohärentes, hochpoetisches literarisches Werk zu begreifen (...) lernte.“³⁵⁷

Der durch die Dominanz diachroner Methoden gekennzeichnete Ansatz des frühen Thyen lässt sich an seinem im Jahr 1977 publizierten Aufsatz „Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums“³⁵⁸ verdeutlichen. Darin zeigt Thyen, „daß alle Lieblingsjüngertexte in ihrem jeweiligen Kontext literarisch sekundär sind.“³⁵⁹ Er sieht den Verfasser von Joh 21 für all diese Stellen verantwortlich, da „alle Lieblingsjüngertexte (...) darauf zu[laufen], daß jetzt [Joh 21,20ff] endlich der Schleier des Geheimnisses dieses Jüngers gelüftet wird.“³⁶⁰ Die notwendige Konsequenz seiner literarkritischen Untersuchungen zu den Lieblingsjüngerstellen und Joh 21 ist, „nicht länger den Verfasser von Joh 1–20 unter Absehung zahlreicher redaktioneller Glossen und Textpartien als den ‚vierten Evangelisten‘ zu bezeichnen, sondern den Autor von Joh 21.“³⁶¹

³⁵⁴ Vgl. Frey, Wege und Perspektiven der Interpretation des Johannesevangeliums, 2013, S. 6–8.

³⁵⁵ Vgl. Frey/Poplutz, Narrativität und Theologie im Johannesevangelium, 2012, S. 4.

³⁵⁶ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005.

³⁵⁷ AaO, S. V.

³⁵⁸ Thyen, Hartwig: Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums, in: Jonge, Marinus (Hg.): *L' évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (BETH 44), Leuven 1977, S. 259–299.

³⁵⁹ AaO, S. 267.

³⁶⁰ AaO, S. 268.

³⁶¹ AaO, S. 267.

Nach weiterer jahrelanger Beschäftigung mit dem vierten Evangelium kam Thyen zu dem Ergebnis, dass das Quellen- und Schichtenmodell einschließlich der Lieblingsjüngertexte aufzugeben und vom vierten Evangelium als einem einheitlichen Text auszugehen ist. Daher bezeichnet er es in seinem 2005 erschienenen Johanneskommentar als „einen kohärenten und hoch poetischen literarischen und auktorialen Text.“³⁶² Dieser Ansatz wird auch in der Zusammenfassung seiner Studien zum Corpus Iohanneum³⁶³ deutlich. Damit betrachtet er auch Joh 21 – gegen die Mehrheit der Forscher – nicht als Aussage der Herausgeber über ein vorheriges Werk, sondern zum ursprünglichen Text des Johannesevangeliums gehörig.³⁶⁴

Thyen betont, neben der Erörterung von Genese und Quellen auch auf die Suche „nach einem bereits literarisch verfassten Vorläufer“ sowie nach „seiner vermeintlich sekundären Bearbeitung durch eine ‚kirchliche Redaktion‘“ zu verzichten.³⁶⁵ All diesen „unbegründbaren (...) und für die Interpretation des Evangeliums als eines literarischen Werkes wenig hilfreichen Quellen- und Redaktionstheorien“ gegenüber bekundet er Skepsis.³⁶⁶ Er sieht die synoptischen Evangelien neben der jüdischen Bibel als Prätexte, mit denen der vierte Evangelist spiele.³⁶⁷

Diese auf Synchronie angelegte Methode Thyens hebt das schriftstellerische Talent und die rhetorische Fähigkeit des Evangelisten in der Verarbeitung der ihm vorliegenden Traditionen hervor, führt sein intertextuelles Spiel mit den synoptischen Texten vor Augen und nimmt den Endtext in seiner heutigen Gestalt wahr. Thyen deutet das Johannesevangelium folglich als pseudepigraphisches Werk und sieht den Zebedaiden Johannes als fiktionalen Autor im Text.³⁶⁸ Er geht davon aus, dass die frühe Tradition die Spur richtig gedeutet habe, die der explizite Autor gelegt habe.³⁶⁹ Über ihn sei nichts mehr auszusagen, weil er sich gänzlich in die von ihm geschaffene Autorenrolle entäußert habe.³⁷⁰

Positiv an Thyens Ansatz ist, dass er den Endtext würdigt und alte Festschreibungen wie zum Beispiel die Sekundarität von Joh 21 oder die Unabhängigkeit von den Synoptikern infrage stellt. Gerade letzteres wird in der neueren Forschung immer häufiger erwogen.³⁷¹ Die Erklärungen Thyens, welche die Bezüge des vierten Evangeliums zu den Synoptikern aufzeigen, sind an vielen Stellen plausibel. Doch geht auch er damit von einer Prämisse bezüglich der Quellen aus – obwohl er dies zu Beginn seines Werkes ausdrücklich verneint.³⁷² Des Weiteren ist zu fragen, inwiefern historische Rückfragen nach der Textentstehung und dem ursprünglichen Kontext gänzlich ausgeblendet werden können, tragen sie doch zum Verständnis des Textes bei.

³⁶² Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 4.

³⁶³ Thyen, Hartwig: Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 214), Tübingen 2007.

³⁶⁴ Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 4.771–796. Ausführlicher auch: Vgl. Thyen, Hartwig: Noch einmal: Johannes 21 und „der Jünger, den Jesus liebte“, in: Ders. (Hg.): Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 214), Tübingen 2007, S. 252–293. Zur Frage der Sekundarität von Joh 21 vgl. die folgenden Ausführungen innerhalb dieses Kapitels sowie Kapitel 3.2.3.4: Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Joh 21,1–25.

³⁶⁵ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 1.

³⁶⁶ AaO, S. 4.

³⁶⁷ Vgl. ebd.

³⁶⁸ Vgl. aaO, S. 2f.

³⁶⁹ Vgl. ebd. Ausführlicher auch: Vgl. aaO, S. 772–796. Dazu vgl. Kapitel 3.2.3.4: Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Joh 21,1–25.

³⁷⁰ Vgl. aaO, S. 795.

³⁷¹ Zur Frage der Beziehungen des Johannesevangeliums zu den Synoptikern vgl. Kapitel 2.1.1.1: Das Johannesevangelium in seinem neutestamentlichen und umweltgeschichtlichen Kontext sowie Kapitel 5: Abschlussbetrachtungen.

³⁷² Vgl. aaO, S. 1.

Der drei Jahre später erschienene Kommentar von Siegert mit dem Titel „Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar“³⁷³ entwirft ein gegensätzliches Modell. Obwohl der Forschungstrend der letzten Jahre als Folge der Johannesexegese Bultmanns und seiner Schule eine verstärkte Skepsis gegenüber entstehungsgeschichtlichen Hypothesen zeigt, vertritt Siegert weiterhin eine Auslegung, die durch literarkritische und redaktionsgeschichtliche Vermutungen gekennzeichnet ist. Die programmatische Überschrift „Was ist und was vermag Literarkritik?“³⁷⁴ beantwortet er folgendermaßen: „Literarkritik ist die Antwort auf die scheinbar so einfache Frage: Wer spricht hier? (...) Ohne zu solchen Fragen wenigstens Hypothesen zu machen, kann man einen Text, zumal aus der uns fern gerückten Antike, nicht verstehen.“³⁷⁵ Neben seiner Betonung der literarkritischen Hypothesenbildung verdeutlicht Siegert seinen Ansatz mit der Aussage, dass er in seiner Studie den „ebenso verrufenen wie unentbehrlichen Versuch“ mache, „den johanneischen Entwurf, als dessen Anfang wir Joh 1,1 und als dessen Ende wir Joh 20,31 betrachten, herauszuheben aus der Unordnung und den zahlreichen Zusätzen, die ihn in allen erhaltenen Textzeugen entstellen.“³⁷⁶ Dabei wird die negative Wertung der einzelnen Überarbeitungen deutlich und der vorliegende Endtext nicht in seiner Ganzheit gewürdigt. Siegert formuliert: „Die alte Klarheit des Aufbaus ist verloren gegangen, manches von historischem Wert auch.“³⁷⁷ An anderer Stelle: „(...) wir würdigen hier das Evangelium des Johannes, einen Text von verblüffenden Qualitäten, und nicht jenes in mancher Hinsicht beklagenswerte Evangelium nach Johannes (offizieller Titel), von dessen Brüchen die Betrachtung ausging.“³⁷⁸

Siegert betont, dass das Hauptaugenmerk des Kommentars dem johanneischen Entwurf gelte (Joh I), den er rekonstruiert: „Für diesen ist die hier vorliegende Arbeit der Erstkommentar.“³⁷⁹ Dabei ist jedoch zu bedenken, dass Siegert etwas kommentiert, was seiner eigenen Rekonstruktion entstammt, aus zahlreichen Hypothesen entstanden ist und auf diesen aufbaut. Damit widerspricht er all jenen Analysen, „die dessen Einheit aus der Einheit des Stils und der Sprache zu erweisen meinen.“³⁸⁰ Vielmehr geht er von mehreren Bearbeitern aus: „Dem Senior folgten Senioren.“³⁸¹

Siegert nimmt stilistische und sprachliche Brüche im vierten Evangelium wahr. Er versucht nicht, sie zwangsweise in ein vermeintlich schon immer einheitlich existierendes Werk integrieren zu müssen. Es ist jedoch zu fragen, ob er aufgrund einseitiger Durchführung diachroner Analyseschritte nicht sein eigenes Johannesevangelium entwirft.

Diese exemplarische Darstellung zeigt, dass Einseitigkeiten in der synchronen oder diachronen Auslegung des Johannesevangeliums noch vorherrschen – wenn auch viele Forscher sich

³⁷³ Siegert, Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt, 2008.

³⁷⁴ AaO, S. 16.

³⁷⁵ Ebd.

³⁷⁶ AaO, S. 26.

³⁷⁷ AaO, S. 149.

³⁷⁸ AaO, S. 110.

³⁷⁹ AaO, S. 172.

³⁸⁰ AaO, S. 26.

³⁸¹ AaO, S. 149.

zwischen Synchronie und Diachronie einreihen.³⁸² Daher ist mit ihnen nach einem sinnvollen Weg zwischen der synchronen und diachronen Exegese zu fragen, der ihre Vorteile zu vereinen versucht.

Kügler stellt dies anhand seiner Verhältnisbestimmung zwischen synchroner Interpretation und literarkritischer Tradition dar: Wollte man das Johannesevangelium als einheitlichen Text lesen, müsse man sich fragen, wie sich eine solche Interpretation zur Tradition der literarkritischen Arbeit verhalte.³⁸³ „Ein Interpretationsansatz, der beansprucht, frühere Vorgehensweisen zu überbieten, muß ja deren nicht widerlegte Teile in sich enthalten. Das heißt, es kann nicht darum gehen, die Literarkritik einfach beiseite zu wischen, und so zu tun, als ob es die Anstöße, die Anlaß zu entsprechender Forschung gaben, nun plötzlich nicht mehr gäbe.“³⁸⁴ Daher pointiert er: „Auch eine synchrone Lektüre muß vielmehr die Tatsache ernstnehmen, daß das Joh offensichtlich ein Text ist, der eine längere Entstehungsgeschichte hinter sich gebracht hat. Sie ist von daher herausgefordert, der Literarkritik einen theoretischen Ort zuzuweisen.“³⁸⁵

Einer dieser Anstöße, der Anlass zu literarkritischen Forschungen gibt und ernst genommen werden muss, ist die Analyse und Interpretation von Joh 21. Die Frage der Zugehörigkeit von Joh 21 zum Rest des Evangeliums spielt für die vorliegende Studie eine bedeutende Rolle, weil dort unter anderem die Auferstehungsthematik narrativ entfaltet wird. Zudem zeigt sich in der Positionierung zu Joh 21 die Brisanz der Verortung zwischen Synchronie und Diachronie sowie die schwierige Frage des methodischen Vorgehens. Dabei wird deutlich, dass weder der Weg einer ausschließlich synchronen noch der einer ausschließlich diachronen Methodik sinnvoll ist. Auf der einen Seite legt der Blick auf Joh 21 nahe, dass es sich bei diesem Kapitel um einen sekundären Zusatz handelt. Dafür spricht – um nur exemplarisch die markantesten Gründe zu nennen – die Tatsache, dass Joh 20,29 weitere Erscheinungen des Auferstandenen zu verbieten scheint, der doppelte Buchschluss in Joh 20,30f und Joh 21,24f sowie die Tatsache, dass sich die Verfasser in Joh 21,24 zu erkennen geben und selbst zwischen ihrem Beitrag und dem Vorhergehenden unterscheiden.³⁸⁶ Der Großteil der Forscher spricht sich daher für die Sekundarität von Joh 21 aus.³⁸⁷

Auf der anderen Seite können durchaus Gründe dafür angebracht werden, dass Joh 21 ursprünglich zum Evangelium gehörte. Schließlich ist das vierte Evangelium nie ohne das letzte Kapitel überliefert.³⁸⁸ Eugen Ruckstuhl und Peter Dschulnigg zeigen auf sprachlicher Ebene die

³⁸² Dazu einführend: Vgl. Frey, Grundfragen der Johannesinterpretation im Spektrum neuerer Gesamtdarstellungen, 2008. Vgl. Schnelle, Udo: Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994–2010. Erster Teil: Die Kommentare als Seismographen der Forschung, ThR 75 (2010), S. 265–303.

³⁸³ Vgl. Kügler, Joachim: Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6 (SBB 16), Stuttgart 1988, S. 32.

³⁸⁴ AaO, S. 32f.

³⁸⁵ AaO, S. 33.

³⁸⁶ Zu weiteren Gründen einführend: Vgl. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 2013, S. 571. Ebenso die betreffenden Stellen in den Kommentaren.

³⁸⁷ Eine Zusammenstellung dieser Forscher ist zu finden bei: Vgl. ebd.

³⁸⁸ Zu einer koptischen Handschrift, welche eine Textgestalt des Johannesevangeliums bezeugt, die mit Joh 20 endet, vgl. Schenke, Gesa: Das Erscheinen Jesu vor den Jüngern und der ungläubige Thomas. (Joh 20,19–31), in: Painchaud, Louis/Poirier, Paul-Hubert (Hg.): Coptica – Gnostica – Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk (BCNH.E 7), Louvain 2006, S. 893–904, S. 893.902. Trotz des Papyrusblattes formuliert Schenke vorsichtig: „Die Tatsache, daß der vorgelegte Text mit Kapitel 20 endet, könnte unter Umständen auf ein Fehlen des 21. Kapitels in der vom Schreiber genutzten Vorlage deuten. Inwieweit sich daraus tatsächlich Schlüsse auch über ein einstiges

Geschlossenheit des Werkes, die sie anhand vieler stilistischer Untersuchungen und johanneischer Eigenheiten nachweisen.³⁸⁹ Für die Kohärenz des gesamten Johannesevangeliums sprechen sich v.a. Thyen,³⁹⁰ Paul S. Minear³⁹¹ und Lars Hartman³⁹² aus, ähnlich argumentieren auch Günter Reim³⁹³ und Ludger Schenke.³⁹⁴ Besonders Thyen betont, dass alle Lieblingsjüngertexte ohne Joh 21 „schlechthin rätselhaft“ blieben und „ohne diese Klimax förmlich in der Luft“ hingen.³⁹⁵ Er deutet Joh 20,30f nicht als Schluss des Evangeliums, sondern spricht den Versen vielmehr eine „Brückenfunktion“ zu, „indem sie sowohl das Corpus des Evangeliums, nämlich das Zeugnis für Jesus, den messianischen Gottessohn (Joh 1–20), beschließen (ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), zugleich aber auch der Eröffnung seines Epilogs als des Zeugnisses Jesu für dieses Evangelium dienen.“³⁹⁶ Des Weiteren verweist er darauf, dass Joh 20,30f und Joh 21,24f „in chiasmatischem Spiel mit den Motiven ‚geschrieben – nicht geschrieben‘ eine kunstvolle Inklusion um Joh 21 bilden.“³⁹⁷

Geht man wegen Qualität und Quantität der Anhaltspunkte mit der Mehrheit der Forscher von der Sekundarität von Joh 21 aus, ist die Frage unumgänglich, ob nicht auch weitere Teile des Evangeliums nachträglich hinzugefügt wurden; andernfalls beginge man eine folgenschwere methodische Inkonsistenz. Kügler formuliert dazu treffend: „Ist aber die Existenz einer redaktionellen Bearbeitung erst einmal anerkannt, muss die Frage nach weiteren redaktionellen Textanteilen ernsthaft gestellt werden.“³⁹⁸ Dazu können beispielsweise die bereits erwähnten Lieblingsjüngerstellen zählen,³⁹⁹ weiter die Stellen, welche die futurische Eschatologie betonen (Joh 5,28f; 6,39f.44.54; 12,48)⁴⁰⁰ oder auf die Eucharistie anspielen (Joh 6,51c–58; 19,34b.35),⁴⁰¹ ebenso möglicherweise die Abschiedsreden oder Teile daraus.⁴⁰² Gegebenenfalls werden sogar jene Stellen hinzugerechnet, welche die Menschlichkeit Jesu betonen oder vor Spaltungen warnen.⁴⁰³

Dementsprechend kann sich der jeweilige Forscher schnell einer Aporie gegenübergestellt sehen: Einerseits sind aufgrund der Konsequenz in der Methodik auch weitere Stellen auf ihre

griechisches Original ohne Kapitel 21 ziehen lassen, bleibt jedoch der kritischen Beurteilung dieses Textzeugen aus theologischer Sicht vorbehalten.“ (AaO, S. 902.)

³⁸⁹ Vgl. Ruckstuhl, Eugen: Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen (NTOA 5), Freiburg/Göttingen 1987, S. 291f. Dazu auch: Vgl. Ruckstuhl, Eugen/Dschulnigg, Peter: Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums (NTOA 17), Freiburg/Göttingen 1991.

³⁹⁰ Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 4.771–796. Dazu auch: Vgl. Thyen, Noch einmal: Johannes 21 und „der Jünger, den Jesus liebte“, 2007.

³⁹¹ Vgl. Minear, Paul S.: The Original Functions of Joh 21, JBL 102 (1983), S. 85–98.

³⁹² Vgl. Hartman, Lars: An Attempt at a Text-Centered Exegesis of John 21, StTH 38 (1984), S. 29–45.

³⁹³ Vgl. Reim, Günter: Johannes 21. Ein Anhang?, in: Elliott, James K. (Hg.): Studies in New Testament language and text. Essays in Honour of George D. Kilpatrick on the Occasion of his sixty-fifth Birthday (NT.S 44), Leiden 1976, S. 330–337.

³⁹⁴ Vgl. Schenke, Ludger: Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998.

³⁹⁵ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 772.

³⁹⁶ AaO, S. 773. Dazu vgl. Kapitel 3.2.2.1: Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung von Joh 20,1–31.

³⁹⁷ AaO, S. 774. Dazu vgl. Kapitel 3.2.3.1: Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung von Joh 21,1–25.

³⁹⁸ Kügler, Das Johannesevangelium, 2013, S. 215.

³⁹⁹ Vgl. Kügler, Der Jünger, den Jesus liebte, 1988. Ebenfalls auch der frühe Thyen: Vgl. Thyen, Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums, 1977.

⁴⁰⁰ Dargelegt bei: Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 2013, S. 572.

⁴⁰¹ Dargelegt bei: Ebd.

⁴⁰² Dargelegt bei: Kügler, Das Johannesevangelium, 2013, S. 215.

⁴⁰³ Dargelegt bei: Pokorný, Petr/Heckel, Ulrich: Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick (UTB Theologie 2798), Tübingen 2007, S. 553.

Sekundarität zu befragen. Andererseits hätte dies zur Folge, an jeder Stelle vermuten zu können, das vorliegende Textstück gehöre nicht dem ursprünglichen Evangelium an. Da eine Untersuchung dessen innerhalb der vorliegenden Studie weder zu leisten noch angestrebt wird, ist der „Weg einer integrativen Wahrnehmung des ganzen überlieferten Textes“ zu wählen⁴⁰⁴ – „gegebenenfalls unter Einbeziehung der leichten Inkonsequenz, dass man zumindest Joh 21 als ‚Nachtragskapitel‘ akzeptiert.“⁴⁰⁵

Daher soll hier mit der vorsichtigen Tendenz gesagt werden: Die Wahrscheinlichkeit ist nicht gering, dass das Evangelium eine komplexe Entstehungsgeschichte hinter sich hat. Ingo Broer formuliert demgemäß, dass das Johannesevangelium wohl nicht so entstanden sei, wie man sich heute die Entstehung eines modernen Buches vorstelle: „Als genialer Wurf eines einzelnen ‚Verfassers‘. Vielmehr ist mit der Verarbeitung von Quellen und Überlieferungen ebenso zu rechnen wie mit Redaktions- und Relectureprozessen.“⁴⁰⁶

Bezüglich der Frage nach Synchronie und Diachronie ist in der Johannesexegese also ein Mittelweg zu vollziehen, der beide in einen sinnvollen Dialog miteinander bringt. Zunächst ist vom Endtext auszugehen, der auch von der neueren Forschung verstärkt in den Blick genommen wird. Somit ist die Frage nach der Sekundarität von Joh 21 gerade sekundär für diese Untersuchung. Sie darf die Exegese des Kapitels nicht von vornherein bestimmen, vielmehr ist in einem weiteren Schritt danach zu fragen, ob die Analyse der einzelnen Auferstehungsperikopen einen Hinweis auf die Frage der Sekundarität von Joh 21 geben kann – dementsprechend, ob sich also die dortige Entfaltung der Auferstehungsthematik in das Konzept des vierten Evangeliums einordnet oder davon abweicht.

⁴⁰⁴ Frey/Poplutz, *Narrativität und Theologie im Johannesevangelium*, 2012, S. 7.

⁴⁰⁵ Ebd.

⁴⁰⁶ Broer, *Einleitung in das Neue Testament*, 2010, S. 194.

2.2.2 Hermeneutische Grundüberlegungen zu den methodischen Ansätzen

Die dargestellten Lektüremodelle, die exemplarisch vorgestellten Forscher und die Überlegungen zu Synchronie und Diachronie sowie zum Verhältnis von Joh 21 zum Rest des Evangeliums haben bereits angedeutet, dass hinter jeder Methodik ein hermeneutisches Modell steht. In seinen Ansätzen zur Verbindung von Exegese und Homiletik charakterisiert Schwier drei hermeneutische Grundmodelle:⁴⁰⁷ die existentielle Hermeneutik, die kritische Text- und Interpretationshermeneutik sowie die applikationsorientierten engagierten Lektüreformen.⁴⁰⁸ Dies führt ihn zu der Frage, ob sich diese drei Modelle – vornehmlich natürlich deren Stärken – verbinden lassen. Bei der Beantwortung verweist er auf das Denken Paul Ricoeurs, das seiner Meinung nach eine Integration dieser zulasse.⁴⁰⁹

Dabei bedenkt Ricoeur einerseits die „biblische Polyphonie“⁴¹⁰ aus narrativen, prophetischen, vorschreibenden, weisheitlichen und hymnischen Formen und Diskursen.⁴¹¹ Andererseits erkenne er, so formuliert Schwier, „in der Textinterpretation eine notwendige Distanzierung gegenüber vorschnellen Hoffnungen und Horizontverschmelzungen“⁴¹² und betone, dass „Textinterpretation sich in der Selbstinterpretation eines Subjekts“⁴¹³ vollende. Dabei soll die „Schwebe des Textes“ aufgehoben und er für die lebendige Kommunikation durch seine Interpretation wiederhergestellt werden.⁴¹⁴

Schwier stellt fest, dass die existentielle Hermeneutik, die Text- und Interpretationshermeneutik sowie die engagierten Lektüreformen auch die Aspekte des „hermeneutischen Vierecks“⁴¹⁵ beinhalten, die Manfred Oeming in seiner „Biblischen Hermeneutik“⁴¹⁶ darlegt:⁴¹⁷ Text, Autor, Rezipient und Sache. So sei die Sache des Textes zentral für die existentielle Hermeneutik, der Text für die Interpretationshermeneutik, die Rezipienten für die Lektüreformen.⁴¹⁸ „Eine autorenzentrierte Auslegung, weitgehend dem Charakter der biblischen Schriften entsprechend, [steht dabei] nicht im Vordergrund.“⁴¹⁹ Laut Schwier ziele die Dimension „Sache“ auf die theologisch-anthropologische Funktion, die Dimension „Text“ auf die kritisch-methodische

⁴⁰⁷ Vgl. Schwier, Von Gott reden – die Menschen ansprechen, 2012, S. 50.

⁴⁰⁸ Die Benennung „applikationsorientierte engagierte Lektüreformen“ geht zurück auf: Theißen, Gerd: Methodenkonkurrenz und hermeneutischer Konflikt. Pluralismus in Exegese und Lektüre der Bibel, in: Mehlhausen, Joachim (Hg.): Pluralismus und Identität. VIII. Europäischer Theologenkongresses in Wien vom 20. bis zum 24. September 1993 (VWGTh 8), Gütersloh 1995, S. 127–140, S. 127.

⁴⁰⁹ Vgl. Schwier, Von Gott reden – die Menschen ansprechen, 2012, S. 52.

⁴¹⁰ Ricoeur, Paul: Gott nennen (1977), in: Ders.: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), übersetzt und hg. v. Peter Welsen (PhB 570), Hamburg 2005, S. 153–182, S. 163–170.

⁴¹¹ Vgl. Ricoeur, Paul: An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion, hg., übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Veronika Hoffmann, Freiburg/München 2008, S. 41–57.

⁴¹² Schwier, Von Gott reden – die Menschen ansprechen, 2012, S. 54.

⁴¹³ AaO, S. 55.

⁴¹⁴ Ricoeur, Paul: Was ist ein Text? (1970), in: Ders.: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), übersetzt und hg. v. Peter Welsen (PhB 570), Hamburg 2005, S. 79–108, S. 90.

⁴¹⁵ Oeming, Manfred: Biblische Hermeneutik. Eine Einführung (Einführung Theologie), Darmstadt 2013, S. 5f.

⁴¹⁶ Ebd.

⁴¹⁷ Vgl. Schwier, Zur Sache der Texte, 2010, S. 21.

⁴¹⁸ Vgl. ebd.

⁴¹⁹ Ebd.

Funktion und die Dimension „Rezipient“ auf die kontextuell-applikative Funktion.⁴²⁰ Eine „verantwortliche Bibelauslegung“ benötige alle drei Funktionen.⁴²¹

M.E. lassen sich die von Frey und Poplutz charakterisierten Auslegungsmodelle in ihrer Grundtendenz jeweils einem Aspekt des Oeming'schen Vierecks und der drei von Schwier gegliederten Funktionen zuordnen. Damit zeigt sich auch in der Exegese des Johannesevangeliums, dass der einzelnen Auslegung die Entscheidung für ein hermeneutisches Grundmodell und entweder die Perspektive des Textes, des Autors, des Rezipienten oder der Sache zugrunde liegt. Ebenso zeigen die einzelnen Lektüreformulierungen des Johannesevangeliums entweder eine Affinität zur existenzialen Hermeneutik, zur kritischen Text- und Interpretationshermeneutik oder zu den engagierten Lektüreformulierungen. Dementsprechend betonen sie entweder die theologisch-anthropologische Funktion, die kritisch-methodische oder die kontextuell-applikative. Dies ist im Folgenden zu erörtern:

Zunächst sind der Text und seine Welten zu beachten. Der Text muss Ausgangsbasis der Beschäftigung sein, da er die Grundlage für die Frage nach Autor und Sache ist sowie allen Lesenden den gleichen Bezugspunkt bietet. Er erhält durch die kritisch-methodische Funktion der Exegese, die „Grundlage wie Handwerk“ ist,⁴²² besondere Bedeutung – ja diese Funktion ist gewissermaßen „Anwalt des Textes“.⁴²³ Zunächst ist der Text in seiner synchronen und heute vorliegenden Form wahrzunehmen, diachrone Fragestellungen erfolgen daraus. Schwier stellt fest: „Die bisherige Dominanz der diachronen Fragestellungen wird durchbrochen und die Wahrnehmung des Textgeflechts, seiner literarischen Strukturen und Motive, seiner vielfältigen Formen und Gattungen intensiviert.“⁴²⁴ Da die der Studie zugrunde liegende Forschungsfrage der literarischen Darstellung und narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie nachgeht, wird gerade der synchronen Perspektive besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Der narrative Diskurs zeigt sich neutestamentlich „sowohl für die Gleichnisse Jesu als besonders hervorstechende Narrationen über Gott und seine Herrschaft als auch für die christologische *story*, die Gottes Spur in Kreuz und Auferweckung Jesu bekennt und erzählt.“⁴²⁵ Ricoeur konnte in seinen Beiträgen zur Hermeneutik zeigen,⁴²⁶ dass, so formuliert Schwier, „ein Text nicht eine innere Wahrheit enthält, die hinter dem Text liegt, sondern dass ein Text als Text und vor sich eine Welt entwirft.“⁴²⁷

Die Ebene des Textes und seiner Welten ist v.a. im von Frey und Poplutz als literaturwissenschaftliches bzw. narratologisches Lektüremodell charakterisiertes betont. Dementsprechend ist dort zunächst die Text- und Interpretationshermeneutik leitend. Dennoch bezieht diese Auslegungsart auch den Rezipienten ein, indem der Interpretation im Akt des Lesens Bedeutung beigemessen wird. Auch das literarkritische bzw. redaktionsgeschichtliche Lektüremodell fragt nach dem Text und seinen Welten, indem aus der Wahrnehmung von Brüchen im

⁴²⁰ Vgl. aaO, S. 21f.

⁴²¹ AaO, S. 22.

⁴²² Schwier, Zur Sache der Texte, 2010, S. 22.

⁴²³ Ebd.

⁴²⁴ Schwier, Von Gott reden – die Menschen ansprechen, 2012, S. 51.

⁴²⁵ AaO, S. 53.

⁴²⁶ Vgl. Ricoeur, Paul: Philosophische und theologische Hermeneutik, in: Ricoeur, Paul/Jüngel, Eberhard (Hg.): Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (EvTh.S), München 1974, S. 24–45, S. 31–34.44f.

⁴²⁷ Schwier, Zur Sache der Texte, 2010, S. 23.

synchronen Textgefüge verschiedene Überarbeitungsschichten erwogen werden, die zur Ebene der diachronen Methodenschritte und der Frage nach dem Autor und seinen Welten überleiten.

Diachrone Fragestellungen, die vornehmlich um den Autor und seine Welten kreisen, bereichern das Textverständnis. In der jüngeren Forschungsgeschichte konnten diese Methoden weiterentwickelt werden, da sie „durch sozialgeschichtliche, archäologische und kulturwissenschaftliche Ansätze differenziert“ wurden.⁴²⁸

Zwar ist die Rückfrage nach Autor, Schreibsituation und -intention immer auch mit Hypothesen verbunden. Dennoch ist sie wichtig, weil Texte in einer bestimmten Situation zu verorten sind und um einer bestimmten Wirkung willen verfasst wurden. Andeutungen im Text können Hinweise geben, die den Entstehungshintergrund erhellen.⁴²⁹ Es gilt, solche Andeutungen wahrzunehmen und zu deuten, sie aber nicht als hermeneutischen Schlüssel für die Interpretation des gesamten Textes zu verwenden.

Das Modell, welches von Frey und Poplutz als zeitgeschichtlicher Zugang beschrieben wird, fragt überwiegend auf der Ebene des Autors und seiner Welten, indem sich das Interesse auf die historische Situation des Autors und der Adressatengemeinde konzentriert. Doch auch das bereits erwähnte literarkritische bzw. redaktionsgeschichtliche Lektüremodell bezieht die Frage nach dem Autor und seinen Welten ein, weil dabei mit diachronen Methodenschritten nach verschiedenen Autoren und ihren Überarbeitungsschichten gefragt wird. Auch die historisierende Lektüre geht vom Autor und seinen Welten aus, über den der Text eine Aussage macht. Dabei kommen aber gerade nicht die historisch-kritischen Ansätze der Exegese zum Tragen, vielmehr wird der Textinhalt allein aufgrund seiner biblischen Verortung als historisch wahr betrachtet, womit auch eine Grundentscheidung bezüglich der Sachebene getroffen ist.

Die Bedeutung des Rezipienten wird in der neueren Literaturwissenschaft immer stärker betont. Gerade auch Eco bringt dies in seinen Werken zum Ausdruck.⁴³⁰ Die Betonung des Lesers geht auch mit einer Akzentsetzung in der Rezeptionsästhetik einher, die v.a. in den letzten Jahrzehnten Bedeutung gewann. Eindrücklich formuliert Ricoeur, der die Ebene des Textes und des Rezipienten verbindet und auf die Ebene der Sache überleitet: „Was ich mir schließlich aneigne, ist ein Entwurf von Welt; dieser findet sich nicht hinter dem Text als dessen verborgene Intention, sondern vor dem Text als das, was das Werk entfaltet, aufdeckt und enthüllt. Daher heißt Verstehen Sich-Verstehen vor dem Text. Es heißt nicht, dem Text die eigene Begrenztheit des Verstehens aufzuzwingen, sondern sich dem Text auszusetzen und von ihm ein erweitertes Selbst zu gewinnen, einen Existenzentwurf als wirklich angeeignete Entsprechung des Weltentwurfs. Nicht das Subjekt konstituiert also das Verstehen, sondern – so wäre wohl richtiger zu sagen – das Selbst wird durch die ‚Sache‘ des Textes konstituiert.“⁴³¹

⁴²⁸ Schwier, Von Gott reden – die Menschen ansprechen, 2012, S. 51.

⁴²⁹ Als Beispiel kann die polemische Nennung der Juden an vielen Stellen des Johannesevangeliums angeführt werden. Wird sie unreflektiert gelesen, kann dies zu problematischen Interpretationen kommen. Wengst schlägt demgegenüber eine Auslegung vor, welche diese Aussagen in einer bestimmten Situation verortet, sodass sie im damaligen Kontext verständlich werden: Vgl. Wengst, Das Johannesevangelium. Bd. 1: Kapitel 1–10, 2004, S. 23–32. Dazu vgl. Kapitel 2.1.1.2: Zentrale Aspekte der Entstehung des Johannesevangeliums und seiner Theologie.

⁴³⁰ Dazu exemplarisch: Vgl. Eco, Umberto: Das offene Kunstwerk (stw 222), Frankfurt ¹²2012. Vgl. Eco, Umberto: Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München ³1998.

⁴³¹ Ricoeur, Philosophische und theologische Hermeneutik, 1974, S. 33.

Es wurde bereits angedeutet, dass der Rezipient und seine Welten im Zusammenhang mit der Interpretation des Textes und der Frage nach seinem Sinn eine große Rolle spielen. Dem Leser kommt laut Schwier die kontextuell-applikative Funktion zu.⁴³² Seine Welten sind äußerst schwer zu umreißen, da in der Kategorie des Rezipienten nur subjektiv gesprochen werden kann. Jeder Leser tritt zwar für sich in eine andere Auseinandersetzung mit dem Text; es muss jedoch darum gehen, die eigene Wahrnehmung am Text zu plausibilisieren. Dennoch geht sie nicht in einzelnen Textargumenten auf, es gibt auch übergreifende Phänomene, die Anhaltspunkte für Interpretationen bieten. Ein Beispiel dafür sind Performanz-Theorien, die über das Ausgesagte hinaus auf Weiteres verweisen.⁴³³ Trotz der Subjektivität kann diese Interpretationstiefe angemessener sein, als „sich in Viertelverteilungen, in Wortstatistiken oder Strukturanalysen“ zu verlieren.⁴³⁴ Der Grund dafür liege laut Schwier in der Verbindung mit der theologisch-anthropologischen Funktion, die existential-hermeneutisch zu denken sei.⁴³⁵ Er erklärt dies erneut mit dem Rückgriff auf Ricoeur: Im Begriff der „Aneignung“⁴³⁶ mache dieser deutlich, dass „Textinterpretation sich in der Selbstinterpretation eines Subjekts vollendet.“⁴³⁷ Das von Frey und Poplutz charakterisierte Lektüremodell der literaturwissenschaftlichen bzw. narratologischen Lektüre bezieht besonders den Rezipienten und seine Welten ein, da mit der Wahrnehmung literarischer Phänomene im Text auch die Dimension der Entfaltung des Textes durch den Akt des Lesens thematisiert wird.

Dies leitet auf die Ebene der Sache und ihrer Welten über, die hinter der Auseinandersetzung des Rezipienten mit dem Text steht. Ihr weist Schwier die theologisch-anthropologische Funktion zu.⁴³⁸ Er betont dabei, dass sie „nicht autoritär oder offenbarungstheologisch-positivistisch, sondern existential-hermeneutisch zu denken“ sei.⁴³⁹ Schwier macht deutlich, dass für Ricoeur die Sache des Textes die zentrale hermeneutische Herausforderung sei; sie stelle den Text und seine Welten in einer theologischen Textinterpretation dar, die offen sei für das „Woraufhin“⁴⁴⁰ religiöser Texte und welche die Gottesrede in biblischer Polyphonie nachzeichne.⁴⁴¹

Die Ebene der Sache und ihrer Welten liegt v.a. dem von Frey und Poplutz als theologische Lektüre bezeichneten Ansatz zugrunde, der den Text als Zeugen der christologischen und soteriologischen Wahrheit ansieht. Er bezieht sich am ehesten auf die existentielle Interpretation. Doch auch die historisierende Lektüre trifft eine Entscheidung bezüglich der Sachebene, indem sie die historische Wahrheit des Textes aufgrund der biblischen Verortung annimmt.

⁴³² Vgl. Schwier, *Zur Sache der Texte*, 2010, S. 22.

⁴³³ Dazu sind die vielfältigen Sichtweisen des Performanz-Begriffes instruktiv, die Wirth in einem Sammelband zur Sprache bringt: Vgl. Wirth, Uwe (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften* (stw 1575), Frankfurt 2007.

⁴³⁴ Schwier, *Zur Sache der Texte*, 2010, S. 26.

⁴³⁵ Vgl. ebd.

⁴³⁶ Ricoeur, *Was ist ein Text?* (1970), 2005, S. 99.

⁴³⁷ Schwier, *Zur Sache der Texte*, 2010, S. 26.

⁴³⁸ Vgl. aaO, S. 22.

⁴³⁹ AaO, S. 26.

⁴⁴⁰ Ricoeur, *An den Grenzen der Hermeneutik*, 2008, S. 90.

⁴⁴¹ Vgl. Schwier, *Zur Sache der Texte*, 2010, S. 27.

2.2.3 Eigene methodische Überlegungen und Darstellung der Vorgehensweise

Die der Studie zugrunde liegende Methodik verfolgt den Anspruch, alle vier Aspekte des von Oeming geschilderten hermeneutischen Vierecks einzubeziehen: Sie will den Text und seine Welten wahrnehmen, die Frage nach dem Autor und seinen Welten stellen, sie sucht den Rezipienten und seine Welten in den Blick zu nehmen und verschiedene Sachinterpretationen zu berücksichtigen. Ebenfalls will sie alle drei von Schwier geschilderten Aspekte einbeziehen: Sie stellt die Frage nach einer existentialen Hermeneutik, legt die Text- und Interpretationshermeneutik zugrunde und bedenkt die engagierten Lektüreformen. Dementsprechend sollen die theologisch-anthropologische Funktion, die kritisch-methodische und die kontextuell-applikative einbezogen werden.

Dabei ist es jedoch zwingend erforderlich, Schwerpunkte zu setzen. Diese beruhen immer auch auf subjektiven Entscheidungen. Die begründete Schwerpunktsetzung ist jedoch nicht negativ zu werten, vielmehr ermöglicht sie innerhalb der Polyphonie der Arbeitsweisen einerseits eine konturierte Analyse, andererseits führt die Reflexion der exegetischen Grundvorgaben zur kritischen Hinterfragung des eigenen Vorgehens, plausibilisiert es und sichert es methodisch ab.

Die vorliegende Studie fragt nach der literarischen Darstellung der Auferstehungstheologie des Johannesevangeliums in ihrer narrativen Entfaltung. Dabei werden die Evangelientexte zunächst als Erzählungen gelesen, die auf ihre je eigene Art und Weise versuchen, die Ostererfahrung in die Denkvorstellungen der antiken Welt einzuordnen. Im Anschluss an ihre narrative Analyse wird gefragt, was der dahinterstehende Aussagegehalt sein kann, der in einem weiteren Schritt in die heutigen Denkvorstellungen zu übersetzen ist. So formuliert auch Fischer: „Biblische Geschichten sind keine historischen Protokolle. Sie wollen als Geschichten verstanden werden, die im Medium des Erzählens eine Botschaft zum Ausdruck bringen. Diese Botschaft gilt es zu hören.“⁴⁴²

Daher wird bereits deutlich, dass ein Schwerpunkt auf der Ebene der narrativen Textinterpretation liegt. Folglich ist v.a. der Kategorie „Text“ im Oeming’schen Viereck Bedeutung beizumessen. Dem entspricht die Text- und Interpretationshermeneutik, also die methodisch-kritische Funktion. Der Text wird dabei zunächst auf der synchronen Ebene betrachtet, da die narrative Entfaltung auf der Ebene des Endtextes erfolgt. Dabei wird jedoch auch mit diachronen Methodenschritten nach der Entstehung des Textes gefragt.

Dies führt unmittelbar zur Ebene des Autors und seiner Welten. Die Methoden der historisch-kritischen Exegese, die von Oeming vornehmlich dieser Dimension zugeordnet werden,⁴⁴³ stellen das methodische Grundgerüst der Studie dar. Dementsprechend ist die Rückfrage nach der Entstehungssituation des Evangeliums ein wichtiges Element, die das Textverständnis erhellen kann.

⁴⁴² Fischer, *Der Auferstehungsglaube*, 2012, S. 46.

⁴⁴³ Vgl. Oeming, *Biblische Hermeneutik*, 2013, S. 5.

Neben der Betrachtung der Textebene wird der Kategorie des Rezipienten große Bedeutung beigemessen. Das gründet sich auf der Überzeugung neuer literaturwissenschaftlicher Ansätze, dass die Interaktion zwischen Text und Leser elementar ist. Dies gilt es im Folgenden jeweils allgemein literaturwissenschaftlich, anschließend neutestamentlich-exegetisch und schließlich im Speziellen für das Johannesevangelium zu zeigen.

Grund für die Bedeutung der Kategorie des Rezipienten und seiner Interaktion mit dem Text ist zunächst die Ansicht, dass ein Text vielfältige Sinnmöglichkeiten enthält. Literaturwissenschaftlich wird dies v.a. anhand des Ansatzes von Roland Barthes deutlich, wenn er davon spricht, dass der Text Ort verschiedenartiger Möglichkeiten von Sinn ist.⁴⁴⁴ Auf die biblische Exegese angewandt betonen auch Wilhelm Egger und Peter Wick in ihrem Methodenbuch: „Der Text ist somit sowohl aufgrund seiner Struktur als auch aufgrund der Eigentümlichkeiten des Leseaktes nicht Träger eines eindeutigen Sinnes, sondern der Ort von Möglichkeiten von Sinn.“⁴⁴⁵ Auf das Johannesevangelium übertragen bemerken Frey und Poplutz, dass der Sinn einem Text nicht einfach inhärent sei.⁴⁴⁶ Gerade die Sprache des Johannesevangeliums sei „in ihren metaphorischen und symbolischen Dimensionen ausgesprochen offen für eine mehrdimensionale und plurale Lektüre.“⁴⁴⁷

Der Zusammenhang zwischen Text und Leser wird dadurch deutlich, dass gerade die Interaktion zwischen beiden im Akt des Lesens grundlegend ist. Eco betont, dass die Leser ein „aktives Prinzip der Interpretation“ darstellen.⁴⁴⁸ Egger und Wick sind der Überzeugung: „Jeder Text erwacht erst durch das Lesen zum Leben.“⁴⁴⁹ Auf das Johannesevangelium übertragen betonen Frey und Poplutz, dass der Sinn eines Textes erst im Akt des Lesens generiert werde – „und zwar bei verschiedenen Rezipientinnen und Rezipienten in durchaus unterschiedlicher Weise.“⁴⁵⁰

Die beschriebenen Ansätze zeigen, wie wichtig die Wahrnehmung des Textes ist, dass dabei aber die Einbeziehung des Lesers unvermeidbar ist. Dementsprechend spiegelt eine Analyse immer auch subjektive Eindrücke wider, da jeder Leser auf unterschiedliche Weise vom Text angesprochen wird. Umso wichtiger ist es, dass die Analyse im wissenschaftlichen Kontext die Argumente objektiv nachvollziehbar macht. Zudem gibt es durchaus – und dies betont Eco mit dem weitreichenden Titel seines Werkes – „Grenzen der Interpretation“.⁴⁵¹ Somit gewährt der Text Spielraum für verschiedene Deutungsmöglichkeiten, innerhalb dessen es zu argumentieren gilt.⁴⁵² Auch Schwier stellt heraus, dass Sprache nicht ein geschlossenes Gegenüber sei, „sondern (...) einen Raum mit offenen und sich verändernden Grenzen [bildet], in dem der Mensch sich in vielfachen Wechselbeziehungen bewegt.“⁴⁵³ Im Blick auf das Johannesevangelium pointieren Frey und Poplutz, dass gerade bei einem solch metaphorisch dichten Text damit zu

⁴⁴⁴ Vgl. Barthes, Roland: Die strukturelle Erzählanalyse am Beispiel von Apg 10–11, in: Léon-Dufour, Xavier (Hg.): Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur, München 1973, S. 117–141, S. 124.

⁴⁴⁵ Egger, Wilhelm/Wick, Peter: Methodenlehre zum Neuen Testament. Biblische Texte selbstständig auslegen (GrTh), Freiburg/Basel/Wien 2011, S. 142.

⁴⁴⁶ Vgl. Frey/Poplutz, Narrativität und Theologie im Johannesevangelium, 2012, S. 10f.

⁴⁴⁷ Vgl. ebd.

⁴⁴⁸ Eco, Lector in fabula, 1998, S. 8.

⁴⁴⁹ Egger/Wick, Methodenlehre zum Neuen Testament, 2011, S. 177f.

⁴⁵⁰ Frey/Poplutz, Narrativität und Theologie im Johannesevangelium, 2012, S. 10.

⁴⁵¹ Eco, Umberto: Die Grenzen der Interpretation, München 2011.

⁴⁵² Vgl. Egger/Wick, Methodenlehre zum Neuen Testament, 2011, S. 177f.

⁴⁵³ Schwier, Vorüberlegungen zu einer österlichen Praktischen Theologie, 2014, S. 189.

rechnen sei, dass nicht ein einziger Ursprungssinn oder eine klare Intention erhebbbar seien, „sondern vielmehr Räume eröffnet werden, die von den Rezipientinnen und Rezipienten betreten und abgeschritten werden sollen: Im Vorgang des Lesens und Wieder-Lesens wird Sinn konstituiert und gegebenenfalls weiter vertieft. Eine Interpretation, die dies wahrnimmt und erschließt, lässt sich wohl auf ihre Rückbindung an die intratextuellen und intertextuellen Bezüge und darin auf ihre Angemessenheit hin prüfen, aber es wäre hermeneutisch naiv, mit einem ‚eindeutig‘ festliegenden, lediglich zu erhebenden Textsinn oder gar mit einem ‚auktorialen‘ Ursprungssinn zu rechnen.“⁴⁵⁴ Daher ist mit Ricoeur zu sagen: „Die unendliche Bewegung der Interpretation beginnt und endet im Wagnis einer Antwort, die kein Kommentar hervorbringt noch ausschöpft.“⁴⁵⁵

Gerade auch die Rückfrage nach der Sachinterpretation ist von den zuvor beschriebenen Kategorien nur schwer zu trennen. Sie wird an verschiedenen Stellen in die Analyse einfließen, kommt aber vornehmlich am Ende der Studie zur Sprache, wenn nach der praktisch-theologischen Relevanz der Ergebnisse gefragt wird.

Die narrative Analyse geht davon aus, dass der erzählten Oberfläche eine Tiefenstruktur zugrunde liegt. Dieses Inventar der Handlungen und der handelnden Figuren sowie ihrer Beziehungen zueinander gilt es in den entsprechenden Texten zu untersuchen.

Leitend für die Auswahl der zu analysierenden Textstellen zur Untersuchung der Auferstehungstheologie im Johannesevangelium ist zunächst die Verwendung der Auferstehungstermini ἀνίστημι und ἐγείρω, ihrer Komposita sowie der von ihnen abgeleiteten Substantive. Weiteres Kriterium ist deren speziell-theologischer Gebrauch im Gegensatz zur allgemein-profanen Verwendung. Letztes Kriterium ist ihr Vorkommen in einer narrativ entfalteten Auferweckungs- oder Auferstehungsperikope.⁴⁵⁶

Ausgehend von den zuvor erläuterten Auferstehungsbegrifflichkeiten⁴⁵⁷ werden im Johannesevangelium vier Auferstehungstermini verwendet: ἀνίστημι (Joh 6,39.40.44.54; 11,23.24.31; 20,9), ἀνάστασις (Joh 5,29(2x); 11,24.25), ἐγείρω (Joh 2,19.20.22; 5,8.21; 7,52; 11,29; 12,1.9.17; 13,4; 14,31; 21,14) und διεγείρω (Joh 6,18). Insgesamt kommen sie 26 Mal vor.⁴⁵⁸ Diese Auferstehungstermini werden 17 Mal in einem speziell-theologischen Sinn gebraucht: ἀνίστημι sieben Mal (Joh 6,39.40.44.54; 11,23.24; 20,9), ἀνάστασις vier Mal (Joh 5,29(2x); 11,24.25), ἐγείρω sechs Mal (Joh 2,22; 5,21; 12,1.9.17; 21,14). Die Verwendung in Joh 2,19.20 ist im Übergangsbereich vom allgemein-profanen zum speziell-theologischen Gebrauch anzusiedeln.

Fragt man nach der Verwendung jener auferstehungstheologischen Begrifflichkeiten in ihrem erzählerischen Zusammenhang und strukturiert sie inhaltlich, so lassen sie sich folgendermaßen einteilen:

Als erste thematisch zusammengehörige Gruppe ist Joh 2,(19.20)22 zu nennen. Dabei wird allein das Verb ἐγείρω verwendet. Inhalt des Abschnittes ist die Rede Jesu, in der er den Tempel

⁴⁵⁴ Frey/Poplutz, *Narrativität und Theologie im Johannesevangelium*, 2012, S. 11.

⁴⁵⁵ Ricoeur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, 1974, S. 43.

⁴⁵⁶ Zu den Ausführungen einer narrativen Auferweckungs- bzw. Auferstehungsperikope vgl. Kapitel 1: Hinführung.

⁴⁵⁷ Dazu vgl. Kapitel 2.1.2: Forschungsdiskurse zur Auferstehungstheologie.

⁴⁵⁸ Des Weiteren findet sich in Joh 11,11 das neutestamentliche Hapaxlegomenon ἐξυπνίζω.

mit seinem Leib vergleicht, welcher in drei Tagen abgerissen und wieder aufgebaut werden soll. Die Stelle zeigt den Übergang zur metaphorischen Dimension der Auferstehungstermini und die daraus resultierenden Verständnisprobleme: Joh 2,19.20 nimmt überwiegend die allgemeine Bedeutung in den Fokus, Joh 2,22 aus der Sicht eines rückblickenden Erzählerkommentars die spezielle.

Die zweite thematisch zusammengehörige Einheit stellt Joh 5,21 und das zweimalige Vorkommen des Substantives ἀνάστασις in Joh 5,29 dar. Die Auferstehungstermini sind eingebettet in eine theoretische Abhandlung in Form einer Rede Jesu über die Auferstehung in eschatologischer Dimension.

Die nächste thematische Einheit stellen die Auferstehungstermini in Joh 6,39.40.44.54 dar. Dabei handelt es sich stets um die gleiche Verbalform: ἀναστήσω. Auch diese Stelle befasst sich in Form einer Rede Jesu mit der Auferstehung in eschatologischer Dimension.

Die inhaltlich umfangreichste Einheit widmet sich der Auferweckung des Lazarus. Dazu gehören die Auferstehungstermini in Joh 11,23.24(2x).25 sowie die Termini in Joh 12,1.9.17. Dabei blicken die Termini in Joh 12,1.9.17 auf die erzählerische Entfaltung der Auferweckung des Lazarus zurück, indem sie Lazarus in Form der Wendung ἤγειρεν charakterisieren.

Es folgen zwei weitere Stellen, an welchen ein Auferstehungsterminus im Kontext der Auferstehung Jesu verwendet wird. Zum einen in Joh 20,9 im Kontext der Erzählung vom leeren Grab; danach in Joh 21,14 im Kontext der narrativen Entfaltung von Erscheinungserzählungen. Da v.a. die Termini in Joh 11,23.24(2x).25, Joh 20,9 und Joh 21,14 im Kontext einer narrativen Perikope stehen, werden die Erzählungen in Joh 11, Joh 20 und Joh 21⁴⁵⁹ folgend Grundlage der Exegese sein, die der Frage nach der narrativen Entfaltung der johanneischen Auferstehungstheologie nachgeht.

Um zu eruieren, wie die johanneische Auferstehungsthematik literarisch dargestellt wird, sind diese Erzählungen sowohl getrennt als auch in ihrem Zusammenspiel zu untersuchen. Dabei ist auf das intratextuelle Netz von Begriffen, Motiven und Themen zu achten. Folglich wird analysiert, ob in der narrativen Darstellung der einzelnen Auferweckungs- und Auferstehungserzählungen bestimmte Themenbereiche wiederholt angesprochen werden, die möglicherweise unter anderem ein Grund für ihre Darbietung im vierten Evangelium sein können.

Bei der Erwägung dessen spielt die semantische Analyse eine hervorgehobene Rolle. Dabei ist nach semantischen Verbindungen einzelner Wörter zu schauen, die als Gruppe zu klassifizieren sind. Es zeigt sich, dass in den einzelnen Auferweckungs- und Auferstehungsperikopen in Joh 11, Joh 20 und Joh 21 Verben des Glaubens und Verkündens pointiert dargestellt werden. Geht man jedoch nicht ausschließlich von diesen semantischen Feldern des Glaubens und Verkündens aus, sondern fragt nach dem Ursprung und der Bedeutung einzelner Handlungen sowie der kontextuellen Verortung weiterer Verben, wird deutlich, dass sich viele Handlungen, die auch durch andere Verben ausgedrückt werden, in die Bedeutungskomplexe des Glaubens und Verkündens einfügen lassen. Daher kann es nicht ausschließlich darum gehen, anhand von Wortstatistiken einzelne Wörter auf der Ebene des Textes zu suchen (beispielsweise πιστεύω

⁴⁵⁹ Zur genauen Perikopenabgrenzung vgl. jeweils die Kapitel 3.2.1.1: Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung von Joh 11,1–46, Kapitel 3.2.2.1: Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung von Joh 20,1–31 sowie Kapitel 3.2.3.1: Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung von Joh 21,1–25.

oder ἀγγέλλω), sondern anhand einzelner Handlungen nachzuspüren, inwiefern diese Aspekte auch darin zum Ausdruck kommen. Deshalb nimmt nicht nur der semantische Gehalt eines Wortes Bedeutung ein, sondern auch die kontextuelle Verortung desselben oder einer Handlung, die sich zu den hier übergeordneten Aspekten des Glaubens und Verkündens zuordnen lässt. Dass gerade auch die kontextuelle Verortung von Wörtern ihre Bedeutung ausmacht, zeigt Harald Weinrich pointiert auf der Ebene der Sprachwissenschaft in seinem Werk „Die Linguistik der Lüge“.⁴⁶⁰

Wendet man diese kontextuelle Technik auf die Auferweckungs- und Auferstehungserzählungen des Johannesevangeliums an, so wird deutlich, dass sich zwar viele Verben und Handlungen den Bereichen des Glaubens und Verkündens zuordnen lassen, viele andere jedoch den ihnen entgegengesetzten Themen: So wird auch den Aspekten des Zweifels und des Schweigens große Bedeutung beigemessen. Auffällig ist, dass im Johannesevangelium dafür keine konkreten Begrifflichkeiten verwendet werden. Vielmehr ist das Zweifeln zwar durch Handlungen ausgedrückt, hingegen sind Verben wie ἀπιστέω oder διατάζω im Johannesevangelium nicht belegt. In Joh 20,28 wird allerdings in Form eines Adjektivs ein Begriff des Unglaubens verwendet, wenn ἄπιστος neben dem gegensätzlichen πιστός gebraucht wird. Ähnlich ist es mit dem Aspekt des Schweigens: Auch Verben wie σιωπάω oder σιγάω kommen im Johannesevangelium nicht vor, stattdessen wird ein Akt des Schweigens meist mit der verneinten Form von λέγω ausgedrückt.

Gerade auch das Fehlen von Verben des Zweifels und Schweigens zeigt, dass es notwendig ist, nicht nur mit der expliziten Thematisierung einzelner Aspekte durch vorkommende Verben zu argumentieren. Vielmehr gilt es, die implizite Thematisierung einzelner Aspekte durch die kontextuelle Verortung weiterer Verben und der durch sie ausgedrückten Handlungen wahrzunehmen. Dennoch ist zweifelsfrei auch die explizite Thematisierung durch quellsprachliches Material, beispielsweise der Begriffe πιστεύω, ἀγγέλλω oder λέγω, zu berücksichtigen.

Einerseits ergeben sich aus dem gerade beschriebenen methodischen Vorgehen große Vorteile: Da nicht nur auf der Ebene des Textes mit einzelnen explizit angesprochenen Begriffen argumentiert wird, sondern auch dem Rezipienten in der Interpretation einzelner Handlungen Bedeutung zukommt, wird eine Auslegung, die sich nur auf einen Bereich des hermeneutischen Vierecks beziehen würde, vermieden. Ein weiterer Vorteil liegt darin, dass zur Interpretation nicht ausschließlich Wortstatistiken, die nur eine eingeschränkte Sicht auf die Ausgestaltung des Glaubens, Zweifels, Verkündens und Schweigens geben würden, herangezogen werden. Vielmehr ist es möglich, durch die Berücksichtigung der kontextuellen Auswertung einzelner Handlungen die Sprachwelt, die das Johannesevangelium durch seine hohe Symbolkraft und Metapherndichte vorschlägt, wahrzunehmen.

Andererseits ergeben sich Nachteile durch das geschilderte Vorgehen, v.a. aufgrund der Tatsache, dass nicht nur quellsprachliche Begrifflichkeiten verwendet werden, sondern auch die Interpretation des Rezipienten im Blick auf die kontextuelle Darlegung bedeutsam ist. Es ist zu fragen, ob eine Handlung als gläubige, zweifelnde, verkündende oder schweigende gedeutet werden kann, wenn dafür kein expliziter quellsprachlicher Begriff verwendet wird. Es wurde

⁴⁶⁰ Weinrich, Harald: Linguistik der Lüge, München 72006

bereits auf Performanz-Theorien verwiesen, die darlegen, dass eine Analyse nicht in einzelnen Textargumenten aufgeht, sondern es auch übergreifende Phänomene gibt, die Anhaltspunkte für Interpretationen bieten.⁴⁶¹ Des Weiteren gilt es zu überlegen, ob der Leser nicht subjektiv argumentiert, wenn er einzelne Handlungen als Handlungen des Glaubens, Zweifelns, Verkündens oder Schweigens deutet. Diese Gefahr besteht zwar, doch bestätigen die neueren literaturwissenschaftlichen Ansätze, dass der Leser immer an der Sinnproduktion beteiligt ist. Darüber hinaus ist mit Eco zu sagen, dass es auch „Grenzen der Interpretation“ gibt.⁴⁶² In der folgenden Untersuchung werden unter Berücksichtigung dieser Vor- und Nachteile die einzelnen Textstellen analysiert. Dabei sollen jeweils verschiedene Deutungsalternativen vorgestellt werden, sodass zu einer differenzierten Einschätzung gelangt werden kann. Letztlich ist zu fragen, ob ohne quellsprachliches Material beispielsweise Handlungen als Akte des Glaubens, Zweifelns, Verkündens oder Schweigens interpretiert werden, weil an heutige Phänomene angeknüpft wird und nicht die Sicht des Autors im Blick ist.⁴⁶³ Wie jedoch gezeigt wurde, ist äußerst fraglich, ob überhaupt von der *einen* Sicht des Autors und seiner Intention ausgegangen werden kann. Den heutigen Rezipienten einzubeziehen kann gerade auch in der Analyse der narrativen Auferweckungs- und Auferstehungserzählungen Zugangsweisen bieten, die praktisch-theologisch fruchtbar gemacht werden können. Dazu wurde bereits ausgeführt, dass es besonders hinsichtlich der narrativen Auferweckungs- und Auferstehungserzählungen sinnvoll ist, die Ostererfahrung, die in den Vorstellungen der antiken Welt geschildert ist, in unsere Zeit zu übersetzen.⁴⁶⁴

Die exegetische Untersuchung der Auferweckungs- und Auferstehungsperikopen – zunächst des Johannesevangeliums, anschließend vergleichend des Markusevangeliums – geschieht jeweils in vier Teilen. Dabei wird sie alle wesentlichen Schritte der neutestamentlichen Exegese anhand der Entfaltung des narrativen Erzählstranges einbeziehen, ohne dabei einzelne Methodenschritte nacheinander abzuarbeiten. Das Leitkriterium für die Einbeziehung einzelner textkritischer, philologischer, traditions- und redaktionsgeschichtlicher Auffälligkeiten ist jeweils ihre Bedeutung für die konkrete Fragestellung der Studie. Diese sucht die johanneischen Auferstehungserzählungen auf der narrativen Ebene mit besonderer Berücksichtigung der Aspekte des Glaubens, Zweifelns, Verkündens und Schweigens zu analysieren, um dadurch die Dynamik innerhalb der

⁴⁶¹ Dazu vgl. Kapitel 2.1.2: Hermeneutische Grundüberlegungen zu den methodischen Ansätzen.

⁴⁶² So der programmatische Titel seines Werkes: Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, 2011.

⁴⁶³ Auch Oeming zeigt in seinen Untersuchungen zur alttestamentlichen Anthropologie, dass gegenwärtige Sichtweisen einen neuen Blick auf biblische Texte ermöglichen: Vgl. Oeming, Manfred: *Alttestamentliche und philosophische Anthropologie. Ein subtiles Verwandtschaftsverhältnis dargestellt am Beispiel David*, in: Wagner, Andreas (Hg.): *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (FRLANT 232), Göttingen 2009, S. 275–293, S. 275–277.

⁴⁶⁴ Ein ähnliches methodisches Vorgehen wendet m.E. auch Zimmermann an, wenn er zur Beantwortung der Frage nach einer johanneischen Ethik die narrative Analyse einzelner Perikopen vollzieht. Die vieldiskutierte Frage, ob im Johannesevangelium eine Ethik vorhanden ist, wenn darin keine materiaethischen Konkretisierungen thematisiert werden, beantwortet er mit dem Hinweis auf das Vorhandensein einer Ethik, die sich in der narrativen Schilderungen einzelner Handlungen darstelle. Vgl. Zimmermann, *The Narrative Hermeneutics of John 11*, 2008. Vgl. Zimmermann, Ruben: *Narrative Ethik im Johannesevangelium am Beispiel der Lazarus-Perikope Joh 11*, in: Frey, Jörg/Poplutz, Uta (Hg.): *Narrativität und Theologie im Johannesevangelium* (BThSt 130), Neukirchen 2012, S. 133–170. Zur johanneischen Ethik ausführlicher: Vgl. van der Watt/Zimmermann, *Rethinking the Ethics of John*, 2012. Ähnlich argumentiert m.E. auch Schnelle in seinem Aufsatz zur johanneischen Ethik: Vgl. Schnelle, Udo: *Johanneische Ethik*, in: Böttrich, Christfried (Hg.): *Eschatologie und Ethik im frühen Christentum. Festschrift für Günter Haufe zum 75. Geburtstag* (GThF 11), Frankfurt 2006, S. 309–327.

johanneischen Auferstehungstheologie zu beschreiben. Der gemeinsame Blick auf die johanneischen Auferweckungs- und Auferstehungserzählungen in Joh 11, Joh 20 und Joh 21 zeigte, dass jene vier Themenkomplexe von großer Bedeutung für die johanneische Auferstehungstheologie sind; daher bedürfen sie einer gezielten Analyse. Gerade ihre erzählerische Entfaltung scheint die johanneische Auferstehungstheologie zu kennzeichnen – das wird auch der Vergleich mit den markinischen Auferweckungs- und Auferstehungsperikopen erweisen. Bei der Analyse des Textes werden die Kerngedanken der historisch-kritischen Exegese den methodischen Rahmen für die Überprüfung der Hypothese bilden; dabei liegt der Schwerpunkt auf den synchronen Methodenschritten.

Das erste Kapitel gilt jeweils der Verortung des Textabschnittes im Kontext des Evangeliums und der Abgrenzung der Perikope als zu analysierende Einheit. In einem zweiten Schritt wird eine Übersetzung geboten. Nach der Durchsicht aller textkritischen Stellen wird sich für die Lesart entschieden, die auch Nestle/Aland²⁸ vorschlägt. Auffällige textkritische Beobachtungen, die für die genannten Aspekte von Bedeutung sind, werden an ihrer jeweiligen Stelle innerhalb des folgenden Hauptkapitels diskutiert.

Den Schwerpunkt der Analyse bildet der dritte Teil, der nach der Ausgestaltung der Aspekte des Glaubens und Zweifels sowie des Verkündens und Schweigens fragt. Dabei wird auf der narrativen Ebene des Textes eine semantische und kontextuelle Analyse vollzogen. Ebenfalls werden sprachlich-syntaktische Auffälligkeiten berücksichtigt und die Frage nach der Pragmatik des Textes gestellt. Darüber hinaus werden, insofern dies für die Fragestellung ertragreich ist, diachrone Methoden einbezogen, welche die Vorstufen des Textes zu schriftlichen und mündlichen Vorlagen untersuchen bzw. nach redaktionellen Verbindungen fragen. Die detaillierte Exegese wird versuchen, die relevanten Einzelheiten zu den genannten Stellen aufzuspüren und zu diskutieren. Dabei soll jedoch keine Untersuchung geboten werden, die jedes Einzelphänomen berücksichtigt – denn bekanntlich verlieren Exegeten „sich nicht selten in der Freude an Detailbeobachtungen“.⁴⁶⁵

In einem letzten Schritt wird ein interpretatorischer Ausblick erfolgen, der die in der Analyse gewonnenen Ergebnisse zusammenfasst. Dabei wird diskutiert, wie sich die dynamische Konzeption der Perikope darlegt und ob in der Entfaltung der Aspekte des Glaubens und Zweifels sowie des Verkündens und Schweigens typisierte Leserangebote im Verhalten zum Auferstandenen zum Ausdruck kommen können.

⁴⁶⁵ Schwier, *Zur Sache der Texte*, 2010, S. 11.

3. EXEGESE DER AUFERSTEHUNGSERZÄHLUNGEN DES JOHANNESVANGELIUMS: CHARAKTERISTIKA JOHANNESISCHER AUFERSTEHUNGSTHEOLOGIE

3.1 Literarische Entfaltung der christologischen Dynamik im Johannesevangelium

Die Skizzierung der Forschungslage zur Auferstehungstheologie im Johannesevangelium zeigte bereits, dass die Rolle der johanneischen Auferstehungserzählungen im Netzwerk der Themengebiete Kreuzigung, Auferstehung und Auffahrt schwer zu bestimmen ist. Gerade im Anschluss an das Kreuzeswort $\tau\epsilon\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$ in Joh 19,30 kann die Frage nach der Notwendigkeit der Auferstehungserzählungen im vierten Evangelium gestellt werden. Der Textbefund zeigt, dass der Johannesevangelist der Auferstehungstheologie große Bedeutung beimisst, da er sich ihr sowohl im Verlauf des Evangeliums als auch am Ende nach der Kreuzigung ausführlich widmet. Fragt man nach Gründen dafür, können mehrere Erwägungen angestellt werden. Im Folgenden wird die Hypothese überprüft, ob die Entfaltung der Auferweckungs- und Auferstehungserzählungen unter anderem mit zwei Aspekten begründet werden kann: Einerseits liegt es nahe, dass sie dem scheinbaren Höhepunkt des $\tau\epsilon\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$ am Kreuz eine weitere dynamische Entwicklung hinzufügen kann und deshalb literarisch als Klimax dargestellt wird. Andererseits ist in Betracht zu ziehen, dass der Aussagegehalt der Auferweckungs- und Auferstehungsperikopen unter anderem in ihrer narrativen Entfaltung liegen kann, indem der Evangelist bestimmte Themengebiete erörtert und an verschiedenen Figuren illustriert.

Bevor diese Hypothesen anhand der Exegese der einzelnen Auferweckungs- und Auferstehungsperikopen in Joh 11, Joh 20 und Joh 21 geprüft werden, ist die literarische Entfaltung der christologischen Dynamik auf der Makroebene des Evangeliums zu skizzieren.

Gerd Theißen konnte zeigen, dass das Johannesevangelium im Sinne einer Stufenhermeneutik interpretiert werden kann:¹ Dabei enthalte der Prolog das Programm einer solchen in sich und könne als Leseanweisung für das ganze Evangelium dienen.² Der Anfang geschehe „im Absoluten“,³ die Erkenntnis dieser absoluten Realität gehe anschließend in Stufen vor sich, die den zwei Strophen des Prologs entsprechen (Beginn jeweils in Joh 1,1 und Joh 1,14).⁴ Dabei trete der Täufer zwei Mal auf, weil sich der Glaube, den er durch sein Zeugnis schaffen solle, in zwei Stufen entwickle.⁵ Bereits hier deutet sich die Wichtigkeit der Aspekte des Glaubens und des Bezeugens für das Evangelium an. In seiner weiteren Argumentation zeigt Theißen, dass die

¹ Vgl. Theißen, Gerd: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh ³2003, S. 257–272. Vgl. Theißen, Gerd: Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (SPHKHAW 40), Heidelberg ²2011, S. 217–221.

² Vgl. Theißen, Die Religion der ersten Christen, 2003, S. 257.

³ AaO, S. 258.

⁴ Vgl. ebd.

⁵ Vgl. ebd.

erste Strophe vom Glauben spreche, die zweite vom Schauen; das erste Zeugnis des Täufers sei ein Zeugnis vom Licht, das zweite von dessen Präexistenz; die erste Strophe thematisiere die Erleuchtung des Lichtes an jedem Menschen, in der zweiten sei sie nur einem Wir-Kreis zugänglich.⁶ Insgesamt stelle der Prolog einen „Weg vom völligen Nicht-verstehen zum Verstehen“ dar.⁷

Theißen weist darüber hinaus nach, dass die Stufenhermeneutik auch den äußeren Aufbau des Johannesevangeliums prägt. Dabei gehe die Offenbarung in zwei Stufen vor sich, die den beiden Teilen des Johannesevangeliums entsprächen: „Das öffentliche Wirken des Offenbarers (Joh 1–12) wird überboten durch eine Offenbarung im Jüngerkreis (Joh 13–17.20–21).“⁸ Er begründet weiter, dass auch innerhalb dieser Teile immer wieder ein Fortschritt des Erkennens und Verstehens zu finden sei: „So werden die Wunder Jesu immer wieder symbolisch neu gedeutet, die Worte Jesu enthalten – oft durch ein erstes Missverständnis hindurch – einen tieferen Sinn.“⁹ Dies gelte auch bezüglich der Abschiedsreden: „Auf eine erste Abschiedsrede folgt eine zweite, welche die Themen der ersten Rede auf einer höheren Stufe neu behandelt.“¹⁰ Ihren Höhepunkt finde diese Relektüre vorhergehender Texte schließlich im hohepriesterlichen Gebet (Joh 17), in dem die ganze Sendung Jesu rückblickend gedeutet werde.¹¹

Wenn Theißen danach fragt, woraufhin diese Stufenhermeneutik zielt, weist er darauf hin, dass ein erster Blick die hohe Christologie des vierten Evangeliums vermuten lasse.¹² Er korrigiert jedoch, dass das Entscheidende die Selbstbegründung und Selbstlegitimation des neuen christlichen Zeichensystems von seinem christologischen Zentrum her sei.¹³ Dabei zeigt er, dass durch die Stufenhermeneutik eine Transformation des mythischen Zeichensystems, der rituellen und ethischen Zeichensprache geschieht.¹⁴ Dies vollzieht sich in vielerlei Hinsicht in Form einer Überbietung. Exemplarisch sei hier genannt:

Bezüglich des mythischen Zeichensystems zeigt Theißen, dass die Jünger in einer ersten Stufe über die Erkenntnis der Würde Jesu verfügen, in einer zweiten über die unmittelbare Einheit Jesu mit der himmlischen Welt.¹⁵ Die Ich-bin-Worte zeigen ebenfalls eine Steigerung der titular gebundenen Christologie durch eine metaphorische Christologie; darüber hinaus zeige sich aber auch eine Steigerung in den Bildern an sich.¹⁶ Des Weiteren werde im Johannesevangelium deutlich, dass Jesus über der Schrift stehe und alle vorhergehenden Stufen der christologischen Erwartungen und Erkenntnisse überbiete.¹⁷

Daneben zeige sich die Überbietungsstruktur auch bezüglich der rituellen Zeichensprache im Johannesevangelium: Die neuen christlichen Riten Taufe und Abendmahl lösen, so Theißen, die jüdischen Riten ab.¹⁸ In diesem Kontext sei auch zu bedenken, dass Jesus als Offenbarer an die

⁶ Vgl. aaO, S. 259f.

⁷ AaO, S. 260.

⁸ AaO, S. 261.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. ebd.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Vgl. aaO, S. 262–272.

¹⁵ Vgl. aaO, S. 262f.

¹⁶ Vgl. aaO, S. 263.

¹⁷ Vgl. aaO, S. 264.

¹⁸ Vgl. aaO, S. 265f.

Stelle von Tempel und Schrift trete und jede bisherige Offenbarung überbiete – implizit auch die Heilserfahrungen anderer Religionen.¹⁹

Abschließend thematisiert Theißen die ethische Zeichensprache. Er pointiert: „(...) [W]as mit dem Stichwort ‚Liebe‘ verbunden ist, geht über ein ethisches Gebot hinaus.“²⁰ Dabei werde das neue Gebot in zwei Stufen offenbart: zunächst in Joh 13,34f, schließlich in Joh 15,12–17.²¹ „Alle bisherige Offenbarung ist damit überboten.“²²

Jene Überbietungstendenz innerhalb des Johannesevangeliums, die Theißen mit dem Prinzip der Stufenhermeneutik erklärt und anhand des Prologs, der Makrostruktur der beiden Hauptteile, aber auch innerhalb dieser deutlich macht, liegt m.E. auch bezüglich der Auferstehungstheologie vor: einerseits im Bezug auf die Makrostruktur des Evangeliums, welche die Auferstehung als Steigerung des Kreuzeswortes präsentiert; andererseits innerhalb der Mikrostruktur der narrativen Auferweckungs- und Auferstehungsperikopen, die am Ende auf eine Klimax zuzulaufen scheinen. Diese Hypothese sowie die Vermutung, dass innerhalb jener Überbietungsstruktur auf der narrativen Ebene des Evangeliums bestimmte Themen anhand von Figuren in ihren Äußerungen zum Auferstandenen besonders entfaltet werden, werden in der folgenden Exegese geprüft.

¹⁹ Vgl. aaO, S. 268.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. ebd.

²² AaO, S. 269.

3.2 Einzelexegese der johanneischen Auferstehungsperikopen

3.2.1 Joh 11,1–46

3.2.1.1 Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung

Die Auferstehungstermini im Kontext der Auferweckung des Lazarus finden sich in Joh 11,23.24 (2x).25.29.31 sowie in der Reflexion des Ereignisses in Joh 12,1.9.17. Dabei werden die ersten vier Auferstehungstermini während der Schilderung eines Gespräches zwischen Jesus und Martha gebraucht. Sie sind alle im speziell-auferstehungstheologischen Sinn verwendet. Bei den beiden nachfolgenden Auferstehungstermini in Joh 11,29.31, die nicht im speziell-theologischen Sinn gebraucht werden und daher nicht für die Perikopenauswahl leitend waren,²³ wird das Verhalten Marias beschrieben, die aufgrund der Nachricht ihrer Schwester aufsteht. Die folgenden drei Auferstehungstermini in Joh 12,1.9.17 begegnen im Zuge der Charakterisierung des Lazarus' als dem, den Jesus auferweckte. Auch sie sind in einem speziell-theologischen Sinn gebraucht. Damit wird die erste Gruppe der Auferstehungstermini im Zusammenhang mit Martha gebraucht, die zweite mit Maria, die dritte mit Lazarus.

Die Personenkonstellation ist ein erstes Merkmal für die Perikopenabgrenzung, denn Martha, Maria und Lazarus begegnen im Johannesevangelium nicht vor Joh 11,1 und nicht nach Joh 12,17. Ludger Schenke hingegen begründet die Perikopenabgrenzung nach vorne im Bezug auf die Person Jesu und seine Wirksamkeit, welche zunächst in Joh 11,3 thematisiert wird.²⁴ Dies sei ungewöhnlich und entspreche nicht den bisherigen Eröffnungen von Großabschnitten im Johannesevangelium, in denen jeweils von Jesu Aufenthaltsort gesprochen werde.²⁵ Daher lässt er die Perikope bereits mit Joh 10,40 beginnen.²⁶ Dabei schenkt er jedoch dem Neueinsatz durch die Nennung der bethanischen Geschwister in Joh 11,1 wenig Bedeutung.

Ein Perikopenbeginn in Joh 11,1 wird durch die dortige Ortsangabe Bethanien unterstützt. Die Hirtenrede Jesu wird in Joh 10,39f mit dem Hinweis abgeschlossen, dass Jesus auf die andere Seite des Jordans geht. Joh 10,40–42 bietet eine Bestandsaufnahme und eine Kurzzusammenfassung des Handelns Jesu,²⁷ bevor ab Joh 11,1 eine neue Situation ausführlicher beschrieben wird. Zwar kann das in Joh 10,40 verwendete *ἔμεινεν* eine örtliche Kontinuität andeuten, da Jesus im Rahmen der johanneischen Erzählung vorerst am genannten Ort bleibt. Dennoch scheint mit Joh 11,1 ein Wechsel der Lokalität vorzuliegen, da der Blick des Lesers auf einen anderen Ort gerichtet ist, der Bedeutung erlangt: Bethanien. Die zeitliche Komponente hingegen betont mit *ἔμεινεν* eine Kontinuität, legt also einen Perikopenbeginn in Joh 11,1 nicht zwangs-

²³ Zu den Kriterien der Perikopenauswahl vgl. Kapitel 2.2.3: Eigene methodische Überlegungen und Darstellung der Vorgehensweise.

²⁴ Vgl. Schenke, Ludger: Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, S. 207.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Zur kontextuellen Einordnung von Joh 10 und besonders Joh 10,40–42 sind die Ausführungen von Zimmermann instruktiv: Vgl. Zimmermann, Ruben: Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10 (WUNT 171), Tübingen 2004, S. 241–250.

läufig nahe. Doch auch die neu eingeführte Thematik macht einen solchen plausibel: Joh 11,1 gibt erstmals die Information, dass Lazarus krank ist. Da dies im Zusammenhang seines Todes steht, der anschließend beschrieben wird und zu seiner Auferweckung führt, spricht auch die thematische Komponente dafür, die Perikope in Joh 11,1 beginnen zu lassen.

Das Perikopenende wird in der Forschung unterschiedlich bestimmt. Einen ersten Anhaltspunkt kann die bereits erwähnte Personenkonstellation geben: Die für die Auferweckungserzählung wichtigen Personen Lazarus, Martha und Maria werden nach Joh 12,17 nicht mehr genannt. Die Thematik der Auferweckung des Lazarus scheint bereits mit dem Auftreten des Auferweckten in Joh 11,44 zu einem Abschluss gekommen. Die Reaktion der Zeugen, die in Joh 11,45f beschrieben wird, würde bei einem Abschluss an dieser Stelle hingegen nicht einbezogen, obwohl sie für die meisten neutestamentlichen Wundererzählungen typisch ist. Von ihr ist in zweifacher Hinsicht zu lesen: Es gibt solche, die glauben, ebenso aber auch einige, die zu den Pharisäern gehen und verkünden, was Jesus getan hat. Joh 11,47 knüpft einerseits an den vorausgegangenen Vers an, indem die Reaktion der Pharisäer geschildert wird. Andererseits eröffnet der Vers aber auch die sich bis Joh 11,53 erstreckende Perikope, da mit der Tötungsabsicht die folgende Reaktion erörtert wird. Anschließend wird in Joh 11,54 das Verhalten Jesu demgegenüber beschrieben – ohne, dass er von der Tötungsabsicht hätte wissen können. Mit seinem in V. 54 erwähnten Ortswechsel nach Ephraim scheint einerseits eine Zäsur gesetzt. Weil jedoch andererseits in Joh 11,55–57 der Kontext des Festes erwähnt wird, der durch V. 57 auf die zuvor erwähnte Tötungsabsicht bezogen ist, lässt sich auch dort eine Brücke schlagen, die eine klare Perikopenabgrenzung zum Vorherigen ausschließt. Auch die nachfolgenden Verse in Joh 12 ermöglichen keine eindeutige Perikopenabgrenzung, da in Joh 12,1–3 alle drei Familienpersonen Lazarus, Martha und Maria erneut genannt werden. Darüber hinaus ist in Joh 12,1.9.17 durch die Charakterisierung des Lazarus ein Rückverweis auf seine Auferweckung gegeben. Zudem ist der in Joh 11,1 und Joh 12,1 erwähnte Ortsname Bethanien zu finden. Eine konkrete Verknüpfung bietet schließlich auch Joh 12,3, auf den bereits in Joh 11,2 vorausgewiesen wurde. Die Fußwaschung in Joh 12,3–9 spielt dabei dauerhaft auf die Thematik des Sterbens an, die auch in Joh 11,1–44 bezüglich Lazarus und nachfolgend ab Joh 11,46 im Kontext der Tötungsabsicht für Jesus leitend ist. Eine weitere Verklammerung bietet Joh 12,10f, indem aufgrund der Notiz, dass wegen der Auferweckung des Lazarus viele an Jesus glaubten, auch ein Tötungsplan gegenüber Lazarus erwähnt wird. Ab Joh 12,12 nehmen die eindeutigen Bezüge zwar ab, es wird mit Joh 12,17 jedoch nochmals konkret auf die Auferweckung des Lazarus durch Jesus verwiesen.

Dieses enge Netz der Bezüge zeigt an, dass sich die Frage nach dem Perikopenende der Erzählung über die Auferweckung des Lazarus äußerst komplex gestaltet. Es lässt sich ein frühes Ende der Perikope bereits nach Joh 11,44 vertreten,²⁸ ebenso auch eines nach Joh 11,46;²⁹ da-

²⁸ So zum Beispiel: Vgl. Barrett, Charles K.: *Das Evangelium nach Johannes* (KEK.S), Göttingen 1990. Vgl. Becker, Jürgen: *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTBK 4), Gütersloh/Würzburg ³1991. Vgl. Frey, Jörg: *Die johanneische Eschatologie*. Bd. 3: *Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten* (WUNT 117), Tübingen 2000. Vgl. Schnelle, Udo: *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4), Leipzig ³2004. Theobald, Michael: *Das Evangelium nach Johannes*. Bd. 1: *Kapitel 1–12* (RNT), Regensburg 2009.

rüber hinaus aber auch ein spätes nach Joh 11,53,³⁰ nach Joh 11,54,³¹ genauso nach Joh 11,57³² oder sogar noch später.³³ Dadurch wird die Erzählung der Auferweckung des Lazarus mit den nachfolgenden Gedankensträngen – der Tötungsabsicht, dem Passafest, der Salbung in Bethanien, dem Tötungsplan gegenüber Lazarus und dem Einzug in Jerusalem – eng verknüpft. M.E. ist es am plausibelsten, das Ende in V. 46 anzusetzen. Dafür sprechen v.a. zwei Gründe: Einerseits wird erst dann die Schilderung der Reaktion der Zeugen einbezogen; andererseits ist erst mit Joh 11,45 das Ziel der Handlung, das innerhalb der Geschichte mehrmals erwähnt wird (Joh 11,15.42), erreicht. Durch den Parallelismus gehört nach V. 45 auch V. 46 hinzu – auch dabei handelt es sich um die Beschreibung der Reaktion der Zeugen. Mit letztgenanntem Vers wird eine Überleitung zur folgenden Perikope ermöglicht, indem die Pharisäer eingeführt werden. Damit wird auch eine Ortsveränderung angedeutet, da die Versammlung des Synedriums durch die Hohepriester und Pharisäer nicht am Ort des Grabes von Lazarus stattgefunden hat. Trotz eines Perikopenendes in V. 46 bleiben die nachfolgenden Situationen eng auf das Vorausgegangene bezogen. Jörg Frey arbeitet die strukturellen Parallelen heraus, die nach der Auferweckungsperikope zu ihrem vorangehenden Abschnitt gezogen werden können: zwischen Joh 10,40 und Joh 11,54, zwischen Joh 10,41 und Joh 11,47 sowie zwischen Joh 10,42 und Joh 11,45.³⁴ Ebenso wird die Verklammerung nach hinten mit dem Vokabular um die Themenfelder Sterben und Auferstehung deutlich, was nicht nur einen Bezug zu den nachfolgenden Versen, sondern zum gesamten zweiten Hauptteil und den Passions- und Auferstehungserzählungen darstellt.

3.2.1.2 Übersetzung

- 1: Es war aber einer krank, Lazarus von Bethanien, aus dem Dorf Marias und Marthas, ihrer Schwester.
- 2: Es war aber Maria, die den Herrn mit Salböl gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren abgetrocknet hatte; deren Bruder Lazarus war krank.
- 3: Da sandten die Schwestern zu ihm aus und sagten: „Herr, sieh, [der,] den du lieb hast, ist krank!“
- 4: Als Jesus [das] aber gehört hat, sagte er: „Diese Krankheit ist nicht zum Tod, sondern für die Verherrlichung Gottes, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde.“
- 5: Jesus aber liebte Martha und ihre Schwester und Lazarus.
- 6: Als er nun hörte, dass er krank ist, da blieb er an dem Ort, wo er war, zwei Tage;

²⁹ So zum Beispiel Vgl. Schneider, Johannes F.: Das Evangelium nach Johannes. Aus dem Nachlaß hg. unter der Leitung von Erich Fascher (ThHK.S), Berlin ²1978. Vgl. Kremer, Jacob: Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung, Stuttgart 1985.

³⁰ So zum Beispiel: Vgl. Dodd, Charles H.: The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1960.

³¹ So zum Beispiel: Vgl. Bultmann, Rudolf: Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen ²¹1986. Vgl. Schnackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 5–12 (HThK 4/2), Freiburg/Basel/Wien ⁴1985. Vgl. Schenke, Johannes, 1998. Vgl. Beasley-Murray, George R.: John (WBC 36 (Second Edition)), Nashville 1999. Vgl. Dietzfelbinger, Christian: Das Evangelium nach Johannes. Bd. 1: Johannes 1–12 (ZBK 4/1), Zürich 2001.

³² So zum Beispiel: Vgl. Gnllka, Joachim: Johannesevangelium (NEB.NT 4), Würzburg 1983. Vgl. Wengst, Klaus: Das Johannesevangelium. Bd. 2: Kapitel 11–21 (ThK.NT 4/2), Stuttgart 2001.

³³ So zum Beispiel: Vgl. Thyen, Hartwig: Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 2005.

³⁴ Vgl. Frey, Die johanneische Eschatologie. Bd. 3: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, 2000, S. 410.

- 7: dann danach sagt er den Jüngern: „Lasst uns wieder nach Judäa gehen!“
- 8: Die Jünger sagen ihm: „Rabbi, gerade versuchten dich die Juden zu steinigen und du gehst wieder dorthin?“
- 9: Jesus antwortete: „Hat der Tag nicht zwölf Stunden? Wenn einer am Tag umhergeht, stößt er sich nicht, weil er das Licht dieser Welt sieht.
- 10: Wenn aber einer in der Nacht umhergeht, stößt er sich, weil das Licht nicht in ihm ist.“
- 11: Dies sagte er und danach sagt er ihnen: „Lazarus, unser Freund, ist eingeschlafen; aber ich gehe, um ihn aufzuwecken.“
- 12: Da sagten ihm die Jünger: „Herr, wenn er eingeschlafen ist, wird er gerettet werden.“
- 13: Jesus aber hatte von seinem Tod gesprochen; jene aber meinten, dass er vom Schlummer des Schlafes spricht.
- 14: Dann also sagte Jesus ihnen frei heraus: „Lazarus ist gestorben
- 15: und ich freue mich wegen Euch, damit ihr glaubt, weil ich nicht dort war; aber lasst uns zu ihm gehen!“
- 16: Nun sagte Thomas, der Zwilling genannt wird, den Mitjüngern: „Lasst uns auch gehen, um mit ihm zu sterben!“
- 17: Als Jesus nun gekommen war, fand er ihn schon vier Tage im Grab liegen.
- 18: Bethanien war aber in der Nähe von Jerusalem, ungefähr 15 Stadien [entfernt].
- 19: Viele von den Juden waren aber zu Martha und Maria gekommen, um sie wegen des Bruders zu trösten.
- 20: Als Martha nun hörte, dass Jesus kommt, ging sie ihm entgegen; Maria aber saß im Haus.
- 21: Martha sagte nun zu Jesus: „Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben.
- 22: (Aber) auch jetzt weiß ich, dass alles, um was du Gott bittest, Gott dir geben wird.“
- 23: Jesus sagt ihr: „Dein Bruder wird auferstehen.“
- 24: Martha sagt ihm: „Ich weiß, dass er auferstehen wird bei der Auferstehung am letzten Tag.“
- 25: Jesus sagte ihr: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt.
- 26: Und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird gewiss in Ewigkeit nicht sterben. Glaubst du dies?“
- 27: Sie sagt ihm: „Ja, Herr, ich glaube, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist.“
- 28: Und als sie dies gesagt hat, ging sie weg und rief Maria, ihre Schwester, und sagte heimlich: „Der Meister ist da und ruft dich.“
- 29: Als jene [es] aber hörte, stand sie schnell auf und ging zu ihm.
- 30: Aber Jesus war noch nicht in das Dorf gekommen, sondern war noch an dem Ort, an dem Martha ihm entgegenging.
- 31: Die Juden nun, die mit ihr im Haus waren und sie trösteten, sahen, dass Maria schnell aufstand und herausging, und folgten ihr, weil sie meinten, dass sie zum Grab geht, um dort zu weinen.
- 32: Als Maria nun [dort]hin kam, wo Jesus war, sah sie ihn, fiel ihm zu den Füßen nieder und sagte ihm: „Herr, wenn du hier gewesen wärest, mein Bruder wäre nicht gestorben.“

- 33: Als Jesus nun sah, wie sie weinte und wie die mit ihr gekommenen Juden weinten, ergrimmte er im Geist und erregte sich.
- 34: Und sagte: „Wo habt ihr ihn hingelegt?“ Sie sagen ihm: „Herr, komm und sieh!“
- 35: Jesus weinte.
- 36: Die Juden sagten nun: „Seht, wie er ihn lieb hatte!“
- 37: Einige aber von ihnen sagten: „Konnte nicht dieser, der die Augen des Blinden öffnete, bewirken, dass auch dieser nicht starb?“
- 38: Jesus ergrimmt wieder in sich und kommt zum Grab. Es war aber eine Grabhöhle und ein Stein lag darauf.
- 39: Jesus sagt: „Nehmt den Stein weg!“ Die Schwester des Verstorbenen, Martha, sagt ihm: „Herr, er stinkt schon, denn es ist der vierte [Tag].“
- 40: Jesus sagt ihr: „Habe ich dir nicht gesagt: Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen?“
- 41: Da nahmen sie den Stein weg. Jesus aber hob die Augen hoch und sagte: „Vater, ich danke dir, dass du mich gehört hast.“
- 42: Ich wusste zwar, dass du mich immer hörst; aber wegen der herumstehenden Volksmenge habe ich [es] gesagt, damit sie glauben, dass du mich gesandt hast.“
- 43: Und als er dies gesagt hat, rief er mit lauter Stimme: „Lazarus, komm heraus!“
- 44: Der Verstorbene kam heraus, die Füße und Hände mit Binden gebunden, und sein Gesicht war mit einem Schweiß Tuch umbunden. Jesus sagt ihnen: „Bindet ihn los und lasst ihn gehen!“
- 45: Viele nun von den Juden, die zu Maria gekommen waren und gesehen hatten, was er getan hat, glaubten an ihn.
- 46: Einige aber von ihnen gingen zu den Pharisäern und sagten ihnen, was Jesus getan hat.

3.2.1.3 Exegetische Analyse

Die Analyse von Joh 11,1–46 zeigt, dass das Inventar der verwendeten Verben vielfältig ist. Auffällig ist, dass viele dieser Verben und die ihnen zugrunde liegenden Handlungen sich in die Themengebiete des Glaubens und Zweifels sowie des Verkündens und Schweigens einfügen. Insgesamt ist eine Polyphonie dieser vier Aspekte festzustellen: Sowohl Handlungen, die Glauben und Zweifeln ausdrücken, als auch solche, die Verkünden und Schweigen implizieren, kommen gehäuft vor. Dabei besteht nicht selten eine Deutungsoffenheit des Textes. Dies zeigt beispielsweise die Tatsache, dass in Joh 11,21.32.37 die Anfrage Marthas, Marias und der Juden (V. 21.32: „Herr, wenn du hier gewesen wärest (...).“; V. 37: „Konnte nicht dieser (...).“) sowohl als Glaubensaussage als auch als zweifelintendierter Vorwurf verstanden werden kann. Dementsprechend scheint es oft nicht möglich, Aussagen einseitig zu klassifizieren. Darauf weist zum Beispiel auch die Tatsache hin, dass in Joh 11,45f Glauben und Verkünden gegenübergestellt werden.

Glauben und Zweifeln

Auf der narrativen Ebene des Textes ist eine erste Notiz, die Glauben gegenüber Jesus ausdrücken kann, in **Joh 11,3** zu finden: Es ist die Botschaft der Schwestern Maria und Martha an

Jesus – vermutlich durch eine Gesandtschaft überbracht – von der Krankheit ihres Bruders Lazarus. Zwar wird der Grund für ihre Nachricht nicht genannt, es ist aber nicht unwahrscheinlich, dass die Schwestern auf Hilfe von Jesus hoffen. Damit impliziert die Informationsübermittlung ein Grundvertrauen ihrerseits in Jesu Macht – einen Glauben daran, dass er Kranke heilen kann und die Hoffnung, dass er dies auch im Fall ihres Bruders tun wird. Ihnen scheint jedoch fern zu liegen, dass der Glaube an Jesu Fähigkeit Kranke zu heilen auch die Macht einschließen kann, Tote zu erwecken. Dies macht Joh 11,21.32 deutlich: Der dort bereits eingetretene Tod des Lazarus scheint im Denken der Schwestern vorerst Jesu Macht zu begrenzen.

Joh 11,8 berichtet von Zweifel an Jesu Person und seinem Handeln. Dieser kann einerseits im Versuch der Steinigung durch die Juden zum Ausdruck kommen. Die Aussage schafft eine intratextuelle Referenz zu Joh 8,59. Indem damit auch Jesu Tod in der Perikope von Lazarus' Tod angedeutet ist, kann der Leser ahnen, dass auch die spätere Auferweckung des Lazarus eine Parallele zu Jesu Geschick haben kann. Andererseits wird Zweifel an Jesu Handeln durch die Jünger ausgedrückt, da sie seine Aussage infrage stellen, wieder nach Judäa zu gehen. Dieser Zweifel wird auch auf grammatikalischer Ebene deutlich: Ὑπάγετε ist in der 2. Ps. Sg. formuliert, was bedeutet, dass die Jünger auch auf sprachlicher Ebene nicht Jesu Aufruf in der 1. Ps. Pl. (ἄγωμεν) folgen.

Eine weitere Stelle, die implizit das Thema des Glaubens und Zweifelns aufgreift, ist in **Joh 11,9f** zu finden. In Form eines Parallelismus werden die Begriffe „Tag“ (ἡμέρα) und „Nacht“ (νόξ) aufgegriffen, darüber hinaus der Begriff „Licht“ (φῶς). Die Symbolik von ἡμέρα und νόξ begegnet im Evangelium auch in Joh 9,4. Die Metapher des Lichts spielt für das Evangelium ebenso eine große Rolle (vgl. zum Beispiel Joh 1,4–9; 3,19–21; 8,12; 9,5; 12,35f.46). Die Symbolik dieser drei Begriffe spielt im vierten Evangelium häufig auf die Thematik des Glaubens und Unglaubens an.³⁵

Die in **Joh 11,11–14** dargebotene Unterhaltung zwischen Jesus und den Jüngern thematisiert ein Missverständnis. V.a. in V. 12 wird dabei der Zweifel der Jünger an Jesu Vorhaben ausgedrückt, Lazarus zu wecken. Jesus spricht in V. 11 vom Schlafen (κεκοίμηται) und Aufwecken (ἐξυπνίσω). Dies interpretieren die Jünger als Schlaf, der Lazarus Genesung versprechen wird. Dass Jesus allerdings von seinem Tod sprach, die Jünger dies aber missverstanden, wird in V. 13f deutlich. Missverständnis und Zweifel gründen sich darin, dass die Begrifflichkeiten für Tod und Auferstehung in der biblischen Tradition in metaphorischer Redeweise vom Schlafen und Aufstehen geboten werden. Christian Dietzfelbinger formuliert: „Die Doppeldeutigkeit von ‚schlafen‘ dient also dazu, für den Leser (die Jünger bleiben im Mißverstehen) den Gedanken zu klären und die Geschichte weiterzutreiben.“³⁶ P⁷⁵ und die gesamte koptische Überlieferung deuten „gerettet werden“ (σωθήσεται) in V. 12 schon als „aufgeweckt werden“ (ἐγερθήσεται), nehmen also bereits eine Interpretation des Missverständnisses vor.

³⁵ Dazu ausführlicher zum Beispiel: Vgl. Koester, Craig R.: Es ist Zeit, dem Licht zu folgen (Wandel bei Tag und Nacht). Joh 11,9f, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Compendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, S. 793–803.

³⁶ Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes. Bd. 1: Johannes 1–12, 2001, S. 343.

Explizit wird der Aspekt des Glaubens in Form des Verbs πιστεύω erstmals in **Joh 11,15** verwendet. Es handelt sich dabei um die Konjunktiv-Form πιστεύσητε, die den Glauben der Jünger als Ziel benennt. Die Sinnlogik des Satzes scheint zunächst voller Ironie: Jesus freut sich, damit die Jünger glauben, weil er nicht dort war. Blickt man zum Ende der Perikope in Joh 11,45f fällt auf, dass über den Glauben explizit der Jünger nichts ausgesagt wird. Bezieht man das Ziel des Glaubens auf alle in der Erzählung Beteiligten, gelingt Jesus seine Absicht bedingt: In V. 45 wird von vielen, die glauben (πολλοί), berichtet. Bezieht man die Jünger in diese Gruppe ein, scheint Jesus erfolgreich gewesen zu sein.

Hartwig Thyen betont, dass der finale Charakter des Satzes „damit ihr zum Glauben kommt“ – wie er ihn übersetzt – in doppelter Hinsicht zu denken gebe: „Er verweist nämlich zum einen voraus auf die Klimax der Lazaruserzählung (...) als die Bedingung der Möglichkeit, die Herrlichkeit Gottes zu schauen (...). (...) Und zum andern nötigt Jesu Wort: ‚damit ihr zum Glauben findet‘, zum Bedenken dessen, was hier ‚glauben‘ heißt. (...) Aus diesen und zahlreichen Passagen wie etwa aus den Mißverständnissen auch der Jünger, wird deutlich, daß der Glaube niemals zum verfügbaren Besitz des Menschen werden kann, sondern vielmehr Gottes Gabe ist und dies immer bleiben wird.“³⁷ Schenke fragt, ob die Jünger bisher – trotz Joh 2,11 und Joh 6,69 – noch nicht geglaubt haben.³⁸ Dieses größte Zeichen werde ihren Glauben stärken.³⁹ Einen umfassenden, das gesamte Wirken Jesu einschließenden Glauben könnten die Jünger jetzt noch gar nicht ergreifen – dies beweise das folgend genannte Missverständnis des Thomas.⁴⁰ Udo Schnelle betont, dass die soteriologische Dimension des bevorstehenden Ereignisses den Jüngern und damit auch der Gemeinde offenbart werde: „Sie kommen durch die machtvolle Totenerweckung zum Glauben, d.h. auch hier trägt der Evangelist sein Junktim vom Sehen des Wunders und daraus entstehenden Glauben ein (...). Jesus heilt nicht aus Mitleid, sondern um seine Macht zu demonstrieren und Glauben hervorzurufen.“⁴¹

Die Äußerung des Thomas in **Joh 11,16** erscheint auf der einen Seite als glaubensmutige Aussage des Jüngers. Johannes lässt Thomas die gleiche Verbform verwenden, die er auch Jesus in V. 7.15 in den Mund legt: ἄγωμεν. Dementsprechend ist Thomas derjenige Jünger, der Jesu Aufforderung folgen will, während Johannes die Haltung von Thomas' Mitjüngern in V. 8 durch die Verwendung der 2. Ps. Sg. kennzeichnet. Die Form ἄγωμεν kommt im Johannesevangelium außer in Joh 11,7.15f nur noch in Joh 14,31 vor – jener Stelle, die den Aufbruch zum Leiden Jesu signalisiert. Indem Thomas also zum Martyrium auffordert, beweist er mutig den Weg der Leidensnachfolge und des Glaubens an Jesus.

Dass dieser Aufruf zum Martyrium jedoch bedenklich ist, zeigt die Tatsache, dass Thomas am Kreuz Jesu nicht mehr zugegen ist (Joh 19,17–25). Darüber hinaus schenkt gerade dieser Jünger dem Auferstehungszeugnis seiner Mitjünger keinen Glauben (Joh 20,25). Damit kann hier auf der anderen Seite ein Vorausblick auf die Zweifelsituation des Thomas gewagt werden.⁴² Folker

³⁷ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 517f.

³⁸ Vgl. Schenke, Johannes, 1998, S. 223.

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 211.

⁴² Zur ausführlicheren Charakterisierung des Thomas vgl. Kapitel 3.2.3.4: Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Joh 21,1–25.

Siegert formuliert im Sinne des Unglaubens: „Thomas kündigt seinen Unglauben an“,⁴³ ebenso auch: „Thomas, der Ungläubige, qualifiziert sich hier schon mit einem Sarkasmus.“⁴⁴ Dies erscheint jedoch fragwürdig, da neben der Deutung des Zweifels auch der Aspekt der mutigen Glaubensaussage gesehen werden muss, die Thomas an jener Stelle trifft.

Die Anrede Marthas an Jesus in **Joh 11,21** „Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben.“ – wie auch die von Maria in V. 32 sowie die inhaltlich ähnliche Aussage der Juden in V. 37 – kann sowohl als Glaubens- als auch als Zweifelsaussage gewertet werden. Der Glaube zeigt sich darin, dass Martha von Jesu Rettungsmacht ausgeht, wenn er anwesend gewesen wäre; der Ausspruch scheint aber auch einen Vorwurf zu implizieren und Zweifel daran auszudrücken, dass Jesus auch jetzt noch Macht zu handeln hat. Dies kann in dem Vorwissen begründet sein: Die Schwestern wie auch die Juden wussten von Heilungen Jesu (in V. 37 ist dies sogar konkret angesprochen), nicht aber von Totenaufweckungen. Auch die Syntax legt einen Aspekt des Zweifels nahe: Es handelt sich um einen Irrealis, der deutlich macht, dass es in Marthas Denken keine Möglichkeit mehr gibt, Lazarus – zumindest im diesseitigen Leben – wieder lebendig zu machen. Zu betonen ist aber, dass Marthas Zweifel, der sich in ihrer Anfrage äußern kann, keinesfalls vorschnell negativ beurteilt werden sollte – vielmehr scheint ihre Reaktion im Angesicht des Todes ihres Bruders nachvollziehbar.

Auch in der Forschung wird die Frage, ob Martha mit jener Aussage Glaube oder Zweifel ausdrückt, breit entfaltet. Frey erörtert beide Optionen, fragt nach Marthas Vertrauen, ihrem Vorwurf und betont ihre Enttäuschung.⁴⁵ Auch Dietzfelbinger fragt: „Soll man aus V. 21 einen Vorwurf heraushören: Du hättest ihn retten können – warum nur bist du nicht rechtzeitig gekommen? Oder enthält V. 21 nur den Ausdruck schmerzlicher Resignation? Oder hat man mit einer Vertrauensäußerung zu tun: Wärest du mit deiner Lebensmacht hier gewesen...? Wahrscheinlich will V. 21 absichtlich mehrdeutig sein.“⁴⁶ Die Glaubensvariante betont Schenke: „Ein Vorwurf, daß Jesus sich verspätet habe, kann aus diesem Wort nicht herausgehört werden (...).“⁴⁷ Daher resümiert er: „Martha erscheint als eine, die als ‚Freundin‘ wirklich glaubt, bereits vor dem Zeichen. Ihren Glauben bringt sie in 11,27 in mustergültigem Bekenntnis zum Ausdruck.“⁴⁸ Anders urteilt jedoch Siegert, der in Marthas Aussage klar einen Vorwurf sieht.⁴⁹

Die Aussage Marthas in **Joh 11,22**, dass sie wisse, Jesus werde alles, worum er Gott bitte, gegeben werden, zeigt ihr Grundvertrauen in Jesus – ja sogar ihre Grundgewissheit (οἶδα) und den Glauben an seine Verbundenheit mit Gott. Damit drückt Martha ihren Vertrauensvorschuss und ihren Glauben an seine Macht aus. Dies könnte auch die Möglichkeit einschließen, dass Jesus Tote erwecken kann, da mit ὅσα keinerlei Einschränkung geboten wird.

⁴³ Siegert, Folker: Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar (SIJD 7), Göttingen 2008, S. 434.

⁴⁴ AaO, S. 435.

⁴⁵ Vgl. Frey, Die johanneische Eschatologie. Bd. 3: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, 2000, S. 432–434.

⁴⁶ Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes. Bd. 1: Johannes 1–12, 2001, S. 344f.

⁴⁷ Schenke, Johannes, 1998, S. 215.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Vgl. Siegert, Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt, 2008, S. 434f.

Joh 11,23f intensiviert den Dialog zwischen Jesus und Martha. Jesus antwortet ihr mit der Aussage, dass ihr Bruder auferstehen werde. Martha geht davon aus, dass es sich um die Auferstehung am letzten Tag handelt und nicht jene im diesseitigen Leben. Das ist jedoch genau die, die Jesus zu meinen scheint – darauf weist der weitere Verlauf der Erzählung hin. Martha bestätigt ihr Wissen um diese Auferstehung am letzten Tag erneut mit dem Verb οἶδα. Es hebt den Abschnitt des Gespräches auf eine nächste Stufe. Dabei überwiegen jene Aspekte, die den Glauben thematisieren, die Momente des Zweifelns werden jedoch keinesfalls ausgeblendet. „Dabei bringt das οἶδα, mit dem Martha ihre Antwort einleitet, die Gewißheit ihrer Hoffnung auf die allgemeine Auferweckung der Toten zum Ausdruck, einer Hoffnung, die sie mit den Pharisäern, weiten Kreisen ihres Volkes und gewiß auch mit Jesus teilt.“⁵⁰ Indem Martha also von der Auferstehung am letzten Tag ausgeht, unterliegt sie einem Missverständnis. Dass dies aber nicht im Sinne der Kategorien von Glauben und Zweifeln zu werten ist, macht Thyen deutlich: „Weil Jesus selbst diese Antwort förmlich provoziert hat, sollte man sie auch nicht sogleich als Indiz eines defizitären Glaubens werten und als bloßes ‚Mißverständnis‘ qualifizieren.“⁵¹ Dies erinnert an V. 11–14, wo auch die Jünger aufgrund der Rede von der Auferweckung einem Missverständnis unterlagen. Das Missverständnis in Joh 11,23f wird allerdings mit dem Verb des Wissens schlechthin eingeleitet: οἶδα. Martha scheint demnach zu wissen, was gemeint ist, jedoch missversteht sie es gerade. Sie denkt in den Kategorien ihres jüdisch geprägten Vorwissens, wo Auferstehung sich auf jene am letzten Tag bezieht: „Dieser Vers ist der klassische Ausdruck eines Glaubens an individuelle Auferstehung, wie er bereits im Judentum, in Ausweitung von 1Sam 2,6, Jes 26,19 (Jesaja-Apokalypse) und Dan 12,13 gut bezeugt ist, an letzteren beiden Stellen mit Hilfe des Verbuns ἀνίστασθαι.“⁵²

Joh 11,25f, in denen Jesus den Zusammenhang zwischen Glauben, Auferstehung, Leben und Sterben thematisiert, bilden das mittlere Zentrum der Lazarusperikope. Das bedeutsame ἐγώ-εἰμι-Wort nennt sowohl die Auferstehung als auch das Leben.⁵³ In der Aussage Jesu wird das Vokabular des Glaubens zwei Mal in Form eines substantivierten Partizips (ὁ πιστεύων) verwendet und bezeichnet einen Menschen, mit dem sich der Leser identifizieren kann. Auch Thyen stellt heraus, dass V. 25f nicht nur Martha gesagt sei, sondern mit ihr jedem Leser oder Hörer des Evangeliums.⁵⁴ Dies zeigt auch die Formulierung πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων. Neben der Begrifflichkeit des Glaubens werden ebenfalls die gegensätzlichen Verben ζᾶω und ἀποθνήσκω gebraucht. Allerdings ist auch das Sterben in einer positiven Weise aufzufassen, da es im Sterben ebenso um Leben geht, sofern der Betroffene an Jesus glaubt. Daher ist das Sterben in seiner fundamentalen Bedeutung für die an Jesus Glaubenden ausgehebelt. Ebendies geschieht bei der zweiten Aussage über das Sterben, indem diese verneint wird – sogar mit der doppelten Verneinung, die zur nachdrücklichen Negation und damit zur Übersetzung „gewiss nicht“ führt: οὐ μή. Die Grundaussage des Jesuswortes in V. 25f ist demnach, dass der Tod bedeutungslos für den Glaubenden ist und das Leben die relevante Größe ist. Dies wird

⁵⁰ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 523.

⁵¹ Ebd.

⁵² Siegert, Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt, 2008, S. 437.

⁵³ P⁴⁵, 1 sy^s und Cyp lassen den Zusatz καὶ ἡ ζωὴ weg.

⁵⁴ Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 527.

zwei Mal auf unterschiedliche Weise ausgedrückt: Der Glaubende wird leben, auch wenn er stirbt; der Glaubende wird in Ewigkeit nicht sterben. Jürgen Becker charakterisiert diesen Zusammenhang mit den Worten eines „synonymen Parallelismus“ und betont, dass die Verben „sterben“ und „leben“ im Entscheidungsruf doppelbödig benutzt seien:⁵⁵ „In der ersten Zeile bezeichnet ‚sterben‘ den irdischen Tod und ‚leben‘ das ewige Leben. In der zweiten Zeile ist es genau umgekehrt: ‚leben‘ ist die Existenz vor dem Tod und ‚nicht sterben‘ Bezeichnung für ewiges Leben. So ergibt sich: Das Glaubensverhältnis zum Gesandten des Vaters ist der archimedische Punkt, der diese Welt aus den Angeln hebt. (...) Dieses einmalige Glaubensverhältnis schafft im anthropologischen Bereich total neue Verhältnisse: Irdisches Leben ist nicht mehr qualifiziert als vergängliches, sondern als Leben im Glauben.“⁵⁶ Auch Thyen bemerkt zur Bedeutung von Leben und Sterben in V. 25f, dass dies in beiden Sätzen nicht das Gleiche bedeute, da es sich sonst um einen Widerspruch handeln würde.⁵⁷ Becker resümiert schließlich: „Angesichts des Todes des Lazarus glaubt Martha an Jesus als die Auferstehung. Für sie ist der Tod darum überhaupt nur Durchgang zum Leben. Diese Einschätzung des Todes ist jedem, der glaubt, gegeben. Im Glauben ist also allgemeine Todesüberwindung gesetzt.“⁵⁸ Den Abschluss der wörtlichen Rede Jesu bietet seine Anfrage an Martha nach ihrem Glauben: πιστεύεις. Besonders Schnelle merkt das pragmatische Moment an und betont, dass Johannes auf seine Gemeinde ziele.⁵⁹

Martha antwortet in **Joh 11,27** in eindrucksvoller Bekenntnisform mit *πεπίστευκα*, wobei das resultativ verwendete Perfekt ihren Zustand ausweist. Das *σὺ εἶ* ihrer Antwort entspricht exakt Jesu *ἐγὼ εἶμι* aus V. 25.⁶⁰ Doch Martha scheint auf den ersten Blick gar nicht auf die Frage Jesu nach dem Glauben an die Auferstehungsbotschaft zu antworten, sondern vielmehr ein Bekenntnis mit der Verwendung verschiedener Hoheitstitel auszusprechen. Die Metaebene zeigt jedoch: Diese können genau das aussagen, was Jesus zu fragen scheint. Der Glaube an Christus, an den Sohn Gottes, an den in die Welt Gekommenen scheint den Glauben an die Auferstehung zu meinen. Martha spricht damit jene markanten Hoheitstitel gegenüber Jesus aus, die erst wieder in Joh 20,31 begegnen⁶¹ – zumindest die Titel *χριστός* und *υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Der Titel *ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος* findet sich in ähnlicher Form im weiteren Verlauf des Johannesevangeliums in Joh 12,13 beim Einzug in Jerusalem. Dort wird er aber nicht als *ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος*, sondern als *ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* bezeichnet. Thyen sieht Marthas Bekenntnis daher als ein proleptisches.⁶² Braucht sie dementsprechend das Zeichen der Auferweckung des Lazarus und v.a. der Auferstehung Jesu nicht, um feststellen zu können, dass Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist? Otto Schwankl formuliert dazu: „(...) Martha stößt im Dialog mit Jesus nach dem Tod des Bruders zu einem geballten Glaubensbekenntnis vor, das nach Maßgabe von 20,31 das christologische ‚Plansoll‘ des ganzen Johannesevangeliums erfüllt: ‚Ja, Herr, ich bin zum Glauben gekommen, daß du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt Kom-

⁵⁵ Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 423.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 527.

⁵⁸ Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 418.

⁵⁹ Vgl. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 213.

⁶⁰ Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 524.

⁶¹ Zu den Hoheitstiteln in Joh 20,31 vgl. Kapitel 3.2.2.3: Exegetische Analyse von Joh 20,1–31.

⁶² Vgl. aaO, S. 529.

mende‘ (11,27). Dieser Glaube ist also kein purer Akt des Vertrauens; er hat durchaus sein ‚an‘ und ‚daß‘, also einen sagbaren Gegenstand zum Inhalt. Nur ist das kein neutraler ‚Sachverhalt‘, sondern letztthin einzig Jesus als Person. Der ‚Daß-Glaube‘ ist kein anderer als der ‚Du-Glaube‘, sondern ist beides in einem, also ein ‚Daß-Du-Glaube‘ (ὄτι σὺ).⁶³ Dass jedoch auch Martha im Verlauf der Erzählung eine dynamische Entwicklung bezüglich ihres Glaubens zu durchlaufen scheint, wird Joh 11,39 zeigen.

In **Joh 11,32** nimmt Maria jene Formulierung auf, die bereits Martha in V. 21 ausspricht: „Herr, wenn du hier gewesen wärest, mein Bruder wäre nicht gestorben.“ Die Wortwahl ist exakt die gleiche, nur die Stellung des Personalpronomens im Genitiv Singular ist verändert. Dies scheint jedoch auf den Inhalt keinerlei Auswirkungen zu haben.⁶⁴ Wie bereits erwähnt kann die Aussage sowohl Glauben als auch Zweifeln ausdrücken. Doch trotz der gleichen Aussage sind die Umstände der direkten Rede andere: Martha spricht (εἶπεν) zu Jesus, ebenso erwähnt sie in V. 22 den bedeutenden Nachsatz: [ἀλλὰ] καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν δώσει σοι ὁ θεός. Maria hingegen fällt Jesus zu Füßen, während sie spricht (ἔπεσεν αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας λέγουσα αὐτῷ), ebenso weint sie dabei (κλαίουσαν) und ist nicht allein, sondern von Juden begleitet, die ebenfalls weinen (καὶ τοὺς συνελθόντας αὐτῇ Ἰουδαίους κλαίοντας). Zeigt sich in den veränderten Umständen auch eine veränderte Intention? Schwingt bei Maria eher Zweifel mit, bei Martha der Glaube? Die andersartige Reaktion Jesu im Anschluss daran führt zur unterschiedlichen Bewertung von Marias Verhalten. Thyen kommentiert: „Doch weil im Munde Marias der hoffnungsvolle Nachsatz Marthas fehlt: ‚Aber auch jetzt noch weiß ich, daß Gott dir alles gewähren wird, was du von ihm erbitten wirst‘ (V. 22), gibt gerade dieses Übereinstimmen der beiden Schwestern zu bedenken. Wie soll man es beurteilen, daß an die Stelle von Marthas indirekter Bitte, Jesus möge doch auch jetzt noch helfen, Marias stumme Tränen der Trauer um den verlorenen Bruder getreten sind? Darf man in diesen Tränen und in der solidarischen Totenklage der Juden, die mit Maria gekommen waren, wie Bultmann und viele andere einen Ausdruck des Unglaubens oder eines primitiven Wunderglaubens sehen? Doch an eine derartige Abwertung Marias ihrer Schwester Martha gegenüber darf man schwerlich denken. Denn den Gestus, daß sich Maria Jesus als ihrem κύριος zu Füßen wirft (vgl. 9,38), muß man wohl als Ausdruck ihres Glaubens und als ein stummes Bekenntnis ansehen (...).“⁶⁵ Siegert betont dagegen klar den Vorwurfscharakter der Reaktion Marias: „Das [Vorwurf, Kniefall], und das Weinen der Judäer, lässt Jesus ‚sich‘ erzürnen, ja ihn weinen, sodass – im Aufgreifen des Missverständnismotivs – Umstehende glauben, er weine nun auch (11,35f).“⁶⁶ Dietzfelbinger ist der Meinung: „Es werden in Martha und Maria zwei unterschiedliche Haltungen Jesus gegenüber gezeichnet oder besser, zwei unterschiedliche Haltung [sic!] dem Tod gegenüber, gegen den Jesus antritt.“⁶⁷

⁶³ Schwankl, Otto: Aspekte der johanneischen Christologie, in: van Belle, Gilbert/van der Watt, Jan G./Maritz, Petrus (Hg.): *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (BETHL 84), Leuven 2005, S. 347–376, S. 353f.

⁶⁴ Vgl. Barrett, *Das Evangelium nach Johannes*, 1990, S. 395.

⁶⁵ Thyen, *Das Johannesevangelium*, 2005, S. 531.

⁶⁶ Siegert, *Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt*, 2008, S. 434f.

⁶⁷ Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes. Bd. 1: Johannes 1–12*, 2001, S. 351.

Es klang bereits an, dass die Reaktion Jesu auf die Aussage Marias, die in **Joh 11,33** geschildert wird, deutlich anders als bei Martha ist. Er antwortet nicht mit der Auferstehungszusage, sondern mit einem schwer deutbaren Ergrimmen (ἐνεβριμήσατο) und Erregen (ἐτάραξεν). Es ist anzunehmen, dass diese Reaktion aufgrund der veränderten Umstände der Aussage Marias gegenüber derjenigen Marthas geschah (Weinen, Fußfall, Anwesenheit weinender Juden). Das Ergrimmen Jesu kann einerseits dafür sprechen, dass er Marias und der Juden Weinen als Zweifel auffasst. So deutet auch Schnelle: „Das Klagen Marias und der Trauergäste versetzt Jesus in Zorn, denn es läßt Zweifel an seiner Wunderkraft aufkommen.“⁶⁸ Ebenfalls wertet Siebert den Unglauben als Grund für Jesu Reaktion: „Worüber sich Jesus erregt, wird nicht ausdrücklich gesagt; es muss der Unglaube der (dennoch zuschauenden) Menge sein.“⁶⁹ Schließlich kommentiert er sogar: „Das Auditorium soll sich fragen, worüber er weint, und sich selber die Antwort geben: Über den Unglauben der Menge (...). Soviel ist sicher und kann gefahrlos stehen bleiben.“⁷⁰ Doch Thyen betont: „(...) [W]enn sich Jesu Erregung tatsächlich gegen die Klagenden als Ungläubige richten sollte wie in Mk 5,39, dann wäre doch anstelle des τῷ πνεύματι eher ein αὐτοῖς sowie eine entsprechenden Konstruktion des Objekts von ἐτάραξεν zu erwarten und vor allem bliebe dann, wie Brown treffend urteilt, Jesu Weinen mit den Weinenden unverständlich (...).“⁷¹ Folglich argumentiert Thyen: „Wer Jesu ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι als Ärger über den sich in ihrer Totenklage ausdrückenden Unglauben Marias und der Juden begreifen will, der muß zudem bedenken, daß doch weder Maria noch erst recht ihre Freunde (...) Zeugen des an Martha ergangenen Offenbarungswortes Jesu waren. Wohl legt es der Erzähler selbst seinen Zuhörern nahe, die beiden Schwestern miteinander zu vergleichen. Doch bestellt er sie damit noch lange nicht zu deren Richtern.“⁷² Schenke deutet jedoch andersartig: „Darf Maria, wenn sie glaubt, nicht mehr über den Tod ihres Bruders, über den Tod als Geschick des Menschen überhaupt weinen? Das wäre ein harter, zynischer und unmenschlicher Glaube. Darum kann sich die Darstellung, daß Jesus beim Anblick der weinenden Maria und der sie begleitenden Juden ‚außer sich geriet und sich erregte‘ (11,33), nicht gegen ihre Emotionen richten. Ihr Weinen darf nicht als Zeichen des Unglaubens angesehen werden, gegen den sich Jesus wendet. Jesus weint schließlich selbst (11,35) und zwar, wie die Juden richtig feststellen, über den Tod des Lazarus (11,36). (...) Da Jesu eigener Tod so eng mit dem seines Freundes Lazarus verbunden ist (...), dürfen seine Emotionen und Erregung hier zugleich seinem eigenen Sterben gelten.“⁷³

Die verschiedenen Deutungen der einzelnen Forscher zeigen, dass es keinesfalls eindeutig ist, Marias Verhalten als gläubiges oder zweifelndes aufzufassen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass gerade das Wechselspiel beider Aspekte im Blick sein soll, um Maria als Figur zu präsentieren, die dem Leser zur Identifikation dienen kann.⁷⁴

⁶⁸ Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, 2004, S. 214.

⁶⁹ Siebert, *Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt*, 2008, S. 441.

⁷⁰ AaO, S. 442.

⁷¹ Thyen, *Das Johannesevangelium*, 2005, S. 533f.

⁷² AaO, S. 534.

⁷³ Schenke, *Johannes*, 1998, S. 228.

⁷⁴ Zur ausführlicheren Charakterisierung der Maria vgl. Kapitel 3.2.1.4: Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Joh 11,1–46.

Schließlich wird die Reaktion der Juden beschrieben: In **Joh 11,36** wird eine Gruppe erwähnt (οἱ Ἰουδαῖοι), die Jesu Emotionen als Liebe gegenüber Lazarus deutet. In **V. 37** wird jedoch ein Teil dieser Gruppe herausgegriffen (τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν), den Johannes formulieren lässt: οὐκ ἔδύνατο οὗτος ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ ποιῆσαι ἵνα καὶ οὗτος μὴ ἀποθάνῃ; Damit ist erneut – wie auch in V. 21 und V. 32 – danach zu fragen, inwiefern sich in V. 37 ein Glaubens- oder Zweifelsmotiv, das heißt ein Aspekt des Grundvertrauens oder des Vorwurfs ausdrückt. Zwar deutet Joh 11,37 an, dass Jesus prinzipiell die Macht zum Handeln zugesprochen wird, da ein Rückverweis auf die Heilung des Blinden in Joh 9 gegeben ist; doch eine Totenerweckung scheint die angesprochene Gruppe nicht in Erwägung zu ziehen. Schenke sieht den Vorwurfscharakter und formuliert: „Die Juden, die jetzt reden, zweifeln eher süffisant an Jesu Macht oder gutem Willen. Ihre Frage ist die Frage des skeptischen Zweifels: Warum läßt Gott zu, daß der Mensch stirbt, wenn er ihn doch vom Tod auferwecken will? Auf solches Fragen gibt es keine Antwort, weil es Ausdruck des Unglaubens ist.“⁷⁵ Da Jesus in V. 38 erneut mit Ergrimmen (ἐμβριώμενος) reagiert, liegt es nahe, dass Johannes ihn die Reaktion der Juden tatsächlich als Zweifel deuten lässt.

Martha ist in **Joh 11,39** – trotz ihres Bekenntnisses in V. 27 – diejenige, die Zweifel an Jesu Aufforderung, den Stein wegzunehmen, äußert. Damit scheint sie nicht nur als gläubige Bekennerin, sondern auch als zweifelnde Skeptikerin gezeichnet. Ihr Zweifel an Jesu Macht Lazarus aufzuerwecken kommt darin zum Ausdruck, dass sie ihm mitteilt, Lazarus stinke schon, weil er bereits vier Tage tot sei. Das Verb ὄζω ist zwar ein neutestamentliches Hapaxlegomenon, jedoch wird in Joh 12,3 das verwandte Substantiv ὄσμη verwendet, wenn im Kontext der Salbung durch Maria auf Jesu eigenes Begräbnis und seinen Tod verwiesen wird. Damit wird erneut Lazarus' Tod zu dem Jesu in Beziehung gesetzt, sodass der Leser mutmaßen kann, dass die Auferweckung des Ersteren auch auf die des Letzteren verweisen kann. Mit dem Hinweis des Gestanks will Martha Jesus vom Öffnen des Grabes abhalten. Auch Thyen spricht in diesem Kontext von Zweifeln und dem Umstand, dass ihr Glaube durch die sinnlich wahrnehmbare Gewalt des Todes erneut angefochten sei.⁷⁶ Dennoch könne ihr in Joh 11,27 deutlich gewordener Glaube durch V. 39 nicht als inadäquat erwiesen werden.⁷⁷

Dies gibt auch die Antwort Jesu in **Joh 11,40** zu bedenken, in welcher der Aspekt des Glaubens ein weiteres Mal explizit thematisiert wird: Jesus teilt Martha mit, dass er ihr gesagt habe, sie werde die Herrlichkeit Gottes sehen, wenn sie glaube. Auffällig ist, dass Jesus Martha dies im vorausgehenden Gespräch nicht sagte – zumindest berichtet Joh 11,21–27 nicht davon. Jedoch sprach Jesus in V. 4 von der δόξα τοῦ θεοῦ und davon, dass der Sohn Gottes durch Krankheit und Tod des Lazarus verherrlicht werden sollte; dies geschah aber – so lässt die Erzählung erahnen – im Gegenüber zur Gesandtschaft und den Jüngern, nicht zu Martha. Daher ist die Reaktion Marthas zwar als Zweifel zu deuten; der Leser sollte in der Wertung dessen aber zurückhaltend sein.

⁷⁵ AaO, S. 228f.

⁷⁶ Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 536.

⁷⁷ Vgl. aaO, S. 529.

Der Glaube als Ziel der Handlung wird erneut in **Joh 11,42** in der Konjunktiv-Form, die final zu interpretieren ist, betont: πιστεύσωσιν. Die Passage erinnert an V. 15, wo dies in ähnlicher Weise geschah. Dabei vergrößert sich von V. 15 zu V. 42 die Menge, die glauben soll: Während es in V. 15 nur die Jünger waren, bezieht sich V. 42 auf alle Anwesenden. Auch hier kann wieder auf der pragmatischen Ebene die gesamte Lesergemeinde in den Blick genommen werden – was bedeutet, dass auch sie durch die Lektüre glauben soll.

Den Abschluss der Perikope bildet der Parallelismus in **Joh 11,45f**. Er erinnert an jenen, der bereits in V. 36f formuliert wurde. Dabei werden zunächst „viele nun von den Juden, die zu Maria gekommen waren und gesehen hatten, was er getan hat“ (πολλοὶ οὖν ἐκ τῶν Ἰουδαίων οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαριάμ καὶ θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν) als Gruppe benannt; gegenübergestellt werden „einige aber von ihnen“ (τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν).

Der Glaube wird dabei in Joh 11,45 explizit thematisiert. Damit scheinen viele das Ziel der Handlung erreicht zu haben: ἐπίστευσαν. Inwiefern die Jünger in diese Gruppe eingeschlossen sind, bleibt unerwähnt. Dieser ersten Gruppe der Glaubenden wird in Joh 11,46 eine andere Gruppe entgegengestellt bzw. einige von ihnen werden davon abgehoben: τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν. Sie gehen zu den Pharisäern, berichten ihnen, was Jesus tat und sorgen damit indirekt für den Todesbeschluss. Ob sie sich aus der Gruppe der gläubig gewordenen Juden speisen oder nur aus der, die zu Maria gekommen war und gesehen hatte, was Jesus tat, muss offen bleiben. Daher ist zu betonen, dass über die Gruppe der Verkündiger weder gesagt ist, dass sie glauben noch dass sie ungläubig sind. Damit zeigt diese Stelle, dass vorschnelle Alternativen oder Wertungen unangebracht sind: Das Verkünden muss nicht mit Glauben einhergehen, auch der Glaube muss nicht zwangsweise ein Verkünden folgen lassen. Dennoch wird die Gruppe meist zweifelnd gesehen: Schenke nennt die in V. 46 Erwähnten sogar „Denunzianten“:⁷⁸ „Daß der Unglaube nicht Zweifel oder Unvermögen ist, sondern bewußte und gewollte Verweigerung, läßt die Diskussion der Gegner Jesu klar erkennen.“⁷⁹ Auch Becker geht von ihrem Unglauben aus, bezieht aber Jesu absichtsvolle Planungen ein: „Durch die Auferweckung des Lazarus plant Jesus seinen Tod, d.h. seine Verherrlichung. Daß die Juden dies nicht wissen, ist ihr Unglaube.“⁸⁰ Auch hier wird der Zusammenhang zu Tod und Auferweckung Jesu deutlich: V. 45f enthält die in der Evangelienüberlieferung singuläre Aussage, dass das Lazaruswunder die „Initialzündung“⁸¹ für Jesu Tod ist.

Verkünden und Schweigen

Eine erste Notiz, die den Aspekt des Verkündens anklingen lässt, ist in **Joh 11,3** zu finden: Die Schwestern senden zu Jesus, um ihm von der Krankheit des Lazarus zu berichten. Es ist wahrscheinlich, dass sie Jesu Kommen erhoffen, damit er Lazarus heilen möge. Schenke merkt an: „Darum ist die Benachrichtigung Jesu durch die Schwestern auch zugleich eine Bitte um Hilfe für den Kranken.“⁸² Dies wird auch in V. 21 und V. 32 deutlich.

⁷⁸ Schenke, Johannes, 1998, S 230.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 418.

⁸¹ AaO, S. 429.

⁸² Schenke, Johannes, 1998, S. 221.

Dieser Notiz folgt in **Joh 11,4** ein Wort Jesu, das Verkündigungscharakter hat: „Diese Krankheit ist nicht zum Tod, sondern für die Verherrlichung Gottes, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde.“ Auf der erzählten Ebene ist der Adressat des Wortes die Gesandtschaft der Schwestern; es können möglicherweise auch die Jünger, die ab V. 7 erwähnt werden, anwesend gedacht werden. Damit wird das Ziel – auf narrativer Ebene der Krankheit für die Handlungsfiguren, auf pragmatischer Ebene der Erzählung für die Leser – genannt: die Verherrlichung Gottes bzw. des Sohnes Gottes.⁸³ Das Verb $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega$ tritt im Johannesevangelium besonders oft auf. Es kommt v.a. im Anschluss an diese Perikope gehäuft vor, vornehmlich im zweiten Teil des Johannesevangeliums (zuvor nur in Joh 7,39 und Joh 8,54). Damit ist ein passions-theologischer Hinweis gesetzt, da auch Jesu Tod als Verherrlichung gedeutet werden kann. Schenke betont die Wichtigkeit des Verses, indem er formuliert: „Den wichtigsten Kommentar zum folgenden Geschehen, der von vornherein das Ganze ins richtige Licht rückt, gibt Jesus selbst ab (...).“⁸⁴ Auch Frey ist der Meinung, dass das Wort Jesu eine „dem ganzen Geschehen vorgegreifende theologische Sinndeutung“ gebe.⁸⁵

Die Anmerkung in **Joh 11,6**, dass Jesus noch zwei Tage an dem Ort blieb, wo er war, lässt die Handlung vorerst stagnieren. Es kann erwogen werden, Jesus verhalte sich gegenüber der Nachricht der Schwestern außer seiner wörtlichen Verkündigung in V. 4 schweigend, obwohl doch offensichtlich sein musste, warum die Schwestern ihm die Nachricht überbringen ließen: Weil sie an seine Heilungskraft glauben und eine Handlung seinerseits erwarten. Es wird nicht berichtet, warum der johanneische Jesus wie beschrieben handelt. Ebenso bleibt unerwähnt, was Jesus in der Zeit des Wartens tut. Wichtig scheint nur, dass die Zeitspanne bis Jesus in V. 7 sagt: „Lasst uns wieder nach Judäa gehen!“ um zwei Tage verlängert wird. Becker sieht diese Wartezeit in der ersten Schicht nicht, weil er V. 17 an V. 3 anschließen lässt; daher kann er sagen: „Jesus reagiert sofort und macht sich auf den Weg, doch brauchen Gesandtschaft und er jeweils mindestens je 2 Tage Anmarschzeit, so daß bei Jesus [sic!] Ankunft Lazarus schon vier Tage im Grabe liegt (V. 17). Die Überwindung solcher geographischer Distanz ist auch Mk 5,22ff. ausschlaggebend, daß der Kranke vorher stirbt. Keine der ntl Totenaufweckungen kennt übrigens das Motiv, daß der Wundertäter von sich aus Verspätung einplant. Dies führt erst der Verfasser der SQ in Joh 11 ein.“⁸⁶

Auf der Ebene des Endtextes wird das Wunder durch Jesu Abwesenheit gesteigert, damit sich aus der Frage nach einer Krankenheilung eine Totenaufweckung entwickelt. Ebenso kann mit dem Hinweis auf die zwei Tage ein Verweis auf Tod und Auferweckung Jesu geboten werden, da dieser ebenfalls zwei Tage im Grab liegt.

⁸³ Dazu ausführlicher zum Beispiel: Vgl. Frey, Jörg: „... dass sie meine Herrlichkeit schauen“ (Joh 17,24). Zu Hintergrund, Sinn und Funktion der johanneischen Rede von der $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}$ Jesu, in: Ders.: Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hg. v. Juliane Schlegel (WUNT 307) Tübingen 2013, S. 639–662.

⁸⁴ Schenke, Johannes, 1998, S. 210.

⁸⁵ Frey, Die johanneische Eschatologie. Bd. 3: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, 2000, S. 424.

⁸⁶ Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 408.

Im Anschluss an die zweitägige Wartezeit ruft Jesus die Jünger in Joh 11,7 dazu auf, wieder nach Judäa zu ziehen. Ihrer Skepsis begegnet er mit dem Rätselwort von Tag und Nacht (V. 9f). Dem schließt sich das Gespräch zwischen Jesus und den Jüngern über Schlaf und Aufwecken, Tod und Auferwecken an (V. 11–14). Dabei macht Jesus den Jüngern einerseits deutlich, dass er Lazarus auferwecken wird, andererseits sagt er ihnen, dass Lazarus gestorben ist. Anschließend folgt in V. 15 das durch Jesus formulierte Glaubensziel. Inwiefern in den einzelnen Aussagen dieses Abschnittes jeweils von einer Verkündigunstat gesprochen werden kann, ist schwer zu sagen. Eine solche in **Joh 11,7 und Joh 11,14** anzunehmen, legt m.E. bei ersterem der sprachliche Ausdruck in Form des Hortativs nahe (*ἄγωμεν*), bei letzterem die Deutlichkeit der Aussage durch die Verwendung des Substantivs *παρηρησία*.

Die Aussage Jesu in **Joh 11,15**, die Thomas in **V. 16** bezüglich der Hortativaussage wörtlich wiederholt (*ἀλλὰ ἄγωμεν πρὸς αὐτόν; ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς ἵνα ἀποθάνωμεν μετ’ αὐτοῦ.*), kann als Verkündigungsaussage, die zum Weg nach Jerusalem aufruft, gedeutet werden. Damit ist sie auch als Aufruf zur Kreuzesnachfolge zu lesen – besonders dann, wenn man das von Thomas verwendete Vokabular *ἀποθάνωμεν μετ’ αὐτοῦ* beachtet. Dies wird auch dadurch deutlich, dass die Aussage des Thomas inhaltlich der des Petrus ähnelt, die in Joh 13,37 das Mitsterben thematisiert.

Die folgenden Verse, v.a. **Joh 11,17**, sind mehr durch Aspekte des Schweigens bzw. der Stagnation gekennzeichnet als durch solche der Verkündigung. Innerhalb der Erzählung entsteht ein Ruhemoment durch den Hinweis, dass Lazarus schon vier Tage im Grab liegt. Damit hat sich die Aussage aus V. 6 gesteigert, in der davon berichtet wurde, dass Jesus zwei Tage länger blieb. Bezüglich der Tage von δύο zu τέσσαρες wird eine Verdopplung vollzogen. Des Weiteren ist zu beachten, dass das Wunder gesteigert wird, weil Lazarus schon vier Tage im Grab liegt und damit die Möglichkeit einer Täuschung bzw. des Scheintodes ausgeschlossen scheint.⁸⁷

Im Anschluss an das Gespräch zwischen Martha und Jesus verkündet erstere ihrer Schwester Maria in **Joh 11,28**: *ὁ διδάσκαλος πάρεστιν καὶ φωνεῖ σε*. Allerdings gab Jesus Martha den Auftrag, die Schwester zu rufen, nicht – zumindest berichtet der Text über das Gespräch zwischen Jesus und Martha nicht von einer solchen Aufforderung. Thyen deutet dies so, als würden das *ἐγώ-εἰμι*-Wort ebenso wie Marthas dadurch herausgefordertes Bekenntnis „diesen ‚Missionsauftrag‘ bereits impliziert haben.“⁸⁸ Das sei nichts Neues für den Leser: Auch bei der Jüngerberufung (Andreas holt Simon, ungesagt wohl auch der Zebedaide Johannes seinen Bruder) geschehe das Weitertragen der Botschaft ohne konkreten Verkündigungsauftrag; ebenso hole in Joh 4,28 die Frau am Jakobsbrunnen ihre Landsleute.⁸⁹ „Dadurch, daß Martha (...) zur Zeugin dessen geworden ist, bestätigt sie leibhaftig die Wahrheit ihres Bekenntnisses (...).“⁹⁰ Allerdings verrät der Text nicht – im Gegensatz zur Botschaft der Jünger in Joh 1,41.45 und der

⁸⁷ Vgl. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 211.

⁸⁸ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 530.

⁸⁹ Vgl. ebd.

⁹⁰ Ebd.

Botschaft der Frau am Jakobsbrunnen in Joh 4,28 – was Martha Maria vermittelt. Auch ist verwunderlich, warum Martha Maria heimlich (λάθρα) ruft. Sowohl das Gespräch zwischen Jesus und Martha als auch das Gespräch zwischen Jesus und Maria gibt dazu keinen Anlass. Die Heimlichkeit steht im Gegensatz zur Offenheit (παρρησία) Jesu, mit der er den Jüngern in V. 14 sagte, dass Lazarus gestorben sei.⁹¹ Schnelle deutet: „Auch die aus Furcht vor den Juden heimliche Nachricht Marthas an ihre Schwester ist als ein Hinweis auf die Passion Jesu zu verstehen.“⁹² Thyen interpretiert jedoch, dass die Heimlichkeit darin begründet liege, weil der Ruf Jesu allein Maria gelte.⁹³

Als weitere Verkündigungsaussagen kommen die in **Joh 11,39** und **V. 44** verwendeten Imperativaussagen infrage. Ähnlich ist auch mit **V. 43** zu verfahren, wo zwar keine Imperativaussage vorliegt, doch Jesus mit lauter Stimme ruft: *Λάζαρε, δεῦρο ἕξω*. Zunächst fordert Jesus die Anwesenden mit *ἄρατε* dazu auf, den Stein wegzuheben, der auf der Grabhöhle liegt. Dem folgt die skeptische Anfrage Marthas, der sich die Entgegnung Jesu und seine indirekte Glaubensaufforderung anschließt. Nach der Wegnahme des Steines, Jesu Gebet zu seinem Vater und seinem Auferweckungsruf kommt der Verstorbene heraus – allerdings an Füßen, Händen und Gesicht mit Binden und Schweiß Tuch umbunden. Dem schließt sich die imperativische Aufforderung Jesu „Bindet ihn los und lasst ihn gehen!“ in V. 44 an. Darin liegt eine deutliche Differenz zur Schilderung der Auferstehung Jesu vor, da dieser sich gemäß Joh 20 offenbar selbstständig von seinen Leinentüchern lösen konnte.

Die Reaktion der Umherstehenden auf das Wunder wird in **Joh 11,45f** thematisiert. Dabei wird in V. 45 als Reaktion der Glaube, in V. 46 die Verkündigung thematisiert. Es ist nicht sicher zu sagen, ob die Gruppe der Verkündiger den Glaubenden zugerechnet werden kann oder gerade eine Gruppe der Zweifelnden darstellt.⁹⁴ In jedem Fall ist jedoch bemerkenswert, dass die Perikope mit dem Aspekt des Verkündens endet.

3.2.1.4 Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie

Die Analyse von Joh 11,1–46 mit dem Schwerpunkt auf der synchronen Lektüre und den Aspekten des Glaubens und Zweifelns sowie des Verkündens und Schweigens auf der narrativen Ebene zeigte, dass alle vier Aspekte im Verlauf der Erzählung thematisiert werden. Dabei tritt der Aspekt des Glaubens sowohl in konkretem Vokabular auf, wird jedoch auch ohne explizite Benennung in vielen Handlungen implizit thematisiert. Er wird besonders dadurch betont, dass er als Ziel des Geschehens formuliert (V. 15.42) und am Ende vielen zugesprochen wird (V. 45). Im zentralen Gespräch zwischen Jesus und Martha wird er vier Mal mit konkretem

⁹¹ Darin findet sich eine Parallele zum markinischen Vorgehen, das in vielerlei Hinsicht den Befehl zum Schweigen erwähnt. Zu den markinischen Schweigegebote vgl. Kapitel 4.1: Literarische Entfaltung der christologischen Dynamik im Markusevangelium. Zwar ist in Joh 11,28 nicht von einem Schweigen die Rede, jedoch von einer Heimlichkeit in der Übermittlung der Botschaft.

⁹² Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, 2004, S. 213.

⁹³ Vgl. Thyen, *Das Johannesevangelium*, 2005, S. 530.

⁹⁴ Zur Interpretation der Haltung der Verkündiger vgl. die vorausgehenden Ausführungen innerhalb dieses Kapitels.

Vokabular durch Formen von πιστεύω erwähnt (V. 25–27). Besonders dort scheinen durch Glaubensnachfrage und Glaubensbekenntnis die Leser einbezogen. Wilhelm Wuellner stellt den Glauben in seiner narrativ-rhetorischen Interpretation der Lazarusperikope heraus: "Rather, the Lazarus narrative is written for the purpose of enhancing, confirming the readers' belief in Jesus as the Christ, as the Son of God, and thereby enhancing, confirming the readers' ,having life in his name."⁹⁵

Für den Aspekt des Zweifelns wird kein konkretes Vokabular verwendet, er scheint aber in seiner narrativen Ausgestaltung innerhalb der Erzählung an vielen Stellen präsent. Zwei Mal wird gegenüber Jesu Vorhaben Zweifel eingeräumt (V. 8.39). Die zahlreichen Missverständnisse, die im Verlauf der Erzählung erwähnt werden (V. 12f.24.31), legen ebenfalls einen Aspekt des Zweifelns nahe. Ob die verkündende Gruppe in V. 46 den Zweifelnden zugerechnet werden kann, muss offen bleiben.

Auch für den Aspekt des Verkündens wird in Joh 11,1–46 kein eigenes Vokabular verwendet, sondern er kommt vornehmlich im Verb λέγω zum Ausdruck. Zu Beginn der Perikope (V. 3), in der Mitte (V. 28) sowie am Ende (V. 46) wird jeweils eine Verkündigungshandlung beschrieben. Dazwischen fallen mehrere Ausrufe (beispielsweise Hortative und Imperative: V. 7.15f.39.43f) oder Verkündigungen in Rätselform von Jesus (V. 4.9f.11.15.25f) ins Blickfeld. Die Perikope schließt in Joh 11,46 mit dem Aspekt der Verkündigung.

Das Schweigen tritt v.a. darin zutage, dass sich Jesus gegenüber der von ihm geforderten Handlung zunächst als Schweigender erweist: Er bleibt zwei Tage länger, bevor er nach Bethanien aufbricht (V. 6); als er dort ankommt, liegt Lazarus schon vier Tage im Grab (V. 17); nach dem Gespräch mit Martha bleibt Jesus schließlich an dem Ort, an welchem er zuvor war (V. 30), sodass ihm die bis dahin im Haus verweilende Maria entgegengehen muss.

Neben der wiederkehrenden Thematisierung dieser vier Aspekte und ihrem Endpunkt im Glaubens- sowie Verkündigungsaspekt klang in der Analyse bereits an, dass am Ende der Perikope ein Höhepunkt vorliegt: Das Ziel des Auferweckungswunders scheint erreicht, es wird von Glaubenden berichtet (V. 45). Auf der anderen Seite führt die Verkündigung des Wunders (V. 46) zum Todesplan gegenüber Jesus, der das folgend im Evangelium Beschriebene dynamisch vorantreibt.

Daneben kann auch erwogen werden, den Höhepunkt der Erzählung bereits im Gespräch zwischen Jesus und Martha zu sehen, das im ἐγώ-εἶμι-Wort in V. 25 kulminiert. Das Gespräch erörtert die Auferstehungsthematik zwar theoretisch und stellt damit auf der theologisch-reflexiven Ebene einen Höhepunkt dar. Doch der narrative Höhepunkt der Perikope liegt in der Szene am Grab bzw. der Reaktion auf das Wunder.

Diese zum Höhepunkt strebende Dynamik wird dadurch bestätigt, dass auch innerhalb der Erzählung zahlreiche Steigerungen vorkommen. Schenke spricht daher von einer „spannungs-

⁹⁵ Wuellner, Wilhelm: Putting Life back into the Lazarus Story and its Reading: The Narrative Rhetoric of John 11 as the Narration of Faith, *Semeia* 53 (1991), S. 113–132, S. 113.

steigernde[n] Linie“,⁹⁶ Frey erwähnt ebenfalls die „stetige Steigerung“.⁹⁷ Sie wird vielerorts deutlich:

Im Falle der Befindlichkeit des Lazarus zeigt sich eine Steigerung von der Erwähnung einer Krankheit (V. 1.2.3.4.6) über die Nachricht seines Schlafes (V. 11) bis hin zur Notiz seines Todes (V. 13.14.21.32.37.39.44). Schnelle betont, dass die Größe des Wunders gesteigert werde und merkt an: „Aus einer bloßen Krankenheilung wird nach einiger Zeit eine Totenauf-erweckung.“⁹⁸

Wenn in Joh 11,17 erwähnt wird, dass Lazarus bereits vier Tage im Grab liegt, ist dies eine weitere Steigerung gegenüber dem Tod. Sie kulminiert darin, dass er laut V. 39 schon stinkt. Becker formuliert daher, dass das Wunder „ins kaum Vorstellbare“ gesteigert werde.⁹⁹ Schnelle bemerkt, dass es sich am Ende faktisch um zwei Wunder handele: „Zur Totenauf-erweckung tritt ein zweites Wunder hinzu, denn obwohl Lazarus an Händen und Füßen durch die Leinentücher gebunden ist und ein Schweiß- tuch sein Gesicht verhüllt, kann er gehen und findet den Ausgang des Grabes.“¹⁰⁰

Darüber hinaus wird im Verlauf der Erzählung immer markanter der Tod des Lazarus herausge- stellt (V. 14.17.21.32.39). In V. 44 wird er schließlich als ὁ τεθνηκώς bezeichnet, wobei die Perfektform besonders seinen Zustand verdeutlicht. Dietzfelbinger resümiert: „Die Größe der Lebensmacht Jesu tritt umso mehr hervor, je eindrücklicher die Macht des Todes sich darstellt, und schwerlich stellt diese Macht sich eindrücklicher dar als dann, wenn schon Verwesungs- geruch sich ausbreitet, und darauf macht Martha aufmerksam: Hier ist Auferweckung un- möglich.“¹⁰¹

Eine weitere Steigerungstendenz innerhalb der Erzählung zeigt sich darin, dass die Menschen- menge, die in das Geschehen involviert ist, anwächst: Während zuerst nur die Schwestern eine Nachricht an Jesus senden bzw. senden lassen (V. 3), werden schließlich die Jünger erwähnt (V. 7), anschließend wohnen auch zahlreiche Juden der Auferweckungsszene am Grab bei (V. 20.31.33.42).

Doch nicht nur innerhalb der Lazaruserikope scheinen zahlreiche Steigerungstendenzen vor- zuliegen, auch im Blick auf das ganze Evangelium liegt eine Steigerung vor. So bezeichnet Becker die Lazaruserzählung als das „zum äußersten gesteigerte Wunder“,¹⁰² Schnelle nennt sie „das größte Wunder im Neuen Testament“.¹⁰³ „Die Auferweckung des Lazarus ist der Höhe- punkt des öffentlichen Wirkens Jesu.“¹⁰⁴ Otfried Hofius beginnt seinen Aufsatz über diese Peri- kope mit den Worten: „Die Erzählung von der Auferstehung des Lazarus (Joh 11,1–44) stellt ohne Frage den Höhepunkt der sieben Wunderberichte dar, die im Johannesevangelium ent- halten sind.“¹⁰⁵ Frey betont: „In dieser letzten und massivsten Machttat Jesu liegt nach Johannes

⁹⁶ Schenke, Johannes, 1998, S. 212.

⁹⁷ Frey, Die johanneische Eschatologie. Bd. 3: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, 2000, S. 418.

⁹⁸ Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 210.

⁹⁹ Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 416.

¹⁰⁰ Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 215.

¹⁰¹ Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes. Bd. 1: Johannes 1–12, 2001, S. 353.

¹⁰² Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 404.

¹⁰³ Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 208.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Hofius, Otfried: Die Auferweckung des Lazarus. Joh 11,1–44 als Zeugnis narrativer Christologie, ZThK 102 (2005), S. 17–34, S. 17.

der Höhepunkt seines öffentlichen Wirkens und zugleich der Wendepunkt seines Geschickes.¹⁰⁶ Dass diese Dynamik innerhalb des Evangeliums aber auch nach den sieben Semeia weiterzulaufen scheint und ihren Höhepunkt in der Auferweckung Jesu erreicht, macht die weitere Entwicklung des Evangeliums deutlich.

Trotz der dynamischen Entwicklung im Verlauf der Perikope zu einem Höhepunkt in V. 45f werden innerhalb des Geschehens zahlreiche Verzögerungsmomente geboten, welche die Handlung vorerst stagnieren lassen. Gerade deshalb urteilt Ruben Zimmermann: „The narrative is not characterized by a stringent narrative progression or a linear increase in tension.“¹⁰⁷ Anstelle der spannungssteigernden Dynamik sieht er v.a. die verzögernden Elemente und Missverständnisse, die seiner Meinung nach zu einem gebrochenen narrativen Stil führen.¹⁰⁸ Insgesamt scheint die Perikope also sowohl auf den Höhepunkt am Ende zuzulaufen als auch durch verschiedene Stagnationen gebremst zu werden.

Dies geschieht einerseits im Verlauf der Narration: Jesus bleibt trotz der Krankenmitteilung zwei Tage länger an seinem Aufenthaltsort (V. 6), die Jünger wollen ihn vom Gang nach Judäa abhalten (V. 8.12), Lazarus liegt schon vier Tage im Grab, als Jesus nach Bethanien kommt (V. 17). Als er den Ort fast erreicht hat, halten ihn das Entgegengehen Marthas sowie das darauffolgende Gespräch davon ab, zu Lazarus zu gelangen (V. 21–27), bevor ihn auch die Reaktion der Schwester Maria aufhält (V. 30.32). Folgend wird Jesu Handeln durch seine eigenen Emotionen verzögert (V. 33.35.38), ehe Martha dies mit der Anmerkung, dass Lazarus schon stinke (V. 39) tut. Die letzte Verzögerung des Auferweckungshandelns geschieht durch das Gebet Jesu zu seinem Vater (V. 41f). Weil es auffällig ist, dass Jesus als Souverän immer wieder selbst die vorantreibende Handlung bremst, betont Zimmermann: „Während der sensationslustige und ergebnisorientierte Leser nur auf das Ziel, auf das Nachher (zum Beispiel nach dem Tod) ausgerichtet ist, zwingt die retardierende Erzählweise immer mehr im Augenblick zu verharren. Es ist dabei Jesus selbst [sic!] der auf der Ebene der Handlung den Rhythmus bestimmt, indem er den Zeitablauf bremst und letztlich mit seiner Person zum Stillstand bringt.“¹⁰⁹ Frey pointiert: „Bis zum Heraustreten des Lazarus und dem Entlaßwort Jesu begegnet ein retardierendes Element nach dem anderen.“¹¹⁰ Er sieht den Grund der Verzögerungen neben der Steigerung der Dramatik auch darin, dass viele zuvor eingeführte theologische Motive (die vier Tage, die *δόξα* des Sohnes, die Glaubensforderung) wieder aufgenommen werden.¹¹¹

Andererseits ist diese Verzögerungstaktik auch durch Autorenkommentare innerhalb der Perikope bedingt: In V. 2 wird zunächst unvermittelt erwähnt, dass Maria diejenige ist, die Jesus

¹⁰⁶ Frey, *Die johanneische Eschatologie*. Bd. 3: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, 2000, S. 403.

¹⁰⁷ Zimmermann, Ruben: *The Narrative Hermeneutics of John 11. Learning with Lazarus How to Understand Death, Life, and Resurrection*, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 75–101, S. 82.

¹⁰⁸ Vgl. ebd.

¹⁰⁹ Zimmermann, Ruben: *Narrative Ethik im Johannesevangelium am Beispiel der Lazarus-Perikope Joh 11*, in: Frey, Jörg/Poplutz, Uta (Hg.): *Narrativität und Theologie im Johannesevangelium* (BThSt 130), Neukirchen 2012, S. 133–170, S. 160.

¹¹⁰ Frey, *Die johanneische Eschatologie*. Bd. 3: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, 2000, S. 440.

¹¹¹ Vgl. ebd.

auch später salben wird; in V. 5 wird – obwohl zuvor schon angeklungen – erneut betont, dass Jesus die Geschwister liebt; in V. 18 wird – auf den ersten Blick unmotiviert – die Nähe Bethaniens zu Jerusalem angegeben. Mit solchen Kommentaren steigert Johannes die Spannung stetig und der Leser fragt sich: „Wann kommt Jesus denn zum Eigentlichen?“¹¹²

In Joh 11,1–46 gibt es zahlreiche passions- und auferstehungstheologische Hinweise,¹¹³ die andeuten, dass sich in Tod und Auferweckung Jesu eine Steigerung im Gegensatz zu der des Lazarus findet.¹¹⁴ Dies kann beim Leser dazu führen, dass er – liest er das Evangelium das erste Mal – bei den Erzählungen in Joh 18–21 an Lazarus' Auferweckung zurückerinnert wird und ahnen kann, dass das in Joh 11,1–46 Geschilderte sich auch an Jesus ereignen kann. Auf der anderen Seite kann ein Leser, der das Evangelium ein zweites Mal rezipiert, beim Lesen von Joh 11,1–46 bereits die Vorausverweise zur Auferweckung Jesu entdecken. Schnelle formuliert: „Wie Jesus den Lazarus vom Tod erweckte, wird Gott Jesus vom Tod erwecken, so daß die Lazarusgeschichte immer auch eine Modellgeschichte für Jesu eigenes Geschick ist.“¹¹⁵

Ein erster Verweis liegt in Joh 11,2 vor: Wenn die Salbung durch Maria, die sie laut Deutung des johanneischen Jesus für dessen Begräbnis vornimmt (Joh 12,7), schon in Joh 11,2 erwähnt wird, ist damit auf den Tod Jesu verwiesen. Auch Joh 11,4 weist auf Jesu Geschick voraus, indem die Begriffe Tod und Verherrlichung gebraucht werden. Diese semantische Verbindung findet sich im zweiten Hauptteil des Evangeliums besonders häufig im Zusammenhang mit Jesu Tod.¹¹⁶ Darüber hinaus wird auch in Joh 11,40 die *δόξα τοῦ θεοῦ* genannt. Schnelle betont daher: „Für Jesus leitet dieses Geschehen endgültig den Weg zum Kreuz ein, den Johannes als wechselseitige Verherrlichung des Vaters und des Sohnes interpretiert. Für die Hörer/Leser des Evangeliums ist bereits jetzt deutlich: In der Auferweckung des Lazarus werden Jesu Tod und Auferweckung vorweggenommen.“¹¹⁷

Mit Joh 11,8 wird der Steinigungsversuch der Juden erwähnt, der zweifelsohne den Blick auf Jesu Tod richtet. Bereits in Joh 5,18 wurde der Todesbeschluss gegenüber Jesus genannt und auch sonst treten im Evangelium Hinweise auf seine Tötung auf (Joh 7,1.19.25(30); 8,37.40; 10,31–33). Besonders markant geschieht dies schließlich im Anschluss an und als Reaktion auf die Auferweckung des Lazarus in Joh 11,53. Schnelle pointiert diese Ironie: „Weil Jesus einen Toten erweckt, muß er selbst in den Tod gehen!“¹¹⁸

Auch der Hinweis auf die *ῥῆρα* in Joh 11,9 legt einen passionstheologischen Verweis nahe. Das in V. 9f gebotene Rätselwort wird mit der rhetorischen Frage nach den Stunden des Tages eingeleitet, obwohl der Begriff für die weitere Entfaltung des Verkündigungswortes keine Bedeutung zu haben scheint. Daher kann sich der Leser fragen, ob dieses johanneische Vorzugswort, das v.a. im Kontext mit dem Weg zu Jesu Verherrlichung gebraucht wird, auch hier einen

¹¹² Zimmermann, Narrative Ethik im Johannesevangelium am Beispiel der Lazarus-Perikope Joh 11, 2012, S. 159.

¹¹³ Zum Folgenden vgl. auch Kapitel 3.2.2.4: Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Joh 20,1–31.

¹¹⁴ Becker sieht im Kontext seines literarkritischen Ansatzes die Passionsbezüge erst durch E eingetragen und geht davon aus, dass sie die neue Sachaussage der Erzählung seien: Vgl. Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 417.

¹¹⁵ Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 208.

¹¹⁶ Allerdings ist in V. 4 die Krankheit (*ἀσθένεια*) Ausgangspunkt für die Verherrlichung und nicht der Tod (*θάνατος*).

¹¹⁷ AaO, S. 210.

¹¹⁸ AaO, S. 208.

passions- und auferstehungstheologischen Hinweis gibt. Denn von den 26 Verwendungen von ὄρα im Johannesevangelium ist nur Joh 1,39 ohne konkreten Bezug zum Ende des Evangeliums.

Daneben bietet die Erwähnung des Thomas in Joh 11,16 einen passions- und auferstehungstheologischen Hinweis. Thomas wird explizit nur noch in Joh 14,5, Joh 20,24–29 und Joh 21,2 genannt. Alle Stellen hängen mit der Thematik des Todes Jesu oder seiner Auferweckung zusammen. Auch die Bemerkung des Mitsterbens in Joh 11,16 (ἀποθάνομεν μετ' αὐτοῦ) weist darauf hin. Ebenfalls bietet die in Joh 11,18 erwähnte Lokalisierung Bethaniens, die im Verhältnis zu Jerusalem geschieht, einen Hinweis auf den weiteren Weg Jesu nach Jerusalem und scheint so nur auf den ersten Blick ein Verzögerungsmoment darzustellen. Eine besondere Andeutung auf Jesu eigene Auferstehung ist in V. 25 im Auferstehungswort Jesu (ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις) zu finden. Unterstrichen wird dies dadurch, dass zwei der in V. 27 gebotenen christologischen Hoheitstitel (χριστὸς, υἱὸς τοῦ θεοῦ) erst wieder im Anschluss an Jesu eigene Auferstehung in Joh 20,31 genannt werden.

In Joh 11,17.31.38 wird die Nähe zu Jesu Tod und seiner Auferweckung deutlich, indem das Substantiv μνημεῖον, das im vierten Evangelium nur für Lazarus' und Jesu Grab Verwendung findet, eingeführt wird. Daneben spielt auch das Vokabular des Steines (λίθος), das in Joh 11,38 erwähnt wird, auf Jesu Tod und Auferweckung an. Ein solcher tritt außer in Joh 11,1–46 noch in Joh 20,1 auf, wo er das Grab Jesu verschloss. Ebenfalls wird der Begriff noch drei weitere Male im Kontext einer Steinigung erwähnt: In Joh 8,59 und Joh 10,31 handelt es sich dabei um Steine, die gegenüber Jesus erhoben werden sollen, nur in der sekundären Perikope in Joh 8,7 wird das Vokabular im Zusammenhang mit der Steinigung der Ehebrecherin verwendet. Die Bezeichnung für den Toten im Partizip Perfekt (Joh 11,44) geschieht sonst nur noch bei Jesu Tod in Joh 19,33. Auch Verbandstätigkeit und -material erinnern an Jesu Tod und Auferweckung: Das Verb δέομαι begegnet im Johannesevangelium außer in Joh 11,44 nur noch im Zusammenhang mit Jesu Passion, dort fällt es v.a. in Joh 19,40 auf. Der Begriff σουδάριον kommt sonst nur noch in Joh 20,7 vor.

Neben diesen Parallelen gibt es jedoch auch Differenzen zu Tod und Auferweckung Jesu: Es fällt zunächst auf, dass der Evangelist selbstverständlich davon auszugehen scheint, dass Lazarus ein weiteres Mal sterben wird. Dies wird besonders im Tötungsplan der Hohepriester gegenüber ihm deutlich (Joh 12,10). Im Gegensatz dazu scheint für den Autor eindeutig, dass Jesus nach seiner Auferweckung nicht erneut sterben wird.¹¹⁹

Daneben werden auch kleinere inhaltliche und sprachliche Differenzen deutlich: Der Stein vor dem Grab des Lazarus muss von den Umherstehenden weggenommen werden (Joh 11,39.41); im Gegensatz dazu ist er von Jesu Grab bereits entfernt, als Maria von Magdala dieses in Joh 20,1 erreicht. Ebenso auffällig ist Marthas Bemerkung, Lazarus stinke schon (Joh 11,39); dies steht im Widerspruch zum Duft des Salböls (ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου. (Joh 12,3)), das bei der Salbung für Jesu Begräbnis das Haus erfüllt. Eine weitere Differenz liegt darin vor, dass bei der Auferweckung des Lazarus eine wohl große Trauergemeinde

¹¹⁹ Dazu vgl. ausführlicher Kapitel 3.2.2.4: Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Joh 20,1–31.

(Joh 11,42) anwesend ist; Jesu Auferweckungsakt hingegen geschieht fern vom Auge auch nur eines Betrachters. Ebenfalls ist different, dass Lazarus an Händen und Füßen von den Binden sowie am Kopf von dem Schweiß Tuch befreit werden muss (Joh 11,44). Bei der Auferstehung Jesu wird erwähnt, dass die Binden bereits gelöst waren, das Schweiß Tuch sogar ordentlich gefaltet vorlag (Joh 20,5–7). Daher formuliert Schnelle: „Während der eine befreit werden mußte, löste sich der andere selbst aus den Banden des Todes (...).“¹²⁰ Thyen führt aus, dass sich Jesus selbst in eigener Vollmacht (Joh 10,18) aus dem Tod und Grab befreit habe, Lazarus habe er erst mit Hilfe der von ihm Beauftragten aus dem Tod entreißen müssen.¹²¹ Daneben stellen auch die folgenden Begriffe keine Parallele zum Tod und zur Auferweckung Jesu dar: *σπήλαιον* (Joh 11,38), *κειρία* (V. 44) und *περιδέω* (V. 44).

Die Analyse ließ bereits anklingen, dass die Erzählung dem Leser immer wieder Möglichkeiten bietet, sich mit dem Verhalten einzelner Figuren im Bezug auf Jesu Auferweckungstat auseinanderzusetzen. Schnelle betont: „In diesen Spannungsbogen arbeitet Johannes Kurzporträts ein, die mögliche Verhaltensweisen gegenüber Jesus zum Inhalt haben.“¹²² Auch Mark W. Stibbe widmet einen Großteil seines Aufsatzes den Figuren, die in der Erzählung über die Auferweckung des Lazarus beschrieben werden.¹²³ In der Erzählung werden zunächst die Jünger und unter ihnen v.a. Thomas, dann ausführlich die Schwestern und schließlich die Juden genannt.

Die Jünger, die nur bis Joh 11,16 erwähnt werden, sind als diejenigen gezeichnet, die an Jesu Aufforderung, wieder nach Judäa zu ziehen, zweifeln (V. 8) und den Sinn seiner metaphorischen Rede vom Schlaf nicht verstehen (V. 12f). Aus ihnen sticht Thomas hervor, der die Aussage des Mitsterbens macht (V. 16). Damit kann sein Verhalten sowohl als gläubiges wie auch als zweifelndes interpretiert werden.¹²⁴ Inwiefern das Ziel der Handlung Jesu, der Glaube der Jünger (V. 15), nach der Auferweckungstat erreicht ist, muss offenbleiben: In V. 45f werden die Jünger weder der Gruppe der Glaubenden zugeordnet noch davon ausgeschlossen. Sie werden im Mittel- und Schlussteil der Perikope, der sich v.a. den Schwestern widmet, nicht mehr erwähnt.

Besonders deutlich scheint die Möglichkeit der Identifikation aufgrund der Parallelisierung des Schwesternpaares Martha und Maria. Beide laufen nacheinander zu Jesus und begrüßen ihn mit dem gleichen Satz (V. 21.32). Verschieden ist neben der Stellung des Pronomens nur, dass Martha sofort, nachdem sie von Jesu Ankunft gehört hat, zu Jesus läuft und den markanten Nachsatz in V. 22 formuliert. Maria bedarf der Aufforderung ihrer Schwester, ist bei ihrer Ankunft in Jesu Gegenwart von Juden umgeben, weint und vollzieht eine Proskynese. Der gleiche Satz der beiden Schwestern bewirkt jeweils eine gegenteilige Reaktion bei Jesus: Gegenüber Martha antwortet er mit der Zusicherung, dass ihr Bruder auferstehen werde und spricht ihr gegenüber das bedeutsame *ἐγώ-εἶμι*-Wort aus; gegenüber Marias Aussage ergrimmt er im Geist

¹²⁰ AaO, S. 216.

¹²¹ Vgl. Thyen, *Das Johannesevangelium*, 2005, S. 536.

¹²² Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, 2004, S. 216f.

¹²³ Vgl. Stibbe, *Mark W.: A Tomb with a View. John 11,1–44 in Narrative-Critical Perspective*, NTS 40 (1994), S. 38–54, S. 44–48.

¹²⁴ Zur ausführlicheren Charakterisierung des Thomas vgl. Kapitel 3.2.3.4: Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Joh 21,1–25.

und erregt sich. Ist der unterschiedliche Kontext für die unterschiedliche Reaktion verantwortlich? Dies scheint plausibel. Martha äußert mit V. 22 einen Vertrauensvorschuss, Maria tut dies nicht. Dieser Vertrauensvorschuss führt schließlich zu Marthas Bekenntnis in V. 27, das unter anderem jene christologischen Hoheitstitel enthält, die erst wieder nach Jesu Auferweckung ausgesprochen werden. Schenke betont: „Sie gelangt zu ihrem Glauben noch vor dem Zeichen der Auferweckung ihres Bruders. Nimmt man Jesu Worte und ihr Bekenntnis ernst, war dieses Zeichen für ihren Glauben eigentlich gar nicht nötig, vielleicht sogar überflüssig. Sie ist jemand, die bereits glaubt, bevor sie gesehen hat (vgl. Joh 20,29). Darin ist sie vorbildlich für den Leser.“¹²⁵ Doch auffällig ist, dass gerade Martha in V. 39 Zweifel an Jesu Vorhaben äußert und deshalb von ihm belehrt wird. Nimmt Schenke diesen Einwand Marthas zu wenig wahr? Auch sie, trotz ihres Bekenntnisses, scheint nicht vor Zweifeln gefeit zu sein, ja der Autor gesteht ihr diesen ebenso zu. Maria hingegen scheint durch ihr Weinen und die Proskynese am Irdischen festzuhalten, scheint des Auferweckungshandelns zu bedürfen, um in der Salbung ihre Zuwendung zu Jesus zu bekunden und ihn für sein Begräbnis vorzubereiten. Doch der Leser sollte sich nicht anmaßen, über Maria zu urteilen. Es konnte gezeigt werden, dass die Aussage in Joh 11,32 auch als Glaubensaussage interpretiert werden kann. Daher formuliert Schenke: „Maria ist ebenfalls eine Glaubende.“¹²⁶ Er kommt daher in der Parallelisierung beider zu dem Entschluss: „Die Leser sollen die zwei Schwestern vergleichen und feststellen, daß beide in vollkommener Weise an Jesus glauben – noch vor seiner Zeichentat –, jede aber auf eine andere Art, die eine auf rationale Weise (...), und durch ein ausdrückliches Bekenntnis (...), die andere durch stille und symbolische Gesten.“¹²⁷ Anders urteilt jedoch Becker: „Der echte Glaube wird an Martha aufgewiesen. Sie glaubt vor dem Sehen des Wunders im Sinne von 11,25f. an Jesus. Als Glaubende kann sie nun auch die Herrlichkeit Gottes sehen (11,40), d.h. das Wunder als nachgeordnete Sehhilfe verwenden, um Jesus im Sinne von 11,25f zu erkennen. Außerdem kommt ein Teil der jüdischen Öffentlichkeit zum Glauben aufgrund des Wunders (11,45.48; 12,9.11.17f.). Aber für diesen Glauben geht das Wunder im Irdischen auf.“¹²⁸ Frey urteilt differenzierter: „Die beiden Schwestern sind parallel und zugleich gegensätzlich gezeichnet. (...) Man kann nicht einfach beide als Typen des Unglaubens (...) verstehen. Andererseits darf man auch den Gegensatz nicht überbewerten und zum Beispiel Martha als Glaubende von ihrer in Hoffnungslosigkeit verharrenden Schwester abheben.“¹²⁹ Es gehe daher weniger darum, ihren Glaubensstand zu bestimmen, sondern allein um die Leser des Evangeliums, „deren Glaube durch das Medium des ‚erzählerischen Zeugnisses‘ – auch durch das ambivalente Bild der beiden Schwestern – gefestigt und christologisch vertieft werden soll.“¹³⁰ Zimmermann zeigt, dass die beiden Schwestern als „Kontrastfiguren“ gezeichnet werden, was sich an vielen Details ablesen lasse:¹³¹ „Martha agiert sofort – Maria bleibt zunächst im Haus. Martha ist eine einzelne Bekennerin – Maria wird umgeben von anderen Menschen. Martha tritt in einen theo-

¹²⁵ Schenke, Johannes, 1998, S. 226.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 424.

¹²⁹ Frey, Die johanneische Eschatologie. Bd. 3: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, 2000, S. 431.

¹³⁰ AaO, S. 432.

¹³¹ Zimmermann, Ruben: Figurenanalyse im Johannesevangelium. Ein Beitrag zu Sinn und Wahrheit narratologischer Exegese, ZNW 105 (2014), S. 20–53, S. 43.

logischen Dialog mit Jesus ein – Maria begegnet Jesus mit Gesten. Martha klammert sich an Begriffe – Maria an Gefühle.¹³² Zimmermann pointiert, dass der Kontrast beider Frauen durch den Geruchssinn auf die Spitze getrieben werde: „Martha fürchtet im Angesicht des Todes den Verwesungsgestank: ‚Er stinkt schon‘, so will sie Jesus vor dem Tod warnen (Joh 11,39). Maria hingegen salbt Jesus die Füße, so dass ‚das Haus von dem Geruch des Salböls erfüllt wurde‘ (Joh 12,3).¹³³ Damit zeigt er, dass weder Martha noch Maria in ihrem Glauben ausschließlich positiv dargestellt werden; seiner Meinung nach wird vielmehr Lazarus „zum Prototyp des im johanneischen Sinn richtig Glaubenden.“¹³⁴

M.E. ist es sinnvoll, keine zu schnellen Urteile über die Schwestern zu fällen. Auffällig ist vielmehr, dass beide sowohl Handlungen vollziehen, die im Sinne des Glaubens und Zweifels sowie im Sinne des Verkündens und Schweigens gedeutet werden können.

Die Juden werden zwei Mal in Gruppen aufgeteilt (Joh 11,36: οἱ Ἰουδαῖοι, V. 37: τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν; V. 45: πολλοὶ οὖν ἐκ τῶν Ἰουδαίων, V. 46: τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν). Die jeweils erstgenannte Gruppe wird als mitfühlende bzw. gläubige gekennzeichnet. Die andere wird in V. 37 eher als Zweifelnde gezeichnet, in V. 46 als Verkündigende. Inwiefern von der in V. 46 genannten Gruppe angenommen werden kann, dass sie als zweifelnde dargestellt ist, muss offen bleiben.

Eckart Reinmuth nennt den Titel seines Aufsatzes zu Joh 11: „Lazarus und seine Schwestern – was wollte Johannes erzählen?“¹³⁵ In diesem Sinn fragt auch Zimmermann: „(...) [W]as ist das ‚Eigentliche‘ dieser Erzählung?“¹³⁶ Er führt weiter aus: „Die narrativen Kunstgriffe führen dazu, dass die Leser sich immer tiefer in den Verstehensprozess hineinbegeben müssen. Besonders die offenen, unerklärten Elemente drängen die Rezipienten dazu, nach Tiefensinn zu suchen, mehr noch sich selbst ‚in diese Geschichte hineinzuverstricken‘. Die Erzählung verweigert eine sofortige, einfache Lösung, vermag es aber somit, auf höhere Ebenen des Verstehens vorzudringen.“¹³⁷

Auf die Frage, was in der Erzählung in Joh 11,1–46 thematisiert wird, scheint es verschiedene Deutungen zu geben: Während beispielsweise Frey in seiner Analyse betont, dass v.a. wesentliche Bereiche der Eschatologie des Johannesevangeliums zur Darstellung kämen,¹³⁸ Zimmermann ethische Fragestellungen hervorhebt,¹³⁹ so konnte durch die vorliegende Analyse gezeigt werden, dass der Dynamik zwischen den Aspekten des Glaubens und Zweifels sowie des Verkündens und Schweigens große Bedeutung beigemessen und sie innerhalb der Erzählung gesteigert wird – trotz des Einbezugs von Verzögerungsmomenten. Des Weiteren wird sie anhand verschiedener Figuren erläutert und anhand von Parallelen sowie Differenzen zu Tod und Auferweckung Jesu entwickelt. All diese Faktoren lassen den Leser danach fragen, welche Relevanz die Erzählung für sein eigenes Leben hat. Er wird nicht nur Parallelen von der Aufer-

¹³² Ebd.

¹³³ AaO, S. 43f.

¹³⁴ AaO, S. 45.

¹³⁵ Reinmuth, Eckart: Lazarus und seine Schwestern – was wollte Johannes erzählen? Narratologische Beobachtungen zu Joh 11,1–44, ThLZ 124 (1999), S. 127–138.

¹³⁶ Zimmermann, Narrative Ethik im Johannesevangelium am Beispiel der Lazarus-Perikope Joh 11, 2012, S. 159.

¹³⁷ AaO, S. 161.

¹³⁸ Vgl. Frey, Die johanneische Eschatologie. Bd. 3: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, 2000, S. 457.

¹³⁹ Dies wird allein am Titel seiner Studie deutlich: Vgl. Zimmermann, Narrative Ethik im Johannesevangelium am Beispiel der Lazarus-Perikope Joh 11, 2012.

weckung des Lazarus zu der von Jesus ziehen, sondern auch nach seinem eigenen Sterben fragen. Dabei kann er feststellen: „Der irdische Tod bleibt keinem Menschen, auch Jesus nicht erspart, aber die Macht des Todes ist trotz des Sterbenmüssens gebrochen.“¹⁴⁰ So kann die Auferweckung des Lazarus nicht nur als Vorabbildung von Jesu Geschick verstanden werden, sondern die Glaubenden dürfen hoffen, dass Jesus an ihnen ebenso handeln wird wie an Lazarus.¹⁴¹

¹⁴⁰ Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, 2004, S. 212.

¹⁴¹ Vgl. aaO, S. 217.

3.2.2 Joh 20,1–31

3.2.2.1 Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung

Joh 20 kann zweifelsfrei als ein Kapitel gelten, welches für die Frage nach der johanneischen Auferstehungstheologie eine herausragende Bedeutung besitzt – und dies, obwohl es nur einen konkreten Auferstehungsterminus bietet: ἀναστῆναι in Joh 20,9. Das Verb steht im Zusammenhang eines Autorenkommentars, der das zuvor geschilderte Verhalten Petri und des geliebten Jüngers erklärt: Sie verstanden die Schrift noch nicht, die davon berichte, dass Jesus von den Toten auferstehen müsse. Auffällig ist, dass der Text nicht aussagt, dass Jesus auferstanden ist – der Autorenkommentar drückt nur aus, dass die Schrift diese Notwendigkeit voraussetzt. In der anschließenden Narration treten nicht Auferstehungszeugen, sondern Erscheinungszeugen auf, deren Reaktionen auf den ihnen erscheinenden Auferstandenen beschrieben werden.

Die erste Person, die erwähnt wird, ist Maria von Magdala. Ihr Grabgang rahmt denjenigen von Petrus und dem geliebten Jünger: Die Botschaft der Frau, dass der Stein vom Grab weggenommen sei, veranlasst den Weg der beiden Jünger zur Begräbnisstätte. Diese erreichen das Grab, schauen jeweils nacheinander hinein, sehen aber zunächst nur die Leinentücher, Petrus schließlich auch das zusammengewickelte Schweiß Tuch. Über den geliebten Jünger wird folgend berichtet, dass er sah und glaubte. Auf beide bezieht sich anschließend die Wendung οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν (Joh 20,9), die im Zusammenhang der Notwendigkeit der Auferstehung steht, welche in der Schrift vorausgesagt sei. Anschließend wird erneut von Maria berichtet, die am Grab steht und zuerst zwei Engeln, dann Jesus selbst begegnet. Sie erkennt den Auferstandenen jedoch zunächst nicht, sondern hält ihn für den Gärtner. Nachdem sie ihn aufgrund seiner Anrede Μαριάμ als ihren ῥαββουὶ wahrnimmt, sagt er ihr, dass sie ihn nicht festhalten solle, weil er noch nicht zum Vater aufgefahren sei. Anstelle dessen solle sie zu den Jüngern gehen und ihnen von seiner Auffahrt berichten. Dem folgt in Joh 20,19–23 die Beschreibung der ersten Erscheinung Jesu vor seinen Jüngern, welche die Notiz des Sendungsauftrages, der Geistausgießung und der Sündenvergebungsvollmacht enthält. Joh 20,24–29 thematisiert zuerst die Verkündigung der Jünger an Thomas, dann dessen Forderung, nur glauben zu können, wenn er Jesus selbst sehe und berühre. Der erneuten Erscheinung Jesu vor den Jüngern mit Thomas folgt die Zuwendung Jesu zu diesem Jünger, der sich ein Bekenntnis Thomas' und eine durch Jesus ausgesprochene Seligpreisung anschließt. Danach wird in Joh 20,30f ein erster Abschluss des Evangeliums geboten, der die erzählten Zeichen sowie den Grund ihres Niederschreibens Revue passieren lässt.

Die Perikopenabgrenzung nach vorne scheint eindeutig: Mit Joh 19,42 wird der vorhergehende Abschnitt abgeschlossen, mit Joh 20,1 beginnt ein neuer.

Dies macht v.a. die Zeitangabe deutlich: Τῇ δὲ μῆ τῶν σαββάτων (...) πρῶτῃ σκοτίας ἔτι οὔσης. Joh 20,1 berichtet dementsprechend vom ersten Tag nach dem Sabbat – früh, als es noch finster ist. Damit wird in der johanneischen Darstellung der Tag des Passafestes übersprungen (vgl.

Joh 19,31.42); an ihm befindet sich der tote Jesus im Grab.¹⁴² Damit ist nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich ein deutlicher Einschnitt angezeigt.

Die lokale Komponente hingegen ermöglicht einen Rückbezug: Das Grab Jesu, das im Zusammenhang der Entdeckung durch Maria von Magdala und der Inspektion durch Petrus und den geliebten Jünger thematisiert wird sowie auch im Kontext der Erscheinung vor Maria erwähnt ist, ist identisch mit dem Ort in Joh 19,38–42. Ebenfalls ist es laut Joh 19,41f in der Nähe der Kreuzigungsstätte.

Der Blick auf die Personenkonstellation weist Parallelen sowie Differenzen auf: In Joh 20,1f.11–18 ist Maria von Magdala Protagonistin, in Joh 20,3–10.19–29 sind es die Jünger. Maria wurde bereits in Joh 19,25–27 erwähnt und unter dem Kreuz Jesu lokalisiert. Auffällig ist, dass sie nicht – im Gegensatz zu den Synoptikern (dort jeweils auch mit anderen Frauen, vgl. Mk 15,47; Mt 27,61; Lk 23,55) – am Begräbnis Jesu beteiligt ist. Petrus, der in Joh 20,3–10 den Lauf mit dem geliebten Jünger zum Grab antritt, begleitet Jesus im Garten Gethsemane und tritt mit seinem Schwertschlag für ihn ein (Joh 18,10f). Auch im Kontext des Verhörs vor Hannas und Kaiphas ist er zugegen und verleugnet Jesus anschließend drei Mal (Joh 18,15–27). Der geliebte Jünger begleitet die johanneische Passionserzählung ebenfalls: Laut Joh 18,15f¹⁴³ folgt er Jesus zusammen mit Petrus in den Palast des Hohepriesters. In Joh 19,26f wird er am Kreuz verortet und erfüllt dort das Vermächtnis Jesu.¹⁴⁴ Die anderen Jünger werden nur zu Beginn der Passionsgeschichte in Joh 18,1–11 erwähnt. Joseph von Arimathäa, in Joh 19,38 als ein heimlicher Jünger bezeichnet, trägt mit Nikodemus Sorge um das Begräbnis Jesu.¹⁴⁵

Zusammenfassend lässt sich die These einer Zäsur zwischen Joh 19,42 und Joh 20,1 vertreten, die in der Forschung fast einstimmig geteilt wird. Dennoch werden auch Rückbezüge geboten. Diese betont beispielsweise Thomas Brodie und betrachtet Joh 19,38–42 bereits als Eröffnung zu Kapitel 20.¹⁴⁶

Die sich der Passionsgeschichte anschließenden Erzählungen der Entdeckung des leeren Grabes und der Erscheinungen Jesu sowie die abschließenden Kommentare des Autors in Joh 20 bilden eine Einheit. Sie wird auf örtlicher und zeitlicher Ebene deutlich, ebenso aber auch auf sachlicher:

¹⁴² In Bezug auf den Kreuzigungs- und Todestag im Zusammenhang mit dem Passafest gibt es Differenzen zwischen der johanneischen und der synoptischen Darstellung, die Theißen/Merz zusammenstellen. Nach der johanneischen Chronologie starb Jesus bereits vor dem Passafest (Joh 18,28; 19,31). Dies wird häufig für wahrscheinlicher gehalten als eine Hinrichtung am Festtag. Dazu ausführlicher: Vgl. Theißen, Gerd/Merz, Annette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 2011, S. 51.152–154.373–379.

¹⁴³ Zur Identifikation des „anderen“ mit dem „geliebten Jünger“ vgl. Kapitel 4.2.3.4: Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Joh 21,1–25.

¹⁴⁴ Zur Frage, ob hinter dem Kommentar in Joh 19,35 auch der „geliebte Jünger“ zu vermuten ist vgl. Kapitel 4.2.3.4: Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Joh 21,1–25.

¹⁴⁵ Ob auch Joseph von Arimathäa und Nikodemus in Joh 20,17f.19–23.25f anwesend gedacht sind, lässt sich nicht sagen. Die Benennung des Thomas als einer der Zwölf in Joh 20,24 spricht dafür, dass in Joh 20 ausschließlich die Jünger aus der Gruppe der Zwölf anwesend sind. Allerdings ist zu betonen, dass im Johannesevangelium – entgegen den Synoptikern – keine Liste vorliegt, die darlegt, wer zu den zwölf Jüngern gehört. Dennoch ist dem Johannesevangelisten die Bezeichnung der Zwölf bekannt (Joh 6.67.70f; 20,24). Dazu vgl. Kapitel 3.2.3.1: Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung von Joh 21,1–25.

¹⁴⁶ Vgl. Brodie, Thomas L.: The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary, New York/Oxford 1997, S. 556–573.

Auf lokaler Ebene wird die Perikope durch den Schauplatz des Grabes und der Stadt zusammengehalten. Dabei zeigt sich zwischen diesen Orten eine doppelte Bewegung:¹⁴⁷ Maria läuft aus der Stadt zur Grabstätte. Als sie den weggenommenen Stein erblickt, kehrt sie von dort um und geht erneut in die Stadt, um den Jüngern von ihrer Entdeckung zu berichten. Petrus und der geliebte Jünger laufen daraufhin zum Grab. Auch Maria muss wieder zur Grabstätte gelangt sein, da sie in V. 11 ebenfalls dort verortet wird. Nach ihren Entdeckungen kehren die beiden Jünger zurück, während Maria am Grab verweilt. Nachdem jedoch auch sie den Rückweg angetreten hat, können sich die beiden nächsten Szenen erneut in der Stadt im Aufenthaltsraum der Jünger ereignen.

Bezüglich des zeitlichen Zusammenhangs lässt sich geltend machen, dass die Erzählungen von Maria von Magdala sowie von Petrus und dem geliebten Jünger beide auf den frühen Morgen des ersten Wochentages datiert werden. Die Erscheinungen vor den anderen Jüngern finden am Abend desselben Tages sowie gemeinsam mit Thomas eine Woche später statt.

Sachlich zeigt sich der Zusammenhalt darin, dass alle Verse des 20. Kapitels um die Frage nach der Auferstehung Jesu, ihrer Unfassbarkeit und Vergewisserung kreisen. Darin agieren unterschiedliche Personen, die sich auf je eigene Art und Weise zur Auferstehung Jesu verhalten.

Der Bericht der Erscheinung vor Thomas mündet in eine Seligpreisung, die jenen gilt, die ohne zu sehen glauben. Innerhalb der erzählten Geschichte formuliert Jesus sie an Thomas; auf der Metaebene ist sie durch den Autor ausgesprochen und scheint dem Leser zu gelten. Eine Auflösung der erzählten Szenerie erfolgt nicht. Weder wird berichtet, dass der Auferstandene die Jünger verlässt, noch, dass sie am Ende aus dem Haus oder der Stadt weggehen. Deshalb leitet die Erzählung direkt in den sogenannten „ersten Buchschluss“ in Joh 20,30f über, der als ihr sachgemäßer Abschluss gelten kann. Auch er gilt auf der Metaebene des Textes dem Leser, führt also V. 29 konsequent weiter. Einerseits scheint er sich auf alle im Evangelium genannten Semeia zu beziehen, andererseits qualifiziert er besonders die vorausgehenden Erscheinungsberichte, „denn auch sie haben Offenbarungscharakter und zeichnen sich durch visuelle und sinnliche Glauben stiftende Elemente aus.“¹⁴⁸ Auffällig ist, dass erneut der σημεῖον-Begriff aufgenommen wird, der seit Joh 12,37 nicht mehr verwendet wurde. Die Vertreter einer Semeia-Quelle sehen daher hier das Ende dieser Quelle.¹⁴⁹ Ist damit die Auferstehung Jesu nur ein weiteres dieser exemplarischen Zeichen? Doch gerade weil sie am Ende des Evangeliums steht, scheint sie mehr als nur ein solches zu sein: Sie ist der Höhepunkt aller im vierten Evangelium geschilderten Semeia, sie kann Grund des Glaubens sein, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Joh 20,31).

Die Tatsache, dass in Joh 20,30f und in Joh 21,25 zwei fast gleichlautende Buchschlüsse vorliegen, führt – neben weiteren Argumenten – zu der Annahme, dass es sich bei Joh 21 um ein Nachtragskapitel handelt.¹⁵⁰ Dementsprechend kann das Perikopenende bei Joh 20,31 gesetzt werden. Doch auch unabhängig davon sprechen viele innertextliche Argumente für eine

¹⁴⁷ Vgl. Wengst, Das Johannesevangelium. Bd. 2: Kapitel 11–21, 2001, S. 274.

¹⁴⁸ Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 336.

¹⁴⁹ So zum Beispiel: Vgl. Fortna, Robert T.: The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source underlying the Fourth Gospel (MSSNTS 11), Cambridge 1970, S. 197–199.

¹⁵⁰ Zur Frage der Sekundarität von Joh 21 vgl. Kapitel 2.2.1: Methodische Zugänge zum Johannesevangelium.

Perikopenzäsur zwischen Joh 20,31 und Joh 21,1. Sie werden im Zusammenhang der Perikopenabgrenzung von Joh 21,1 zum vorherigen Abschnitt vorgenommen.¹⁵¹

Trotzdem gibt es nach dem Abschluss von Joh 20 Leerstellen: Beispielsweise wird die Identität des geliebten Jüngers nicht geklärt, ebenso erwartet der Leser eine Rehabilitation Petri, die seiner dreimaligen Verleugnung korrespondiert. Sie wird innerhalb der Auferstehungserzählungen in Joh 20 nicht geboten, sondern vielmehr durch Joh 20,4.8 zugespitzt. Diese Leerstellen, die erst in Joh 21 gefüllt werden, nimmt zum Beispiel Thyen zum Anlass, dieses Kapitel als sachgemäßen Abschluss des ursprünglichen Evangeliums zu sehen.¹⁵² Sie können jedoch auch einem späteren Bearbeiter aufgefallen sein, der folgerichtig Joh 21 anfügte. Thyen schreibt Joh 20,30f eine „Brückenfunktion“ zu und erörtert diese beiden Verse daher im Zusammenhang mit Joh 21.¹⁵³

3.2.2.2 Übersetzung

1: Aber am ersten [Tag] der Woche kommt Maria von Magdala früh, als es noch finster ist, zum Grab und sieht, dass der Stein vom Grab weggenommen ist.

2: Sie läuft nun und kommt zu Simon Petrus und zu dem anderen Jünger, den Jesus liebte, und sagt ihnen: „Sie haben den Herrn aus dem Grab weggenommen und wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben.“

3: Petrus ging folglich hinaus und der andere Jünger; und sie kamen zum Grab.

4: Die beiden liefen aber zugleich; und der andere Jünger lief schneller als Petrus voraus und kam zuerst zum Grab.

5: Und als er sich vorgebeugt hat, sieht er die Leinentücher liegen; doch er ging nicht hinein.

6: Nun kommt auch Simon Petrus ihm nachfolgend und ging in das Grab hinein; und sieht die Leinentücher liegen,

7: aber das Schweiß Tuch, das auf seinem Haupt war, nicht bei den Leinentüchern liegen, sondern getrennt zusammengewickelt an einer eigenen Stelle.

8: Dann ging folglich auch der andere Jünger hinein, der zuerst zum Grab gekommen war, und sah und glaubte.

9: Denn sie verstanden die Schrift noch nicht, dass er von den Toten auferstehen müsse.

10: Die Jünger gingen folglich wieder weg zu sich.

11: Maria aber hatte draußen am Grab gestanden und weinte. Als sie nun weinte, beugte sie sich vor in das Grab.

12: Und sie sieht zwei Engel in weißen [Gewändern] sitzen, einen bei dem Kopf und einen bei den Füßen, wo der Leichnam Jesu gelegen hatte.

13: Und jene sagen ihr: „Frau, warum weinst du?“ Sie sagt ihnen: „Sie haben meinen Herrn weggenommen und ich weiß nicht, wo sie ihn hinlegt haben.“

14: Als sie dies gesagt hat, wandte sie sich nach hinten und sieht Jesus stehen, aber wusste nicht, dass es Jesus ist.

¹⁵¹ Dazu vgl. Kapitel 3.2.3.1: Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung von Joh 21,1–25.

¹⁵² Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 771–796.

¹⁵³ Aao, S. 773.

15: Jesus sagt ihr: „Frau, warum weinst du? Wen suchst du?“ Weil jene meint, dass es der Gärtner ist, sagt sie ihm: „Herr, wenn du ihn fortgetragen hast, sage mir, wo du ihn hingelegt hast und ich werde ihn holen.“

16: Jesus sagt ihr: „Maria.“ Als jene sich umgewandt hat, sagt sie ihm auf hebräisch: „Rabbuni“, das heißt „Meister“.

17: Jesus sagt ihr: „Halte mich nicht fest, denn ich bin noch nicht zum Vater aufgefahren! Gehe aber zu meinen Brüdern und sage ihnen: ‚Ich fahre auf zu meinem Vater und eurem Vater, [zu] meinem Gott und eurem Gott.‘“

18: Maria von Magdala geht und verkündet den Jüngern: „Ich habe den Herrn gesehen“, und dies habe er ihr gesagt.

19: Als es nun Abend war an jenem ersten Tag der Woche und die Türen verschlossen waren, wo die Jünger waren, wegen der Furcht vor den Juden, kam Jesus und stellte sich in die Mitte und sagt ihnen: „Friede [sei mit] euch!“

20: Und als er dies gesagt hat, zeigte er ihnen die Hände und die Seite. Da freuten sich die Jünger, weil sie den Herrn sahen.

21: Er (Jesus) sagte ihnen nun wieder: „Friede [sei mit] euch! Wie mich der Vater ausgesandt hat, so sende ich euch.“

22: Und als er dies gesagt hat, hauchte er [sie] an und sagt ihnen: „Empfangt [den] heiligen Geist!“

23: Wenn ihr irgendwelchen die Sünden erlasst, sind [sie] ihnen erlassen; wenn ihr [sie] irgendwelchen behaltet, sind [sie] behalten.“

24: Thomas aber, einer von den Zwölf, der Zwillings genannt wird, war nicht bei ihnen, als Jesus kam.

25: Da sagten ihm die anderen Jünger: „Wir haben den Herrn gesehen.“ Der aber sagte ihnen: „Wenn ich nicht in seinen Händen das Mal der Nägel sehe und meinen Finger in das Mal der Nägel lege und meine Hand in seine Seite lege, werde ich nicht glauben!“

26: Und nach acht Tagen waren seine Jünger wieder drinnen und Thomas war bei ihnen. Jesus kommt, als die Türen verschlossen waren, und stellte sich in die Mitte und sagte: „Friede [sei mit] euch!“

27: Dann sagt er zu Thomas: „Bringe deinen Finger hierher und sieh meine Hände; und bringe deine Hand und lege sie in meine Seite; und sei nicht ungläubig, sondern gläubig!“

28: Thomas antwortete und sagte ihm: „Mein Herr und mein Gott.“

29: Jesus sagt ihm: „Weil du mich gesehen hast, glaubst du? Selig [sind], die nicht sehen und glauben.“

30: Zwar tat Jesus folglich auch viele andere Zeichen vor den (seinen) Jüngern, die nicht in diesem Buch geschrieben sind.

31: Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr als Glaubende Leben habt in seinem Namen.

3.2.2.3 Exegetische Analyse

Die Analyse von Joh 20 zeigt ein vielseitiges Inventar von Verben. Wie in Joh 11,1–46 lassen sich auch in Joh 20 sehr viele davon und dementsprechend die mit ihnen ausgedrückten Hand-

lungen den Wortfeldern um Glauben und Zweifeln, Verkünden und Schweigen zuordnen; dies wird im Folgenden erläutert. Insgesamt ist auch in Joh 20 eine Polyphonie der vier Aspekte festzustellen: Sowohl Handlungen des Glaubens und Zweifelns als auch solche des Verkündens und Schweigens treten auf. Ebenfalls besteht in Joh 20 – wie bereits auch zu Joh 11,1–46 festgestellt – häufig eine Deutungsoffenheit. Eine klare Wertung wird nicht selten vermieden, indem beispielsweise einzelnen Figuren an unterschiedlichen Stellen verschiedene Aspekte zugeschrieben werden.

Die Exegese von Joh 20 wird in der Forschungsgeschichte als äußerst schwierig bewertet. Beckers Bild diesbezüglich fällt ernüchternd aus, indem er die „vielfältige[n] Widersprüche“, „Ungereimtheiten“, die „notdürftige Kohärenz“ und die „Dissonanzen“ innerhalb des Kapitels betont.¹⁵⁴ Es ist zwar möglich, einen Schwerpunkt auf die literarkritischen Probleme zu legen, die in Joh 20 zum Vorschein kommen; doch ist zu fragen, ob nicht beispielsweise die Kohärenz des Abschnittes in den Sinnlinien des Glaubens, Zweifelns, Verkündens und Schweigens gesehen werden kann, die im Verlauf der Erzählung dynamisch entfaltet werden.

Glauben und Zweifeln

Eine erste Notiz in Joh 20, die auf die Aspekte des Glaubens und Zweifelns befragt werden kann, ist der Grund für Marias Grabgang, von dem in **Joh 20,1** berichtet wird. Im Johannesevangelium wird ihre Intention nicht genannt. Grundet sich ihr Entschluss zum Grab zu gehen auf einer Auferstehungshoffnung? Oder ist er durch den Aspekt des Zweifelns geprägt, kommt Maria also zum Grab, weil sie weiterhin von Jesu Tod ausgeht, an seinem Grab trauern möchte oder ihn beispielsweise salben will?

Anders als im Markus- und Lukasevangelium (Mk 16,1; Lk 24,1) wird im Johannesevangelium keine Salbungsabsicht erwähnt. Dies mag auch daran liegen, dass der johanneische Jesus gemäß Joh 12,3–8 bereits gesalbt ist. Auch im Matthäusevangelium wird beim Grabgang der Frauen von keiner Salbungsabsicht berichtet; die matthäischen Frauen wollen nach dem Grab sehen (Mt 28,1) – ist ihnen eine Auferstehungshoffnung oder -botschaft präsent? Eben ein solcher Grund, der den Glauben an eine Auferstehungshoffnung implizieren kann, liegt möglicherweise auch bei Maria von Magdala im Johannesevangelium vor. Dagegen spricht jedoch, dass sie sich nicht traut, in das Grab hineinzusehen – obwohl die Auferstehungshoffnung ein guter Grund dazu gewesen wäre. Ebenso ist sie erstaunt, als ihr Jesus begegnet und meint daher, es sei der Gärtner. Demgemäß lässt der Text offen, ob dem Grabgang Marias eher eine gläubige oder eine zweifelnde Haltung zugrunde liegt.

Das Sehen des weggenommenen Steines lässt Maria vermuten, dass Jesu Leichnam weggenommen wurde.¹⁵⁵ Dies äußert sie in **Joh 20,2** in ihrer Anrede an Petrus und den geliebten Jünger: ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου καὶ οὐκ οἶδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν. Auffällig ist die Pluralform οἶδαμεν, welche die Überlegung fordert, dass Maria diese Aussage nicht alleine traf. Die grammatikalisch „falsche“ Form – sofern sie auf Maria allein bezogen ist – findet ver-

¹⁵⁴ Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 714.

¹⁵⁵ Auch im Griechischen wird sowohl in Bezug auf den Stein als auch auf den Leichnam Jesu eine Form des Verbs αἶρω verwendet.

schiedene Deutungen. Es besteht die Möglichkeit, sie im Hinblick auf literarkritische Hypothesen zu lösen: Ursprünglich sei von mehreren Frauen die Rede gewesen, eine spätere Schicht verkürzte auf Maria allein.¹⁵⁶ Schnelle verweist jedoch auf Joh 3,2.11, wo οἰδαμεν ebenfalls im Zusammenhang mit einer Person gebraucht wird, weshalb kein echter Plural vorliege.¹⁵⁷ Es besteht auch die Option, die grammatikalisch „falsche“ Form wie Manfred Lang als „bewusst gesetzte Markierung, die die Kenntnis von Mk 16,1 (mehrere Frauen) belegt“ zu sehen.¹⁵⁸ Bemerkenswert ist, dass die Aussage später in Joh 20,13 in der „richtigen“ Form vorzufinden ist: οἶδα. Wie sie auch gedeutet wird, in jedem Fall betont Marias Ausspruch, dass für sie die Wahrscheinlichkeit einer Auferstehung ausgeschlossen scheint, weil sie oder mit ihr andere an die Umbettung des Leichnams denkt bzw. denken. Damit ist in dieser Aussage Zweifel an einer Auferstehung Jesu deutlich zu spüren.

Die folgenden Verse beschreiben das Verhalten des geliebten Jüngers und Petri, nachdem sie aufgrund der Botschaft Marias das Grab inspizierten. Es scheint, dass die Leinentücher bei dem geliebten Jünger, sowohl Leinentücher als auch Schweiß Tuch bei Petrus weder Glauben noch Zweifel auslösen – zumindest wird nichts davon mitgeteilt. Erst mit der Entdeckung des Schweiß Tuches durch den geliebten Jünger in **Joh 20,8** wird eine Zuschreibung bezüglich der Aspekte des Glaubens und Zweifelns möglich: Nachdem Petrus mit dem Blick auf Leinen- und Schweiß Tuch zu verharren scheint, geht der geliebte Jünger in das Grab, sah und glaubte (καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν). Die Aussage markiert innerhalb der Auferstehungserzählungen eine ungewöhnlich eindeutige Notiz, indem zunächst ohne jede Einschränkung der Glaube des geliebten Jüngers benannt wird.

Doch der Leser wird sich fragen: Was sah er? Und v.a.: Was sah er anderes als in V. 5, wo nicht von seinem Glauben berichtet wurde? Dies kann nur das Schweiß Tuch (σουδάριον) sein, das zusammengewickelt ist und getrennt an einer eigenen Stelle liegt. Beim Blick von außen in das Grab schien er dies nicht erkannt zu haben, sondern sah nur die anderen Leinentücher (ὀθόνια).¹⁵⁹ Dass das Schweiß Tuch zusammengewickelt vorliegt, wird für den geliebten Jünger sowohl einen Grabraub als auch eine Umbettung unwahrscheinlich machen. Der Schritt zum Glauben an die Auferstehung scheint nachvollziehbar. Für den Leser wird dies auch darin deutlich, dass der Begriff des σουδάριον auf die Auferweckung des Lazarus in Joh 11,44 zurückweist: Nur an diesen beiden Stellen im Johannesevangelium wird der Begriff verwendet. erinnert sich der Leser also an die Bezeichnung, wird er feststellen: Wenn Jesus die Macht hatte, einen anderen Menschen vom Tod zu erwecken bzw. dazu die Macht von seinem Vater bekam (Joh 11,41f), kann er sich auch selbst aus dem Grab befreien bzw. wird ihn sein Vater ebenfalls erwecken können.

Schließlich muss sich der Leser fragen: Was glaubte er? Der Text beschreibt dies nicht. Paul S. Minear meint, dass die beiden (!) Jünger lediglich den Worten Marias geglaubt und ihre Bestürzung geteilt hätten: “They now ’believed‘ in Mary’s report and thus joined in her confession of

¹⁵⁶ Vgl. aaO, S. 716–718.

¹⁵⁷ Vgl. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 323.

¹⁵⁸ Lang, Manfred: Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund (FRLANT 182), Göttingen 1999, S. 262.

¹⁵⁹ Vgl. Byrne, Brendan: The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20, JSNT 23 (1985), S. 83–97, S. 85.

ignorance, 'we don't know where'.¹⁶⁰ Schnelle hingegen betont, dass er „sofort zum vollen Glauben an die Auferstehung Jesu“ gekommen sei.¹⁶¹ „Es bedarf keiner handfesten Beweise zur Überwindung des Zweifels.“¹⁶² Daher kategorisiert Schnelle diesen Glauben als „außerordentliche[n] und beispielhafte[n] Glaube[n]“. ¹⁶³ Auch Thyen wertet den Glauben des geliebten Jüngers im Gegensatz zu dem Marias und Petri, die verwundert und ratlos seien: Der Lieblingsjünger sei beim Heimgang vom Grab vom „Wunder des Glaubens“ eingeholt:¹⁶⁴ „Seine zahlreichen das Geschehen von seinem Osterglauben her kommentierenden Parenthesen und Kommentaren erweisen ihn als einen, der bereits aus dem Licht des Ostermorgens kommt und sich noch ein Mal als Nachfolger seines Herrn auf die Wege des irdischen Jesus gemacht hat (...). Er ist nicht einer der erzählten Mißverstehenden, sondern derjenige, der deren Mißverständnisse durch seine Kommentare überhaupt erst erkennen läßt, und seine Hörer/Leser so zum lebendig machenden Glauben führt.“¹⁶⁵ Ähnlich bewertet auch Schenke: „Der geliebte Jünger glaubt, und im Glauben begreift er, was er noch nicht wissen kann.“¹⁶⁶ Gleichermaßen betont Siegert: „Erst der Lieblingsjünger ist derjenige, dem die Glauben auslösende Erkenntnis kommt: Das war eine Auferstehung!“¹⁶⁷ Anders urteilt jedoch Rudolf Bultmann, der den Glauben des geliebten Jüngers nicht im Gegensatz zu dem des Petrus sieht, sondern vielmehr betont, dass auch dieser beim Anblick des leeren Grabes zum Glauben gekommen sei: „Vorausgesetzt ist offenbar, daß Petrus vor ihm ebenso durch den Anblick des leeren Grabes zum Glauben gebracht war; denn wäre es anders gemeint, sollten die beiden Jünger hinsichtlich ihres πιστεύσαι in Gegensatz zueinander gestellt werden, so müßte doch ausdrücklich gesagt sein, daß Petrus keinen Glauben faßte.“¹⁶⁸

Nachdem in Auseinandersetzung mit den Forschungspositionen erörtert wurde, was der geliebte Jünger sah und was er glaubte, ist nach der Interpretation von beidem zu fragen. Der Text betont zwar, dass der geliebte Jünger sah, dass er aber an die Auferstehung glaubte ohne den Auferstandenen selbst gesehen zu haben. Damit scheint er zunächst der Einzige innerhalb des neutestamentlichen Kanons, der aufgrund des leeren Grabes zum Auferstehungsglauben gelangte. Doch genau genommen ist nicht das leere Grab Auslöser seines Auferstehungsglaubens, dies sah er bereits in Joh 20,5. Vielmehr ist es das Schweiß Tuch, das er in V. 8 erblickt hatte. Demnach braucht auch der geliebte Jünger ein zusätzliches Indiz für seinen Auferstehungsglauben, auch ihm reicht das leere Grab nicht aus, das – darauf weist v.a. das Markusevangelium hin – in der Regel nur Furcht und Entsetzen bereitet. So ist die Aussage Jean Zumsteins, dass der geliebte Jünger „einzig und allein das leere Grab sieht“ kritisch zu bewerten.¹⁶⁹ Auch die Aussage

¹⁶⁰ Minear, Paul S.: „We Don't Know Where...“. John 20,2, Interp. 30 (1976), S. 125–139, S. 127f.

¹⁶¹ Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 325.

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 760.

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ Schenke, Johannes, 1998, S. 369.

¹⁶⁷ Siegert, Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt, 2008, S. 603.

¹⁶⁸ Bultmann, Das Evangelium des Johannes, 1986, S. 530.

¹⁶⁹ Zumstein, Jean: Narratologische Lektüre der johanneischen Ostergeschichte, in: Ders. (Hg.): Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium (AThANT 84), Zürich ²2004, S. 277–290, S. 279. Ähnlich auch: Vgl. aaO, S. 283.

Robert Vorholts, dass der geliebte Jünger „die Situation mit einem Blick [erfasst] und (...) ohne weitere Beweise oder Indizien zum Glauben“ komme,¹⁷⁰ gilt es zu differenzieren.

Dies verdeutlicht nochmals, dass die Diskussion um das leere Grab häufig überspitzt ist.¹⁷¹ Die biblischen Zeugnisse vermitteln: Das leere Grab selbst kann keinen Glauben begründen, es löst vielmehr Ratlosigkeit, Angst und Verharren aus.

Exkurs zum Sehen (βλέπω, θεωρέω, ὁράω) und Glauben in Joh 20

Der Themenkomplex des Sehens spielt in Joh 20 – wie in vielen Teilen des vierten Evangeliums¹⁷² – eine große Bedeutung und zieht sich wie ein roter Faden durch das Kapitel. Besonders auffällig ist dabei der Zusammenhang zwischen Sehen und Glauben.¹⁷³ Dabei werden in Joh 20 drei verschiedene Verben gebraucht, wenn es um das Sehen geht: βλέπω, θεωρέω, ὁράω.

Βλέπω kommt in Joh 20 zwei Mal vor. Statistisch gesehen gebraucht das vierte Evangelium das Verb am zweithäufigsten innerhalb des neutestamentlichen Kanons, es zeigen sich jedoch kaum Unterschiede zu den anderen neutestamentlichen Schriften. Θεωρέω wird in Joh 20 drei Mal verwendet. Im Vergleich zu den anderen neutestamentlichen Schriften wird es im vierten Evangelium sehr häufig gebraucht. Ὀράω kommt in Joh 20 acht Mal vor; zwischen den anderen neutestamentlichen Schriften und dem Johannesevangelium zeigen sich bezüglich der Häufigkeit der Verwendung kaum Differenzen.

Vergleicht man in Joh 20 die drei unterschiedlichen griechischen Verben, die in der deutschen Übersetzung jeweils mit „sehen“ wiedergegeben werden können, fällt auf: Am Anfang des Kapitels, wo beschrieben wird, dass Maria den weggenommenen Stein, der geliebte Jünger die Leinentücher oder Petrus die Leinentücher und das Schweißstuch sehen, wird jeweils eine Form der Verben βλέπω oder θεωρέω verwendet. Es handelt sich bei diesem Sehen lediglich um ein Wahrnehmen der Augen, mit dem keine gläubige Haltung verbunden zu sein scheint. Auch in V. 12.14, wo Maria die Engel bzw. Jesus sieht, aufgrund dessen aber noch nicht glaubt, wird das Verb θεωρέω benutzt. Wird jedoch in V. 8 davon berichtet, dass der geliebte Jünger sah und glaubte, findet das Verb ὁράω Verwendung. Auch als Maria Jesus erkennt und später den anderen Jüngern glaubend von ihrer Erscheinung berichtet, wird eine Form von ὁράω benutzt. V. 20, der von der Freude der Jünger aufgrund der Erscheinung Jesu berichtet und deshalb zu implizieren scheint, dass sie glauben, gebraucht erneut ὁράω. Gleiches ist im Zeugnis der Jünger an Thomas festzustellen. Die danach folgenden beiden Verbformen, die ein Sehen beschreiben, verwenden erneut eine Form von ὁράω. Dies mag daran liegen, dass es in der Forderung des Thomas und in ihrer Gewährung nie um ein bloßes Sehen geht, sondern die Thematik des Glaubens mitschwingt. V. 29 macht den Zusammenhang zwischen Sehen und Glauben nochmals deutlich; dafür wird erneut zwei Mal das Verb ὁράω gebraucht. Auffällig ist dabei, dass dieser Zusammenhang bei der letzten Verwendung von ὁράω dahingehend pointiert wird, dass Glauben in Zukunft ohne Sehen stattfinden muss.

Dementsprechend zeigt sich, dass in Joh 20 immer dann, wenn es nicht nur um Sehen, sondern implizit auch um die Thematik des Glaubens geht, das Verb ὁράω Verwendung findet, sonst sind Formen von βλέπω und θεωρέω gebraucht. Dieser Zusammenhang zeigt sich m.E. in den anderen untersuchten Auferweckungs- und Auferstehungserzählungen in Joh 11,1–46 und Joh 21 nicht.

Der bedeutungsträchtigen Notiz über den geliebten Jünger folgt in **Joh 20,9** die Anmerkung des nicht-vorhandenen Schriftverständnisses. Dies scheint zunächst die Sinnlogik der Narration zu stören – und zwar auf verschiedenen Ebenen: Zum ersten scheint der Text zu empfehlen, den Glauben, der dem geliebten Jünger in V. 8 zugesprochen wird, positiv zu werten. Dies wirkt jedoch bezüglich des nicht-vorhandenen Schriftverständnisses anders, da ein „noch nicht“ einen unvollkommenen Zustand ausdrückt, dem später ein „aber jetzt“ folgen soll. Oder betont das

¹⁷⁰ Vorholt, Robert: Das Osterevangelium. Erinnerung und Erzählung (HBS 73), Freiburg/Basel/Wien 2013, S. 280.

¹⁷¹ Zur Frage nach dem leeren Grab vgl. Kapitel 2.1.2.3: Auferstehungstheologie aus systematisch-theologischer Perspektive.

¹⁷² Dazu sind die Studien von Hergenröder und Hahn instruktiv, die sich mit der Bedeutung des Sehens im Johannesevangelium auseinandersetzen: Vgl. Hergenröder, Clemens: Wir schauten seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen (fzb 80), Würzburg 1996. Vgl. Hahn, Ferdinand: Theologie des Neuen Testaments. Bd. I: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums (UTB Theologie 3500), Tübingen ³2011, S. 681f.

¹⁷³ Dazu vgl. v.a. Joh 9.

nicht-vorhandene Schriftverständnis gerade den außerordentlichen Glauben des geliebten Jüngers, weil er die Schrift zur Unterstützung noch nicht verstand? Zum zweiten fällt auf, dass ἠδειςον im Plural formuliert ist, also das nicht-vorhandene Schriftverständnis sowohl auf den geliebten Jünger als auch auf Petrus bezogen ist. Nun ist über ersteren gesagt, dass er bereits glaubte, über letzteren ist dies nicht vermerkt. Warum bezieht sich das nicht-vorhandene Schriftverständnis auf beide? Darüber hinaus verwundert die meist „begründende“, gelegentlich aber auch „erklärende, folgernde oder anknüpfende“ Konjugation γάρ,¹⁷⁴ mit der V. 9 eingeleitet wird. Damit baut sich die Sinnlinie „glauben“ – „denn noch nicht verstehen“ auf. Kann man also nicht glauben, wenn man schon verstanden hat? Was sagt der Vers dementsprechend über Glauben und Zweifeln aus?

Der Text bemerkt, dass die Schrift vermittelt, Jesus müsse von den Toten auferstehen. Nach Siegert ist hier kein Verweis auf eine bestimmte Stelle geboten, sondern auf die allgemeine Auferstehungsverheißung in Jes 26,19, Ez 37,12–14 und Dan 12,13.¹⁷⁵ Dieser Hinweis der Schriftgemäßheit von Jesu Auferstehung wird dem Leser durch die erschließende Arbeit des Autors gegeben. Dies galt auf der Ebene der Erzählung nicht für Petrus und den geliebten Jünger. Trotzdem glaubte der geliebte Jünger, nachdem er das Schweiß Tuch gesehen hat. Über Petri Glauben wird an dieser Stelle noch nichts berichtet; er scheint später wegen der Begegnung mit Jesus zum Glauben an dessen Auferstehung gekommen zu sein. Die Textpragmatik scheint ausdrücken zu wollen: Der Leser kann möglicherweise weder das Schweiß Tuch erblicken, noch eine Begegnung erfahren, doch er hat die Schrift, die ihm den Glauben erschließen kann.

Es ist nur schwer möglich, die Spannung zwischen V. 8 und V. 9 aufzulösen. Daher wird häufig die Überlegung einer literarkritischen Scheidung vorgeschlagen, die beispielsweise auch Schnelle erwägt.¹⁷⁶ Er vermutet hinter V. 9 im Gegensatz zu V. 8 eine traditionelle Notiz. Trifft dies zu, mag es vermessen sein davon auszugehen, dass dem Endredaktor diese Spannung nicht aufgefallen ist, der heutige Leser aber die Fähigkeit hat, sie zu erkennen. Laut Thyen will der verwunderliche Satz „nur das außergewöhnliche Wunder dieses anachronistischen Glaubens des geliebten Jüngers“ begründen:¹⁷⁷ „Ohne den Auferstandenen selbst gesehen zu haben, glaubt er aufgrund dieses für ihn untrüglichen Zeichens schon jetzt im Vollsinn des Wortes.“¹⁷⁸ Schenke betont: „Der Autorkommentar 20,9 (...) erklärt, warum Petrus im Gegensatz zu dem ‚anderen Jünger‘ beim Anblick der Leinentücher nicht zum Glauben kam (20,8): Er kannte noch nicht die Hinweise der Schrift auf die Auferstehung Jesu (vgl. 2,17.22). Der geliebte Jünger ist, obwohl auch er die Schriften noch nicht kennt, wegen seines Glaubens dem Petrus überlegen (vgl. 13,23ff), was aber Petrus nicht herabsetzt. Die Leser dagegen kennen (inzwischen!) gemeinsam mit dem Autor die einschlägigen Schriften.“¹⁷⁹ Im Zuge der Textpragmatik kann dies andeuten: Der Autor fordert die Leser auf, die Schrift zu verstehen. Damit ist ihnen der geliebte Jünger zwar ein Vorbild bezüglich seines Glaubens, aber sein Glaube kann übertroffen werden,

¹⁷⁴ Bauer, Walter: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. v. Aland, Kurt/Aland, Barbara, Berlin u.a. ⁶1988, Sp. 304f.

¹⁷⁵ Vgl. Siegert, Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt, 2008, S. 604.

¹⁷⁶ Vgl. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 326.

¹⁷⁷ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 760.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Schenke, Johannes, 1998, S. 368.

indem er einerseits mit Schriftverständnis angereichert wird und andererseits ohne das Sehen auskommt.

Nach dieser Notiz ist die Erzählung vom Grabgang Petri und des geliebten Jüngers beendet. In Joh 20,10 wird berichtet, dass beide heimkehren. Dem Glauben des geliebten Jüngers scheinen keine Verkündigungsmomente zu folgen. Zumstein formuliert: „So bleibt der exemplarische Glaube des Lieblingsjüngers ohne Folgen.“¹⁸⁰ Die Sinnlogik fordert, dass sie ihre Entdeckung und der geliebte Jünger seinen Glauben für sich behalten, da Maria in V. 11 erneut als Ratlose vor dem Grab steht.

Joh 20,11 setzt erneut damit ein, dass Maria sich vor dem Grab befindet. Wie sie nach ihrem in V. 2 beschriebenen Weg vom Grab zu Petrus und dem geliebten Jünger wieder dorthin kam, wird nicht erzählt. Ist sie beiden gefolgt? Sie traut sich jetzt – anders als in V. 1 beschrieben – in das Grab hineinzublicken. Was ist der Grund dafür? Kann es der Glaube des geliebten Jüngers sein, der ihr übermittelt wurde? Davon berichtet der Text nichts. Trotz ihres Mutes scheint sie erneut zu zweifeln. Dies wird daran deutlich, dass sie weint. Das Verb *κλαίω*, „Ausdruck jeder freudlosen Stimmung, d[es] Kummers, d[er] Sorge od[er] d[er] Angst“¹⁸¹ wird in V. 11 gleich zwei Mal erwähnt. Das zweite Mal steht es im Imperfekt, kann also den durativen Aspekt ausdrücken. Neben dem Weinen wird Marias Zweifel an Jesu Auferstehung auch durch ihr in den folgenden Versen beschriebenes ratloses Verharren in der Vermutung der Leichenwegnahme nahegelegt. Dennoch vermittelt der Text gegenüber V. 1f einen Hoffnungsschimmer des Glaubens, da Maria nicht wegläuft, sondern sich in das Grab vorbeugt.

Auffällig ist, dass das Verb *κλαίω* neben Joh 20 nur in Joh 11,1–46 und Joh 16,20 auftritt. Somit liegt erneut eine Parallele zur Auferweckung des Lazarus vor. Der Leser kann vermuten: Wenn Jesus es schaffte, in Joh 11,1–46 die weinende Maria (von Bethanien) durch die Auferweckung ihres Bruders Lazarus zu trösten und in Joh 16,20 von der Verwandlung des Weinens in Freude berichtet wird, dann kann er auch die in Joh 20 weinende Maria (von Magdala) trösten.

Maria erblickt etwas anderes als Petrus und der geliebte Jünger, als sie in das Grab hineinschaut: Sie sieht zwei Engel in weißen Gewändern. Als diese sich nach dem Grund ihres Weinens erkundigen, gibt sie ihnen in **Joh 20,13** zur Antwort, dass ihr Herr weggenommen wurde und sie nicht wisse, wo sie ihn hingelegt hätten. V. 13 ist fast gleichlautend wie V. 2 formuliert: Dort teilte Maria den beiden Jüngern ihre Entdeckungen am Grab mit. Allerdings wird dem Akkusativobjekt τὸν κύριον das Possessivpronomen μου beigefügt; Maria bezeichnet den Herrn also als den ihren. Eine weitere Änderung liegt darin vor, dass Maria das Unwissen über den Aufenthaltsort ihres Herrn nicht mehr im Plural (οἴδαμεν) formuliert, sondern in der grammatikalisch „richtigen“ Singularform: οἶδα. Die dritte Abweichung ist, dass gegenüber V. 2 nicht mehr die Wegnahme Jesu ἐκ τοῦ μνημείου erwähnt wird. Marias Antwort drückt jedoch nach wie vor ihren Zweifel und ihr Unwissen aus – möglicherweise, weil sie von den Entdeckungen Petri und des geliebten Jüngers, v.a. vom Glauben des letzteren nicht durch eine Verkündigung erfuhr. Dietzfelbinger formuliert: „Ihr Weinen bringt zum Ausdruck, daß sie von

¹⁸⁰ Zumstein, Narratologische Lektüre der johanneischen Ostergeschichte, 2004, S. 278.

¹⁸¹ Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 1988, Sp. 880f.

der glaubenden Erkenntnis des geliebten Jüngers (V. 8) nichts erfahren hat; es ist, wie wenn die Szene von V. 5–8 gar nicht geschehen wäre.¹⁸² Bemerkenswert ist, dass die Engellerscheinung vor Maria keinen Glauben auslöst (so auch in Mk 16,5–8). Dies geschieht bei ihr erst durch die persönliche Begegnung mit dem Auferstandenen.

Nachdem sich Maria – in V. 14 beschrieben und zunächst sachlich durch ein Geräusch zu erklären oder möglicherweise interpretatorisch als Glaubensschritt hin zu Jesus zu deuten – umgewandt hat, spricht Jesus sie an. Der erste Teil seiner Frage in **Joh 20,15** ist identisch mit der der Engel. Er fügt jedoch steigernd hinzu: *τίνα ζητεῖς*; Da ihre Haltung weiterhin durch Zweifel geprägt ist, meint sie, es sei der Gärtner. Thyen bezeichnet diese Annahme als „produktives Mißverständnis“¹⁸³ – eines der vielen, die im Johannesevangelium vorkommen.

Systematisch-theologisch kann das Nicht-Erkennen Marias mit dem Erklärungsmodell der Kontinuität und Diskontinuität des Auferstandenen zum Irdischen gedeutet werden: „Die Selbstvergegenwärtigung des Auferstandenen steht in Kontinuität und Diskontinuität zu seinem vorösterlichen Leben.“¹⁸⁴ Ein Vergleich mit der lukanischen Emmauserzählung, die ebenfalls durch das Nicht-Erkennen zweier Jünger gekennzeichnet ist, zeigt einige Parallelen. Ein großer Unterschied besteht allerdings darin, dass das Nicht-Erkennen Marias im Johannesevangelium – anders als in der lukanischen Emmauserzählung, wo von einem „Gotteswunder“¹⁸⁵ berichtet wird – die „Fehldeutung menschlichen Unvermögens ist, weil Glaube und Erkennen allein Gabe des Herrn sein sollen.“¹⁸⁶

Die Antwort Marias passt sinnlogisch nicht zur Frage Jesu. Sie antwortet ihm nicht, indem sie den Grund ihres Weinens nennt und mitteilt, wen sie sucht. Vielmehr ist sie einerseits in der These der Leichenwegnahme gefangen; andererseits geht sie davon aus, Jesus sei der Gärtner, sodass sie ihn bittet, ihr den Ort zu verraten, damit sie Jesu Leichnam holen kann.

Während alle bisher beschriebenen Aktionen Marias mehr vom Aspekt des Zweifelns als dem des Glaubens gekennzeichnet waren, ändert sich in **Joh 20,16** die Situation: Nachdem Jesus Maria mit ihrem Namen angesprochen und sie sich umgewandt hat, nennt sie ihn *ῥαββουί*. Diese Bezeichnung, johanneisches Hapaxlegomenon und sonst im Neuen Testament nur noch in Mk 10,51 vorkommend, kann als Glaubensäußerung gegenüber Jesus gedeutet werden, weil Maria die Erkenntnis erlangt hat, dass ihr Meister nicht mehr tot ist, sondern lebend vor ihr steht. Das Umwenden Marias, das in Joh 20,14 bereits genannt wurde, dort aber in einem ersten Schritt durch ein mögliches Hören Jesu erklärt werden konnte – erst in einem zweiten ist dort die interpretatorische Deutung zu erwägen –, ist in V. 16 unvermittelt. Geht man davon aus, dass sich Maria durch ihr Umwenden in V. 14 bereits in der Gesprächshaltung gegenüber Jesus befand, ist fraglich, warum sie sich erneut umwendet. Möglich ist, dass dieses zweite Umwenden überwiegend interpretatorisch zu verstehen ist und bedeuten kann: Maria kehrt innerlich um, sie wendet sich vom Zweifel dem Glauben zu. Dies bringt sie durch ihre Anrede zum Aus-

¹⁸² Dietzfelbinger, Christian: Das Evangelium nach Johannes. Bd. 2: Johannes 13–21 (ZBK 4/2), Zürich 2001, S. 331.

¹⁸³ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 762.

¹⁸⁴ Welker, Michael: Gottes Offenbarung. Christologie (Neukirchener Theologie), Neukirchen ²2012, S. 133.

¹⁸⁵ Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 724.

¹⁸⁶ Ebd.

druck. Auch Schnelle spricht an dieser Stelle von einer „Hinwendung des Glaubens“:¹⁸⁷ Die Ansprache mit ῥαββουί habe „Bekennnischarakter, Maria bringt so ihren Glauben an den Auferstandenen zum Ausdruck.“¹⁸⁸

Der Glaube Marias kann sich einerseits in ihrer Wortwahl zeigen, andererseits in einer möglichen Geste. Diese wird zwar nicht beschrieben, doch legt die Aussage Jesu μή μου ἅπτου in **Joh 20,17** eine solche nahe. Die Begründung Thyens, dass der Gebrauch des verneinenden μή mit nachfolgendem Imperativ Präsens zum Abbruch einer andauernden Handlung auffordere und nicht ein grundsätzliches Berührungsverbot ausspreche, ist plausibel.¹⁸⁹ Zusätzlich erklärt Thyen dies durch das „Spiel mit dem Verhalten der Frauen in dem matthäischen Prätext: ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας (Mt 28,9).“¹⁹⁰ Diese zweite Interpretation ist möglich, allerdings nicht zwingend notwendig. Denn auch die johanneische Maria kann die Füße Jesu umfasst haben, ohne dass dies eigens beschrieben ist. Durch die Proskynese, die als Glaubenshandlung gewertet werden kann, würde sie ihrer Haltung Ausdruck verleihen. Wenn Jesus sie daraufhin zurückweist, geschieht dies mit der bekannten Wendung μή μου ἅπτου. Die übliche Übersetzung lautet „Rühre mich nicht an“. Thyen tritt jedoch für die Übersetzung „Halte mich nicht fest/Halte mich nicht auf“ ein, „in dem sprichwörtlichen Sinn, daß man Reisende nicht aufhalten soll.“¹⁹¹ Damit kann die Zurückweisung Jesu gegenüber Maria so gedeutet werden, dass er – weil die Auffahrt zum Vater noch aussteht und er erst danach seinen Auftrag erfüllt hat – nach dieser einzigen johanneischen Auferstehungserzählung zum Vater aufsteigen und erst anschließend seinen Brüdern begegnen wird.

Im Zusammenhang mit Joh 20,17 stellt sich die Frage nach **dem johanneischen Verständnis von Auferstehung, Auffahrt und Himmelfahrt** Jesu. Daher soll diese in einem kurzen **Exkurs** dargelegt werden:¹⁹²

Nach johanneischer Darstellung starb Jesus, wurde begraben und erstand auf. In seiner Gestalt als Auferstandener war er in Kontinuität und Diskontinuität zum vorösterlichen Jesus sichtbar. So begegnete er Maria, die ihn zuerst nicht erkannte. Nach seiner Erscheinung vor ihr am ersten Ostertag stieg er in den Himmel auf (ἀναβαίω in Joh 20,17 steht im Präsens). Demnach ist Maria in der johanneischen Narration die einzige Osterzeugin, die parallel zu den Erscheinungen in Mt 28,9f.16–20 und Lk 24,13–31.34.36–49.50f gesehen werden kann. Gerade bei Lukas dauert Jesu Verbleib nach seiner Auferstehung bis zur Himmelfahrt länger – er benennt die Zeit konkret mit 40 Tagen (Apg 1,3) – und ist durch eine größere Anzahl an Erscheinungen gekennzeichnet. Dieses lukanische Konzept von Auferstehung und Himmelfahrt wurde in den kirchenjahreszeitlichen Kalender übernommen. Die Vielfalt des neutestamentlichen Kanons berücksichtigend gibt es jedoch auch andere Vorstellungen. Paulus beispielsweise unterscheidet in 1Kor 15 nicht zwischen einer Auferstehung und einer Himmelfahrt: Bei ihm sind alle Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung gleichgestellt (1Kor 15,5–8). Auch Matthäus thematisiert keine Himmelfahrt. Johannes scheint gemäß Joh 20 zwischen beidem zu unterscheiden; dass in Joh 21 aber erneut ein Auferstehungsterminus verwendet wird (Joh 21,14: ἐγερθεῖς) zeigt, dass im vorliegenden Johannesevangelium chronologisch nicht eindeutig zwischen Kreuz, Auferstehung und Auffahrt getrennt wird. So darf Maria Jesus in Joh 20,17 als Auferstandenen nicht festhalten, weil er noch auffahren muss. Dass die Auffahrt bei der Begegnung mit den Jüngern und v.a. mit Thomas bereits geschehen war, kann die

¹⁸⁷ Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 328.

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 763.

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Ebd.

¹⁹² Dazu ist die Studie Bieringers instruktiv, der einen guten Forschungsüberblick gibt, bevor er seine eigene These darlegt: Vgl. Bieringer, Reimund: “I am Ascending to my Father and your Father, to my God and your God“ (John 20:17). Resurrection and Ascension in the Gospel of John, in: Koester, Craig R./Ders. (Hg.): The Resurrection of Jesus in the Gospel of John (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 209–235.

Berührungsaufforderung deutlich machen, die Maria noch nicht zugestanden wurde. Johannes geht nach Joh 20,30f davon aus, dass die Zeit der Augenzeugenschaft beendet ist. Daher preist er alle selig, die aufgrund des verschriftlichten Evangeliums an Auferstehung und Auffahrt Jesu glauben. Der Autor von Joh 21 erweitert jedoch das Repertoire der Erscheinungserzählungen des auferstandenen und aufgefahrenen Jesus und beschreibt damit: Auch nach der Auferstehung, Auffahrt und der Vermutung, dass fortan Glauben ohne Sehen geschehen müsse, gibt es Begegnungen mit Jesus.

Dietzfelbinger spricht in seinen Ausführungen zu Joh 20,17 von einer „Dehnung des Verherrlichungsvorganges“¹⁹³ und betont, dass allein dieser Vers eine Ausnahme im johanneischen Konzept mache, dass „Verherrlichung in Einheit mit der Auferstehung in der Kreuzigung erfolgt.“¹⁹⁴ Schnelle sieht mit Joh 20,17 einen „Zwischenzustand“ beschrieben.¹⁹⁵ Ähnlich deutet auch Schenke das johanneische Konzept und geht davon aus, dass die Begegnung Jesu mit Maria und den Jüngern im Zentrum der johanneischen Darstellung stehen.¹⁹⁶ Dazwischen ereigne sich die entscheidende Wende: Jesus kehre zum Vater zurück, komme als der Verherrlichte neu zu den Jüngern.¹⁹⁷ Thyen hingegen lehnt die Rede von einem solchen Zwischenzustand ab und konstatiert: „Jesu Auferstehen aus dem Grabe und sein Aufstieg zum Vater, also Ostern und Himmelfahrt, ereignen sich – ebenso wie die pfingstliche Anhauchung mit dem Heiligen Geist (V. 22!) am gleichen Tage.“¹⁹⁸ Becker deutet den in seinem Kontext schwierigen V. 17 unter literarkritischen Prämissen: Er lässt den Versteil οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα sowie ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν weg, schließt V. 18 an und formuliert als Grundbestand: „Rühre mich nicht an, denn ..., gehe jedoch zu meinen Brüdern und sage ihnen: ‚(Sie werden mich sehen)‘!“¹⁹⁹ Damit könne V. 17 folgendermaßen paraphrasiert werden: „Halte dich jetzt nicht bei mir auf, sondern gehe zu den Jüngern als meinen Brüdern.“²⁰⁰ Durch dieses Verfahren eliminiert Becker zwar die schwierige Frage des johanneischen Konzeptes von Auferstehung, Auffahrt und Himmelfahrt, wirft aber indirekt dem letzten Redaktor vor, nur zusätzlich theologische Intentionen eingebracht und nicht bemerkt zu haben, dass er damit eine fehlerhafte Logik des Satzes produziert. Reimund Bieringer hingegen deutet Joh 20,17 nicht in chronologischer, sondern in theologischer Hinsicht.²⁰¹ Nachdem er sowohl syntaktische als auch literarkritisch-redaktionelle Optionen erwägt,²⁰² kommt er zu dem Schluss, dass Joh 20,17 als Redaktion von Mt 28,9f gelesen werden könne und der Auferstehung eine theoretische Perspektive gebe: „The going up to Jerusalem to the temple in pilgrimage is the model for Jesus going up to the Father through his crucifixion and resurrection. In doing so Jesus opens up the access to God for the believers and God becomes their Father and their God.“²⁰³

Damit kann die Abwehr von Marias Festhalten durch Jesus in Joh 20,17 in zweierlei Hinsicht interpretiert werden: einerseits als Glauben, andererseits als Zweifeln. Als Glauben, weil Maria Jesus erkannt hat und dauerhaft in Gemeinschaft mit ihm sein will; als Zweifeln, da sie noch nicht verstanden hat, dass sie nicht an Jesu vorösterlichem Zustand festhalten kann. Dietzfelbinger sieht darin eine „verfehlte Nachfolge“,²⁰⁴ die auf einer Ebene mit dem vorösterlichen Jesu bleibe und das mit Passion und Ostern eingetretene Neue nicht Basis der Existenz sein lasse.²⁰⁵

Die Teilperikope, welche die Erscheinung des Auferstandenen vor Maria thematisiert, kommt mit V. 18 zu ihrem Ende. Indem geschildert wird, dass Maria zu den Jüngern geht und ihnen von ihrer Erscheinung und Unterhaltung mit Jesus berichtet, wird eine Überleitung zur nächsten Erzähleinheit geschaffen. Maria scheint damit ihrem Glauben Ausdruck zu verleihen.

¹⁹³ Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes. Bd. 2: Johannes 13–21, 2001, S. 334.

¹⁹⁴ AaO, S. 335.

¹⁹⁵ Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 328.

¹⁹⁶ Vgl. Schenke, Johannes, 1998, S. 370.

¹⁹⁷ Vgl. ebd.

¹⁹⁸ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 763.

¹⁹⁹ Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 726

²⁰⁰ AaO, S. 727.

²⁰¹ Vgl. Bieringer, „I am Ascending to my Father and your Father, to my God and your God“ (John 20:17), 2008, S. 223.

²⁰² Vgl. aaO, S. 209–221.

²⁰³ AaO, S. 223.

²⁰⁴ Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes. Bd. 2: Johannes 13–21, 2001, S. 334.

²⁰⁵ Vgl. ebd.

Die Teilperikope der ersten Gruppenscheinung Jesu vor den Jüngern, die seiner Begegnung mit Maria folgt, beginnt in **Joh 20,19** mit der Notiz, dass die Türen im Aufenthaltsraum der Jünger aus Furcht vor den Juden verschlossen sind. Dies gibt nach der Verkündigungstat von Jesu Auferstehung durch Maria zu denken. Sollten die Jünger nicht freudeerfüllt sein? Verharren sie im Zweifel? Zumstein meint: „Ihr [Marias] Osterglaube, den sie den anderen Jüngern mitteilt, bleibt bei diesen wirkungslos, denn im folgenden Abschnitt scheinen die hinter verschlossenen Türen ängstlich versammelten Jünger nicht die geringste Ahnung von Jesu Auferstehung zu haben.“²⁰⁶ Oder sollte diese Stelle nicht auf die Aspekte des Glaubens und Zweifels hin befragt werden, weil die Notiz der verschlossenen Türen wegen der Furcht vor den Juden in der Entstehungssituation des Evangeliums begründet liegt, in welcher der Evangelist bzw. die Adressatengemeinde durch eine feindliche Gruppe der Juden bedrängt wurde?²⁰⁷ Daneben könnten die verschlossenen Türen auch erwähnt sein, um die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes zu beschreiben: Jesu Auferstehungswirklichkeit stand nicht nur in Kontinuität zum vorösterlichen Jesus, sondern war auch durch Eigenschaften ausgezeichnet, die natürliche Möglichkeiten gemäß menschlicher Kategorien übersteigen.

Dass sich die Jünger nach V. 19 an jenem Abend treffen, kann bereits eine Reaktion auf die Botschaft Marias sein. Damit ist ihre Zusammenkunft sowohl als Ausdruck des Glaubens als auch des Zweifels deutbar: Weil sie Marias Nachricht Glauben schenken, treffen sie sich. Weil sie die Botschaft der Frau jedoch nicht einordnen können – hier bietet sich ein Hinweis auf die lukanische Parallele des „Frauengeschwätzes“ in Lk 24,11 (ὡσεὶ λῆρος τὰ ῥήματα ταῦτα) – und sich als Jesusanhänger vor den Juden fürchten, schließen sie sich ein.

Die nächste Stelle, die nach den Aspekten des Glaubens und Zweifels fragen lässt, ist in **Joh 20,20** zu finden. Die Tatsache, dass Jesus den Jüngern sofort nach seiner Ankunft im Anschluss an den Friedensgruß seine Hände und seine Seite zeigt, schließt zwar einerseits die Möglichkeit ein, dass diese zweifelten und er ihren Zweifel durch seinen Identitätserweis beseitigen wollte. Andererseits – so wertet Becker – hatten sie wohl gar nicht die Chance zu zweifeln: Denn Jesus kommt ihnen mit dem Zeigen seiner Hände und Seite zuvor.²⁰⁸

Ein scheinbar eindeutiges Zeichen des Glaubens bietet der zweite Teil des Verses: Wenn davon berichtet wird, dass sich die Jünger aufgrund Jesu Erscheinung freuen, ist dies ein relativ klarer Hinweis auf einen Glaubensaspekt. Dafür sprechen auch die folgenden Handlungen Jesu: Wenn er sie sendet, den heiligen Geist spendet sowie ihnen die Vollmacht zur Sündenvergebung bzw. -erhaltung erteilt, legt dies nahe, dass die Jünger glauben. Doch die These des Glaubens, der sich in der Freude zeigen kann, wird durch einen Vergleich mit dem Lukasevangelium infrage gestellt: Dort wird betont, dass die Jünger vor Freude noch ungläubig sind: ἔτι δὲ ἀπιστοῦντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς χαρᾶς (Lk 24,41) – dementsprechend ist die Freude dem Glauben geradezu ent-

²⁰⁶ Zumstein, Narratologische Lektüre der johanneischen Ostergeschichte, 2004, S. 278.

²⁰⁷ Dazu sind die Ausführungen instruktiv, die Wengst zu jenen Stellen (Joh 7,13; 9,22; 19,38; 20,19) bietet, an denen im Johannesevangelium von der Furcht vor den Juden berichtet wird: Vgl. Wengst, Klaus: Das Johannesevangelium. Bd. 1: Kapitel 1–10 (ThK.NT 4/1), Stuttgart 2004, S. 23–30.286f.375–377. Vgl. Wengst, Das Johannesevangelium. Bd. 2: Kapitel 11–21, 2001, S. 268f.290. Dazu vgl. Kapitel 2.1.1.2: Zentrale Aspekte der Entstehung des Johannesevangeliums und seiner Theologie.

²⁰⁸ Vgl. Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 735.

gegengesetzt. Für Thyen liegt die Ursache, dass die Freude bei Johannes anders als bei Lukas nicht mit Unglauben und Verwunderung einhergeht, darin, dass der Unglaube in der folgenden Erzählung eigens thematisiert werde.²⁰⁹ Daher komme er in Joh 20,19–23 noch nicht vor.²¹⁰ Diese Teilperikope ist dementsprechend durch die vertrauensspendenden Handlungen Jesu gekennzeichnet: Sendungsauftrag, Geistausgießung und Sündenvergebung.

Wie Thyen richtig festgestellt hat, scheint es, als müsste Thomas in der folgenden Perikope ab **Joh 20,25** alle zweifelnden Jünger und potentiellen Leser vertreten.²¹¹ Es ist wahrscheinlich, dass das Motiv des Zweifels gänzlich aus der Perikope der ersten Gruppenerscheinung in Joh 20,19–23 eliminiert wurde, um anschließend eigens in der dafür gestalteten Thomasperikope thematisiert zu werden. Denn alle anderen Evangelienberichte erzählen bei der Gruppenerscheinung sowohl vom Glauben als auch vom Zweifeln: Matthäus erwähnt in Mt 28,17 die Anbetenden sowie die Zweifelnden (καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν). Auch Lukas thematisiert das Zweifelhafte an der Botschaft der Auferstehung (Lk 24,11: καὶ ἐφάνησαν ἐνώπιον αὐτῶν ὡσεὶ λῆρος τὰ ῥήματα ταῦτα, καὶ ἠπίστουν αὐταῖς), Erschrecken und Furcht (Lk 24,37: πτοηθέντες δὲ καὶ ἔμβοβοι γενόμενοι), Unglauben, Freude und Verwunderung (Lk 24,41: ἔτι δὲ ἀπιστούντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμαζόντων) sowie nach der Himmelfahrt ausschließlich Anbetung, große Freude und Gotteslob (Lk 24,52f: προσκυνήσαντες, χαρᾶς μεγάλης, εὐλογοῦντες τὸν θεόν).

Dass man im Falle des Thomas von Zweifeln sprechen kann, scheint zunächst relativ eindeutig. Doch an was zweifelt Thomas? An der Aussage der Jünger sowie – und davon geht Becker aus – an einem „vom Wort abhängigen Glauben“?²¹² Oder an Jesu Auferstehung als denkbarer Möglichkeit? Dies lässt der Text offen. Die Betonung seines Zweifels macht seine Bedingung in Joh 20,25 deutlich: ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἥλων καὶ βάλω τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων καὶ βάλω μου τὴν χεῖρα εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ, οὐ μὴ πιστεύσω. Thyen betont, dass die doppelte Verneinung des Glaubens in Form des οὐ μὴ πιστεύσω, die mit „gewiss nicht“ zu übersetzen sei, die stärkste Form einer solchen darstelle.²¹³ Vorsicht geboten ist jedoch bei einer Wertung des Zweifels. Lange wurde in der Forschung die These vertreten, dass der Zweifel des Thomas negativ zu werten sei – dies sei durch den johanneischen Jesus geschehen, dies geschehe durch den Autor des Evangeliums und demgemäß urteilt die Rezeptionsgeschichte häufig ähnlich. Schenke wertet beispielsweise: „(...) [E]igentlich hätte er glauben müssen. Seine Weigerung war Unglaube (20,27; vgl. 20,25).“²¹⁴ Auch Lothar Steiger betont den Tadel an Thomas, differenziert jedoch: „Zu tadeln ist Thomas nicht, weil er seinen Herrn zu nah haben wollte. (...) Sondern zu tadeln ist, daß Thomas etwas zur Bedingung seines Glaubens macht.“²¹⁵ Eine einseitige Wertung sollte jedoch hinterfragt werden. Zunächst ist zu bemerken, dass Thomas mit seiner Forderung an das anknüpft, was den anderen Jüngern bereits gewährt wurde. Seine Aussage geht jedoch darüber hinaus, weil er

²⁰⁹ Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 766.

²¹⁰ Vgl. ebd.

²¹¹ Vgl. aaO, S. 765f.

²¹² Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 742.

²¹³ Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 768.

²¹⁴ Schenke, Johannes, 1998, S. 380.

²¹⁵ Steiger, Lothar: Die Erinnerung nach vorne. Erzählter Glaube (Radius-Bücher), Stuttgart 1993, S. 101.

Hände und Seite Jesu nicht nur sehen, sondern auch berühren will. Dennoch ist nicht zu vernachlässigen, dass Thomas' Bedingungen in V. 27 erfüllt werden.²¹⁶ Daher kann sein Zweifel nicht ausschließlich negativ zu werten sein, wird ihm doch vom johanneischen Jesus entprochen.

Zwischen den Ereignissen von V. 25 und V. 26 liegen gemäß der textlichen Notiz acht Tage. Wiederum sind die Türen verschlossen. Der Leser kann sich erneut fragen, ob dies ein Hinweis auf den Zweifel der Jünger ist. Hätten nicht Sendungsauftrag, Geistausgießung und Sündenvergebungsvollmacht dazu führen müssen, dass sie aus ihrer Verschlossenheit in die Welt ziehen? Zweifeln sie an Jesu Auftrag, seinem Zuspruch und seiner Vollmacht – und folglich seiner Auferstehung, die dies ermöglicht? Aufschlussreich ist, dass die Furcht vor den Juden als Grund für die verschlossenen Türen nicht erneut genannt wird. Dies erweckt den Anschein, dass der Zweifel der Jünger beseitigt ist. Die geschlossenen Türen scheinen vielmehr die Funktion zu haben, dieselbe Situation wie in V. 19 ins Gedächtnis zu rufen, sodass Jesus erneut um Thomas' willen durch die geschlossenen Türen zu den Jüngern gelangen kann.

In **Joh 20,27** werden sowohl Unglaube als auch Glaube thematisiert. Dies wird in Form der adjektivischen Begriffe ἄπιστος und πιστός deutlich. Damit wird das Vokabular des Unglaubens explizit genannt und dem Glauben gegenübergestellt. Auffällig ist, dass beide Adjektive im Johannesevangelium nur hier auftreten.

Jesus geht exakt auf die Bedingung des Thomas ein und fordert ihn auf, seinen Anweisungen zu folgen. Er ahmt sogar den Sprachbau des Thomas nach.²¹⁷ Es ist unwahrscheinlich, dass gerade darin eine Ablehnung von Jesu Seite ausgedrückt wird. Indem er Thomas imperativisch zum Glauben auffordert, wird deutlich, dass das, was Thomas vorher vertrat, mit Unglauben identifiziert wird. Daher ist in der Forschung umstritten, ob der johanneische Jesus Thomas mit seiner Aufforderung „sei nicht ungläubig, sondern gläubig“ tadelt: Während Joachim Gnilka,²¹⁸ Rudolf Schnackenburg²¹⁹ und Klaus Wengst²²⁰ einen Tadel an Thomas sehen, betonen Charles K. Barrett,²²¹ Schenke²²² und Ulrich Wilckens,²²³ dass Thomas nicht getadelt worden sei.

Die Imperative, die Jesus formuliert, können auf der pragmatischen Ebene gedeutet werden und scheinen den Leser dazu aufzufordern, Konsequenzen für seine eigene Haltung zu ziehen: Auch er soll nicht ungläubig, sondern gläubig sein.

In **Joh 20,28** findet sich die markante Glaubens- und Bekenntnisaussage des Thomas. Thyen bezeichnet sie als das „adäquateste und gefüllteste Bekenntnis des gesamten Evangeliums“,²²⁴ Gnilka vergleicht sie mit dem des römischen Hauptmanns in Mk 14,39 [sic!] ausgesprochenen

²¹⁶ Vgl. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, 2004, S. 331.

²¹⁷ Vgl. Steiger, *Die Erinnerung nach vorne*, 1993, S. 101.

²¹⁸ Vgl. Gnilka, *Johannesevangelium*, 1983, S. 154f.

²¹⁹ Vgl. Schnackenburg, Rudolf: *Das Johannesevangelium*. Bd. 3: Kommentar zu Kap. 13–21 (HThK 4/3), Freiburg/Basel/Wien 1992, S. 393.

²²⁰ Vgl. Wengst, *Das Johannesevangelium*. Bd. 2: Kapitel 11–21, 2001, S. 300.

²²¹ Vgl. Barrett, *Das Evangelium nach Johannes*, 1990, S. 549.

²²² Vgl. Schenke, *Johannes*, 1998, S. 367f.

²²³ Vgl. Wilckens, Ulrich: *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 2000, S. 315.

²²⁴ Thyen, *Das Johannesevangelium*, 2005, S. 769.

Bekenntnis, da sie „das Glaubensziel nennt, zu dem die Leser des Ev geführt werden sollen.“²²⁵ Das Bekenntnis in Joh 20,28 wird von jenem gesprochen, der zuvor mit den Worten οὐ μὴ πιστεύσω den Glauben an Jesu Auferstehung verweigert hatte. Wenn der Johannesevangelist ihn für das bedeutsame Bekenntnis auswählt, zeigt dies, dass er den Zweifel als einen Aspekt sieht, der es wert ist, im Rahmen seiner Osternarration thematisiert zu werden.

Das Vokabular, das dem Aspekt des Glaubens zugeordnet werden kann, ist nicht in Form von Verben, sondern von Pronomen und Substantiven ausgesprochen: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου. Die Verbindung von κύριος und θεός verweist neben alttestamentlichen Parallelen (Ps 30,3; 86,15; 88,2) auch auf eine bedeutsame religionsgeschichtliche Parallele hin: Wenn Jesus hier als „Herr“ und „Gott“ bezeichnet wird, so kann dies eine anti-imperiale Konnotation zum Ausdruck bringen. Sueton berichtet nämlich in seinen Kaiserviten, dass sich Domitian in der Spätzeit seiner Herrschaft durch Arroganz gekennzeichnet als *dominus et deus noster* bezeichnen ließ.²²⁶ Wenn vor diesem Hintergrund jene Bezeichnung auf den gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Jesus übertragen wird, könnte darin eine deutliche Kritik am Kaiserkult anklingen.²²⁷

Dass die Titel κύριος und θεός in diesem Bekenntnis beide auf Jesus bezogen werden, verweist auf die einleitenden Aussagen des Evangeliums: Thomas bekennt seinen Herrn als den, „der ‚im Anfang bei Gott‘ war und der selbst Gott ist.“²²⁸ Wenn er das Bekenntnis gegenüber dem formuliert, der sich ihm zuvor als Gekreuzigter gezeigt hat, bekennt Thomas nicht ausschließlich seine Gottheit, sondern bezeugt ihn zugleich als Gekreuzigten. Darüber hinaus formuliert Thomas mit dem Pronomen μου sein persönliches Glaubenszeugnis. Damit entspricht der persönlichen Anrede Jesu gegenüber Thomas in Joh 20,27 (εἶτα λέγει τῷ Θωμᾷ) das persönliche Bekenntnis des Thomas. Dietzfelbinger fasst zusammen: „Das Bekenntnis des Thomas ruht also nicht auf einer durch objektiven Beweis gewonnenen Erkenntnis, sondern auf der Anrede durch Jesus (...).“²²⁹ Diese Anrede verweist auf die vorherige Osternarration zurück: Auch Maria wurde aufgrund der persönlichen Anrede gläubig.

Die in **Joh 20,29** gebotene Antwort Jesu ist zweigeteilt: Zuerst erfolgt die persönliche Anrede an Thomas, dann sind mit der Seligpreisung alle Christen der nachösterlichen Zeit in das Geschehen einbezogen. Dabei wird der Zusammenhang zwischen Sehen und Glauben in beiden Versteilen thematisiert: ὅτι ἑώρακάς με πεπίστευκας; μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες. Dies erinnert an den Konnex, der bereits spürbar wurde, als über die Reaktion des geliebten Jüngers bei seinem Blick in das Grab berichtet wurde: εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν (Joh 20,8).

Doch es scheint nicht nur um Glauben, sondern auch um Unglauben zu gehen. Dies macht der Zusammenhang deutlich: Wenn der johanneische Jesus Thomas zuvor mit dem Adjektiv un-

²²⁵ Gnllka, Johannesevangelium, 1983, S. 155.

²²⁶ Suet, Domit 13,2.

²²⁷ So zum Beispiel: Vgl. Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 744. Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 769. Vgl. Barrett, Das Evangelium nach Johannes, 1990, S. 548. Vgl. Wengst, Das Johannesevangelium. Bd. 2: Kapitel 11–21, 2001, S. 299. Vgl. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 322. Dem widerspricht allerdings Schnackenburg: „Eine Spitze gegen den Kaiserkult (...) ist kaum anzunehmen.“ (Schnackenburg, Das Johannesevangelium. Bd. 3: Kommentar zu Kap. 13–21, 1992, S. 397.)

²²⁸ Porsch, Felix: Johannes-Evangelium (SKK.NT 4), Stuttgart 1988, S. 217.

²²⁹ Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes. Bd. 2: Johannes 13–21, 2001, S. 343.

gläubig bezeichnete (V. 27), jetzt aber seinen Glauben betont, wird seine Veränderung hervorgehoben: Aus Unglaube wird Glaube, aus Zweifel wird Gewissheit.

Thomas möchte selbst glauben und bekennen können. Im johanneischen Verständnis darf diesem persönlichen Glauben Zweifel vorausgehen. Daher formuliert Wengst: „Das Zeugnis, dass der Gekreuzigte lebt, ist dermaßen ungläublich und also Zweifel so naheliegend, dass Johannes solchem Zweifel Raum gibt. (...) Wenn Johannes an das Auftreten des auferweckten Jesus inmitten seiner Schüler, bei dem er sie mit dem Geist ausrüstete und sandte, nicht unmittelbar [sic!] den Epilog anfügt und damit sein Evangelium abschließt, sondern noch eine weitere Erzählung bietet, dann muss er mit ihr eine besondere Absicht verbinden.“²³⁰

Der Makarismus, so Schnelle „gilt den Generationen, die nicht mehr durch das unmittelbare Sehen des Auferstandenen zum Glauben gelangen können.“²³¹ Damit spielt er für die Textpragmatik eine besondere Bedeutung. Er preist den heutigen Leser selig und macht ihm Mut, zu glauben, obwohl er nicht sehen kann.

Mit **Joh 20,30f** folgt ein neuer Teilabschnitt, der jedoch eng auf die Auferstehungserzählungen bezogen ist. Bereits im Zuge der Perikopenabgrenzung wurde erklärt, weshalb er im Rahmen dieser zu behandeln ist.²³² Obwohl der in V. 30 verwendete Begriff *σημεῖα* sich auf das ganze geschriebene Buch (*γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ*) bezieht, wird er doch an die Auferstehungserzählungen angereicht, die als deren Höhepunkt gelten können.

Während V. 30 sich besonders auf den Aspekt der Verkündigung bezieht, exponiert V. 31 erneut den Glaubensaspekt, da als Ziel des Aufschreibens der Glaube genannt wird – und zwar an Jesus, den Christus, den Sohn Gottes; der an ihn Glaubende hat Leben in seinem Namen. Schenke betont: „Am Ende zieht der Autor Bilanz: eine Bilanz des Glaubens.“²³³ Damit äußert sich der Autor selbst und nennt die von ihm angestrebte Reaktion der Leser auf den Text: ein Bekenntnis dazu, *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*. „Johannes liegt nichts an einer neutralen Geschichtserzählung, sondern sein Werk steht im Dienst der Glaubensforderung Jesu.“²³⁴

Die Verbform *πιστεύ[σ]ητε* kann sowohl als Präsens- als auch als Aoristform aufgefasst werden. Diesbezüglich differieren die Forschungspositionen, welche davon die ursprünglichere Lesart gewesen sein könnte. Der Unterschied liegt inhaltlich darin, dass die Leser am Glauben festhalten und in ihm bleiben (Präsens) oder zum Glauben kommen (Aorist).²³⁵ Die meisten neueren Autoren plädieren – mit den ältesten Handschriften²³⁶ – für den Konjunktiv Präsens. Hier soll statt der Spekulation bezüglich der ursprünglicheren Verbform die Wahrnehmung der Differenz bereits in der frühen Überlieferung im Vordergrund stehen. Sie zeigt, dass schon sehr früh verschiedene Deutungen des Glaubensaspektes vorgenommen wurden: Das eine Mal

²³⁰ Wengst, Das Johannesevangelium. Bd. 2: Kapitel 11–21, 2001, S. 294.

²³¹ Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 333.

²³² Zur Analyse von Joh 20,30f im Kontext von Joh 20,1–29 vgl. Kapitel 3.2.2.1: Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung von Joh 20,1–31.

²³³ Schenke, Johannes, 1998, S. 381.

²³⁴ Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 337.

²³⁵ Die jeweiligen Gründe und Textzeugen sind aufgelistet bei Schnackenburg und Thyen: Vgl. Schnackenburg, Das Johannesevangelium. Bd. 3: Kommentar zu Kap. 13–21, 1992, S. 403–405. Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 775–777.

²³⁶ *p*^{66vid}, Sinaiticus in seiner ursprünglichen Lesart, B, Θ, 892^s, I 2211.

scheint das Johannesevangelium der Gemeinde zu gedenken, die bereits gläubig ist, und sie stärken zu wollen (Konjunktiv Präsens); das andere Mal ist eine missionarische Intention im Blick (Konjunktiv Aorist mit ingressiver Färbung).

Verkünden und Schweigen

Die erste Notiz des Kapitels, welche die Aspekte des Verkündens oder Schweigens betrifft, findet sich in **Joh 20,2**: Maria läuft zu Petrus und dem anderen Jünger, den Jesus liebte, und verkündet ihnen: ἤραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου καὶ οὐκ οἶδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν. Ihre Informationsvermittlung wird in wörtlicher Rede wiedergegeben. Dabei interpretiert sie das in V. 1 Geschilderte: Sie denkt an eine Wegnahme der Leiche und zieht keine anderen Erklärungen für den weggenommenen Stein in Erwägung. Doch aus ihren Beobachtungen kann bislang weder hervorgehen, dass das Grab leer ist, noch, dass der Leichnam weggenommen wurde. Maria begegnet der Erklärungsnot, die der Stein auslöst, mit ihrer eigenen Deutungsoption; so werden auch in der heutigen Forschung unterschiedliche Interpretationsmuster für das leere Grab erwogen.²³⁷

Eine Informationsübermittlung nach der Entdeckung des leeren Grabes geschieht auch im Matthäus- und Lukasevangelium – anders jedoch im Markusevangelium. Die lukanische Erzählung ist der johanneischen am ähnlichsten, weil auch dort beim ersten Grabbesuch der Frauen noch von keiner Erscheinung Jesu berichtet wird, sondern die Frauen heimkehren und ihre Beobachtungen den Elf und allen Übrigen bzw. den Aposteln verkünden (Lk 24,9f). Ebenfalls wird im Lukasevangelium berichtet, dass Petrus sich auf diese Nachricht hin auf den Weg zum Grab begibt, allerdings wird im Gegensatz zu Joh 20,2f übermittelt, dass er dies aufgrund des Unglaubens gegenüber der Botschaft der Frauen tut. Gemäß der matthäischen Erzählung (Mt 28,1–11) gehen die Frauen nach dem Erdbeben, dem Wegwälzen des Steines durch einen Engel und seiner Aufforderung zur Verkündigung zu den Jüngern; auf dem Weg begegnen sie dem Auferstandenen. Sowohl im Matthäus- als auch im Lukasevangelium ist jedoch in Abgrenzung zum vierten Evangelium festzustellen: Die Frauen sehen nicht nur den weggewälzten Stein, sie sehen auch das leere Grab und einen Engel (Mt 28,2) bzw. zwei Männer (Lk 24,4), der bzw. die ihnen einen Auftrag zur Verkündigung gibt bzw. geben. In beiden synoptischen Evangelien verkünden die Frauen ihre Entdeckungen jedoch nicht nur ausgewählten Jüngern: In Lk 24,9 werden zuerst „die Elf und alle Übrigen“ als Objekt der Verkündigung genannt, in Lk 24,10 „die Apostel“; in Mt 28,8 sind „seine Jünger“ Objekt der Verkündigung der Frauen. Warum Maria im Johannesevangelium nur die zwei genannten Jünger auswählt, ist anhand der Erzählung nicht zu klären. Im Kontext des gesamten Evangeliums ist die Bedeutung Petri sowie die Sonderrolle des geliebten Jüngers zu bedenken. Erst in Joh 20,18 nach ihrer Begegnung mit dem Auferstandenen berichtet Maria auch den anderen Jüngern von ihrer Erscheinung.

Petrus und der geliebte Jünger begeben sich, wie in **Joh 20,3–10** geschildert, schweigend auf den Weg zum Grab. Einerseits entsteht durch ihren gemeinsamen Lauf eine Dynamik, andererseits sind retardierende Momente eingebaut: So gelangt der geliebte Jünger zuerst zum Grab,

²³⁷ Zu Deutungen des leeren Grabes vgl. Kapitel 2.1.2.3: Auferstehungstheologie aus systematisch-theologischer Perspektive.

beugt sich vor, sieht die Leinentücher liegen, geht aber nicht in das Grab hinein. Stattdessen wartet er davor und lässt Petrus den Vortritt. Dabei schweigt der Text in V. 7 über Petri Reaktion beim Sichten der Leinentücher und des Schweißstuches. In V. 8 wird allerdings die Reaktion des geliebten Jüngers schildert: Er sah und glaubte.

Auffällig ist, dass in V. 3–10 von keiner Konversation der Jünger untereinander berichtet wird. Dies ist verwunderlich, hätten ihre Beobachtungen doch Raum zum Austausch gegeben. Dem Erzähler liegt offensichtlich mehr daran, die visuellen Beobachtungen der einzelnen Jünger zu beschreiben als eine Konversation zu bieten. Dies entspricht der Tendenz des Evangelisten, den Zusammenhang zwischen Sehen und Glauben zu schildern.

In **Joh 20,10** wird beschrieben, dass die Jünger wieder weg zu sich gingen. Anschließend wird keine Verkündigung, beispielsweise an die Mitjünger, erwähnt. Gerade auch der geliebte Jünger scheint seinen Glauben nicht mitzuteilen. Thyen formuliert daher: „Daß er [der Jünger, den Jesus liebte] auch hier seine Glaubenserkenntnis nicht an Petrus weitergibt, sondern sie – anders als dann Maria, die Jesus ja ausdrücklich als die Botin seines neuen Lebens zu den Jüngern senden wird – für sich behält, entspricht seinem im Evangelium seit 13,21ff absichtsvoll gezeichneten Bild. Zum Verkündiger der Glorie seines Herrn wird er erst im letzten Kapitel (21,7) und vor allem dann und dadurch werden, daß er die Feder in die Hand nimmt und Jesu ganze Geschichte in festen Buchstaben schreibt (21,24).“²³⁸ Hier zeigt sich eine Parallele zur lukanischen Erzählung, wo nach Petri Grabgang in Lk 24,12 ebenfalls nichts von dessen Verkündigung erzählt wird. Lk 24,34 macht jedoch deutlich, dass der lukanische Petrus seinen Mitjüngern von einer Erscheinung erzählt.

Ob die beiden Jünger wirklich schweigen oder der Text nur nicht übermittelt, dass sie ihre Botschaft verkünden, kann nicht sicher gesagt werden. Zwei inhaltliche Indizien legen aber nahe, dass sie nichts erzählen: Zum einen steht Maria in Joh 20,11 weinend am Grab. Dies lässt vermuten, dass sie aus ihrer Ratlosigkeit, die in V. 2 beschrieben wurde, nicht befreit ist. Die Verkündigung des Glaubens des geliebten Jüngers hätte dies ändern können. Zum anderen scheint die Zusammenkunft der Jünger, die in V. 19 beschrieben wird, eher aus der Nachricht Marias in V. 18 hervorzugehen, als aus jener, die möglicherweise die beiden Jünger im Anschluss an V. 10 hätten übermitteln können.

Ein sprachliches Argument stellt diesen Schluss jedoch infrage: V. 10 berichtet, dass die Jünger *πρὸς αὐτούς* gehen. Dies kann mit „zu ihnen“ übersetzt werden – damit wären die anderen Jünger im Blickfeld. Sehr viele Textzeugen ändern *πρὸς αὐτούς* zu *ἑαυτούς*, weshalb die Jünger nicht zu „ihnen“, sondern zu „sich“ gehen. Die Verwendung des Reflexivpronomens legt es näher, von einem Schweigen der beiden Jünger zu sprechen. Die verschiedenen Bibelübersetzungen zeigen die Divergenz in der Übertragung, die großen Interpretationsspielraum bietet: Während die Lutherübersetzung und die Elberfelder Bibel „Da gingen (nun) die Jünger wieder heim.“ wiedergibt, formuliert die Einheitsübersetzung „Da kehrten die Jünger wieder nach Hause zurück.“ Die Zürcher Bibel übersetzt jedoch: „Da kehrten die Jünger wieder zu den anderen zurück.“

²³⁸ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 760.

Es ist letztlich keine Klarheit zu gewinnen, ob von einer Verkündigung oder einem Schweigen auszugehen ist. Zwar liegt m.E. letzteres näher, obwohl sicher mit Schnelle zu fragen ist: „Hätten sie nicht den anderen Jüngern die ungeheure Neuigkeit des leeren Grabes und der Auferstehung Jesu mitteilen müssen?“²³⁹

Die nächste Teilperikope ab **Joh 20,11** stellt Maria erneut als Protagonistin vor. Dabei wird ein weiteres Mal das Motiv der Ratlosigkeit aufgegriffen. Maria scheint in Lethargie vor dem Grab zu stehen, bevor sie sich vorbeugt und einen Blick in dieses wagt. Nach der langen Phase des Schweigens ab V. 2 berichtet V. 13 anschließend von einem kurzen Gespräch zwischen ihr und zwei Engeln, die sie im Grab erblickt. Maria beantwortet deren Frage nach dem Grund ihres Weinens zwar, wartet jedoch keine Erwiderung ab, sondern wendet sich um.

In den synoptischen Evangelien wird die Auferstehungsbotschaft durch die göttlichen Boten verkündet: Der markinische Jüngling bzw. der matthäische Engel ermutigt zunächst, sich nicht zu fürchten; schließlich nennen beide Jesu Auferstehung, fordern dann zum Weitertragen der Botschaft auf und verheißen eine Erscheinung (Mk 16,6f; Mt 28,5–7). Die lukanische Erzählung ist der johanneischen an dieser Stelle erneut am ähnlichsten: Auch hier stellen die beiden Männer den Frauen eine Frage. Darauf folgt bei Lukas jedoch wie bei den anderen Synoptikern die Auferstehungsverkündigung (Lk 24,5–7); im Johannesevangelium tritt sie nicht ein. Jesus wird seine Auferstehung selbst durch seine Anwesenheit bezeugen. Daher entspricht der lukianischen Frage, was die Frauen den Lebenden bei den Toten suchen (τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν· Lk 24,5) am ehesten die Frage Jesu nach dem Objekt des Suchens in Joh 20,15 (τίνα ζητεῖς;). Maria antwortet den Engeln auf die gleiche Weise wie den Jüngern in V. 2. Dies lässt darauf schließen, dass sie in ihrer Erkenntnis nur bruchstückhaft weitergekommen ist.²⁴⁰

Nach der Abwendung Marias von den Engeln beginnt die Konversation zwischen ihr und Jesus in **Joh 20,15–17**. Auf den ersten Blick stagniert die Dynamik der Handlung erneut, ein retardierendes Moment tritt ein: Zuerst fragt Jesus Maria das Gleiche, was zuvor die Engel fragten; doch sofort fügt er die Frage nach dem Objekt ihres Suchens an. Da Maria Jesus nicht erkennt, scheint die Situation wieder zu stagnieren. Wie bereits in der Lazarusperikope kann sich der Leser fragen, wann die Handlung „zum Eigentlichen“ kommt: zur bewussten und gewussten Begegnung Marias mit dem Auferstandenen. Dies geschieht in V. 16, wenn Jesus Maria mit ihrem Namen anspricht, woraufhin sie ihn ῥαββουví nennt.

V. 17a wurde bereits ausführlich im Zusammenhang der Aspekte des Glaubens und Zweifels thematisiert. Für die Momente des Verkündens und Schweigens kommt v.a. **V. 17b** Bedeutung zu. Dem Verkündigungsauftrag Jesu – πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς – folgt in wörtlicher Rede das, was Maria verkünden soll.

Maria ist gemäß johanneischer Darstellung sowohl die Erstzeugin als auch die einzige Zeugin des Auferstandenen; die Jünger sind anschließend die Erstzeugen des Auferstandenen und Aufgefahrenen. Der Sachverhalt der Protophanie vor Maria ist bedeutsam; schließlich schildert

²³⁹ Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 326.

²⁴⁰ Vgl. Wengst, Das Johannesevangelium. Bd. 2: Kapitel 11–21, 2001, S. 282.

Josephus, dass Frauen kein Zeugnisrecht besaßen: γυναικῶν δὲ μὴ ἔστω μαρτυρία (...).²⁴¹ Die Erwähnung von Frauen als Erstzeuginnen wird nicht selten als Argument für die Historizität, unter anderem des leeren Grabes, gewertet; Martin Vahrenhorst fasst den häufig gebrauchten Argumentationsduktus pointiert zusammen: „Wer könnte ein Interesse daran haben, die eigene Position allein schon durch die Wahl der Zeugen (bzw. Zeuginnen) unabhängig von ihrem Inhalt prinzipiell als unglaubwürdig darzustellen?“²⁴² Somit müsse hinter der Überlieferung ein historisch zuverlässiger Kern stecken.²⁴³ Vahrenhorst konnte jedoch plausibel machen, dass die Aussage des Josephus, das Zeugnis von Frauen sei nicht zulässig, auf den Gerichtskontext beschränkt ist: „Die Regel, daß Frauen im antiken Judentum als Zeuginnen nicht aussagen dürfen, bzw. daß ihr Zeugnis wertlos ist, hat einen bestimmten ‚Sitz im Leben‘, nämlich den Gerichtshof.“²⁴⁴ Vahrenhorst betont, dass die Übertragung dieser Regel auf andere Kontexte keinen Anhalt an den Texten selbst habe.²⁴⁵ Daher schließt er, dass von einer Zeugnisunfähigkeit von Frauen im Zusammenhang beispielsweise mit dem leeren Grab nicht gesprochen werden könne.²⁴⁶ Er konkludiert, dass das häufig gebrauchte Argument für die Historizität des leeren Grabes – nämlich dass es zuerst von Frauen bezeugt wird – nicht zulässig sei.²⁴⁷ Auch wenn Frauen damit nicht als Botinnen ausgeschlossen sind, ist die große Bedeutung, die der vierte Evangelist Maria in seiner Erzählung beimisst, doch bemerkenswert. Thyen formuliert: „Wie der geliebte Jünger zuvor Petrus den Vortritt in das Grab Jesu überließ, so überläßt er mit seinem Schweigen über sein [sic!] Glauben nun auch der zur Jüngerin Jesu gewordenen Maria den Vorrang, als erste Osterzeugin vor die männlichen Jünger zu treten.“²⁴⁸

Der Verkündigungsauftrag ist in ähnlicher Form auch im Matthäusevangelium zu finden. Der matthäische Auftrag durch den Engel enthält das Objekt τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ (Mt 28,7), der matthäische Auftrag durch Jesus nennt – wie auch im Johannesevangelium – τοῖς ἀδελφοῖς μου (Mt 28,10). Daher schließt Thyen, dass Joh 20,17 dem Prätext Mt 28,10 entstamme.²⁴⁹ Im markinischen Text wird ein Verkündigungsauftrag durch den Jüngling gegeben, der auf Jesu Jünger und Petrus zielt (Mk 16,7); im lukanischen Text hingegen wird kein Verkündigungsauftrag durch die Männer übermittelt. Dementsprechend ist die Bezeichnung τοὺς ἀδελφοὺς μου, denen Maria von ihrer Erscheinung und vom Auftrag Jesu berichten soll, ungewöhnlich. Außer dieser Belegstelle wird der Begriff im Johannesevangelium nur noch in Joh 7,3.5.10 und Joh 21,23 verwendet, wenn er nicht auf leibliche Familienverhältnisse anspielt. Aber auch dort wird er nicht in wörtlicher Anrede durch Jesus benutzt.

Die in **Joh 20,18** geschilderte Verkündigung Marias knüpft direkt an V. 17 an. Sie befolgt ihren Verkündigungsauftrag und berichtet den Jüngern von der Begegnung mit Jesus.

²⁴¹ Jos, Ant IV 219.

²⁴² Vahrenhorst, Martin: „Se non è vero, è ben trovato“. Die Frauen und das leere Grab, ZNW 89 (1998), S. 282–288, S. 282.

²⁴³ Vgl. ebd.

²⁴⁴ AaO, S. 285.

²⁴⁵ Vgl. ebd.

²⁴⁶ Vgl. aaO, S. 286.

²⁴⁷ Vgl. aaO, S. 287.

²⁴⁸ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 763f.

²⁴⁹ Vgl. aaO, S. 764.

Im ersten Teil des Verses fällt die Verwendung des neutestamentlichen Hapaxlegomenons ἀγγέλλω auf,²⁵⁰ das laut Ulrich Becker und Dieter Müller v.a. den Charakter des Mitteilungsangebotes, des Zuspruches, habe.²⁵¹ Sie weisen darauf hin, dass Johannes die Wortgruppe um dieses Verb ausschließlich im theologisch gefüllten Sinn gebrauchte²⁵² – dies trifft auch auf Joh 20,18 zu. Der zweite und dritte Teil des Verses, die wörtliche Verkündigungstat Marias sowie der Autorenkommentar, sind in einer ungewöhnlichen syntaktischen Struktur dargeboten: Sowohl direkte Rede (ἑώρακα τὸν κύριον) als auch indirekte Rede (καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ) teilen die Botschaft in zwei Teile. Dies kann darin begründet liegen, dass mit dem Satzteil „Ich habe den Herrn gesehen“ eine alte Osterformel anklingt, die ebenso in Joh 20,25 und in 1Kor 9,1 zu finden ist.²⁵³ Der Text lässt bezüglich der indirekten Rede offen, was Maria genau verkündete – er spricht nur von ταῦτα.

Auffällig ist, dass Maria in ihrer direkten Rede das Verb ὁράω verwendet. Sie verkündet damit von einer Ostererscheinung, die im Zusammenhang mit ihrem Glauben steht.²⁵⁴ Das Verb ist in der Form des Perfekts ἑώρακα vorzufinden, die resultativ zu verstehen ist. Einige Textzeugen übermitteln in Person und Numerus veränderte Varianten. Damit klingen gegebenenfalls verschiedene Traditionen von zum Grab kommenden Personenkreisen an, die auch in Joh 20,2 deutlich werden könnten.

V. 18 zeigt, dass der Ostererscheinung der Verkündigungsauftrag folgt. Dies geschieht neben V. 25 ebenfalls in Lk 24,32–35. Auch in Mt 28,8.11 wird nach der Erscheinung Jesu vor den Frauen der Verkündigungsauftrag übermittelt; ob sie diesem jedoch nachkommen, bleibt offen. Es scheint, dass sich die Jünger ab Joh 20,19 wegen der Verkündigung Marias treffen. Schenke formuliert: „Jesus ist Maria als der ersten Jüngerin nicht erschienen, damit sie wie früher mit ihm, ihrem Lehrer zusammen sein kann, sondern um sie zu seiner Botin und Verkündigerin zu machen.“²⁵⁵

In der neuen Teilperikope der Gruppenerscheinung vor den Jüngern ist im Kontext des Verkündens die Sendungsaussage in **Joh 20,21** hervorzuheben. Schnelle bezeichnet sie als eine „Sendung zur Evangeliumsverkündigung“.²⁵⁶ Jesus selbst sendet damit seine Jünger in der Weise, wie er zuvor vom Vater gesandt wurde. Das einleitende καθώς zeigt, inwiefern die Sendung durch Gott und die durch Jesus zusammengehören. Die Sendung schließt die Verkündigung ein, da auch die Sendung Jesu durch Gott durch seine Verkündigung gekennzeichnet war. Für die Sendung Jesu durch den Vater und die der Jünger durch Jesus werden verschiedene Verben verwendet: ἀποστέλλω und πέμπω. Dabei steht ἀπέσταλκέν im Perfekt, πέμπω im Präsens. Damit wird mit der Sendung Jesu durch den Vater kein einmaliges Ereignis ausgedrückt, vielmehr der resultatative Aspekt betont: Die Sendung des Sohnes durch den Vater hat bleibende Bedeutung.

²⁵⁰ In den neutestamentlichen Schriften sonst nur noch als *varia lectio* in Joh 4,51; viele Textzeugen verändern jedoch zu den sonst gebräuchlicheren Komposita.

²⁵¹ Vgl. Becker, Ulrich/Müller, Dieter: ἀγγέλλω, in: TBLNT, Witten ²2010, S. 1752–1754.

²⁵² Vgl. ebd.

²⁵³ Vgl. Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes. Bd. 2: Johannes 13–21, 2001, S. 333.

²⁵⁴ Zum Zusammenhang von Sehen und Glauben vgl. die vorausgehenden Ausführungen innerhalb dieses Kapitels.

²⁵⁵ Schenke, Johannes, 1998, S. 375.

²⁵⁶ Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 339.

Der Sendungsgedanke im Anschluss an die Auferstehung Jesu tritt auch bei den Synoptikern auf. Allerdings fehlt die Objektbenennung der Sendung bei Johannes im Gegensatz zu den anderen Sendungsaussagen in Mt 28,19f, Lk 24,47 und Mk 16,15, wo entweder πάντα τὰ ἔθνη (Mt und Lk) oder τὸν κόσμον ἅπαντα (Mk) genannt sind.²⁵⁷ „Daher ist Joh 20,21 nicht weltweit missionarisch ausgerichtet, vielmehr wird die Vollmachtsübertragung als solche in den Vordergrund gerückt und in Verbindung mit 13,15f.20 stillschweigend gemeindebezogen gesprochen.“²⁵⁸ Schenke betont, dass die Sendungsaussage nicht nur den Jüngern gelte, sondern „alle[n], die als Glaubende Jesus angehören. (...) Auch die Leser sind eingeschlossen. (...) Dann erfolgt in unserer Szene nicht nur eine Beauftragung bestimmter Personen, sondern der gesamten Gemeinde der Seinen.“²⁵⁹

Gemäß **Joh 20,25** berichten die Jünger Thomas, der grundlos zu fehlen schien, von ihrer Erscheinung. Dies geschieht mit denselben Worten,²⁶⁰ mit denen auch Maria ihnen verkündete: ἐώρακαμεν τὸν κύριον. Die erneute Verwendung spricht für die Rezitation einer alten Osterformel. Der Grund für das Fehlen des Thomas kann gegebenenfalls auf redaktionsgeschichtlicher Ebene gesucht werden und wurde bereits erläutert, als der Aspekt des Zweifels in der Thomasperikope thematisiert wurde.²⁶¹ Die Jünger sind aufgrund von Joh 20,20 „glaubende Osterzeugen“,²⁶² welche die Osterbotschaft an ihn weitergeben. Thomas befindet sich in der Situation aller späteren Menschen, „die auf das im Wort erschlossene Osterzeugnis angewiesen“ sind.²⁶³

V. 25f vermittelt, dass sich die Jünger wieder hinter verschlossenen Türen treffen. Damit scheinen sie den Sendungsauftrag, von dem in V. 21 berichtet wurde, nicht umzusetzen. Betrachtet man diese Notiz allein auf der narrativen Ebene, böte sie ein ernüchterndes Fazit: Trotz Sendungsauftrag, Geistausgießung und Sündenvergebungsvollmacht „verschanzen“ sich die Jünger.²⁶⁴ Der Leser kann sich fragen, ob Jesu Begegnung keine Wirkung hatte. Doch mit Blick auf die vorherige Teilperikope in Joh 20,19–23 wird ersichtlich, weshalb die verschlossenen Türen – hier interessanterweise ohne die Erwähnung der Furcht – erneut thematisiert zu werden scheinen: Gedenkt der Autor die gleiche Situation zu inszenieren, die in Joh 20,19 beschrieben wurde, um sich dem Aspekt des Zweifels eigens widmen zu können?

Joh 20,30f bietet im Hinblick auf Schweigen und Verkünden einen pointierten Abschluss. Zuerst wird das Schweigen erwähnt: Nicht alle Zeichen Jesu sind innerhalb des Buches aufgeschrieben (ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ); anschließend wird jedoch die Verkündigung in Form des Aufschreibens hervorgehoben: ταῦτα δὲ γέγραπται.

²⁵⁷ Vgl. Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 736.

²⁵⁸ Ebd.

²⁵⁹ Schenke, Johannes, 1998, S. 378f.

²⁶⁰ Nur die Verbform ist korrekterweise konjugiert.

²⁶¹ Zur Thematisierung des Zweifels in Joh 20,19–29 vgl. die vorausgehenden Ausführungen innerhalb dieses Kapitels.

²⁶² Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 742.

²⁶³ Ebd.

²⁶⁴ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 769.

Mit V. 30 greift das Johannesevangelium „den in der antiken Literatur wohlbekannten Topos der ‚Unsagbarkeit‘ auf“, ²⁶⁵ der die Unerschöpflichkeit des Gegenstandes zum Ausdruck bringt. Deshalb scheint an dieser Stelle des Evangeliums eine Steigerung bezüglich der Verkündigung vorzuliegen, die dahingehend begrenzt werden muss, weil das, was Jesus tat, alles Verkünden übersteigen würde. Der Begriff des Buches bekommt ein großes Eigengewicht: „Was vor Ostern Jesus selbst vollbrachte, wird nach Ostern unter der Führung des Parakleten dem Evangelium als Buch zugetraut: die Glauben ermöglichende Konfrontation mit dem eschatologischen Heilsbringer Jesus Christus. Gilt für den vorösterlichen Jesus das *σημεῖα ποιεῖν*, so können nach Ostern diese Taten nur als *σημεῖα γεγραμμένα* verkündet und erfahren werden.“ ²⁶⁶

Die Verkündigung in V. 31 kulminiert in einem Höhepunkt, der gleichzeitig einen Rückblick auf das ganze Evangelium eröffnet. Der Grund dafür ist die Nennung des Glaubens an Jesus als Christus, als Sohn Gottes; wer an ihn glaubt, hat Leben in seinem Namen. In Buchform geschieht die Verkündigung fortan orts- und zeitlos. Mit der Anrede „ihr“ ist jeder Leser einbezogen, eine Universalisierung ist vollzogen.

3.2.2.4 Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie

Bei einem durch die synchrone Lektüre geleiteten Blick auf Joh 20 und der Frage nach der Ausgestaltung der Momente des Glaubens und Zweifels sowie des Verkündens und Schweigens zeigte sich – ähnlich der Analyse von Joh 11,1–46 –, dass alle vier Aspekte im Verlauf der Erzählung thematisiert werden.

Dem Aspekt des Glaubens wird in Joh 20 große Bedeutung beigemessen. Sowohl in Form von konkretem Vokabular als auch implizit in vielen Handlungen und Sprachakten ist er vorhanden. Besonders deutlich tritt er in Joh 20,8 zu Tage, wenn vom geliebten Jünger gesagt wird, dass er sah und glaubte (*καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν*). Des Weiteren kommt der Aspekt des Glaubens in der sogenannten „Thomasperikope“ als Verb und Adjektiv zur Sprache. Auffällig ist, dass er insgesamt zwei Mal in verneinter Form verwendet wird (V. 25: *οὐ μὴ πιστεύσω*; V. 27: *ἄπιστος*). Demzufolge scheint dem Evangelisten die Entfaltung der Dynamik zwischen Glauben und Zweifeln enorm wichtig. Schließlich wird der Glaubende seliggepriesen. Das Ende des Kapitels pointiert als Grund der Niederschrift und Ziel des Geschriebenen den Glauben an Jesus, den Christus, den Sohn Gottes.

Auch dem Aspekt des Zweifels wird sich im Kontext der Erzählungen vom leeren Grab und den Erscheinungsszenen ausführlich gewidmet. Gerade in Joh 20 kommt das Zweifeln deutlich zur Sprache und wird v.a. an zwei Figuren illustriert: an Maria von Magdala und an Thomas. In der Situation der Maria scheint das Zweifeln durch ihre Ratlosigkeit (V. 2.13.15), das Weinen (V. 11.13.15) sowie ihren unbedachten Tatendrang (V. 15: *εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν, κἀγὼ αὐτόν ἄρῶ*) gekennzeichnet. Im Fall des Thomas wird das Zweifeln konkret als ein Nicht-Glauben-Werden (V. 25: *οὐ μὴ πιστεύσω*) und ein Ungläubig-Sein (V. 27: *ἄπιστος*) bezeichnet.

²⁶⁵ Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 335.

²⁶⁶ AaO, S. 337.

Das Verkünden verdient in Joh 20 große Beachtung. Innerhalb der Erzählung geschehen mehrere Verkündigungstaten: Maria verkündet zuerst Petrus und dem geliebten Jünger vom weggenommenen Stein am Grab Jesu (V. 2), schließlich bezeugt sie allen Jüngern von der Begegnung mit ihm (V. 18). Diese wiederum verkünden Thomas von ihrer Erscheinung des Auferstandenen (V. 25), bevor der Evangelist seine Verkündigung im Schreiben des Evangeliums (V. 30f) benennt. Dafür wird in V. 30f zwei Mal das Verb $\gamma\rho\acute{\alpha}\varphi\omega$ gebraucht. Daneben – und über das Verb $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ hinaus – wird in Joh 20 auch das neutestamentliche Hapaxlegomenon $\acute{\alpha}\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega$ für eine Verkündigungstat verwendet.

Trotz des markanten Endes mit der Betonung des Verkündens in V. 31 verdient auch der Aspekt des Schweigens Beachtung. Er fällt besonders in der Teilperikope von Petrus und dem geliebten Jünger auf. Bedenkenswert ist, dass beide Jünger sowohl während ihres Grabgangs schweigen als auch nach ihrer Rückkehr nichts von einer Verkündigung zu lesen ist. Nach dieser Erzähleinheit nimmt die Thematisierung des Schweigens im Verlauf von Joh 20 ab und weicht immer mehr dem Aspekt des Verkündens. In V. 30 kommt das Schweigen nochmals implizit zur Sprache, wenn erwähnt wird, dass nicht alle Taten Jesu innerhalb des erwähnten Buches aufgeschrieben wurden.

Innerhalb der Analyse wurde bereits deutlich, dass die einzelnen Teilperikopen in Joh 20 am Ende des Kapitels in einem Höhepunkt kulminieren. In Joh 20,30f scheint das Ziel erreicht zu sein – nicht nur dieses Kapitels, sondern des gesamten Evangeliums: die Verkündigung der Semeia, die zum Glauben an Christus, dem Sohn Gottes führen soll. Damit endet auch diese Auferstehungsperikope – ähnlich wie Joh 11,1–46 – mit der Nennung des Glaubenszieles und der Verkündigung.

Als weitere Höhepunkte können, so deutet Schenke, der Glaube des geliebten Jüngers (Joh 20,8),²⁶⁷ die Begegnung zwischen Jesus und Maria (V. 16f)²⁶⁸ oder das Bekenntnis des Thomas (V. 28)²⁶⁹ angesehen werden. Craig R. Koester zeigt differenziert, dass es zumindest so scheint, als gebe es einen Höhepunkt in Joh 20,8: „Then the Beloved Disciple enters the tomb, and readers are told that he ‚saw and believed‘, which brings the story to its climax (20:8). Or at least it seems to do so.“²⁷⁰ Dennoch ist es m.E. am plausibelsten, das Finale in V. 30f zu verorten.

Wie auch in der Lazarusperikope finden sich in den einzelnen Teilperikopen in Joh 20 Steigerungstendenzen, welche die Dynamik der Erzählung – trotz Wiederholungen und retardierender Momente – stetig vorantreiben.

Becker spricht für das gesamte Kapitel von einer „dramatische[n] Steigerung der Ostererfahrung“.²⁷¹ Diese erkennt er darin, dass zuerst das leere Grab, schließlich die Angelophanie

²⁶⁷ Vgl. Schenke, Johannes, 1998, S. 374.

²⁶⁸ So deutet ebenfalls Schenke: Vgl. aaO, S. 369.

²⁶⁹ So bemerkt erneut Schenke: „Vom Bekenntnis des Thomas her erweist sich, daß alle Hochoaussagen über den Menschen Jesus auf diesen Höhepunkt ausgerichtet waren (vgl. 1,34; 3,35; 6,69; 9,33; 10,30.36.38; 14,7.9ff; 16,27; 17,11.21).“ (AaO, S. 380.)

²⁷⁰ Koester, Craig R.: Jesus' Resurrection, the Signs, and the Dynamics of Faith in the Gospel of John, in: Ders./Bieringer, Reimund (Hg.): The Resurrection of Jesus in the Gospel of John (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 47–74, S. 67.

²⁷¹ Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 714.

und danach „gewichtig am Schluß“ die Begegnung mit dem Auferstandenen selbst erzählt werde.²⁷² Auch Schnelle weist darauf hin, dass eine „Steigerung der Gegenwart des Auferstandenen in eine neue, unverfügbare Leiblichkeit hinein“ unverkennbar sei.²⁷³

Darüber hinaus ist eine Steigerungstendenz bezüglich der Anzahl der Personen als Objekte der Verkündigung zu vermerken: Während Maria in V. 2 zunächst nur zwei Jüngern von ihren Entdeckungen am Grab erzählt, berichtet sie in V. 18 allen Jüngern davon. Das Zeugnis an Thomas in V. 25 geschieht aufgrund der besonderen Thematisierung des Zweifels nur an eine Person, die Verkündigung am Ende des Evangeliums schließlich an alle Leser.

Neben diesen klimaktischen Entwicklungen ist zu fragen, ob der glaubende Leser am Ende des Evangeliums schließlich den geliebten Jünger übertrifft, über den zwar gesagt wird, dass er glaubte – dies aber mithilfe des Schweißtuches als Zeichen (V. 7f). Die Leser müssen glauben ohne zu sehen (V. 29), haben dafür aber die vorliegende Schrift als Hilfestellung (V. 30f).

Der Blick auf Parallelen und Differenzen von Joh 11,1–46 und Joh 20 sowie passions- und auferstehungstheologische Hinweise in der Lazarusperikope zeigte bereits, dass die Auferweckung Jesu als eine Steigerung der Auferweckung des Lazarus gesehen werden kann.²⁷⁴

Neben der dynamischen Entwicklung innerhalb des Kapitels zu einem Höhepunkt am Ende von Joh 20 gibt es jedoch auch Verzögerungselemente:

Erstens sind nicht wenige Wiederholungssequenzen als literarische Mittel eingewebt, indem verschiedene Satzglieder teilweise wörtlich repetiert werden. Dies bewirkt auf der Ebene des Endtextes zwar ein dichtes intratextuelles Netz innerhalb des Abschnittes, hat aber in der Forschungsgeschichte immer wieder dazu geführt, literarkritische Scheidungen vorzunehmen, weil wiederholte Sequenzen als später hinzugefügt interpretiert werden können.²⁷⁵

Solche Wiederholungen finden sich in V. 2 und V. 11, wenn Maria jeweils vor dem Grab lokalisiert wird. Ihre Ratlosigkeit wird in einer fast wörtlichen Wiederholung angemerkt: Maria erklärt zwei Mal, dass sie nicht wisse, wohin der Leichnam Jesu gelegt wurde. Dazu wird das Verb οἶδα in V. 2 und V. 13 gebraucht – zusätzlich auch in V. 9 und V. 14. In ähnlicher Weise wird auch die Vermutung der Leichenwegnahme wiederholt: In V. 2.13.15 berichtet Maria zuerst Petrus und dem geliebten Jünger, dann den Engeln und schließlich dem Auferstandenen selbst von ihrer Annahme der Leichenverlegung. Eine ebenfalls wörtliche Wiederholung findet sich in V. 13 und V. 15, wenn Maria sowohl von den Engeln als auch von Jesus gefragt wird, warum sie weine: τί κλαίεις; Sie antwortet zwar in unterschiedlicher Weise, doch ist das Motiv des Wegtragens in beiden Antworten präsent. Ebenfalls fällt auf, dass sie sich nach beiden Erwidierungen umwendet, wofür das Verb στρέφω gebraucht wird. Eine annähernd wörtliche Wiederholung findet sich auch zwischen V. 18 und V. 25, wenn zuerst Maria, schließlich die Jünger von Jesu Erscheinung berichten. Bis auf den Unterschied des Numerus (Maria spricht in der 1. Ps. Sg. (ἐώρακα τὸν κύριον), die Jünger in der 1. Ps. Pl. (ἐωράκαμεν τὸν κύριον)) ist der Wortlaut identisch.

²⁷² Ebd.

²⁷³ Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, 2004, S. 322.

²⁷⁴ Dazu vgl. Kapitel 3.2.1.4: Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Joh 11,1–46.

²⁷⁵ So interpretiert zum Beispiel: Vgl. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, 1991, S. 712–745.

Beim Vergleich der ersten (Joh 20,19–23) mit der zweiten (Joh 20,24–29) Gruppenerscheinung Jesu vor den Jüngern finden sich ebenfalls zahlreiche Dopplungen: Beide finden am ersten Tag der Woche statt. Daher kann vermutet werden, dass der Sonntag zur Zeit der Abfassung des Evangeliums bereits als Tag der Auferstehung gefeiert wurde.²⁷⁶ Wenn dabei die Zeitangabe *μεθ' ἡμέρας ὀκτώ* gebraucht wird, kann dies darauf hinweisen, dass sich für die christlichen Treffen ein regelmäßiger Turnus etabliert hatte: „Diese Art der Darstellung der Versammlung jeweils am ersten Wochentag, also am Sonntag, ist wahrscheinlich Reflex dessen, dass zur Zeit des Johannes das sonntägliche Zusammenkommen der Gemeinde schon ein fester Brauch war.“²⁷⁷ Wird der Ablauf der beiden Szenen analysiert, fallen auch diesbezüglich viele Wiederholungen auf. Einerseits können sie damit gedeutet werden, dass Thomas die gleichen Möglichkeiten wie die anderen Jünger gewährt werden sollten. Andererseits kann das feste Handlungsschema auch Hinweise auf die Form einer frühchristlichen liturgischen Feier geben. Barrett beschreibt deren Ablauf folgendermaßen: „Die Jünger versammeln sich am Herrentag. Der Segen wird gegeben: *εἰρήνη ὑμῖν*. Der Heilige Geist kommt über die Feiernden, und die Absolution wird gesprochen. Christus selbst ist gegenwärtig (dies können die Eucharistie und das gesprochene Wort Gottes nahe legen), und er trägt die Zeichen seiner Passion; er wird bekannt als Herr und Gott.“²⁷⁸ Des Weiteren ist das Motiv der geschlossenen Türen als Dopplung zu vermerken. Auf der Inhaltsebene kann gefragt werden, weshalb sich die Jünger nach Sendung, Geistausgießung und Sündenvergebungsvollmacht erneut hinter verschlossenen Türen treffen. Es liegt jedoch nahe, dass der Evangelist in beiden Gruppenerscheinungen die gleiche Situation beschreiben wollte. Eine weitere Wiederholung ist in V. 20.25.27 zu vermerken, wenn es um das Motiv des Zeigens der Wundmale und der Seite geht. Thomas fordert dabei das, was den anderen Jüngern zuvor auch gewährt wurde. Bemerkenswert ist, dass der Sprachbau von V. 27 in der Antwort Jesu den des Thomas in seiner Bedingung nachahmt.²⁷⁹

Zweitens gibt es retardierende Momente, die bei der narrativen Analyse des Erzählabschnittes und einem geschärftem Blick auf die Handlungsfiguren hervortreten: Zunächst fällt in V. 2 das Zurücklaufen Marias vom Grab zum Aufenthaltsort der Jünger auf, das den Handlungsstrang verzögert. Im Anschluss an ihre Nachricht steigt die Dynamik durch den Lauf der beiden Jünger. Die Rezeption des Textes liest an dieser Stelle vielmals, dass es sich um einen „Wettlauf“²⁸⁰ oder eine „Rivalität“²⁸¹ zwischen beiden gehandelt habe. Allerdings stützt der Text dies nicht. Vielmehr betont das Adverb *ἰσθῶς*, welches im allgemeinen Sinn mit „zusammen“, im speziellen Sinn mit „zugleich (mit), im Verein (mit)“ und zur Stelle mit „miteinander“ übersetzt werden kann,²⁸² dass es sich nicht um einen Wettkampf gehandelt haben muss. So wertet auch Schenke: „Von einem Wettlauf sollte man nicht sprechen, sonst hätte Petrus ja verloren, und gerade das will der Autor am allerwenigsten zum Ausdruck bringen.“²⁸³

²⁷⁶ Vgl. Thyen, *Das Johannesevangelium*, 2005, S. 764.

²⁷⁷ Wengst, *Das Johannesevangelium*. Bd. 2: Kapitel 11–21, 2001, S. 297.

²⁷⁸ Barrett, *Das Evangelium nach Johannes*, 1990, S. 549.

²⁷⁹ Vgl. Steiger, *Die Erinnerung nach vorne*, 1993, S. 101.

²⁸⁰ Thyen, *Das Johannesevangelium*, 2005, S. 758.

²⁸¹ Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, 2004, S. 324. Zumstein, *Narratologische Lektüre der johanneischen Ostergeschichte*, 2004, S. 282.

²⁸² Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 1988, Sp. 1154.

²⁸³ Schenke, *Johannes*, 1998, S. 373.

Die Dynamik wird dadurch gebremst, dass der geliebte Jünger in V. 5 nicht in das Grab geht, sondern Petrus den Vortritt lässt. Weshalb er innehält, bleibt offen. Auf diachroner Ebene kann die Geste möglicherweise im Rahmen der Traditionskritik gedeutet werden, da eine petrinische Erstgrabbegehung, die auch in Lk 24,12 geschildert wird und in der Protophanie Petri in 1Kor 15,5, Mk 16,7 sowie Lk 24,34 anklingt, im Hintergrund zu stehen scheint. Ein weiteres Moment, welches eine retardierende Wirkung hat, ist das in Joh 20,9 erwähnte noch nicht vorhandene Schriftverständnis (οὐδέπω). Ihm muss ein „aber jetzt“ folgen. Dieses „noch nicht“ begegnet ein weiteres Mal in V. 17 in Form des οὔπω, wenn Jesus Maria sagt, dass sie ihn nicht festhalten dürfe, weil er noch nicht aufgefahren sei. Das Zusammenspiel von „noch nicht“ – „aber jetzt“ ist ein typisch johanneisches Element, das auch an anderen Stellen des Evangeliums Erwähnung findet, v.a. wenn es um die „Stunde“ (ὥρα) oder „Zeit“ (καιρός) Jesu geht. Darauf weist auch die Statistik der Worte οὔπω und οὐδέπω im Johannesevangelium hin: Beide werden im Vergleich zu den anderen neutestamentlichen Schriften mit Abstand am häufigsten im vierten Evangelium verwendet. Bei οὔπω finden sich von elf Erwähnungen im Johannesevangelium fünf im Zusammenhang mit den Begriffen ὥρα oder καιρός.

Wie auch in Joh 11,1–46 soll nach der Möglichkeit der Identifizierung der Leser mit einzelnen Figuren gefragt werden, die sich gläubig oder zweifelnd, verkündend oder schweigend gegenüber dem Auferstandenen verhalten. Auch in Joh 20 ist der Evangelist – und mit ihm höchstwahrscheinlich seine Tradition – besonders an Einzelpersonen interessiert, „deren Verhalten und Erkenntnisse exemplarische Bedeutung für die Gemeinde haben.“²⁸⁴ Dabei scheint es jedoch weniger um historische Persönlichkeiten, sondern vielmehr um literarische Figuren zu gehen. Zumstein nimmt zwar an, dass diese literarischen Personen höchstwahrscheinlich existiert haben – „aber darum geht es nicht. Sie werden vom impliziten Autor neu geschaffen, so dass sie keine undurchsichtigen, historischen Persönlichkeiten mehr sind, die in facettenreiche Situationen verwickelt sind, sondern transparente, stilisierte Figuren, die im Rahmen des joh Plots als Handlungsträger auftreten.“²⁸⁵

Maria ist die Erstzeugin des weggenommenen Steines. Sie meldet zunächst Petrus und dem geliebten Jünger ihre Entdeckung, bevor sie – nachdem die beiden sich wieder vom Grab entfernt haben – selbst einen Blick in dieses riskiert. Dabei ist sie von Ratlosigkeit und Trauer gezeichnet – dies kommt sowohl in ihrem Gespräch mit den Engeln als auch mit Jesus zum Ausdruck. Als sie ihn erkennt, will sie an der Gemeinschaft mit ihm festhalten. Er gibt ihr jedoch einen Verkündigungsauftrag, dem sie nachkommt. In ihrer Rolle wandelt sich Maria dementsprechend von der ratlosen und trauernden Frau aufgrund von Jesu Tod zur gläubigen Verkünderin des Auferstandenen. Daher kann sie als Identifikationsfigur für die Leser dienen, denen damit ebenfalls Glaube und Verkündigung empfohlen zu werden scheint.²⁸⁶ Vorholt beschreibt: „Maria Magdalena wird in zarten Farben portraitiert. Ihre emotionale Verbundenheit

²⁸⁴ Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 323.

²⁸⁵ Zumstein, Narratologische Lektüre der johanneischen Ostergeschichte, 2004, S. 280.

²⁸⁶ Inwiefern es sich mit der Darstellung der Protophanie vor Maria von Magdala um eine mögliche historische Notiz handelt, vgl. Theißen/Merz, Der historische Jesus, 2011, S. 433–435. Indem Johannes Maria als Erstzeugin des weggenommenen Steines, als Empfängerin der Angelophanie und schließlich auch der Protophanie des Auferstandenen zeichnet, betont er die Rolle der Frauen im Zusammenhang mit der Entstehung des Auferstehungsglaubens bzw. unterdrückt den Hinweis der Protophanie – sofern sie historisch gewesen sein könnte – nicht.

mit Jesus sticht geradezu ins Auge. (...) [Sie] repräsentiert den Typus eines glaubenden Menschen, dessen Hoffnung sich aus einer inneren Verbundenheit mit Jesus speist – nicht ohne das Moment der Unsicherheit und des Zweifels, das im Duktus der Erzählung aber gerade nicht als Makel gerügt, sondern im Kielwasser der Offenbarung der Lebensmacht Gottes plausibilisiert wird.²⁸⁷

Der geliebte Jünger²⁸⁸ hat in Joh 20 eine hervorgehobene Bedeutung: Er erreicht das Grab vor Petrus, lässt diesem aber den Vortritt beim Hereintreten. Auffällig ist, dass er – wie auch an vielen Stellen im Evangelium – in Relation zu Petrus beschrieben wird.²⁸⁹ Er ist der erste, über den im Bezug auf die Auferstehung gesagt wird, dass er glaubte. Daher formuliert Becker: „Der Lieblingsjünger bringt (...) den Osterglauben aufgrund des leeren Grabes wieder zu Geltung. Nicht Maria, noch die Jünger sind die ersten Osterzeugen, sondern diesen Rang nimmt nun der Lieblingsjünger ein. Für die traditionellen Osterereignisse bleibt sein Glaube allerdings bedeutungslos. Er erhält erst seinen Sinn im Zusammenhang mit dem Gesamtkonzept der Gestalt des Lieblingsjüngers. Er ist letzter Zeuge und Jünger am Kreuz und erster Osterzeuge beim leeren Grab, also durchgängiger Zeuge des ganzen Geschicks Jesu. Er überlässt Petrus als Ur-apostel den Vorrang beim Gang in das Grab, aber im Unterschied zu Petrus glaubt er schon aufgrund des leeren Grabes.“²⁹⁰ In Auseinandersetzung mit Beckers Einschätzung ist jedoch darauf hinzuweisen, dass der geliebte Jünger nicht aufgrund des leeren Grabes, sondern des zusammengewickelten Schweißtuches glaubte. Auch er kommt nicht gänzlich ohne das Sehen aus, daher gilt auch ihm nicht die in Joh 20,29 formulierte Seligpreisung. Deshalb ist auch der Befund Schnelles kritisch zu lesen: „Der Lieblingsjünger verkörpert in idealer Weise das Prinzip, das nun auch für die textexterne Hörer- und Lesergemeinde gilt: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben (Joh. 29,29b).“²⁹¹ Und weiter: „Mit seinem [des Lieblingsjüngers] Blick erfaßt er die Situation und kommt sofort zum vollen Glauben an die Auferstehung Jesu. Hier gibt es kein Unverständnis gegenüber der Situation, es bedarf keiner handfesten Beweise zur Überwindung des Zweifels wie später bei Thomas. Für den Lieblingsjünger gilt: Aus dem Sehen erwächst der Glaube.“²⁹² Doch einerseits wird auch das Unverständnis des geliebten Jüngers bezüglich der Schrift thematisiert (V. 9). Andererseits ist zu fragen, ob der geliebte Jünger tatsächlich das ideale Prinzip verkörpern kann, das für die textexterne Hörer- und Lesergemeinde gilt – denn schließlich sah er gemäß V. 8, was nach V. 29 nicht mehr für die Hörer- und Lesergemeinde zutrifft. Darüber hinaus scheint der geliebte Jünger auf der narrativen Ebene in Joh 20 nichts von seinem Osterglauben zu vermitteln – dies wird er erst in Joh 21,7 gegenüber Petrus tun und schließlich, wenn er die Ebene der Erzählung verlässt und in Joh 21,24f als Autor des Evangeliums identifiziert wird.²⁹³

²⁸⁷ Vorholt, Das Osterevangelium, 2013, S. 313f.

²⁸⁸ Zur ausführlicheren Charakterisierung des geliebten Jüngers vgl. Kapitel 3.2.3.4: Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Joh 21,1–25.

²⁸⁹ Zur Relation von Petrus und dem geliebten Jünger vgl. Kapitel 3.2.3.4: Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Joh 21,1–25.

²⁹⁰ Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 719.

²⁹¹ Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 322.

²⁹² AaO, S. 325.

²⁹³ Zur Rolle des geliebten Jüngers als Verkündiger vgl. Kapitel 3.2.3.3: Exegetische Analyse von Joh 21,1–25.

Petrus²⁹⁴ erreicht zwar nach Maria und dem geliebten Jünger das Grab, tritt aber zuerst in dieses ein. Dabei wird jedoch nichts von seinem Glauben berichtet – im Gegensatz zu dem des geliebten Jüngers. Nachdem Petrus vom leeren Grab weggegangen ist, übermittelt der Text keine Verkündigungstat. Allerdings vernimmt Petrus selbst mit den anderen Jüngern die Verkündigungsbotschaft Marias. Anschließend ist er in der Jüngergruppe anwesend, der Jesus erscheint. Er wird jedoch – anders als beispielsweise in Mk 16,7 und Lk 24,12.34 – nicht gesondert erwähnt. In Joh 20,20.25 ist er glaubend und verkündend dargestellt. Somit glaubt er zwar nicht aufgrund des leeren Grabes, sondern wegen einer Erscheinung des Auferstandenen. Seine anfängliche Unberührtheit und sein Schweigen am leeren Grab weichen gläubiger Verkündigung in der persönlichen Begegnung mit Jesus. Damit durchläuft auch er innerhalb der Auferstehungserzählungen eine dynamische Entwicklung.

Neben den bereits erwähnten Figuren kann besonders Thomas²⁹⁵ den Lesern als Identifikationsfigur dienen. Er erfährt zunächst von Marias Christophanie, schließlich von derjenigen der anderen Jünger. Daher gilt er als Vertreter der Generation des Autors und seiner Gemeinde, die nicht mehr mit einer Erscheinung des Auferstandenen zu rechnen scheint. Seine Forderung, wie die anderen Jünger auch sehen zu wollen, kann kritisch gewertet werden: Einerseits ist sie legitim, da Thomas an das, was den anderen Jüngern auch gewährt wurde, anknüpft. Andererseits geht er mit der Forderung des Berührens über das ihnen Gewährte hinaus. Der Evangelist betont, dass für die Leser gelten soll, ohne Sehen zu glauben. Steiger formuliert: „Daß es den Thomas geben muß, liegt eben daran, daß er den Zweifel festhält. Gäbe es diesen Zweifel nicht in einer Geschichte, die vom auferstandenen Herrn erzählt, so kämen wir alle nicht vor. Die wir zweifeln müssen, solange wir nicht erfahren haben.“²⁹⁶ Auch Helmut Fischer macht darauf aufmerksam, dass die Thomas-Szene das Thema des Zweifels zur Sprache bringe, welches sich in nachapostolischer Zeit gestellt habe.²⁹⁷ Dass dieser Zweifel in der Person des Thomas jedoch nicht negativ zu werten ist, macht auch Schenke deutlich, indem er festhält, dass Thomas nach „ungläubiger Skepsis“ zum „höchsten Ausdruck des Glaubens“ gefunden habe.²⁹⁸

Die vorausgehende Analyse hat gezeigt, dass in Joh 20 die Momente des Glaubens und Verkündens betont und am Ende exponiert dargestellt werden. Doch gerade auch das Zweifeln und Schweigen werden thematisiert, wenn es um die Auferstehung Jesu geht. „Das Zeugnis, dass der Gekreuzigte lebt, ist dermaßen ungläublich und also Zweifel so naheliegend, dass Johannes solchem Zweifel Raum gibt.“²⁹⁹ Dabei wendet sich der johanneische Jesus auf unterschiedliche Weise den einzelnen Personen zu: Der geliebte Jünger glaubt aufgrund des Sehens, Maria hört die Ansprache des Auferstandenen, die Jünger werden mit dem Heiligen Geist angeblasen, Thomas darf den Gekreuzigten und Auferstandenen betasten.

²⁹⁴ Zur ausführlicheren Charakterisierung des Petrus vgl. Kapitel 3.2.3.4: Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Joh 21,1–25.

²⁹⁵ Zur ausführlicheren Charakterisierung des Thomas vgl. Kapitel 3.2.3.4: Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Joh 21,1–25.

²⁹⁶ Steiger, *Die Erinnerung nach vorne*, 1993, S. 100.

²⁹⁷ Vgl. Fischer, Helmut: *Der Auferstehungsglaube. Herkunft, Ausdrucksformen, Lebenswirklichkeit*, Zürich 2012, S. 60.

²⁹⁸ Schenke, Johannes, 1998, S. 389.

²⁹⁹ Wengst, *Das Johannesevangelium. Bd. 2: Kapitel 11–21*, 2001, S. 294.

3.2.3 Joh 21,1–25: Ein Nachtrag?

3.2.3.1 Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung

Auch in Joh 21 wird nur ein expliziter Auferstehungsterminus verwendet: ἐγερθεῖς (Joh 21,14).³⁰⁰ Daneben erhält im letzten Kapitel des Johannesevangeliums das Verb φανερώω im Zusammenhang mit der Auferstehung Jesu große Bedeutung, womit v.a. der Erscheinungscharakter bzw. der Charakter der Selbstoffenbarung Jesu³⁰¹ betont wird. Ἐγερθεῖς steht im Kontext eines Autorenkommentars, der die zuvor und nachfolgend beschriebene Erscheinung Jesu am See Tiberias datiert und nummeriert: Es sei die dritte nach Jesu Auferstehung von den Toten. Damit ist die Perikope benannt, die einerseits durch die Rahmung des Verbs φανερώω in Joh 21,1.14 abgeschlossen scheint, andererseits aber in der Erzählung Joh 21,15–23 weiterläuft und durch die Kommentarworte in V. 24f beendet wird. Dass ein Auferstehungsterminus Verwendung findet, ist gerade im Anschluss an Joh 20,17 auffällig, deutet doch dieser Vers an, dass Jesus folgend nicht nur auferstanden, sondern auch aufgefahren ist.³⁰² Dies zeigt erneut, dass das vorliegende Johannesevangelium nicht – wie beispielsweise Lukas – eindeutig zwischen Auferstehung und Auffahrt zu trennen scheint.

In der ersten Teilperikope in Joh 21,2–13 wird nach der Situationseröffnung durch den Autorenkommentar in V. 1 die Erscheinung Jesu vor den Jüngern im Zusammenhang eines Fischfangs am See Tiberias erläutert. Die Jünger unternehmen zunächst auf die Initiative Petri einen ergebnislosen Fischzug. Dieser wird mit Erfolg belohnt, nachdem sie dem Rat Jesu folgen, der ihnen als für sie noch Unerkannter am Ufer begegnet. Daraufhin erkennt der geliebte Jünger Jesus, teilt Petrus von seiner Erkenntnis mit, weshalb letzterer sich in den See wirft, um zu seinem Herrn zu gelangen. Am Ufer angekommen, finden die Jünger ein Kohlefeuer mit Fisch und Brot. Ihre 153 gefangenen Fische bringen das Netz nicht zum Zerreißen. Schließlich nehmen sie im Wissen, dass sich der Herr in ihrer Gegenwart befindet, die Speisen zu sich.

Diesem Geschehen folgt während des Frühstücks die dreimalige Frage Jesu an Petrus, ob er ihn liebe/lieb habe. Nach der bejahenden Antwort des Jüngers gibt ihm Jesus jeweils den Auftrag, seine Lämmer/Schafe zu weiden/hüten. Dem schließt sich die Todesankündigung Petri und die Thematisierung des Geschicks des geliebten Jüngers an.

In V. 24 wird der geliebte Jünger als Schreiber des Evangeliums identifiziert, dessen Zeugnis nach Einschätzung einer Wir-Gruppe wahr sei. Ihm folgt in V. 25 die Notiz, dass Jesus neben den aufgeschriebenen Taten weitere vollzog, die nach der Meinung eines Ich-Erzählers nicht von allen auf der Welt befindlichen Büchern gefasst werden könnten.

³⁰⁰ Allerdings steht in V. 1 als *varia lectio* in einigen Handschriften (Γ, f³, 1241, 1424) der Zusatz ἐγερθεῖς ἐκ νεκρῶν, der auch in V. 14 genannt ist.

³⁰¹ Zum Charakter der Selbstoffenbarung Jesu vgl. Hasitschka, Martin: Jesus „offenbarte sich“ den Jüngern „das dritte Mal“. Beobachtungen zu Johannes 21,1–14 im Gesamtkonzept des Johannesevangeliums, in: Verheyden, Joseph u.a. (Hg.): *Studies in the Gospel of John and Its Christology*. Festschrift Gilbert van Belle (BETHL 265), Leuven 2014, S. 537–554, S. 540.

³⁰² Zur Frage nach dem johanneischen Verständnis von Auferstehung, Auffahrt und Himmelfahrt vgl. Kapitel 3.2.3.3: Exegetische Analyse von Joh 20,1–31.

Die Perikopenabgrenzung nach vorne erfolgt auf zeitlicher Ebene durch das in Joh 21,1 benannte μετὰ ταῦτα; es markiert einen größeren Einschnitt im Erzählverlauf oder den Neubeginn einer Erzählung,³⁰³ knüpft aber auch an das Vorherige an.

Die lokale Komponente verdeutlicht die Zäsur gegenüber Joh 20: Während die zuvor beschriebenen Erscheinungen in Jerusalem stattfanden, geschieht mit der Lokalisierung ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος (Joh 21,1) ein Wechsel des Schauplatzes.

In Joh 21 sind Jesus und die Jünger, v.a. Petrus und der geliebte Jünger, Protagonisten. Damit wird an Joh 20 angeknüpft, wo gerade auch diese beiden in Joh 20,2–10 im Fokus standen. Allerdings werden in Joh 21 sieben Jünger explizit erwähnt – unter ihnen ist auch Thomas, der bereits in Joh 20,24–29 hervortrat. Maria von Magdala, die in Joh 20,1f.11–18 dominierte, wird nicht mehr genannt.

Das deutlichste Indiz einer Perikopenabgrenzung nach vorne bietet die sachliche Komponente: Zum einen scheint Joh 20,29 weitere Erscheinungen zu verbieten, zum anderen ist mit Joh 20,30f bereits ein erster Buchschluss gegeben. Dennoch geht es sowohl in Joh 20 als auch in Joh 21 um das gleiche Thema: die Auferstehung Jesu und die Reaktionen und Handlungen verschiedener Personen darauf.

Der Abschluss von Joh 20 mit V. 30f und der Abschluss von Joh 21 mit V. 25 ähneln einander sehr. Dies stellt auch Thyen heraus, indem er das chiasmische Spiel mit den Motiven „geschrieben“ und „nicht geschrieben“ deutlich macht sowie das Schema A B B' A' herausarbeitet – für ihn ein weiterer Beleg der Kohärenz des Epilogs, den er in Joh 20,30–21,25 sieht.³⁰⁴ Auch der Begriff βιβλίον findet im Johannesevangelium nur in Joh 20,30 und Joh 21,25 Verwendung. Doch beide Auffälligkeiten können auch damit begründet werden, dass der Autor von Joh 21 bewusst auf den Schluss von Joh 20 zurückgegriffen hat. Obwohl er den ersten Buchschluss sicher hätte eliminieren können, schien ihm doch gerade die Beibehaltung bedeutsam, mit der er Joh 21 als Zusatz kenntlich macht.

Die verschiedenen Teilabschnitte in Joh 21 bilden trotz ihrer Unterschiedlichkeit eine Einheit, da sie im Zusammenhang mit einer Erscheinung – der dritten nach Jesu Auferstehung von den Toten – stehen. Die Verknüpfung wird durch die zeitliche Komponente gewährleistet: Das in Joh 21 Beschriebene findet im Laufe eines Tages statt. Gleiches gilt für die lokale Komponente, die das Geschehen am See Tiberias verortet. Gerahmt wird die Erscheinungserzählung von der Einleitung in V. 1, der Überleitung in V. 14 sowie dem doppelten Schlussfazit in V. 24f. Innerhalb dieser Struktur finden sich zwei Hauptteile: zuerst die Erscheinung vor den sieben Jüngern im Zusammenhang mit der Fischfangszene von V. 2–13, anschließend das sich ab V. 15–22 daraus ergebende Gespräch zwischen Jesus und Petrus mit dem darauf bezogenen Kommentar in V. 23.

V. 15 macht deutlich, dass der zweite Hauptteil eng an die zuvor berichtete Erscheinung in Joh 21,2–13 anknüpft: Die Erwähnung der temporalen Konjunktion ὅτε in Verbindung mit der Tätigkeitsbeschreibung ἠρίστησαν bietet v.a. eine zeitliche, aber auch eine örtliche Kontinuität. Ebenfalls wird dies dadurch nahegelegt, dass das Verb ἀριστάω nur in Joh 21,12.15 gebraucht

³⁰³ Vgl. aaO, S. 539.

³⁰⁴ Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 774.

wird. Des Weiteren spricht die Konstanz in der Personenkonstellation dafür. Dennoch verschiebt sich gerade diesbezüglich der Akzent: Während in Joh 21,2–13 zwar auch der Schwerpunkt auf Petrus und dem geliebten Jünger liegt, sind doch alle sieben Jünger im Blick, die in V. 2 genannt werden.³⁰⁵ Dies ändert sich in Joh 21,15–23: Hier werden ausschließlich Petrus und der geliebte Jünger erwähnt.

Das Gespräch zwischen Jesus und Petrus thematisiert zunächst die Liebe Petri zu Jesus (V. 15–17), anschließend wird sein Tod in V. 18f vorausgesagt. Folgend wird das Geschick des geliebten Jüngers besprochen (V. 20–22), dem sich mit V. 23 ebenfalls die Thematik seines Todes anschließt. V. 24 knüpft direkt daran an, indem die Identität des geliebten Jüngers geklärt und sein Zeugnis durch eine Wir-Gruppe bestätigt wird. Der Selbstvorstellung des Herausgeberkreises in Form der 1. Ps. Pl. (οἴδαμεν) folgt in V. 25 eine weitere Form in der 1. Ps: Mit dem Verb οἶμαι scheint sich der eigentliche Autor zu Wort zu melden, der das Evangelium beschließt.

Dieser letzte Vers findet sich nicht in der ursprünglichen Lesart des Sinaiticus. Als Abschluss des Evangeliums fügen einige Textzeugen zusätzlich ἀμήν an.³⁰⁶ Die Minuskeln 1 und 1582 lassen zusätzlich die Perikope Joh 7,53–8,11 folgen. Aufgrund der eindeutigen Mehrheit der äußeren Bezeugung ist zu betonen, dass das Johannesevangelium von Anfang an als Text kurziierte, der aus Joh 1,1–21,25 bestand.³⁰⁷

3.2.3.2 Übersetzung

- 1: Danach offenbarte sich Jesus wieder den Jüngern am See Tiberias. Er offenbarte sich aber so:
- 2: Es waren zusammen Simon Petrus und Thomas, der Zwillings genannt wird, und Nathanael, der aus Kana in Galiläa, und die [Söhne] des Zebedäus und zwei andere von seinen Jüngern.
- 3: Simon Petrus sagt ihnen: „Ich gehe fischen.“ Sie sagen ihm: „Wir gehen auch mit dir.“ Sie gingen heraus und stiegen in das Boot ein; und in jener Nacht fingen sie nichts.
- 4: Als aber schon Morgen geworden war, stellte sich Jesus an den Strand, doch die Jünger wussten nicht, dass es Jesus ist.
- 5: Da sagt Jesus ihnen: „Kinder, habt ihr nicht irgendeine Zukost?“ Sie antworteten ihm: „Nein.“
- 6: Er aber sagte ihnen: „Werft das Netz auf der rechten Seite des Bootes aus; und ihr werdet [etwas] finden!“ Sie warfen nun aus und vermochten es nicht mehr wegen der Menge der Fische zu ziehen.

³⁰⁵ Simon Petrus und Thomas, der Zwillings genannt wird, und Nathanael, der aus Kana in Galiläa, und die Söhne des Zebedäus und zwei andere von seinen Jüngern werden hier als Jünger Jesu bezeichnet. Dementsprechend wird auch Nathanael zu ihnen gerechnet. Er gehört gemäß Joh 1,45–51 sogar zu denen, die Jesus zuerst nachfolgten. Dennoch bleibt er in den synoptischen Evangelien und speziell deren Listen der Zwölf unerwähnt (dazu vgl. Mk 3,16–19; Mt 10,2–4; Lk 6,14–16; darüber hinaus Apg 1,13). Johannes führt keine Liste der Zwölf an, die Bezeichnung der Zwölf ist ihm jedoch bekannt (Joh 6,67.70f; 20,24). Dazu vgl. Kapitel 3.2.2.1: Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung von Joh 20,1–31.

³⁰⁶ C², K, Γ, Δ, Θ, Ψ, f³, 565, 700, 892^s, 1241, 1424, der Mehrheitstext und lat.

³⁰⁷ Zu einer koptischen Handschrift, welche eine Textgestalt des Johannesevangeliums bezeugt, die mit Joh 20 endet, vgl: Schenke, Gesa: Das Erscheinen Jesu vor den Jüngern und der ungläubige Thomas. (Joh 20,19–31), in: Painchaud, Louis/Poirier, Paul-Hubert (Hg.): Coptica – Gnostica – Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk (BCNH.E 7), Louvain 2006, S. 893–904, S. 893.902. Dazu vgl. Kapitel 2.2.1: Methodische Zugänge zum Johannesevangelium.

7: Nun sagt jener Jünger, den Jesus liebte, zu Petrus: „Es ist der Herr.“ Als Simon Petrus nun gehört hat, dass es der Herr ist, gürtete er sich das Oberkleid um, denn er war nackt, und warf sich in den See.

8: Die anderen Jünger aber kamen mit dem Boot, denn sie waren nicht weit vom Land entfernt, sondern ungefähr 200 Ellen, und zogen das Fischnetz hinterher.

9: Als sie nun ausstiegen an Land, sehen sie ein Kohlefeuer am Boden und Fisch darauf liegen und Brot.

10: Jesus sagt ihnen: „Bringt von den Fischen, die ihr gerade gefangen habt!“

11: Da stand Simon Petrus auf und zog das Netz an Land, voll von 153 großen Fischen. Und obwohl es so viele waren, zerriss das Netz nicht.

12: Jesus sagt ihnen: „Auf, frühstück!“ Keiner aber der Jünger wagte ihn zu fragen: „Wer bist du?“ Denn sie wussten, dass es der Herr ist.

13: Jesus kommt und nimmt das Brot und gibt [es] ihnen, ebenso auch den Fisch.

14: Dies ist schon das dritte Mal, dass Jesus den Jüngern erschien, als er von den Toten auferstanden war.

15: Als sie nun gefrühstückt hatten, sagt Jesus Simon Petrus: „Simon, [Sohn] des Johannes, liebst du mich mehr als diese?“ Er sagt ihm: „Ja, Herr, du weißt, dass ich dich lieb habe.“ Er sagt ihm: „Weide meine Lämmer!“

16: Er sagt ihm wieder ein zweites Mal: „Simon, [Sohn] des Johannes, liebst du mich?“ Er sagt ihm: „Ja, Herr, du weißt, dass ich dich lieb habe.“ Er sagt ihm: „Hüte meine Schafe!“

17: Er sagt ihm das dritte Mal: „Simon, [Sohn] des Johannes, hast du mich lieb?“ Petrus wurde traurig, weil er ihm das dritte Mal sagte: „Hast du mich lieb?“ Und er sagt ihm: „Herr, du weißt alles, du erkennst, dass ich dich lieb habe.“ Er (Jesus) sagt ihm: „Weide meine Schafe!“

18: Amen, amen ich sage dir: Als du jünger warst, gürtetest du dich selbst und gingst umher, wohin du wolltest. Wenn du aber alt bist, wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich gürteten und führen, wohin du nicht willst.“

19: Dies aber sagte er, um anzuzeigen durch welchen Tod er Gott verherrlichen werde. Und als er dies gesagt hat, sagt er ihm: „Folge mir!“

20: Als sich Petrus umgewandt hat, sieht er den Jünger, den Jesus liebte, folgen, der auch beim Mahl an seiner Brust lag und sagte: „Herr, wer ist es, der dich verrät?“

21: Als Petrus diesen nun gesehen hat, sagt er Jesus: „Herr, was ist aber mit diesem?“

22: Jesus sagt ihm: „Wenn ich will, dass er bleibt bis ich komme, was geht es dich an? Du folge mir!“

23: Dieses Wort ging nun aus zu den Brüdern, dass jener Jünger nicht stirbt. Aber Jesus sagte ihm nicht, dass er nicht stirbt, sondern: „Wenn ich will, dass er bleibt bis ich komme (, was geht es dich an)?“

24: Dies ist der Jünger, der davon Zeugnis ablegt und der dieses geschrieben hat; und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist.

25: Aber es gibt auch vieles andere, was Jesus tat; wenn es nacheinander geschrieben würde, könnte – meine ich – die Welt die zu schreibenden Bücher nicht fassen.

3.2.3.3 Exegetische Analyse

In Joh 21 liegt – im Vergleich zu Joh 11,1–46 und Joh 20 – das größte Spektrum verschiedener Verben vor. Dabei treten bezüglich dieser Wortform zwölf johanneische Hapaxlegomena und ein neutestamentliches Hapaxlegomenon auf. Viele Verben und die mit ihnen ausgedrückten Vorgänge lassen Haltungen des Glaubens und Zweifelns sowie des Verkündens und Schweigens erkennen. Dabei ist häufig anhand eines einzelnen Verbs die Richtung der Aussage nicht eindeutig erkennbar, vielmehr scheint der Leser gerade in Joh 21 vor der Frage zu stehen, ob eher ein Glaubens- oder ein Zweifelsmotiv bzw. ein Aspekt des Verkündens oder des Schweigens thematisiert wird. Exemplarisch kann dies an der Frage gezeigt werden, ob es sich im Gespräch zwischen Jesus und Petrus in V. 15–17 eher um Glaubens- oder Zweifelsaussagen handelt – oder ob gerade beide Möglichkeiten in den Blick genommen werden. Auch die spannungsvolle Dynamik in V. 24f zwischen dem Aspekt des Verkündens und dem des Schweigens fällt auf. Mit dieser Deutungsoffenheit in zahlreichen Aussagen des 21. Kapitels lässt der Text großen Interpretationsspielraum. Zwar werden durch Joh 21 viele Leerstellen, die innerhalb der Lektüre von Joh 1–20 entstanden sind, gelöst. Doch scheint das letzte Kapitel neue Fragen aufzuwerfen, die am Ende nicht mit einer eindeutigen Antwort abgeschlossen werden können. Diese sollen im Folgenden offengelegt und verschiedene Alternativen zur Deutung vorgestellt werden.

Die kontroversen Forschungsdiskussionen zu Joh 21, die sich – neben dem bereits thematisierten Verhältnis des letzten Kapitels zum Rest des Evangeliums³⁰⁸ – mit dem Inhalt einzelner Aussagen beschäftigen, kreisen unter anderem um folgende Phänomene: Bezüglich einzelner im Text dargelegter Begrifflichkeiten wird danach gefragt, welche Bedeutung die in V. 11 erwähnten 153 Fische haben;³⁰⁹ ebenso, wie die unterschiedliche Verwendung der Verben ἀγαπάω und φιλέω, βόσκω und ποιμαίνω sowie der Substantive ἀρνίον und πρόβατον in V. 15–17 zu deuten ist; schließlich auch, wie das Verhältnis zwischen οἶδαμεν in V. 24 und οἶμαι in V. 25 zu bestimmen ist.³¹⁰ Diesen in der Forschungsgeschichte bereits umfangreich diskutierten Fragen soll sich in der folgenden Analyse nicht gewidmet werden. Vielmehr wird es darum gehen, zu fragen, ob die Aspekte des Glaubens und Zweifelns sowie des Verkündens und Schweigens auch in Joh 21 thematisiert werden, wie sie dort ausgestaltet sind und worauf ihre Darstellung zielt.

Glauben und Zweifeln

Auf der narrativen Ebene des Textes ist eine erste Notiz in Joh 21, die auf die Aspekte des Glaubens und Zweifelns befragt werden kann, in **Joh 21,4** zu finden: Die Jünger wissen nicht, dass es Jesus ist, den sie am Strand erblicken (οὐ μέντοι ἤδειςαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν). Einige Handschriften lesen anstelle von ἤδειςαν die Form ἔγνωσαν.³¹¹ Kann dieses Nicht-

³⁰⁸ Zur Frage der Sekundarität von Joh 21 vgl. Kapitel 2.2.1: Methodische Zugänge zum Johannesevangelium.

³⁰⁹ Instruktive Zusammenfassung bei: Vgl. Wengst, Das Johannesevangelium, 2001. Bd. 2: Kapitel 11–21, S. 320. Vgl. Beutler, Johannes: Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg/Basel/Wien 2013, S. 550. Verschiedene Deutungsoptionen dargestellt bei: Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 788.

³¹⁰ Dazu vgl. jeweils die Stellen in den einschlägigen Kommentaren.

³¹¹ P⁶⁶, Sinaiticus, L, Ψ, 33, /844, lat.

Wissen bzw. Nicht-Erkennen als Zweifeln gedeutet werden? Oder ist zu überlegen, ob der Evangelist die Auferstehungsbeschaffenheit Jesu thematisieren wollte, die seiner Beschreibung nach körperlich verändert war, sodass die Jünger ihn nicht erkannten? Der Text lässt beide Deutungen bestehen. Das Nicht-Wissen der Jünger in V. 12 schlägt nach dem wundersamen Fischzug und dem Erweis Jesu als Gastgeber in das Gegenteil um: Ohne Jesus fragen zu müssen, wissen sie, dass er es ist (οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν· σὺ τίς εἶ; εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν.).

Das Wissen bzw. Nicht-Wissen in Form des Verbs οἶδα wird häufig in Joh 20 und Joh 21 im Kontext der Auferstehungserscheinungen thematisiert: Es begegnet neben den erwähnten Stellen Joh 21,4.12 auch in Joh 21,15–17.24 sowie in Joh 20,2.9.13f. Dabei findet sich die gleiche Verbform in Joh 20,9; die meisten inhaltlichen Ähnlichkeiten bestehen zu Joh 20,14. Als synoptische Parallele fällt die Erzählung über die Emmausjünger in den Blick (Lk 24,13–33). Lukas erklärt bildlich: οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο (Lk 24,16), daher erkannten sie nicht (τοῦ μὴ ἐπιγινῶναι αὐτόν). Der Vergleich von Joh 20,11–18 und Lk 24,13–33 mit Joh 21 zeigt weiter, dass sich Jesus an den erstgenannten Stellen jeweils im Moment des Erkennens entzieht (Lk 24,31) bzw. die Szene kurz danach endet (Joh 20,17). In Joh 21 hingegen wird das Erkennen nur flüchtig beschrieben (Joh 21,7.12); wichtiger scheint, dass Jesus gerade im Anschluss daran anwesend bleibt, sodass sich die darauf folgende Situation, das Gespräch mit Petrus, ereignen kann.³¹²

Ein nächster Vers, der die Aspekte des Glaubens und Zweifels thematisiert, ist **Joh 21,6**: Die Jünger schenken einem Menschen Glauben, der ihnen als Fremder erscheint. Sie folgen seinem Auftrag, obwohl sie nicht wissen, dass es Jesus ist, der ihnen die Anweisung zum erneuten Auswerfen des Netzes erteilt – und dies, obwohl sein Auftrag, am Morgen zu fangen, wenig Erfolg verspricht. Die Anweisung Jesu wird ergänzt durch die Verheißung: καὶ εὐρήσετε. Die Jünger folgen, beweisen mit ihrer Handlung Glauben und vertrauen der Verheißung. Doch der Leser wird sich fragen: Warum schenken sie dem Fremden Glauben? Der Text lässt dies offen. Es ist zu überlegen, ob dahinter die Glaubensvermutung der Jünger stehen kann, es handele sich um den auferstandenen Jesus, der sich ihnen erneut zuwendet. Eine textkritische Variante, die dem Lukasevangelium entnommen zu sein scheint, kann Hinweise geben.³¹³ Einige Hand-

³¹² Vgl. Wengst, Das Johannesevangelium. Bd. 2: Kapitel 11–21, 2001, S. 312.

³¹³ Zwischen Lk 5,1–11 und Joh 21 gibt es zahlreiche Parallelen, sodass sich die Frage einer Abhängigkeit stellt. Weil es sowohl viele inhaltliche Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede gibt, gehen die Forschungspositionen zur Frage des Verhältnisses der beiden Erzählungen deutlich auseinander. Dazu exemplarisch Bovon, der v.a. die Gemeinsamkeiten betont: Vgl. Bovon, Francois: Das Evangelium nach Lukas. Bd. 1: Lk 1,1–9,50 (EKK III/1), Zürich/Neukirchen 1989, S. 228f. Ebenso Wolter, der die Unterschiede herausarbeitet: Vgl. Wolter, Michael: Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, S. 210f. Auf den ersten Blick scheint der bedeutendste Unterschied die differente Kontextualisierung der Erzählung in der Endgestalt beider Evangelien: Joh 21 ist als nachösterliche Wiedererkennungserzählung beschrieben, bei Lk 5,1–11 handelt es sich um eine Erzählung über Jesu irdische Wirksamkeit, die als Wunder vor den Jüngern im Anschluss an seine Lehrtätigkeit vor dem Volk geschildert wird. In der forschungsgeschichtlichen Diskussion wird daher gefragt, ob Lk 5,1–11 eine zurückprojizierte Osterlegende in das Leben des irdischen Jesus ist (dazu v.a. vom Lukasevangelium ausgehend analysiert eine gute Zusammenfassung mit den jeweiligen Hinweisen auf die konträren Forschungspositionen: Vgl. aaO, S. 211.). Im Kontext der Johannesforschung fragen jedoch auffälligerweise sowohl Becker als auch Thyen von der anderen Seite: Könnte nicht gerade die lukanische Perikope über den Fischfang in die Ostererzählung integriert sein (Vgl. Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 763. Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 779.)? Relativ eindeutig scheint eine Abhängigkeit nur bei jenen Textzeugen, welche die lukanische Antwort der Jünger an Jesus, die das

schriften formulieren: „Die ganze Nacht hindurch arbeiteten wir und fingen nichts. Aber auf dein Wort hin werfen wir.“³¹⁴ Die Notiz kann einerseits den Aspekt des Zweifelns hervorbringen, der v.a. im Einwand der Jünger deutlich wird, dass sie bereits die ganze Nacht hindurch gearbeitet und nichts gefangen haben. Auf der anderen Seite kann er den Aspekt des Glaubens verdeutlichen: „Aber auf dein Wort hin werfen wir.“

Joh 21,7 berichtet von den Reaktionen des geliebten Jüngers und Petrus auf den wundersamen Fischzug: Der geliebte Jünger formuliert gegenüber Petrus: ὁ κύριός ἐστιν. Aufgrund dessen gürtet Petrus sich das Oberkleid um und wirft sich in den See. Erneut stehen die beiden Jünger im Fokus, deren Zusammenwirken schon in Joh 20,2–10 im Kontext der Auferstehungserzählungen auffiel, hier nochmals thematisiert und auch in Joh 21,20–23 behandelt wird.

Nachdem der geliebte Jünger sieht, dass das Netz überreich mit Fischen gefüllt ist, deutet er dies als Zeichen des Herrn und erkennt ihn als Auftraggeber des Fischfangs. Ihm scheint erneut jener Hinweis – wie in Joh 20,5–8 das zusammengewickelte Schweiß Tuch – zu genügen, um glauben zu können. Thyen nennt ihn daher „ein[en] Erfahrene(...)[n] in der Lektüre der Zeichen seines Herrn – wie zuletzt 20,8 gezeigt hat.“³¹⁵ In Joh 20,8 wurde nach der Erwähnung des Schweiß tuches formuliert, dass der geliebte Jünger sah und glaubte. Der Glaubensaspekt ist in Joh 21,7 zwar nicht in der Form des Verbs πιστεύω präsent, dafür aber in der Bekenntnisaussage: ὁ κύριός ἐστιν. Dabei findet der κύριος-Titel Verwendung, der auch in Joh 11,1–46 und Joh 20 vermehrt gebraucht wird und im Zusammenhang mit der Auferstehungsthematik charakteristisch ist. Handschrift D liest als Bekenntnisaussage: ὁ κύριός ἐστιν ἡμῶν. Durch das Possessivpronomen der 1. Ps. Pl. wird die Zusammengehörigkeit der Jünger, v.a. auch des geliebten Jüngers und Petri, deutlich. Auffällig ist aber, dass nur der geliebte Jünger erkennt und ein Bekenntnis ausspricht. Von den anderen Jüngern ist solches Erkennen bzw. Formulieren nicht übermittelt. Doch es muss bemerkt werden: Auch der geliebte Jünger erkennt Jesus nicht sofort (Joh 20,4), er braucht das Zeichen der viel gefangenen Fische – wie er auch in Joh 20,5–8 das Zeichen des zusammengewickelten Schweiß tuches bedurfte.

Ähnlich wie in Joh 20 wird auch in Joh 21 nicht formuliert, wie Petrus das Zeichen deutet. Er scheint erst aufgrund der Verkündigung des geliebten Jüngers zu erkennen. Damit ist er auf dessen Zeugnis und Deutung angewiesen, ihm reicht das Zeichen allein nicht aus. Doch aufgrund dessen scheint er zu glauben – was sich eindrücklich in seiner Reaktion äußert. „Petrus nimmt sein [des geliebten Jüngers'] Zeugnis an und reagiert sofort. Er hat keinen Zweifel, daß der geliebte Jünger recht hat. Dessen Glaube hat ihn angesteckt (...).“³¹⁶

Eine weitere Parallele zwischen Joh 20 und Joh 21 zeigt sich darin, dass es Petri Bestreben ist, möglichst schnell bei Jesus zu sein. Erreichte er laut Joh 20,4 das Grab als zweiter, so scheint er gemäß Joh 21,7f vor dem geliebten Jünger bei Jesus zu sein.

Resultat des Nicht-Gefangen-Habens weiter ausführt, in den johanneischen Text einfügen (P⁶⁶, Sinaiticus¹, Ψ, vg^{mss}, sa).

³¹⁴ P⁶⁶, Synaiticus¹, Ψ, vg^{mss}, sa.

³¹⁵ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 783.

³¹⁶ Schenke, Johannes, 1998, S. 390.

Der nächste Glaubensaspekt kommt in **Joh 21,12** zum Ausdruck: Die Jünger fragen Jesus nicht, wer er ist, weil sie wussten, dass es der Herr ist. Damit scheint auch für die übrigen Jünger das zu gelten, was bereits ab V. 7 für den geliebten Jünger galt: Sie wissen, dass der Auferstandene ihnen begegnet. Nachdem in Joh 21,4 noch Unwissen gegenüber Jesu Auferstehung deutlich wurde, steht in V. 12 das Wissen im Mittelpunkt. Schenke resümiert: „So verschieden die Jünger sind, sie alle stimmen in dem Glauben an den Herrn überein.“³¹⁷

Dass keiner der Jünger wagt Jesus zu fragen, kann neben dem Glaubensmotiv beispielsweise auch Scham, distanzierende Haltung oder großen Respekt ausdrücken. Schnelle bezeichnet es als „merkwürdige[s] Schwanken zwischen Fragen-Wollen und Wissen“.³¹⁸ Thyen hingegen deutet, dass der Erzähler mit dem scheinbar selbst erübrigenden Satz, dass keiner der Jünger sich zu fragen traute, wer er sei, weil alle wussten, dass es der Herr war, deutlich mache, „daß der Zweifel des Thomas kein spezielles Problem dieses Einen war, sondern daß er in ihnen und in uns allen wohnt und immer erneut der Überwindung bedarf.“³¹⁹ Auch Johannes Beutler verweist auf die Thomasperikope: Wie auch Thomas, indem er Jesu Einladung des Anfassens nicht angenommen habe,³²⁰ haben die Jünger auf die letzte Sicherheit des „Erforschens“ verzichtet.³²¹

Der Erzählerkommentar in V. 14 beschließt die vorausgehende Szene als Teilperikope. Das folgend geschilderte Gespräch zwischen Jesus und Petrus knüpft direkt daran. Dabei wird in **Joh 21,15–17** von einem Dialog zwischen Jesus und Petrus bezüglich der Liebesthematik berichtet, bei dem die übrigen Jünger aus der Szene ausgeblendet sind.

Die erste Nachfrage Jesu, die in V. 15 beschrieben wird, soll Petri Liebe im Vergleich zu der Liebe anderer messen (*πλέον* steht im Komparativ), die beiden folgenden Nachfragen Jesu in V. 16f tun dies nicht mehr. Petrus antwortet auf alle Fragen jeweils ohne das Geständnis seiner Liebe in Relation zu anderen. Die ersten beiden Male geschieht dies mit der Antwort, dass Jesus um die Liebe Petri wisse. Die dritte Antwort wirkt gesteigert: „Herr, du weißt alles, du erkennst, dass ich dich lieb habe.“ Im Anschluss an alle drei Antworten Petri entgegnet Jesus ihm, dass er seine Lämmer/Schafe weiden/hüten soll. Auffällig ist bei Frage, Antwort und folgender Aufforderung das Stilmittel des Trikolons.

Die Nachfrage Jesu nach Petri Liebe kann ihren Ursprung darin haben, dass Jesus daran zweifelte. Es ist durchaus plausibel, die Frage nach der Liebe als eine Frage nach Petri Glauben zu interpretieren. Becker formuliert: „Typisch joh ist dabei in 21,15ff, daß die Relation des Jüngers zu Jesus (und Gott) im Begriff der Liebe sprachlich gefaßt wird.“³²² Zum Zweifel an Petri Liebe und Glauben kann der johanneische Jesus auf der narrativen Ebene des Evangeliums nach der dreimaligen Verleugnung des Petrus, die in Joh 18,15–27 geschildert wird, Grund haben. Schließlich betonte Petrus in Joh 13,37, dass er für Jesus sein Leben lassen wolle. Bereits im darauffolgenden Vers äußert Jesus Zweifel an dieser Aussage. Die in Joh 18,15–27 geschilderte Verleugnungsszene bestätigt, dass er berechtigt war. Die dreimalige Frage nach der Liebe, der Petrus diesmal – entgegen der ebenfalls dreimaligen Verleugnung – standhält, zeigt:

³¹⁷ AaO, S. 391.

³¹⁸ Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, 2004, S. 342.

³¹⁹ Thyen, *Das Johannesevangelium*, 2005, S. 786.

³²⁰ Vgl. Beutler, *Das Johannesevangelium*, 2013, S. 530.

³²¹ AaO, S. 547.

³²² Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, 1991, S. 770.

Jesus kann Petri Aussage Glauben schenken, ihn zur Nachfolge auffordern und ihm die Aufgabe übertragen, seine Lämmer/Schafe zu weiden/hüten. Aufschlussreich ist, dass das Verb ἀκολουθέω nach dem erwähnten Abschnitt in Joh 13,36f auch in Joh 18,15, Joh 20,6 und schließlich in Joh 21 im Bezug auf Petrus verwendet wird. Mit besagter Passage wird eine Leerstelle gefüllt, die der Text in Joh 13,36f offenließ: Petrus – und mit ihm auch der Leser – fragte sich: Wohin geht Jesus? Warum kann ihm Petrus nicht folgen? Wann wird er ihm folgen können? Nun weiß er, dass der Weg Jesu ans Kreuz führte. Die folgenden Verse werden aussagen, dass Petrus ihm dorthin folgen wird. Der Leser weiß mit Blick auf Joh 18,15–27 dass Petrus Jesus vor dessen Tod noch nicht folgen konnte, ihm aber künftig folgen wird. Mit Blick auf dieses intratextuelles Netz an Bezügen zum Rest des Evangeliums wird deutlich, wie sehr Joh 21,15–17 das Wechselspiel von Glauben und Zweifeln anhand der Figur des Petrus und in seinem Verhalten zu Kreuz und Auferstehung Jesu illustriert.

In **Joh 21,18f** sagt Jesus Petrus seinen Tod voraus. Beide Verse können auf die Thematik des Glaubens und Zweifels befragt werden. Auch sie sind voller Bezüge zu vorausgehenden Stellen innerhalb des Evangeliums.

V. 18 wird mit dem typisch johanneischen ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι eingeleitet und soll die besondere Bedeutung des anschließend Gesagten ausdrücken. Es folgt ein Parallelismus: Jugend und Selbstständigkeit des Petrus werden seinem Alter und seiner Abhängigkeit gegenübergestellt. Dabei deutet Thyen Jugend und Selbstständigkeit als Petri gesamtes irdisches Leben „mit all seinen Irrungen und Wirrungen“.³²³ Ihm stellt er „sein Sterben als treuer Märtyrer“ entgegen.³²⁴

Indem Jesus ausdrückt, dass Petrus in seinem Alter seine Hände ausstrecken und von einem anderen gegürtet und geführt wird, wohin er nicht will (ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου, καὶ ἄλλος σε ζώσει καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις), gibt er einen Hinweis – dies wird auch im nachfolgenden Erzählerkommentar in V. 19 deutlich – auf seine Todesart: (...) „[D]as Ausstrecken der Hände und das von einem anderen Gefesseltsein [weisen] auf das Tragen des *patibulum* zur Stätte seiner Hinrichtung.“³²⁵ Dietzfelbinger untersucht die Umstände des Todes Petri und kommt zu dem Ergebnis, dass V. 18f das älteste Zeugnis für den Kreuzestod des Petrus sei, 100 Jahre vor Tertullian.³²⁶

Dabei lässt sich ein Bezug zum Todesweg Jesu herstellen: Nach Joh 18,12f wird Jesus ebenfalls ergriffen, gebunden und abgeführt; allerdings werden dort andere Verben benutzt (συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔδησαν αὐτὸν καὶ ἤγαγον). Auch nach Joh 18,24 ist Jesus gebunden; auch hier wird – wie in Joh 18,12 – das Verb δέομαι verwendet. In Joh 18,28 wird Jesus geführt (ἄγουσιν), ebenfalls in Joh 19,4 (ἄγω) und in Joh 19,13 (ἤγαγεν). Auch das Verb λάμβανω und seine Komposita werden häufig für Jesu Hinrichtung und den Umgang mit seinem toten Körper verwendet. Die in Joh 21 gebrauchten Verben für Petri Todesweg (ἐκτείνω, ζωννύω, φέρω) werden zwar nicht für Jesu Geschick verwendet, dennoch ist die Darstellung ähnlich und die Parallele auffallend.

³²³ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 790.

³²⁴ Ebd.

³²⁵ Ebd.

³²⁶ Vgl. Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes. Bd. 2: Johannes 13–21, 2001, S. 365.

Joh 21,19 formuliert schließlich eindeutig, dass es sich mit dem zuvor Geschilderten um die Todesart Petri handelt. Zunächst scheint es paradox, im Sinne des Todes von einer Verherrlichung zu sprechen. Doch auch der Terminus des Verherrlichens und der Verherrlichung weist erneut auf Jesu Geschick gemäß der johanneischen Darstellung hin. Aussagen des Verherrlichens und der Verherrlichung kommen im Johannesevangelium häufig vor – beispielsweise in Joh 11,4, dann besonders im zweiten Teil des Evangeliums, v.a. in den Abschiedsreden und im hohepriesterlichen Gebet (vgl. Joh 12,23.28 und Joh 17,1–5.10).³²⁷ Auffällig ist, dass im Bezug auf Jesu Tod zwei Mal eine Andeutung innerhalb des Evangeliums gemacht wird, wie er sterben wird (Joh 12,32f; 18,31f). Wenn der johanneische Jesus Petrus voraussagt, mit welchem Tod er ihn verherrlichen werde, ist von einem eindrücklichen Glaubensakt die Rede – gerade auch, wenn damit ein Verweis auf die Verherrlichung Jesu gegeben ist.

Der Aussage über Petri Tod folgt Jesu Nachfolgeaufforderung. Anders als in Joh 13,36–38 kann Petrus nun folgen. Thyen betont, dass ἀκολουθεῖν „martyrologische Obertöne“ habe.³²⁸ Auch Becker weist darauf hin: „Das Stichwort ‚nachfolgen‘ V. 19 als Schlußwort greift diese Selbstbestimmung des Petrus auf. Nun wird sein Angebot angenommen.“³²⁹

Nach der Thematisierung des Geschicks Petri ist in **Joh 21,20–23** Leben und Tod des geliebten Jüngers Gegenstand des Dialogs zwischen Jesus und Petrus. Damit wird erneut ein Vergleich der beiden Jünger geboten, welcher durch Petri Frage κύριε, οὗτος δὲ τίς; eingeleitet, durch Jesu Antwort τί πρὸς σέ; aber abgewiesen wird.

V. 20 beginnt mit der Notiz, dass Petrus sich umwendet und den geliebten Jünger sieht. Das Umwenden Petri scheint zunächst unmotiviert. Es ermöglicht jedoch das Sehen des geliebten Jüngers, der folgend Gegenstand des Dialogs ist. Die Form ἐπιστραφεῖς erinnert an das Umwenden Marias in Joh 20,14.16 (ἐστράφη, στραφεῖσα), welches ebenfalls unmotiviert schien.

Mit Blick auf die Aspekte des Glaubens und Zweifelns vermittelt Joh 21,20 den geliebten Jünger als idealen Glaubenden: Er ist der Jünger, den Jesus liebte (ὃν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς), er folgt ihm (ἀκολουθοῦντα), er lag beim Mahl an Jesu Brust (ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δεῖπνῳ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ) und fragte ihn, wer derjenige sei, der ihn verraten werde (καὶ εἶπεν· κύριε, τίς ἐστιν ὁ παραδιδούς σε;). Diese vier Charakteristika rufen vormals genannte Situationen im Evangelium in Erinnerung und ermöglichen dem Leser eine Rückblende.³³⁰ Als erstes wird der Jünger mit der Beschreibung, dass Jesus ihn liebte, vorgestellt. Dies scheint ihn im Gegensatz zu Petrus besonders auszuzeichnen; Jesus musste sich zuvor der Liebe Petri drei Mal versichern. Anschließend wird über den geliebten Jünger gesagt, dass er Jesus folgt: ἀκολουθοῦντα steht im Präsens. Zuvor (V. 19) und danach (V. 22) ergeht dieser Auftrag an Petrus, weil er Jesus vorher – so berichtet Joh 13,36f – nicht folgen konnte. Damit scheint der geliebte Jünger früher als Petrus zu folgen, er scheint schneller zu sein (dazu vgl. Joh 20,4). Bezüglich Petrus wurde in den vorausgehenden Versen deutlich, dass es sich um eine Kreuzesnachfolge handelte, dass der Befehl des ἀκολουθεῖ μοι martyrologisch deutbar ist.³³¹ Daher ist eine ähnliche Deutung auch

³²⁷ Dazu exemplarisch: Vgl. Frey, „... dass sie meine Herrlichkeit schauen“ (Joh 17,24), 2013.

³²⁸ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 790.

³²⁹ Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 771.

³³⁰ Zur ausführlicheren Charakterisierung des geliebten Jüngers vgl. Kapitel 3.2.3.4: Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Joh 21,1–25.

³³¹ Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 790.

im Falle des geliebten Jüngers wahrscheinlich. Dieser wird schließlich mit einem dritten und vierten Hinweis vorgestellt: Er lag beim Mahl an Jesu Brust und fragte ihn, wer ihn verraten werde. Durch diesen Einschub zeigt sich, wie eng Glauben und Zweifeln, Zustimmung und Ablehnung verknüpft sind: Während das Motiv des An-der-Brust-Jesu-Liegens Glauben ausdrückt, gilt der Verrat als Ablehnung. Neben dieser Zuordnung erinnert die Aussage erneut an das Verhältnis zwischen dem geliebten Jünger und Petrus. Denn der Rückverweis ruft dem Leser Joh 13,24 in Erinnerung, als Petrus dem geliebten Jünger sagte, er solle Jesus fragen, wer ihn verraten werde. Aufschlussreich ist, dass auch er die Aussage Jesu über seinen Verräter damals nicht verstanden zu haben scheint: τοῦτο [δὲ] οὐδεὶς ἔγνω τῶν ἀνακειμένων πρὸς τί εἶπεν αὐτῷ (Joh 13,28). Jetzt, nach der Auferstehung Jesu, versteht er die Zeichen seines Herrn: Das zusammengewickelte Schweiß Tuch führt bei ihm zum Glauben, im überreichen Fischfang erkennt er die Anwesenheit Jesu. Damit durchläuft auch der geliebte Jünger im Bezug auf seinen Glauben eine dynamische Entwicklung innerhalb des Evangeliums.

Gegen ihn, so könnte die Interpretation lauten, die der indirekten Gegenüberstellung folgen kann, scheint Petrus abzufallen. Doch der johanneische Jesus lehnt hier (dazu vgl. Joh 21,15) den Vergleich beider ab, stattdessen fordert er Petrus erneut auf, ihm zu folgen: σὺ μοι ἀκολούθει. Diesmal wird der an ihn gehende Auftrag verstärkt, das betonende Pronomen σὺ steht zu Beginn. Die Frage nach dem Geschick des geliebten Jüngers beantwortet Jesus nicht, sondern kommentiert sie mit dem Rätselwort: εἰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; Aufgrund dessen – so berichtet V. 23 – ergab sich unter den Brüdern das Missverständnis, dass dieser Jünger nicht sterbe. Dass dies jedoch eine Fehlinterpretation war, erklärt der Autor anschließend. Damit wird aber nicht aufgeklärt, wie Leben und Tod des geliebten Jüngers weiter verliefen. Der Text bietet eine Leerstelle, die vorerst im Gespräch zwischen Jesus und Petrus nicht aufgelöst wird. Indem jedoch in V. 24 der geliebte Jünger als Autor benannt wird, scheint eine Information über sein Geschick gegeben zu werden.

Damit wird die narrative Ebene schrittweise verlassen und der Bogen zur Welt des Autors bzw. der Gemeinde gezogen. Es ist möglich, dass diese von der Unsterblichkeit des geliebten Jüngers ausging, durch dessen Tod aber bestürzt war. Indem der Autor die Annahme der Gemeinde jedoch als Missverständnis auslegt, den Tod als gläubige Nachfolge deutet und das Bleiben neu interpretiert, gibt er den Anstoß dazu, den Zweifel und das Unverständnis der Gemeinde ebenfalls in gläubige Nachfolge zu verwandeln. Auch in diesem Prozess soll sie dem geliebten Jünger folgen, der zuvor auch nicht verstand (Joh 13,28), dann aber schrittweise zum Glauben (Joh 20,8) und zur Erkenntnis über die Wesenhaftigkeit des Herrn (Joh 21,7) kam. Schenke ordnet daher: „Nicht Jesu Wort war Irrtum, sondern falsch war die Deutung, in der das Rätselwort ‚Bleiben‘ als ‚Nicht-Sterben‘ verstanden wurde. Gerade davon hat Jesus jedoch nicht gesprochen (...). Ein anderer Sinn mußte gefunden werden. War mit ‚Bleiben‘ überhaupt ‚Nicht-Sterben‘ gemeint? Jesus hatte ebenso über sich gesagt, daß er bleiben werde, obwohl er sterben sollte (15,4; vgl. 6,56). Gerade durch seine Erhöhung, also durch seinen Tod, ‚blieb er in Ewigkeit‘ (12,34).“³³²

³³² Schenke, Johannes, 1998, S. 395f.

Joh 21,24f verlässt die Ebene der Narration und wechselt nicht nur zur Ebene eines Autorenkommentars, sondern bietet einen Rückblick auf das gesamte Evangelium. Dabei kommen auch die Aspekte des Glaubens und Zweifels zum Tragen: Indem sich der geliebte Jünger als Autor preisgibt und sein Zeugnis durch das Wissen einer weiteren Gruppe (οἴδαμεν) bestätigt wird, wird um Glauben für seine Niederschrift geworben. Damit soll jede Form des Zweifels beseitigt werden, sodass das Zeugnis, welches in Form des Buches vorliegt, am Ende des Evangeliums steht.

In V. 25, der ein letztes Mal eine weitere Person als Autor zu Wort kommen lässt – und zwar in der 1. Ps. Sg. – erscheint das Verb οἶμαι. Dies ist weniger im Sinne des Glaubens zu interpretieren, vielmehr im Sinne eines „Meinens“ oder „Denkens“.³³³

Verkünden und Schweigen

Die erste Notiz, welche nach der impliziten Verkündigungstat Jesu in V. 6 in Form einer Verheißung explizit die Aspekte des Verkündens und Schweigens betrifft, ist in **Joh 21,7** zu finden. Der geliebte Jünger teilt Petrus seine Einsicht mit: ὁ κύριός ἐστιν. Der Text berichtet nur von der Botschaft des geliebten Jüngers an Petrus, nicht aber an die anderen Jünger. Zwar ist zu erwägen, dass auch diese an der Verkündigung des geliebten Jüngers partizipieren, da alle im Anschluss an die Szene in V. 12 Jesus als ihren Herrn erkennen. Doch über eine solche Übermittlung schweigt der Text. Vielmehr steht erneut das Verhältnis zwischen dem geliebten Jünger und Petrus im Mittelpunkt, das auch sonst im Evangelium – v.a. an den für diese Perikope zentralen Stellen Joh 13,23–28, Joh 18,16 und Joh 20,2–10 – im Blick ist. Im Gegensatz gerade zu Joh 13,23–28 und Joh 20,2–10 vermittelt der geliebte Jünger seine Glaubenserkenntnis in Joh 21,7 an Petrus weiter. Dies betont auch Thyen, wenn er formuliert, „daß er erst in diesem Epilog zum ersten Mal sein Glaubenswissen auch weitergibt (vgl. dagegen 13,26).“³³⁴

Im Gegensatz dazu wird in **Joh 21,12** von einem Akt des Schweigens berichtet: Kein Jünger fragt Jesus, wer er ist. Es scheint, der Text lege eine positive Wertung dessen nahe – in dem Sinn, dass die Jünger für Jesu Auferstehungswirklichkeit keine weitere Bestätigung brauchen. Dennoch bleibt eine eindeutige Wertung offen. Becker formuliert: „Die Erkenntnis bleibt also in ihrem Herzen und kommt nicht über die Lippen.“³³⁵ Eine mögliche Parallele zur Thomasperikope ist zu erwägen, wenn davon ausgegangen wird, dass auch Thomas die Bestätigungsmöglichkeit des Anfassens Jesu nicht annahm.³³⁶

In **Joh 21,18** wird in Form der typisch johanneischen Wendung ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι der Aspekt der Verkündigung betont. Die singular im vierten Evangelium vorkommende Formel ist 25 Mal im Johannesevangelium zu finden, zwei Mal davon ergeht sie allein an Petrus: erstmalig in Joh 13,38, wenn die Verleugnung thematisiert wird – also jenes Geschehen, auf das in den Versen zuvor mit der dreimaligen Liebesnachfrage angespielt wurde. Die in Joh 21,18 erneut an

³³³ Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 1988, Sp. 1140.

³³⁴ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 784.

³³⁵ Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 768.

³³⁶ Vgl. Beutler, Das Johannesevangelium, 2013, S. 530.547.

Petrus ergehende Verkündigungsformel erinnert damit nochmals daran. Dadurch wird mit der Formel eine weitere intratextuelle Referenz geschaffen, welche den Bezug von Joh 21 zum Rest des Evangeliums verstärkt.

In **Joh 21,22f** wird der Aspekt des Schweigens thematisiert, indem Jesus die Frage Petri, was mit dem geliebten Jünger geschehe, zurückweist. Dadurch, so der Autorenkommentar, sei das Missverständnis um das Geschick des geliebten Jüngers entstanden, welches in V. 23 thematisiert wird. Das Missverständnis kommt sprachlich darin zum Ausdruck, dass der Autor formuliert, Jesus habe das von den Brüdern Geglaupte nicht gesagt. D hebt dies besonders hervor, indem sich zur Verstärkung dessen die Einfügung καὶ ἔδοξαν findet. Die Frage nach dem Geschick des geliebten Jüngers bleibt damit zunächst unbeantwortet.

Schnelle geht davon aus, dass ein Herrenwort (V. 22b.23c: ἀπὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι) die Tradition begründe, dass dieser Jünger nicht sterben werde.³³⁷ Deshalb hätten viele innerhalb der johanneischen Gemeinde die Parusie noch zu Lebzeiten des geliebten Jüngers erwartet, „eine Hoffnung, die sich nicht erfüllte und theologisch bewältigt werden mußte.“³³⁸ Die Verfasser von Joh 21 hätten sich, so Schnelle, dieser veränderten Situation gestellt, „indem sie der in der Gemeinde umlaufenden Personallegende über den Lieblingsjünger und den mit ihm verbundenen eschatologischen Erwartungen eine relativierende Interpretation des Herrenwortes entgegensezten (V. 23b.c) und das in Kap. 1–20 überlieferte Bild vom Lieblingsjünger in zweifacher Weise korrigierten bzw. ergänzten: Aus dem Lieblingsjünger als Garanten der joh. Tradition wird der Verfasser des gesamten Evangeliums, der zudem von den Hörern/Lesern des Evangeliums mit dem Zebedaiden Johannes gleichgesetzt werden soll (V. 24–25).“³³⁹

Damit zeigt V. 23 – ähnlich wie auch am Ende der Lazarusperikope in Joh 11,46 –, dass eine Verkündigungsstat nicht ausschließlich positiv zu werten ist. Sie ist hier vielmehr als ein Missverständnis zu charakterisieren.

Joh 21,24 hebt den Aspekt des Verkündens mehrfach hervor. Auf der Ebene des Vokabulars wird dies an den Begriffen μαρτυρῶν, γράψας und μαρτυρία deutlich. Anhand dieser wird der Jünger charakterisiert, der das Vorliegende bezeugt und aufgeschrieben hat. Die Formulierung des Bezeugens im Präsens (μαρτυρῶν) zeigt dabei, dass der geliebte Jünger noch immer in Form des vorliegenden Evangeliums Zeugnis ablegt.³⁴⁰ Damit wird auch die Identität des geliebten Jüngers enthüllt: Er ist der Schreiber des Evangeliums. Dietzfelbinger formuliert: „Endlich wird er zum Thema, wird er bekannt gemacht als der, der er war: der große Zeuge.“³⁴¹ Auch Theißen betont: „Durch die Zuschreibung des Evangeliums an den Jünger, der im Verstehen allen anderen überlegen ist, sichert sich das JohEv selbst den höchsten Rang unter allen vergleichbaren Versuchen, Jesu Worte und Taten in einem Buch niederzuschreiben.“³⁴² Neben der Identität des geliebten Jüngers wird auch dessen Geschick thematisiert: Sein Bleiben ist nicht im Sinn einer Unsterblichkeit zu sehen, sondern er bleibt, indem er sein Vermächtnis in

³³⁷ Vgl. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 344.

³³⁸ AaO, S. 344f.

³³⁹ AaO, S. 345.

³⁴⁰ Vgl. Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 776.

³⁴¹ Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes. Bd 2: Johannes 13–21, 2001, S. 367.

³⁴² Theißen, Die Religion der ersten Christen, 2003, S. 279.

Form des Zeugnisses weitergibt. Schenke pointiert: „Der geliebte Jünger ist Zeuge und eigentlicher Autor all dessen, was in dem vorliegenden Buch aufgeschrieben worden ist. In diesem Zeugnis, von dem Autor und Leser wissen, daß es wahrhaftig ist, bleibt er.“³⁴³ Damit erfüllt der geliebte Jünger, was er im Verlauf des Evangeliums nur teilweise tat: Er verkündet sein Glaubenswissen. Dies weist erneut auf die Dynamik hin, die er im Zuge des Johannesevangeliums durchläuft. Die Steigerungstendenz wird auch im Vergleich mit der fast wörtlich wiederholten Stelle aus Joh 19,35 deutlich.

Joh 21,25 steht in dynamischer Spannung zur Verkündigung in V. 24. Während die Verkündigung in V. 24 einen Höhepunkt zu erreichen scheint, wird in V. 25 deutlich, dass wegen der Fülle von Jesu Taten über einige davon geschwiegen werden muss. Die Auswahl des Aufgeschriebenen wird damit legitimiert, dass dem Zeugnis des geliebten Jüngers vertraut werden könne. „Das auswählende Zeugnis des geliebten Jüngers, sein Ausschnitt, seine Perspektive reichen aus, den Leser mit dem Geheimnis Jesu zu konfrontieren. Also reicht auch das vorliegende Büchlein aus!“³⁴⁴ Mit dem Ausdruck, dass die Welt die zu schreibenden Bücher nicht fassen könne, wird erneut das johanneische Stilmittel der Übertreibung gebraucht. Doch der Höhepunkt am Ende der Perikope, der in Joh 11,1–46 und Joh 20 im Aspekt des Verkündens zum Tragen kam, wird in Joh 21 mit der Spannung zwischen Verkünden und Schweigen ausgedrückt. Eine Nähe zu Joh 20,30 zeigt sich, weil auch dort erwähnt wird, dass Jesus noch andere Semeia tat, die nicht in dieses Buch geschrieben werden können. Becker betont: „V 25 ist formal analog zu 20,30f. gestaltet (...). Die rhetorische Übertreibung grenzt allerdings schon an die Erträglichkeitsschwelle, d.h. so gibt sich gegenüber 20,30f. ein Epigone zu erkennen. Doch hat auch solche barock ausladende Sprache in der Umwelt ihre Analogien (z.B. Philo, VitMos 1,213).“³⁴⁵

Weil mit Nachdruck betont wird, dass das vorliegende Zeugnis sowohl wahr als auch ausreichend ist, wird das Johannesevangelium im Gegenüber zu weiteren Schriften des entstehenden Christentums herausgestellt. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, dass im Plural von weiteren Büchern gesprochen wird (οὐδ’ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία.).

3.2.3.4 Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie

Die vornehmlich synchrone Analyse von Joh 21,1–25 mit Blick auf Handlungen und Reaktionen des Glaubens und Zweifels sowie des Verkündens und Schweigens zeigte, dass im letzten Kapitel des Johannesevangeliums – wie auch in Joh 11,1–46 und Joh 20 – alle genannten vier Aspekte thematisiert werden.

Dabei ist der Aspekt des Glaubens in Joh 21 nicht in Form von konkretem Vokabular zu finden. Dennoch kann er immer wieder an verschiedenen Handlungen und Reaktionen aufgezeigt sowie anhand unterschiedlicher Figuren verdeutlicht werden. Der geliebte Jünger erkennt Jesus zuerst

³⁴³ Schenke, Johannes, 1998, S. 396.

³⁴⁴ Ebd.

³⁴⁵ Becker, Das Evangelium nach Johannes, 1991, S. 776.

aufgrund des Zeichens der viel gefangenen Fische (V. 7). Im Anschluss an sein gläubiges Bekenntnis $\acute{\omicron}$ $\kappa\upsilon\rho\iota\acute{\omicron}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ kann auch Petri Handeln in V. 7 als solches bezeichnet werden. Ihm stellt der johanneische Jesus schließlich drei Mal die Frage nach seiner Liebe, die Petrus stets bejaht (V. 15–17). Die Übertragung des Hirtenamtes (V. 15–17) und die Aufforderung zur Kreuzesnachfolge (V. 18f) bestätigen seine gläubige Haltung. Im Anschluss daran wird der geliebte Jünger als derjenige bezeichnet, der Jesus bereits folgt – im Zuge dessen zieht der Autor Verbindungslinien zu vormals genannten Stellen des Evangeliums, welche die besonders gläubige Haltung des Jüngers thematisieren (V. 20). Auch am Ende des Kapitels klingt der Aspekt des Glaubens an: Indem der Jünger, den Jesus liebte, als Schreiber identifiziert wird, tritt er mit seinem besonderen und im Evangelium an charakteristischen Stellen thematisierten Glauben in den Mittelpunkt. Dennoch ist zum Abschluss der Perikope der Glaube nicht explizit benannt. Indem aber das Zeugnis des geliebten Jüngers als wahres bezeichnet wird, wird um den Glauben der Leserschaft geworben.

Auch der Aspekt des Zweifelns wird in Joh 21 thematisiert. Wenn die Jünger Jesus in V. 4 nicht erkennen, kann dies als Zweifel aufgefasst werden. Im Gespräch zwischen Jesus und Petrus in V. 15–17 besteht eine Dynamik zwischen Glauben und Zweifel. Als Aspekt des Zweifelns ist auch das in V. 23 erwähnte Missverständnis zu erwägen.

Der Aspekt des Verkündens erhält besondere Bedeutung in der Tat des geliebten Jüngers, die in V. 7 beschrieben wird. Er vermittelt Petrus seine Erkenntnis, dass der Auferstandene ihnen den Auftrag zum Fischen erteilte. Ebenfalls geschieht eine Verkündigungstat durch Jesus an Petrus, indem er ihn in die Kreuzesnachfolge ruft. Inwiefern eine Verkündigung auch negative Züge annehmen kann – wie bereits in Joh 11,46 geschehen – wird auch in Joh 21,23 thematisiert: Die Fehlinterpretation des Jesuswortes bezüglich des Geschicks des geliebten Jüngers und dessen Verkündigung führt zu einem Missverständnis. In V. 24f wird der Aspekt der Verkündigung betont, indem der geliebte Jünger als $\acute{\omicron}$ $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\omega\acute{\nu}$ und $\acute{\omicron}$ $\gamma\rho\acute{\alpha}\psi\alpha\varsigma$ bezeichnet wird. Dabei wird die Wahrheit seines Zeugnisses hervorgehoben und auf die unzähligen Bücher hingewiesen, die geschrieben werden müssten, um alle Taten Jesu zu übermitteln. Damit wird auch in Joh 21 – wie bereits in Joh 20 – eine besondere Form der Verkündigung erwähnt: die Verkündigung in schriftlicher Form, die durch das Verb $\gamma\rho\acute{\alpha}\varphi\omega$ in Joh 21,24f drei Mal erwähnt wird.

Der Aspekt des Schweigens zeigt sich in Joh 21 darin, dass die Jünger sich nicht trauen, Jesus zu fragen, wer er ist (V. 12). In V. 22 weist Jesus die Frage Petri nach dem Geschick des geliebten Jüngers zurück und verhält sich gegenüber der Frage mit seiner Antwort $\tau\acute{\iota}$ $\pi\rho\delta\acute{\omicron}\varsigma$ $\sigma\acute{\epsilon}$; als Schweigender. Das Evangelium endet mit einer Dynamik zwischen Verkünden und Schweigen: Wenn der geliebte Jünger als Zeuge und Schreiber bezeichnet wird, ist der Aspekt der Verkündigung im Blick. Wenn anschließend aber erwähnt wird, dass die Welt die über Jesu Taten zu schreibenden Bücher nicht alle fassen könne, bedeutet dies bezüglich mancher ein Schweigen. Damit wird auch in Joh 21,25 – wie bereits im ersten Buchschluss in Joh 20,30f – mit dem „Topos der Unsagbarkeit“ gearbeitet.³⁴⁶

³⁴⁶ Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, 2004, S. 335.

Johann G. Herder bezeichnet den Evangelienabschluss als „mächtigste Hyperbel, die je ein Buch schließen kann“.³⁴⁷ Während diese Formulierung selbst anmutet, eine Hyperbel zu sein, drückt sie doch aus, dass das Evangelium in Joh 21,25 zu einem eindrucksvollen Höhepunkt kommt. Gerade indem erwähnt wird, dass die Welt die zu schreibenden Bücher über Jesu Taten nicht fassen könne (οὐδ’ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία), wird auf ihre Qualität und Quantität hingewiesen. Damit ist zugleich eine Selbstlegitimation für die Auswahl des Berichteten angestrebt: „Selbstverständlich übertreibt der Autor, doch in der Übertreibung bringt er schön ins Bewußtsein, was wir leicht vergessen: Das Zeugnis über das Wirken Jesu ist nicht dieses Wirken selbst. Das Zeugnis wählt aus, faßt zusammen, pointiert.“³⁴⁸ Eine Übertreibung in Joh 21,25 – auch in Auseinandersetzung mit dem bereits vorliegenden Buchschluss in Joh 20,30f – sieht auch Siegert: „Der Ansatz zur Hyperbel (,wahrhaft, viele...‘) nutzt und übertreibt der sekundäre Schluss, 21,25.“³⁴⁹ Dennoch kann der in Joh 21,25 vorliegende Schluss auch antiklimaktisch aufgefasst werden, da eine Begrenzung des Aufgeschriebenen erwähnt wird.

In Joh 21 werden zahlreiche Themen abschließend behandelt, die zuvor im Evangelium anklangen und offen blieben. Dass dieses Kapitel als Zielpunkt – sowohl von Joh 21 als auch vom gesamten Evangelium – gesehen werden kann, macht v.a. Thyen deutlich. Bereits in seinen Untersuchungen bis 1977 stellt er die Bedeutung von Joh 21, gerade auch für die Stellen, die den geliebten Jünger thematisieren, heraus.³⁵⁰ Dabei betonte er jedoch damals, dass alle Stellen, die den geliebten Jünger zum Inhalt haben, sekundär und vom Autor von Joh 21 geschaffen seien.³⁵¹ Erst in seinen späteren Forschungen kommt er zu der Überzeugung, dass Joh 21 kein Nachtrag sei, sondern genuin zum Evangelium gehöre.³⁵²

Fragt man nach Steigerungs- oder Übertreibungstendenzen innerhalb von Joh 21, so fällt zunächst die Notiz auf, dass die Jünger laut V. 6 das Netz aufgrund der Menge der Fische nicht mehr ziehen können. V. 8 vermittelt jedoch ihre Fähigkeit dazu – sogar ohne Petrus. Folgt man dem Duktus der Erzählung, so finden sich neben dem Wunder des Fischfangs in V. 6 zwei weitere. Zunächst sehen die Jünger in V. 9, dass ein Kohlefeuer bereitet ist und Fisch und Brot darauf liegt – obwohl Jesus sie gemäß V. 5 nach einer Zuspeise fragte. Woher hatte er plötzlich die Nahrungsmittel? Dennoch bittet er die Jünger, von ihrem Fang zu bringen. Während Jesus alle Jünger dazu auffordert, folgt Petrus allein der Anweisung und zieht das Netz an Land. Dabei zeigt sich in V. 11 ein weiteres Wunder: Das Netz zerreißt nicht, obwohl viele Fische darin waren. Im Lukasevangelium kommt das Ausmaß des Fischfangwunders gerade darin zum Ausdruck, dass das Netz zerreißt (Lk 5,6).³⁵³

³⁴⁷ Herder, Johann G.: Sämtliche Werke XIX. Christliche Schriften. Dritte Sammlung. 1797, hg. v. Bernhard Suphan, Hildesheim 1967, S. 273.

³⁴⁸ Schenke, Johannes, 1998, S. 396.

³⁴⁹ Siegert, Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt, 2008, S. 617.

³⁵⁰ Vgl. Thyen, Hartwig: Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums, in: Jonge, Marinus (Hg.): L' évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie (BETHL 44), Leuven 1977, S. 259–299.

³⁵¹ Vgl. aaO, S. 267.

³⁵² Dies wird besonders im Vorwort seines 2005 veröffentlichten Kommentars deutlich: Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. V. Dazu vgl. Kapitel 2.2.1: Methodische Zugänge zum Johannesevangelium.

³⁵³ Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 783.

Eine Steigerungstendenz kommt auch in V. 15 zum Ausdruck: Der johanneische Jesus fragt Petrus, ob er ihn mehr liebe als die anderen; dabei zeigt der Komparativ *πλέον* die Steigerung an. Petrus bezieht sich in seiner Antwort nicht darauf und verdeutlicht Jesus seine Liebe nicht in Abgrenzung zu anderen. Es ist zu überlegen, ob in der provokanten und den Komparativ enthaltenden Nachfrage Jesu die petrinische Tendenz, sich von anderen abgrenzen zu wollen, *ad absurdum* geführt wird.³⁵⁴ Dietzfelbinger erwägt dies und kommt zu dem Schluss: „Er [Petrus] sagt in V. 15 nicht, wozu ihn die Frage Jesu zu verlocken scheint, daß er Jesus mehr liebe, als die anderen es tun (...). Er vermeidet vielmehr den Vergleich mit den anderen, ordnet sich ihnen ein und begnügt sich mit dem einfachen ‚ja‘, und mit dem ‚du weißt‘ überläßt er das Urteil über die Qualität seiner Liebe und seiner Haltung ihm gegenüber. Petrus wird als der Mensch gezeichnet, der von der in 13,36f gezeigten Selbstsicherheit grundsätzlich abgerückt ist.“³⁵⁵ So formuliert auch Thyen: „Er ist wohl schon unterwegs ‚älter‘ zu werden und zu begreifen, daß sein kindisches Mehr-Lieben-Wollen im Grunde ein Weniger war (...).“³⁵⁶

Nach dieser ersten Frage wendet sich Jesus zwei weitere Male mit seiner Liebesnachfrage an Petrus, was eine Steigerung bewirkt. Beutler formuliert: „Durch die Aufzählung ‚zum zweiten Mal‘ (*δεύτερον*) und ‚zum dritten Mal‘ (*τρίτον*) wird eine steigende Spannung auf das Ende des Dialogs hin aufgebaut (...).“³⁵⁷ Petrus antwortet das dritte Mal nicht mit der gleichen Liebesbekundung wie die ersten beiden Male, sondern mit dem Ausspruch, dass Jesus alles wisse – auch, dass er ihn lieb habe.

Neben der Dynamik innerhalb des Kapitels bzw. des gesamten Evangeliums, die zu einem Höhepunkt sowohl auf der Mikro- als auch auf der Makroebene zu führen scheint, treten auch in Joh 21 retardierende Momente auf.

So nimmt innerhalb des gesamten Kapitels die Anzahl der handelnden Figuren ab. Werden in V. 2 sieben Jünger erwähnt, die gemeinsam mit Jesus zu Beginn der ersten Teilperikope in Szene gesetzt werden, beschränkt sich der Fokus ab Joh 21,15 neben Jesus auf lediglich zwei Personen: Petrus und den geliebten Jünger.³⁵⁸ Während diese beiden in V. 7 noch gemeinsam in Interaktion treten, steht in der zweiten Teilperikope nur jeweils einer im Mittelpunkt: In V. 15–19 ist es Petrus, in V. 20–23 der geliebte Jünger. Ähnliches zeigt sich auch in den Schlussworten: Meldet sich in V. 24 noch eine Wir-Gruppe zu Wort, geschieht dies in V. 25 durch einen Autor in der 1. Ps. Sg.

Sollen die Aspekte des Glaubens und Zweifels sowie des Verkündens und Schweigens auch in Joh 21 in Bezug auf die Auferstehung – wie auch in Joh 11,1–46 und Joh 20 – anhand von unterschiedlichen Figuren thematisiert werden, damit sich der Leser in ihnen wiederfinden kann? Alle in Joh 21 erwähnten Figuren traten bereits im Verlauf des Evangeliums als Einzelpersonen hervor. Sie scheinen, besonders bezüglich der Aspekte des Glauben und Zweifels, des Verkündens und Schweigens, eine Entwicklung zu durchlaufen, die im Abschluss des

³⁵⁴ Vgl. Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes. Bd. 2: Johannes 13–21, 2001, S. 362.

³⁵⁵ Ebd.

³⁵⁶ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 789.

³⁵⁷ Beutler, Das Johannesevangelium, 2013, S. 549.

³⁵⁸ Ähnlich interpretiert auch: Vgl. Schenke, Johannes, 1998, S. 386.

Evangeliums anhand der Auferstehungsthematik final diskutiert wird. Wengst macht darauf aufmerksam, dass die in Joh 21 namentlich erwähnten Personen bereits am Anfang, in der Mitte und am Ende des Evangeliums ein Bekenntnis ausdrücken: Nathanael benennt Jesus in Joh 1,49 als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, Petrus spricht ihn in Joh 6,69 mit ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ an und Thomas formuliert in Joh 20,28: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου.³⁵⁹ Somit sei mit der Erwähnung dieser drei Personen das ganze Evangelium präsent.³⁶⁰ Dabei betont Wengst in den Bekenntnissen v.a. den Aspekt des Glaubens. Auch Schenke merkt an, dass die in Joh 21 beteiligten Personen in besonderer Form bereits zuvor im Evangelium auftraten.³⁶¹ Er hebt jedoch ihren Zweifel hervor: Petrus, auf dessen „Rehabilitation“ der Leser warte, Thomas mit „ungläubiger Skepsis“ und Nathanael, „ebenfalls ein Skeptiker“.³⁶²

Im Gegensatz zu Wengst und Schenke liegt es m.E. näher, weder ausschließlich den Glaubensaspekt noch den des Zweifelns im Handeln der genannten Personen zu sehen. Stattdessen wird gerade die Wechselseitigkeit der vier Aspekte betont, die von Joh 21 aus auch mit Rückblick auf das ganze Evangelium präsent ist. Daher soll im Folgenden ein ausführlicherer Blick auf die einzelnen Figuren aus der Retrospektive von Joh 21 geworfen werden, da dort einige Leerstellen, die nach Joh 20,31 noch offen zu bleiben schienen, gefüllt werden.

Petrus wird in keinem Evangelium so oft erwähnt wie im Johannesevangelium. Doch nirgends ist er divergenter dargestellt als dort: Auf der einen Seite wird er im Evangelium häufig negativ charakterisiert, sodass Dietzfelbinger resümiert: „Es gibt keinen Auftritt des Petrus im Johannesevangelium, wo er nicht einer direkten oder indirekten Kritik unterzogen würde.“³⁶³ Auf der anderen Seite votiert Dietzfelbinger jedoch dafür, dass bei aller Kritik an Petrus seine Autorität nicht bestritten werde.³⁶⁴ Gerade im Johannesevangelium wird die Bezeichnung des Teufels (σατανᾶς) nicht wie in Mk 8,33 und Mt 16,23 auf Petrus, sondern auf Judas übertragen (Joh 13,27 – so auch in Lk 22,3). All dies legt nahe, dass der johanneische Petrus im Evangelium an verschiedenen Stellen im Licht des Glaubens und Zweifelns sowie des Verkündens und Schweigens präsentiert wird. Dies wird in Joh 21 zu einer abschließenden Charakterisierung zusammengeführt.

Das erste Mal wird Petrus in Joh 1,40–44 erwähnt. Er gelangt aufgrund des Hinweises seines Bruders zu Jesus. Bereits hier wird Petrus im Rahmen der Thematik des Verkündens gezeichnet und als einer beschrieben, der aufgrund des Zeugnisses eines anderen zu Jesus gelangt. Des Weiteren wird Petrus in Joh 6,68f erwähnt. Dort ist mit seinem Bekenntnis besonders der Aspekt des Glaubens im Blick: ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις, καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. Damit äußert Petrus einen Hoheitstitel gegenüber Jesus, der bei den Synoptikern nur von Dämonen gebraucht wird (Mk 1,24; Lk 4,34). Dietzfelbinger betont jedoch, dass dieser in seinem theologischen Gehalt weit hinter dem zurückbleibe, was Nathanael (Joh 1,49), Martha (Joh 11,27) und Thomas (Joh 20,28) vermitteln.³⁶⁵ Jesus macht

³⁵⁹ Vgl. Wengst, Das Johannesevangelium. Bd. 2: Kapitel 11–21, 2001, S. 310f.

³⁶⁰ Vgl. aaO, S. 311.

³⁶¹ Vgl. Schenke, Johannes, 1998, S. 388f.

³⁶² Ebd.

³⁶³ Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes. Bd. 2: Johannes 13–21, 2001, S. 370.

³⁶⁴ Vgl. ebd.

³⁶⁵ Vgl. aaO, S. 369.

anschließend eine Andeutung bezüglich des Verräters (Joh 6,70). Petrus und die anderen Jünger scheinen diese jedoch nicht zu verstehen, da keine weitere Nachfrage – anders als schließlich in Joh 13,23 – geschieht. Dort bittet Petrus den geliebten Jünger, Jesus zu fragen, wer der Verräter sei. Damit wird die Thematik des Verkündens und Schweigens zwischen Petrus und dem geliebten Jünger virulent.

Vor Joh 13,23 – aufgrund der Nähe zu Joh 6,68–71 in deren Kontext erwähnt – wird Petrus auch in Joh 13,6–9 genannt. Die Textstelle kann ebenfalls auf die Aspekte des Glaubens und Zweifels befragt werden. Auf sie wird in Joh 21 angespielt, als Jesus Petrus zur Nachfolge aufruft. In Joh 13,6–9 lehnt der Jünger es ab, sich von Jesus die Füße waschen zu lassen. Grund dafür ist, dass Petrus jetzt (ἄρτι) noch nicht wisse, später (μετὰ ταῦτα) aber erkennen werde. Eine ähnliche Struktur bietet sich, bezogen auf die Nachfolge, in Joh 13,36–38: Jetzt (νῦν) könne Petrus noch nicht folgen, später (ὕστερον) werde er dies können. Die Parallelität von Joh 13,6–9 und Joh 13,36–38 sowie die Nähe dieser Stelle zu Joh 21,18–22 legt nahe, dass die Struktur „jetzt noch nicht, danach aber“ von Joh 13,6–9 ebenfalls zu Joh 21,18–22 in Verbindung zu setzen ist. Damit zeigt sich, dass der johanneische Petrus im Laufe des Evangeliums eine Entwicklung, v.a. bezüglich seines Glaubens, durchschreitet: Zunächst kann er weder wissen (Joh 13,7: σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι) noch folgen (Joh 13,36: οὐ δύνασαι μοι νῦν ἀκολουθεῖσαι), später wird er es können.

In der Passionsgeschichte wird Petrus zwei Mal in Szene gesetzt und dort überwiegend zweifelnd dargestellt. Zunächst wird in Joh 18,10f vom Schwertschlag Petri gegenüber dem Knecht des Hohepriesters berichtet. Mit großem Eifer tritt der Jünger für seinen Herrn ein und ergreift die Initiative – wie auch in Joh 21,7, indem er sich in den See wirft. Doch er versteht – wie in Joh 13,6–9 formuliert – noch nicht, dass Jesu Weg ans Kreuz führen wird. Die Initiative fehlt ihm im weiteren Verlauf des 18. Kapitels, wenn er Jesus in Joh 18,17–27 drei Mal verleugnet, als ihm dessen Weg zum Kreuz vor Augen geführt wird. Darauf wird mit der dreimaligen Liebesbekundung in Joh 21,15–17 Bezug genommen. In beiden Szenen, die v.a. durch ihre Struktur als Trikolon betont werden, sind die Aspekte des Glaubens und Zweifels präsent. Petri Verleugnung geschieht während Jesu Verhör im Palast des Hohepriesters, in den er aufgrund der Bekanntschaft zu dem anderen Jünger hineingelangen kann (Joh 18,15f). Damit ist erneut die Thematik des Verkündens im Kontext des geliebten Jüngers und Petrus angesprochen.

Anschließend tritt Petrus ein weiteres Mal gemeinsam mit dem geliebten Jünger auf. Wieder geschieht dies aufgrund der Verkündigung einer anderen Person. Diesmal ist es Maria von Magdala, die den Jüngern in Joh 20,2 vom weggenommenen Stein vor dem Grab berichtet und deren Grabgang auslöst. Erneut wird Petrus im Verhältnis zum geliebten Jünger dargestellt. Es wurde thematisiert, dass im Fall der Grabentdeckung nicht sicher zu sagen ist, ob Petrus glaubt oder zweifelt, inwiefern er das Gesehene verkündet oder schweigt.³⁶⁶

In Joh 21 scheinen zahlreiche dieser Fäden zusammenzulaufen und es zeigt sich, dass Petrus letztendlich v.a. als Glaubender charakterisiert wird – obwohl auch seine zweifelnde Haltung erneut aufgegriffen wird. Mit seinem Hirtenamt kommt er dem Verkündigungsauftrag nach.

Wie in Joh 1,42, Joh 18,15f und Joh 20,2f gelangt Petrus auch in Joh 21,7 aufgrund der Verkündigung einer anderen Person zu Jesus. Ähnlich wie in Joh 18,10f handelt er auch in Joh 21,7

³⁶⁶ Dazu vgl. Kapitel 3.2.2.3: Exegetische Analyse von Joh 20,1–31.

impulsiv, um seinem Glauben zu Jesus Ausdruck zu verleihen. Wie in Joh 6,69 spricht er ein Bekenntnis – diesmal seiner Liebe – aus. Mit Joh 21,15–17 wird auf die dreimalige Verleugnung in Joh 18,15–27 angespielt. Petrus kann in Joh 21 – anders als in Joh 13,6–9.36–38 – erkennen und folgen. Das Folgen wird in Joh 21,18f als Kreuzesnachfolge gedeutet. Füge Petrus in Joh 18,10f einem anderen Gewalt im Angesicht des Todes Jesu zu, so wird ihm in Joh 21,18f Gewalt im Angesicht seines eigenen Todes vorausgesagt. In Joh 21,20–22 wird der Vergleich zwischen Petrus und dem geliebten Jünger aufgegriffen. Dies geschah bereits in Joh 13,23, ebenso in Joh 18,15f sowie in Joh 20,2–10 und in Joh 21,7. Dennoch erteilt der johanneische Jesus dem Vergleich der beiden Jünger, der im Verlauf des Evangeliums aufgebaut wurde, eine Absage, die in Joh 21,22 deutlich wird: *τί πρὸς σέ;*

Als zweiter Jünger wird Thomas in Joh 21,2 genannt. Auch er wurde im Evangelium bereits an drei Stellen erwähnt, die alle im Zusammenhang mit der Auferstehungsthematik stehen und auf die Aspekte des Glaubens und Zweifelns sowie des Verkündens und Schweigens befragt werden können:

Zunächst tritt Thomas in Joh 11,16 im Kontext der Perikope der Auferweckung des Lazarus hervor. Indem er dort seine Mitjünger zum Mitsterben auffordert, scheint er besonders glaubensmutig zu sein. Er verkündet ihnen, sprachlich im Hortativ ausgedrückt, dass auch sie bereit sein sollen, für Jesus zu sterben. Sein Glaubensmut kann jedoch durch weitere ihn thematisierende Stellen des Evangeliums infrage gestellt werden.

In Joh 14,5 wird Thomas zweifelnd gezeichnet. Er gesteht Jesus, dass er nicht wisse, wohin dieser geht; daher fragt er ihn, wie er den Weg kennen könne. Damit scheint der Weg Jesu zum Kreuz und ihm folgend die Auferstehung gemeint – beides ist für Thomas, so legt der weitere Gang der Erzählung nahe, noch nicht begreiflich.

Auch in Joh 20 erscheint Thomas zweifelnd bezüglich des Glaubens an die Auferstehung. Er will nicht aufgrund des Zeugnisses anderer glauben. Während er seine abwehrende Haltung zunächst betont, formuliert er schließlich das höchste Bekenntnis des Evangeliums: *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου.*

Wenn Thomas in Joh 21 erneut als Jünger zugegen ist, wird dem Leser dessen Auseinandersetzung im Zusammenhang mit der Auferstehungsthematik und den verschiedenen Aspekten erneut vor Augen geführt. Trotz seines Zweifelns an den vorausgehenden Stellen des Evangeliums und auch in Joh 21,4 wird er in Joh 21,12 abschließend als Gläubiger dargestellt.

Auch Nathanael ist im Kontext der Thematik des Glaubens und Zweifelns sowie des Verkündens und Schweigens bereits im Gedächtnis der Leser des Evangeliums:

Vor Joh 21 wird er in Joh 1,45–51 in Szene gesetzt. Auch er kommt aufgrund der Verkündigung eines anderen zu Jesus. Schließlich ist er als Zweifelder gezeichnet und stellt die Frage: *Ναζαρετ δύναται τι ἀγαθὸν εἶναι;* (Joh 1,46). Daraufhin wird er von Philippus aufgefordert: *ἔρχου καὶ ἴδε.* Einerseits kann sich diese Aussage auf die nachfolgende kurze Begegnung zwischen Nathanael und Jesus beziehen, andererseits kann sie auch für das ganze Evangelium gelten. Denn gerade Joh 21,2 zeigt, dass der Jünger den Weg Jesu von Anfang bis zum Ende begleitete, dass er kam und sah. Nachdem Nathanael zu Jesus gelangte und dieser ihm mitteilte,

dass er ihn kenne, weil er ihn zuvor unter dem Feigenbaum gesehen habe und ihn als wahren Israelit einschätze, äußert Nathanael ein bedeutsames Bekenntnis: ῥαββί, σὸ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὸ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ (Joh 1,49). Daraufhin spricht ihm Jesus seinen Glauben zu: πιστεύεις (Joh 1,50). Anschließend verheißt er ihm: μείζω τούτων ὄψη (Joh 1,50). Damit kann bereits ein Verweis auf das gemacht sein, was Nathanael folgend, v.a. aber bei seinem zweiten Auftritt im Evangelium in Joh 21, sehen wird: den Auferstandenen.

Gerade auch die Auftritte des geliebten Jüngers können bezüglich der Aspekte des Glaubens und Zweifels sowie des Verkündens und Schweigens befragt werden. Dies gilt im Besonderen für Joh 21, wo sich viele Charakterisierungen, die im Evangelium zuvor anklingen, verdichten. Auch er scheint, trotz seiner überwiegend gläubigen Darstellung eine Entwicklung zu durchlaufen, die in Joh 21 zu einem Finale geführt wird:

Bereits bei seiner ersten Erwähnung in Joh 13,23 wird er als „Jünger, den Jesus liebte“ bezeichnet und damit in seiner besonderen Beziehung zu Jesus charakterisiert. Zu seiner Benennung wird entweder ἠγάπα oder ἐφίλει gebraucht. Beide Verben scheinen synonym für seine Charakterisierung verwendet – so auch bei der Liebesnachfrage Jesu an Petrus in Joh 21,15–17. Ähnlich wie dort liegt es nahe, den Liebesbegriff im Zusammenhang des Glaubens zu interpretieren. Allein bezüglich der Benennung des geliebten Jüngers zeigt sich daher ein bedeutender Unterschied zu Petrus: Ersterer wird von Anfang an in Relation zu Jesus mit Begriffen der Liebe bestimmt, letzterer muss seine Liebe am Ende des Evangeliums drei Mal versichern.

In Joh 13,23 liegt der geliebte Jünger im Schoß Jesu (ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ). Auch Jesus lag gemäß Joh 1,18 im Schoß des Vaters (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς). Wenn die Relation des geliebten Jüngers zu Jesus in jener Weise beschrieben wird wie die Jesu zu seinem Vater, ist auch dies eine besondere Auszeichnung. In Joh 13,25 wird erneut die Nähe zwischen Jesus und dem geliebten Jünger thematisiert. Dies geschieht mit der Wendung, dass der Jünger sich an die Brust Jesu lehnte (ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ). Dieser Begriff wird in Joh 21,20 bei der Charakterisierung des geliebten Jüngers wiederholt. An beiden Stellen ist er damit aufgrund seiner Nähe zu Jesus bestimmt, die auch im Sinne seines Glaubens interpretiert werden kann. Doch die Passage in Joh 13,23–26 weist neben dem Aspekt des Glaubens auch auf den des Verkündens hin. Es ist zu fragen, inwiefern der geliebte Jünger die Information, die Jesus ihm über den Verräter weitergibt, seinen Mitjüngern verkündet oder sie für sich behält. Von einem Schweigen geht Thyen aus: „Er gibt dieses Wissen freilich einstweilen noch nicht an seine Mitjünger weiter, sondern behält es für sich, bis er nach der Verherrlichung Jesu die ganze Geschichte vom Leben, Sterben und der Auferstehung seines Herrn erzählen und aufschreiben wird (Joh 21,24).“³⁶⁷ Auch Schenke nimmt an, dass er seine Erkenntnis nicht weitergibt („was vorher anscheinend nicht der Fall war“³⁶⁸). Anders deutet jedoch Dietzfelbinger: Der geliebte Jünger habe Petrus seine Vermittlung gewährt.³⁶⁹

Ein nächstes Mal wird der geliebte Jünger in Joh 18,15f erwähnt, wo er als ἄλλος μαθητῆς bezeichnet wird. Obwohl seine Identifikation nicht eindeutig ist, kann davon ausgegangen werden,

³⁶⁷ Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 772f.

³⁶⁸ Schenke, Johannes, 1998, S. 384.

³⁶⁹ Vgl. Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes. Bd. 2: Johannes 13–21, 2001, S. 371.

dass er auch dort gemeint ist. Plausibel wird dies aufgrund der Parallelität zu Joh 20,2: Dort wird der Jünger sowohl als anderer Jünger als auch als geliebter bezeichnet (τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς). Allerdings ist die Identifikation des anderen Jüngers mit dem geliebten in der Forschung umstritten, wie beispielsweise die Interpretation Joachim Küglers zeigt, der dieser Identifikation nicht zustimmt.³⁷⁰ Die handschriftliche Überlieferung weist darauf hin, dass bereits früh eine eindeutige Identifikation mit dem geliebten Jünger angestrebt wurde, indem die Einfügung des bestimmten Artikels auf ihn verweist.³⁷¹ Obwohl diese Näherbestimmung aufgrund der *lectio brevior* als sekundäre Interpretation zu beurteilen ist, muss sie nicht abwegig sein. Dementsprechend votiert auch Thyen dafür, dass in Joh 18,15 der geliebte Jünger gemeint sei.³⁷² Über die genannten Argumente hinaus spricht auch die dort beschriebene Interaktion zwischen dem geliebten Jünger und Petrus für eine Identifikation des anderen mit dem geliebten Jünger.

In Joh 19,26f wird der geliebte Jünger ebenfalls in seiner gläubigen Nachfolge präsentiert. Als einziger scheint er – gemeinsam mit den Frauen – Jesus zum Kreuz zu folgen. Im Gegensatz dazu gelingt es Petrus nicht, diesen Weg zu gehen. Diese Themenstellung wird in Joh 21,19f.22 aufgegriffen und zu ihrem Finale geführt: Während der geliebte Jünger Jesus gemäß Joh 21,20 schon folgt, muss Petrus erst dazu aufgefordert werden.

Folgend ist auch Joh 19,35 auf einen Auftritt des geliebten Jüngers zu befragen. Zwar wird er dort nicht wie zuvor vorgestellt, doch folgert die Logik sein Auftreten fast zwangsläufig: Er ist neben den Soldaten, Pilatus, den Hohepriestern und Juden die einzige erwähnte männliche Person im Kontext der Kreuzigung. Weil er sich in Joh 21,24 fast mit dem gleichen Vokabular als Zeuge zu erkennen gibt, ist er höchstwahrscheinlich auch in Joh 19,35 vorausgesetzt: Neben dem Verb μαρτυρέω findet sich die Beteuerung der Wahrheit des Zeugnisses in beiden Versen. Auffällig ist des Weiteren, dass in beiden Fällen eine Bestätigung des Zeugnisses durch das Verb οἶδα geschieht – in Joh 19,35 durch das Wissen einer Einzelperson, in Joh 21,24 durch eine Wir-Gruppe. Der Satzbau von Joh 19,35 erinnert an Joh 20,31, indem der Glaube als finales Ziel benannt wird. Damit präsentiert Joh 19,35 sprachlich und inhaltlich die Aspekte des Glaubens sowie des Verkündens. Folglich scheint der geliebte Jünger bereits unter dem Kreuz als jener gezeichnet, der um des Glaubens willen verkündet. Da dies jedoch nicht die Auferstehung einschließt, wird das Zeugnis in Joh 21,24 wiederholt.

Der geliebte Jünger tritt ein weiteres Mal in Joh 20,2–10 auf. Einerseits wird er dort als besonders gläubig dargestellt, weil er bereits aufgrund des Sehens des zusammengewickelten Schweißtuches glaubte (Joh 20,8). Andererseits wurde bereits die Frage nach dem Aspekt des Zweifels gestellt, weil von einem „noch nicht Verstehen“ der Schrift berichtet wird (Joh 20,9).³⁷³ Auch auf die Kategorien des Verkündens und Schweigens wurde die Figur des geliebten Jüngers in Joh 20 befragt: Über eine Glaubensweitergabe in Form einer Verkündigung schweigt der Text in Joh 20,10f. Auffällig ist, dass der geliebte Jünger in Joh 20 in besonderer

³⁷⁰ Vgl. Kügler, Joachim: Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6 (SBB 16), Stuttgart 1988, S. 424–428.

³⁷¹ Vgl. Thyen, Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums, 1977, S. 281.

³⁷² Vgl. ebd.

³⁷³ Dazu vgl. Kapitel 3.2.2.3: Exegetische Analyse von Joh 20,1–31.

Art im Wechselspiel mit Petrus dargestellt ist. Einerseits erreicht der geliebte Jünger das Grab vor Petrus und scheint als einziger zu glauben; andererseits hat Petrus das Vorrecht, zuerst einzutreten. Vergleicht man die Darstellung des geliebten Jüngers und Petri in Joh 20 mit der in Joh 21, so fällt auf, dass auch im letzten Kapitel dem geliebten Jünger die frühere Erkenntnis zukommt: Er weiß in Joh 21,7 vor Petrus, dass der Unbekannte am Strand Jesus ist. Doch in Joh 21 scheint Petrus schneller zu Jesus zu gelangen. Die Ähnlichkeit nimmt auch Beutler wahr und formuliert: „Die Szene ähnelt dem Lauf der zwei Jünger zum Grab nach Joh 20,3–10. In beiden Fällen erkennt der geliebte Jünger Jesus oder seine Auferstehung als erster, während dem Petrus ein Vorrang im Zugang zu Jesus zukommt.“³⁷⁴

Insgesamt fällt bezüglich des geliebten Jüngers und der Auferstehungsthematik auf, dass er derjenige ist, der am ehesten die Zeichen der Auferstehung zu deuten vermag und damit am schnellsten zum Glauben gelangt. Ihm gelingt es im Kontext der Auferstehung, die Andeutungen zu verstehen: Das zusammengewickelte Schweiß Tuch führt bei ihm zum Glauben, aufgrund des wundersamen Fischzuges erkennt er den bisher Unbekannten als seinen Herrn. Doch während er sein Glaubenswissen in Joh 20 noch nicht weiterzuvermitteln scheint, macht er dies auf der narrativen Ebene in Joh 21,7; auf der Ebene des Evangeliums geschieht dies sowohl in Joh 19,35 als auch in Joh 21,24.³⁷⁵

Neben den beschriebenen Figuren werden in Joh 21,2 die Söhne des Zebedäus und zwei andere Jünger Jesu erwähnt. Während den Söhnen des Zebedäus v.a. im Markusevangelium besondere Bedeutung zukommt, werden sie im Johannesevangelium in Joh 21,2 das erste Mal in Szene gesetzt. Daher ist im vierten Evangelium kaum eine Nachzeichnung ihrer Rollen möglich. Dies gilt ebenfalls für die zwei anderen Jünger, deren Identifikation offen bleibt. Joh 21,7 macht deutlich, dass einer von diesen vier der geliebte Jünger sein muss. Wer genau damit gemeint ist, verschweigt der Text sowohl in V. 7 als auch bei der Vorstellung des geliebten Jüngers als Autor des Evangeliums in V. 24.

Bereits die frühkirchliche Tradition identifiziert den Autor mit dem Zebedäussohn Johannes. Dass die Wahrscheinlichkeit einer Augenzeugenschaft jedoch gering ist, wurde bereits thematisiert; dementsprechend liegt es nahe, von Pseudepigraphie auszugehen.³⁷⁶ Thyen nimmt an, dass der implizite Autor, der in Joh 21,24 mit dem geliebten Jünger identifiziert wird, der Zebedäide Johannes ist; dies sei von der frühen Tradition bereits richtig gedeutet worden.³⁷⁷ Er habe von Anfang an die Jesusgeschichte miterlebt und könne dem vierten Evangelium somit als von einem Augenzeugen geschriebenes Werk Autorität verleihen.³⁷⁸ Der reale Autor des vierten Evangeliums, dessen Werk er von Joh 1,1 bis Joh 21,25 sieht, habe sich gänzlich in diesen ent-

³⁷⁴ Beutler, *Das Johannesevangelium*, 2013, S. 544f.

³⁷⁵ Inwiefern hinter der Figur des geliebten Jüngers eine historische Persönlichkeit steht, ist nicht sicher zu sagen. Häufig scheint er mehr als literarische Figur denn als historische Person gezeichnet. Dennoch ist im Kontext von Joh 21,22f zu überlegen, ob darin Anklänge an eine historische Persönlichkeit vorliegen, die in der johanneischen Gemeinde eine besondere Rolle spielte. Es ist möglich, dass deren unmittelbar zurückliegender Tod vor der Parusie in der Gemeinde Verwirrung auslöste und theologisch bewältigt werden musste. Dies geschah evtl. dadurch, dass ein mögliches Herrenwort über ihn uninterpretiert wurde. Dazu ausführlicher: Vgl. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, 2004, S. 344.

³⁷⁶ Dazu vgl. Kapitel 2.1.1.2: Zentrale Aspekte der Entstehung des Johannesevangeliums und seiner Theologie.

³⁷⁷ Vgl. Thyen, *Das Johannesevangelium*, 2005, S. 3. Ausführlicher auch: AaO, S. 772–796.

³⁷⁸ Vgl. aaO, S. 2f.

äußert, weshalb nichts mehr über ihn gesagt werden könne.³⁷⁹ Dabei gebe Joh 1–20 Zeugnis für Jesus, Joh 21 Zeugnis für den Autor.³⁸⁰

M.E. kann nicht sicher gesagt werden, wer impliziter und realer Autor des vierten Evangeliums sein soll bzw. war. Zwar scheint Joh 21 zahlreiche Leerstellen, die am Ende von Joh 20,31 offen bleiben, zu schließen; doch die Verfasserfrage wird auch am Ende von Joh 21,25 nicht eindeutig gelöst.

Die vorausgehende Analyse bot *eine* Möglichkeit, nach dem Aussagegehalt von Joh 21 zu fragen. Dabei wurden die Aspekte des Glaubens und Zweifels sowie des Verkündens und Schweigens in den Blick genommen und untersucht, inwiefern verschiedene Figuren sich gläubig, zweifelnd, verkündend oder schweigend im Kontext der Auferstehungsthematik verhalten. Damit scheint dem Autor von Joh 21 möglicherweise innerhalb Joh 1–20 noch nicht genug thematisiert zu sein, wie das Verhalten der Jünger im Bezug zur Auferstehung Jesu gestaltet sein kann. Vielmehr mochte er anhand bereits im Evangelium herausragend erwähnter Figuren zeigen, wie sich in deren Alltag eine Erscheinung des Auferstandenen auswirken kann. Hasitschka formuliert: „Das Johannesevangelium zeigt damit, dass der Auferstandene die Seinen nicht verlässt, wo immer sie sich befinden und in welcher Situation auch immer sie sind.“³⁸¹ Man kann sich daher fragen, warum Joh 21 thematisiert, dass sich Jesus wieder (Joh 21,1: *πάλι*) offenbarte, nachdem die Thematisierung des Zweifels in Joh 20,24–29 vorgenommen, das Schweigen in Joh 20,30 erwähnt wurde und das Evangelium mit der Betonung des Glaubens und Verkündens in Joh 20,31 endete. Will man vermeiden, die klassischen Argumente für eine Sekundarität von Joh 21 aufzuzählen und stattdessen danach fragen, warum Joh 21 erzählt wurde, kann erwogen werden, dass dem Autor von Joh 21 bestimmte Fragestellungen noch nicht ausführlich genug thematisiert wurden. Die Analyse zeigte, dass es die Aspekte des Glaubens und Zweifels, des Verkündens und Schweigens sein können, die erneut an bedeutsamen Figuren vorgeführt werden.

³⁷⁹ Vgl. aaO, S. 795.

³⁸⁰ Vgl. aaO, S. 773.

³⁸¹ Hasitschka, Jesus „offenbarte sich“ den Jüngern „das dritte Mal“, 2014, S. 542.

3.3 Charakteristika johanneischer Auferstehungstheologie und ihre Einordnung in den christologischen Gesamtkontext des Johannesevangeliums

Die Analyse der Perikopen Joh 11,1–46, Joh 20 und Joh 21 hat gezeigt, dass in den johanneischen Auferweckungs- und Auferstehungsperikopen die Aspekte des Glaubens und Zweifels sowie des Verkündens und Schweigens entfaltet und anhand einzelner Figuren illustriert werden. Dabei werden alle vier Aspekte thematisiert, ein Schwerpunkt liegt jedoch auf denen des Glaubens und Verkündens, die am Ende des Abschnittes in Form einer Klimax präsentiert werden. Auffällig ist, dass nach dem scheinbaren Höhepunkt im Wort des johanneischen Jesus am Kreuz eine Überbietung in Form der Auferstehungserzählungen in Joh 20 folgt, die durch erneute Erscheinungserzählungen des Auferstandenen in Joh 21 ein weiteres Mal überboten wird.

Damit ordnet sich die Darstellung der Auferstehungstheologie in das Gesamtprofil des Johannesevangeliums ein, das – wie mit dem Konzept der Stufenhermeneutik gezeigt wurde³⁸² – durch Überbietungstendenzen gekennzeichnet ist. Auch die Betonung des Glaubensaspektes sowie der Verkündigungsthematik ordnet sich in das Profil des Evangeliums ein. Dies zeigt beispielsweise die häufige Verwendung des Verbs πιστεύω und der Abschluss des Evangeliums in Joh 20 und Joh 21 mit dem Verkündigungsaspekt.

Daher liegt es nahe, als *tertium comparationis* nicht einen innerjohanneischen, sondern vielmehr einen auferstehungstheologischen Vergleich bezüglich der literarischen Darstellungsform der Auferstehungsthematik in Betracht zu ziehen: Ist die hier vorgestellte literarische Darstellung der Auferstehungstheologie die typische Form christlichen Auferstehungsverständnisses? Oder gibt es andere Möglichkeiten, Auferstehungstheologie narrativ zu entfalten? Zur Beantwortung dieser Frage wird eine weitere Schrift des neutestamentlichen Kanons herangezogen, die sich dem Themenkomplex der Auferstehung literarisch in einer anderen Art und Weise zu widmen scheint.

³⁸² Dazu vgl. Kapitel 3.1: Literarische Entfaltung der christologischen Dynamik im Johannesevangelium.

4. EXEGESE DER AUFERSTEHUNGSERZÄHLUNGEN DES MARKUSEVANGELIUMS ZUR UNTERSUCHUNG DER CHARAKTERISTIKA MARKINISCHER UND DER SPEZIFIKA JOHANNEISCHER AUFERSTEHUNGSTHEOLOGIE

4.1 Literarische Entfaltung der christologischen Dynamik im Markusevangelium

Das Markusevangelium scheint bezüglich seiner literarischen Darstellung der Auferstehungstheologie andere Wege als das Johannesevangelium einzuschlagen. Wie auch bei der Analyse des vierten Evangeliums sollen die Kreuzesworte des markinischen Jesus Ausgangspunkt der Untersuchung sein. Mit *ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι; ο εστιν μεθερμηνευόμενον· ο θεός μου ο θεός μου, εις τί εγκατέλιπές με;* in Mk 15,34 wird der Tod Jesu am Kreuz nicht wie im Johannesevangelium als Vollendung, sondern als Moment der Gottverlassenheit dargestellt. Gerade diese Worte scheinen – wenn das Markusevangelium deutlich machen will, dass Gott auch über den Kreuzestod hinaus an seinem Sohn festhält – hoffnungsvolle Auferstehungserzählungen notwendig zu machen.

Doch auch am Ende des ältesten Evangeliums überrascht der Textbefund: Das Markusevangelium bietet keine Erscheinungserzählungen des Auferstandenen. Erst im sekundären Schluss¹ werden sie nachgetragen und scheinen den Worten des markinischen Jesus am Kreuz ein entsprechendes Pendant zu geben. Daher stellt sich die Frage, wie sich das älteste Evangelium in seiner literarischen Darstellung und narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie widmet.

Im Markusevangelium spielt der Weg Jesu zum Kreuz eine bedeutende Rolle. Nicht selten wird v.a. mit Blick auf das älteste Evangelium von einer „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung“ gesprochen.² Auch die Leidensankündigungen in Mk 8,31, Mk 9,31 und Mk 10,33 weisen auf die große Bedeutung der Passion für das Markusevangelium hin. Doch dabei handelt es sich sowohl um Leidens- *als auch* um Auferstehungsankündigungen. Die Auferstehung des Menschensohnes wird ebenfalls in Mk 9,9 erwähnt. Zwar werden in den Auferstehungsankündigungen in Mk 8,31, Mk 9,9, Mk 9,31 und Mk 10,34 keine Erscheinungen vorausgesagt, doch werden diese in Mk 14,28 und Mk 16,7 angedeutet. Daher zeigt auch im Markusevangelium das intratextuelle Netz um das Thema der Auferstehung, dass ihr im ältesten Evan-

¹ Zur Sekundarität von Mk 16,9–20 vgl. Kapitel 4.2.3.1: Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung von Mk 16,9–20.

² Theißen, Gerd: Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (SPHKHAW 40), Heidelberg ²2011, S. 71. Mit dem Passus „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung“ wird auf Kähler zurückgegriffen, der jedoch nicht ausschließlich das Markusevangelium als eine solche bezeichnet, sondern von „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung“ spricht. Kähler, Martin: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Mit einem Nachwort von Sebastian Moll, Berlin 2013, S. 65.

gelium grundlegende Bedeutung beigemessen wird, obwohl sie am Ende auf der narrativen Ebene nicht in Form von Erscheinungserzählungen entfaltet wird.

Fragt man nach Gründen für das Schweigen des Markusevangeliums über Erscheinungserzählungen an dessen Ende, können mehrere Möglichkeiten in Betracht gezogen werden. Im Folgenden wird die Hypothese überprüft, ob die Nicht-Erwähnung unter anderem mit zwei Aspekten begründet werden kann, die mit denen des Johannesevangeliums zu vergleichen sind: Einerseits ist zu erwägen, ob der Autor des Markusevangeliums die Auferstehungserscheinungen literarisch als Leerstelle ausdrückt, um dem Leser die Möglichkeit zu bieten, sie selbst durch ständige Relektüre zu füllen. Andererseits ist zu überlegen, ob die Art und Weise der Thematisierung der Auferstehungstheologie im Markusevangelium ihre Gründe unter anderem in einer narrativen Entfaltung bestimmter Themengebiete anhand verschiedener Figuren hat.

Bevor beide Hypothesen anhand der Untersuchung der einzelnen Auferweckungs- und Auferstehungsperikopen in den Parallelgeschichten zu den johanneischen Perikopen überprüft werden, ist die literarische Entfaltung der christologischen Dynamik auf der Makroebene des Markusevangeliums zu skizzieren.

Gerd Theißen macht deutlich, dass auch dem Markusevangelium auf der Makroebene eine Struktur zugrunde liegt, die im Sinne einer christologischen Entwicklung gedeutet werden kann.³ Er schlägt dazu eine „christologische Gliederung“⁴ anhand von drei Epiphanieszenen vor, in denen die Selbstoffenbarung Gottes Jesu wahres Wesen bekannt gibt.⁵ Sie stehen am Anfang, in der Mitte und am Ende des Evangeliums.⁶ Theißen nennt zunächst die Adoption bei der Taufe (Mk 1,11), dann die Präsentation während der Verklärung (Mk 9,7) und schließlich die Aufnahme in die Welt Gottes durch seine von einem Engel verkündigte Auferweckung (Mk 16,6).⁷ Theißen betont, dass die der Taufe und Verklärung entsprechende Epiphanieszene die Erscheinung des Engels am leeren Grab sei⁸ – und nicht, wie Philipp Vielhauer deutete, das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz.⁹ Theißen macht die Steigerung dieser Epiphanieszenen anhand der Adressaten und des „Einbruch[s] des Himmels in der irdischen Wirksamkeit“ deutlich:¹⁰ „Die Botschaft bei der Taufe wendet sich nur an Jesus. Bei der Verklärung sind die Jünger die Adressaten. Wenn Mose und Elia zusammen mit Jesus erscheinen, die Jünger aber fortan auf Jesus ‚hören‘ sollen, wie die Himmelsstimme sagt, so tritt Jesus an die Stelle der Thora und der Propheten (repräsentiert durch Mose und Elia). Die himmlischen Gestalten, Mose und Elia, bleiben in ihrer Welt. Am leeren Grab aber tritt ein Bote aus der jenseitigen Welt mitten in dieser Welt auf und vermittelt eine Botschaft, die an andere weitergegeben werden soll. Der Einbruch des Himmels in der irdischen Wirklichkeit wird also

³ Vgl. Theißen, Gerd: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh³2003, S. 236–241. Vgl. Theißen, Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem, 2011, S. 72–77.

⁴ AaO, S. 73.

⁵ Vgl. ebd.

⁶ Vgl. ebd.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Vgl. Vielhauer, Philipp: Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums, in: Ders. (Hg.): Aufsätze zum Neuen Testament (ThB 31), München 1965, S. 199–214, S. 208–213.

¹⁰ Theißen, Die Religion der ersten Christen, 2003, S. 237.

immer größer – und der Anspruch auf Verbreitung der Botschaft immer deutlicher. Das Geheimnis wird immer mehr enthüllt.“¹¹

Weiter arbeitet Theißen heraus, dass die von Gott verliehene Würde alle menschlichen Erwartungen und Vorstellungen übersteige.¹² Dabei werden zwar alle drei Epiphanieszenen durch menschliche Bekenntnisse vorbereitet, doch durch diese überboten: Die Taufe überbiete das Bekenntnis des Täufers (Mk 1,7f), die Verklärung das Bekenntnis Petri (Mk 8,29) und die Aussage des Jünglings am Grab das Bekenntnis des Hauptmanns (Mk 15,39).¹³ Theißen pointiert diese Überbietungsstruktur, indem er darüber hinaus auch die Steigerung der einzelnen Szenen untereinander deutlich macht: „Der Täufer kündigt einen Stärkeren an (1,7f.); die Himmelsstimme bei der Taufe überbietet seine Weissagung: Jesus ist nicht nur der Stärkere, sondern der Sohn Gottes. Ebenso erkennt Petrus vor der Verklärung die Würde Jesu als Messias (8,29). Aber auch sein Bekenntnis wird überboten durch den Sohn-Gottes-Titel der himmlischen Stimme auf dem Berge (9,7). Der Hauptmann unter dem Kreuz spricht als erster Mensch ein Bekenntnis zu Jesus als Gottessohn. Aber selbst dies Bekenntnis ist vorläufig. Denn es sagt nur, dass Jesus ein Sohn Gottes war (15,39). Die Engelverkündigung am Grab korrigiert auch dies Bekenntnis. Der Auferstandene lebt. Er ist der Sohn Gottes. Er ist nicht unter den Toten (16,6).“¹⁴

Doch Theißen zeigt auch, dass nicht nur die Hoheit Jesu alles menschliche Verstehen übersteigt, sondern auch seine Niedrigkeit:¹⁵ Nach dem Bekenntnis des Petrus und damit seinem Erkennen der Hoheit Jesu beginne Jesu, über sein notwendiges Leiden zu lehren (Mk 8,31).¹⁶ Nach dem Sehen der Würde auf dem Berg der Verklärung befähle er, nichts davon zu erzählen, bis er von den Toten auferstanden sei (Mk 9,9).¹⁷ Darüber hinaus werde auch das Jüngerunverständnis immer mehr gesteigert (Mk 4,40; 6,52; 8,14–21), v.a. bei Jesu Weg zu den Heiden (Mk 4,35–8,26).¹⁸

Gerade diese Faktoren weisen auf jene Themenkomplexe hin, die in der Markusforschung im Zusammenhang mit dem Jüngerunverständnismotiv und den Schweigegeboten diskutiert werden. Sie prägen das älteste Evangelium an vielen Stellen. William Wrede deutet das Jüngerunverständnis und die Schweigegebote (sowie die Parabeltheorie) im Kontext des Messiasgeheimnisses.¹⁹ Die Bedeutung dieses Ansatzes liege – so fasst Ferdinand Hahn zusammen – einerseits darin, dass diese Deutung wesentliche Elemente in der markinischen Konzeption herausgearbeitet habe und andererseits die Evangelienschrift als literarisches Werk mit eigenständigen Entwürfen betrachte.²⁰ Ausgehend davon wurde in der weiteren Forschung

¹¹ AaO, S. 236f.

¹² Vgl. aaO, S. 237.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Vgl. ebd.

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ Vgl. Theißen, Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem, 2011, S. 75.

¹⁹ Vgl. Wrede, William: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen ⁴1969, S. 9–149.

²⁰ Vgl. Hahn, Ferdinand: Theologie des Neuen Testaments. Bd. I: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums (UTB Theologie 3500), Tübingen ³2011, S. 488.

immer deutlicher, dass die Messiasgeheimnistheorie eine markinische Schöpfung sei.²¹ Theißen akzentuiert: „Mk verlegt die sachlich in den Ostererscheinungen begründete göttliche Würde Jesu ins Leben Jesu zurück.“²² Dabei betont er, dass der Evangelist die nachösterliche Hoheit Jesu als Sohn Gottes nicht in ein unmessianisches Leben Jesu zurückverlegt habe, „sondern in das Leben eines jüdischen Charismatikers, der schon immer von einer numinosen Aura umgeben war und an den man (sowohl im MkEv wie in der historischen Realität) Messiaserwartungen herangetragen hat.“²³

Auch für die markinische Entfaltung der Auferstehungstheologie sind m.E. das Jüngerunverständnismotiv und die Schweigegebote von Bedeutung. Sie scheinen zwar bezogen auf das ganze Evangelium einer Steigerung zu folgen, doch tragen v.a. einen Abbruchcharakter²⁴ in sich. Daher soll im Folgenden überprüft werden, ob die markinische Entfaltung der Auferstehungstheologie weniger durch eine Steigerung als vielmehr durch einen Abbruchcharakter präsentiert wird. Konträr dazu scheint es sich im sekundären Schluss Mk 16,9–20 zu verhalten: Diese Erzählung mutet an, auf einen Höhepunkt zuzulaufen und darüber hinaus auch eine Überbietung des Markusschlusses in Mk 16,1–8 darzustellen. Ebenfalls ist zu prüfen, inwiefern die Aspekte des Glaubens und Zweifels sowie des Verkündens und Schweigens in den markinischen Auferweckungs- und Auferstehungsperikopen entfaltet werden. Dabei scheinen gerade Momente des Zweifels und Schweigens betont, die ihre Pendants im Jüngerunverständnismotiv und in den Schweigegeboten finden. Auch diesbezüglich scheint Mk 16,9–20 konträr zu verlaufen, da die Aspekte des Glaubens und Verkündens den sekundären Markusschluss beschließen.

Wenn im Folgenden die markinischen Perikopen analysiert werden, geschieht dies unter der Prämisse, sie mit den johanneischen Perikopen zu vergleichen, um so neben den Charakteristika der markinischen Auferstehungstheologie auch die Spezifika der johanneischen Auferstehungstheologie herauszuarbeiten. Daher sind nicht nur die Aspekte des Glaubens und Zweifels sowie des Verkündens und Schweigens für die Analyse festgelegte Parameter, sondern die Perikopenauswahl orientiert sich ebenfalls an einem Vergleich mit den johanneischen Erzählungen. Dabei haben auch die markinischen Auferweckungs- und Auferstehungserzählungen die Kriterien, nach denen die johanneischen ausgewählt wurden, zu erfüllen.²⁵

Mit Joh 11,1–46 liegt eine Perikope vor, welche die Auferweckung eines Verstorbenen durch Jesus thematisiert; mit ihr kann Mk 5,21–24.35–43 verglichen werden. Joh 20 erörtert die Ereignisse im Anschluss an die Kreuzigung und das Begräbnis Jesu; dabei handelt es sich zunächst um den Grabgang am ersten Tag nach dem Sabbat. Dazu kann Mk 16,1–8 als

²¹ Einen umfassenden Forschungsbericht bietet: Vgl. Räisänen, Heikki: Das „Messiasgeheimnis“ im Markusevangelium. Ein redaktionskritischer Versuch (SESJ 28), Helsinki 1976, S. 18–49.

²² Theißen, Die Religion der ersten Christen, 2003, S. 238.

²³ AaO, S. 239.

²⁴ Bezüglich der Terminologie des Abbruchs ist erneut zu betonen, dass nicht von einem tatsächlichen Abbruch der markinischen Perikopen oder gar des Markusevangeliums als Ganzem nach Mk 16,8 ausgegangen wird, sondern vielmehr von bewusst gestalteten Abschlüssen, die lediglich den Anschein eines Abbruchs tragen. Die Formulierung soll die Differenz zur johanneischen Darstellungsweise aufzeigen, welche die Auferweckungs- und Auferstehungsperikopen mit einem Höhepunkt schließen lässt.

²⁵ Zu den Kriterien der Perikopenauswahl vgl. Kapitel 2.2.3: Eigene methodische Überlegungen und Darstellung der Vorgehensweise.

Vergleichsperikope herangezogen werden. Joh 21 setzt die Erscheinungserzählungen fort und beschließt das Evangelium; wegen verschiedener Gründe liegt der sekundäre Charakter dieses Kapitels nahe.²⁶ Auch Mk 16,9–20 ist ein Zusatz mit Erscheinungserzählungen, obwohl das Evangelium bereits abgeschlossen ist.²⁷ Daher werden diese beiden Evangelienschlüsse miteinander verglichen. Dabei ist jedoch zu betonen, dass das Johannesevangelium nie ohne Joh 21 kursierte,²⁸ im Markusevangelium jedoch die Sekundarität von Mk 16,9–20 eindeutig textkritisch nachweisbar ist.

Sowohl in Mk 5,21–24.35–43 und in Mk 16,1–8 als auch in Mk 16,9–20 finden sich die Auferstehungstermini ἀνίστημι oder ἐγείρω, die in einem speziell-theologischen Sinn gebraucht sind. Darüber hinaus werden sie in einer narrativ entfalteten Auferweckungs- oder Auferstehungserzählung geboten.

²⁶ Zur Frage der Sekundarität von Joh 21 vgl. Kapitel 2.2.1 Methodische Zugänge zum Johannesevangelium.

²⁷ Zur Sekundarität von Mk 16,9–20 vgl. Kapitel 4.2.3.1: Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung von Mk 16,9–20.

²⁸ Zu einer koptischen Handschrift, welche eine Textgestalt des Johannesevangeliums bezeugt, die mit Joh 20 endet, vgl. Schenke, Gesa: Das Erscheinen Jesu vor den Jüngern und der ungläubige Thomas. (Joh 20,19–31), in: Painchaud, Louis/Poirier, Paul-Hubert (Hg.): *Coptica – Gnostica – Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk* (BCNH.E 7), Louvain 2006, S. 893–904, S. 893.902. Dazu vgl. Kapitel 2.2.1: Methodische Zugänge zum Johannesevangelium.

4.2 Einzelexegese der markinischen Auferstehungsperikopen

4.2.1 Mk 5,21–24.35–43

4.2.1.1 Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung

In Bezug auf die narrative Entfaltung der Auferstehungstheologie kann die Perikope in Mk 5,21–24.35–43 mit jener der Auferweckung des Lazarus, von der in Joh 11,1–46 berichtet wird, verglichen werden. Dies liegt neben ihrem inhaltlichen Fokus auch darin begründet, dass sie den Kriterien der johanneischen Auferweckungs- und Auferstehungserzählungen entspricht. Dabei gibt es zwischen beiden Perikopen einerseits zahlreiche Parallelen, andererseits beachtliche Unterschiede, die in der folgenden Analyse und im interpretatorischen Ausblick diskutiert werden.

In Mk 5,21–24.35–43 werden zwei Auferstehungstermini verwendet: ἔγειρε in V. 41 als imperativische Aufforderung an das Mädchen, ἀνέστη in V. 42 als folgende Handlungsbeschreibung. Gerade in dieser Perikope zeigt sich der fließende Übergang von der allgemeinen zur speziellen Bedeutung der Auferstehungstermini, da sowohl das „Aufstehen“ als auch das „Auferstehen“, sowohl das „Aufwecken“ als auch das „Auferwecken“ im Blick sind: Aus Sicht der Leute des Synagogenleiters,²⁹ nach deren Meinung die Tochter bereits tot ist (V. 35), wird auf die spezielle Bedeutung der Verben ἀνίστημι und ἐγείρω rekurriert; gemäß Jesus, der betont, dass die Tochter nur schlafe (V. 39), ist die allgemeine Bedeutung leitend. Die Imperativ-Form ἔγειρε (V. 41), die formelhaft geworden ist und in neutestamentlichen Heilungswundern die Aufforderung zum Aufstehen ausdrückt (so beispielsweise auch in Joh 5,8), legt die allgemeine Bedeutung von ἐγείρω nahe. Dennoch spricht die Totenklage der sich im Haus des Synagogenleiters befindlichen Menge (V. 38) dafür, in der markinischen Narration nicht nur ein Heilungs-, sondern auch ein Auferweckungswunder zu sehen. Darüber hinaus kann der Name des Synagogenleiters andeuten, dass mit Mk 5,21–24.35–43 eine Auferweckungserzählung vorliegt: Rudolf Pesch zeigt, dass Jairus dem hebräischen Namen Jair („die Gottheit möge erstrahlen“) entspreche, der statt der Schreibung von Aleph mit Ayin bedeute: „Er, Gott, wird erwecken.“³⁰ Daher konstatiert er: „Der Vater des Mädchens trägt einen Namen, der als eine Verheißung verstanden werden kann.“³¹

Die Perikopenabgrenzung nach vorne ist eindeutig. Darauf weist v.a. die Lokalisierung, mit der auch ein zeitlicher Wechsel angegeben ist, hin: Während sich Jesus in Mk 5,1–20 am anderen Ufer des Sees aufhält (Mk 5,1: εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης), kehrt er im Anschluss daran wieder im Boot über den See zurück (Mk 5,21: πάλιν εἰς τὸ πέραν), sodass sich dort die neue Szene ereignen kann. Ebenfalls weisen Personenkonstellation und Thematik auf die neue Perikope hin: In Mk 5,1–20 steht der Besessene von Gerasa und dementsprechend die Thematik eines

²⁹ Zum Begriff „Leute des Synagogenleiters“ vgl. Kapitel 4.2.1.2: Übersetzung zu Mk 5,21–24.35–43.

³⁰ Pesch, Rudolf: Das Markusevangelium. Bd. 1: Kommentar zu Kap. 1,1–8,26 (HThK 2/1), Freiburg/Basel/Wien 1989, S. 300.

³¹ Ebd.

Exorzismus' im Zentrum der Erzählung; weil Jesus dem Gerasener jedoch in Mk 5,18f ein Verbleiben an seiner Seite verbietet, ist er im Folgenden nicht mehr zugegen. Auch die anderen in Mk 5,1–20 erwähnten Menschen sind in der folgenden Perikope nicht im Blickfeld, wollen sie Jesus doch nicht weiter in ihrem Gebiet wissen (V. 17). Die Jünger sind vermutlich in beiden Erzählungen anwesend gedacht, werden aber in Mk 5,1–20 nicht eigens thematisiert. Ab V. 21 wird erneut eine Menschenmenge in Szene gesetzt, die Jesus bereits zuvor zuhörte (Mk 4,1). Mit der Einführung der Personen um Jairus wird die Thematik der Heilung bzw. Auferweckung virulent.

Das Perikopende in Mk 5,43 und der Neueinsatz in Mk 6,1 werden ebenfalls durch die lokale Komponente deutlich, die auch einen zeitlichen Wechsel mit sich bringt: Jesus geht von dort weg (Mk 6,1: καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν) und kommt zunächst in seine Mutterstadt (Mk 6,1: καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ). Damit ändert sich auch der Personenkreis, da die dort Anässigen im Blick sind. Die Jünger begleiteten Jesus jedoch gemäß Mk 6,1 weiterhin. Auch bezüglich der Thematik ändert sich die Ausrichtung: Mk 6,2.5f zeigt an, dass es im Folgenden nicht um Wunder, sondern um die Lehre Jesu geht.

Die Erzählung der Auferweckung der Tochter des Jairus ist mit der Perikope der Heilung der blutflüssigen Frau verknüpft. Ob beide Geschichten bereits vormarkinisch miteinander verbunden waren³² oder erst vom Evangelisten zu einer Einheit verwoben wurden,³³ ist in der Forschung umstritten. Bedeutsam für die folgende Analyse ist zunächst, dass sie sich trotz ihrer Verzahnung gut voneinander abgrenzen lassen: In Mk 5,21–24.35–43 wird die Auferweckung der Tochter des Jairus erzählt, in V. 25–34 die Heilung der blutflüssigen Frau. V. 24b leitet zur Perikope in V. 25 über; die Nennung der Menge in V. 21 gibt schon einen Hinweis auf das Geschehen ab V. 25. Umgekehrt fungiert auch V. 35a als Überleitung zur wieder aufgegriffenen Erzählung. Die ab V. 25 beginnende Perikope der Heilung der blutflüssigen Frau wird durch den Einsatz der neu eingeführten Figur markiert. Der zuvor erwähnte Jairus spielt in der Erzählung von V. 25–34 keine Rolle, obwohl er – dies legt V. 35 nahe – dauerhaft an Jesu Seite weilt. Kontinuität liegt auch bezüglich Zeit und Ort vor; ebenfalls sind Jünger und Menge in beiden Erzählungen im Blick.

Trotz der klaren Abgrenzungsmöglichkeit gibt die Rahmung der Perikope der blutflüssigen Frau durch die Perikope der Auferweckung der Tochter des Jairus Anlass, nach den Zusammenhängen beider Erzählungen zu fragen. Dabei fallen zunächst zahlreiche Parallelen ins Auge: Eine Proskynese wird vollzogen (V. 22.33), Jesus wendet sich einer weiblichen Person zu (V. 23.25), die ähnliche Bezeichnung als θυγάτριον/θυγάτηρ ist auffällig (V. 23.34f), die Steigerung zur Verschlechterung der Situation ist zu bemerken (V. 26.35), die Berührung wird betont (V. 23.27f.41), die Zahl zwölf wird erwähnt (V. 25.42), beide Frauen vernehmen Jesus durch Hören (V. 27.41), das καὶ εὐθὺς der Rettung durch Jesu Kraft ist zu beobachten (V. 29f.42), die Furcht wird thematisiert (V. 33.36), der Glaube spielt in beiden Erzählungen eine Rolle (V. 34.36). Diese Strukturparallelen können zwar teilweise auf typische formale

³² So zum Beispiel: Vgl. aaO, S. 295.

³³ So zum Beispiel: Vgl. Gnllka, Joachim: Das Evangelium nach Markus. Bd. 1: Mk 1,1–8,26 (EKK II/1), Neukirchen 2010, S. 209f.

Elemente solcher Wundererzählungen zurückgehen,³⁴ doch fallen sie in ihrer außergewöhnlichen Qualität und Quantität auf. Kann daher durch die Verknüpfung eine wechselseitige Interpretation geschehen? Dies wird in der Analyse und Interpretation weiter zu bedenken sein. Hier sei bereits angedeutet, was die Kontextanalyse nahelegt: Die Spannung der ersten Erzählung wird durch die Einfügung der zweiten gesteigert. Ebenso kann die Rettung der Frau, die in V. 34 zum Ausdruck kommt, den Leser bereits den Ausgang der folgenden Erzählung erahnen lassen.

4.2.1.2 Übersetzung

21: Und als Jesus (im Boot) wieder zum gegenüberliegenden Ufer herübergefahren war, versammelte sich eine große Volksmenge bei ihm; und er war am See.

22: Und es kommt einer der Synagogenleiter mit Namen Jairus; und als er ihn gesehen hat, fällt er zu seinen Füßen nieder.

23: Und er bittet ihn eindringlich und sagt: „Mein Töchterchen liegt in den letzten Zügen. Komm, lege ihr die Hände auf, damit sie gerettet wird und am Leben bleibt!“

24: Und er ging mit ihm weg. Und eine große Volksmenge folgte ihm und sie drängten ihn.

35: Während er noch spricht, kommen [Leute] vom Synagogenleiter und sagen: „Deine Tochter ist gestorben. Was bemühst du den Lehrer noch?“

36: Jesus aber, als er nebenbei das gesprochene Wort gehört hat, sagt dem Synagogenleiter: „Fürchte dich nicht, glaube nur!“

37: Und er erlaubte keinem ihm zu folgen, außer Petrus, Jakobus und Johannes, der Bruder des Jakobus.

38: Und sie kommen in das Haus des Synagogenleiters; und er sieht Trubel und Weinende und laut Klagende.

39: Und als er hereingekommen war, sagt er ihnen: „Was geratet ihr in Unruhe und weint? Das Kindlein ist nicht gestorben, sondern es schläft.“

40: Und sie lachten ihn aus. Als er aber alle hinausgeworfen hat, nimmt er den Vater des Kindleins, die Mutter und die, die mit ihm waren, mit sich und geht hinein, wo das Kindlein war.

41: Und als er die Hand des Kindleins ergriffen hat, sagt er ihr: „Talita kum!“ Das heißt übersetzt: „Mädchen, ich sage dir, steh auf!“

42: Und sogleich stand das Mädchen auf und ging umher. Denn es war zwölf Jahre. Und sie gerieten (sogleich) außer sich mit großem Entsetzen.

43: Und er schärfte ihnen dringend ein, dass keiner dies erfahre und sagte, man gebe ihr zu essen.

³⁴ Dazu weiterführend die formgeschichtliche Untersuchung urchristlicher Wundergeschichten und ihrer einzelnen Motive von Theißen: Vgl. Theißen, Gerd: Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, Gütersloh ⁷1998, S. 57–89.

4.2.1.3 Exegetische Analyse

Die markinische Perikope der Auferweckung der Tochter des Jairus thematisiert ebenfalls – wie auch die johanneische Auferweckungserzählung in Joh 11,1–46 – die Aspekte des Glaubens und Zweifelns sowie des Verkündens und Schweigens. Die folgende Analyse wird zeigen, dass sich dies einerseits aus dem verwendeten Vokabular, andererseits aus einzelnen Handlungen erschließen lässt. Auffällig ist dabei, dass zwar alle vier Aspekte von zentraler Bedeutung für die Perikope sind, dass aber – im Gegensatz zum Johannesevangelium – nicht Glaube und Verkündigung, sondern Zweifel und Schweigen die Perikope beschließen.

Glauben und Zweifeln

Eine erste Notiz, die den Aspekt des Glaubens thematisiert, ist in **Mk 5,22f** zu finden: Jairus kommt zu Jesus, fällt ihm vor die Füße, berichtet vom Zustand seiner Tochter und bittet ihn um ihre Genesung und Rettung durch das Auflegen seiner Hände. Dabei geht Jairus zwar noch nicht vom Tod seiner Tochter aus, scheint ihn aber bereits vor Augen zu haben. Sprachlich wird dies in der Wendung ἐσχάτως ἔχει deutlich. Die Ausweglosigkeit der Lage wird ihn zum Aufsuchen Jesu und seiner eindringlichen Bitte bewogen haben. Dies weist das Vertrauen in Jesu Heilungsmacht und seinen Glauben auf. Auch Josef Ernst betont, dass Jairus mit seiner Haltung „unendliche[s] Vertrauen“ in Jesu Hilfsbereitschaft zeige.³⁵ Gerade die Proskynese, auch sonst häufig eine „Vertrauensäußerung“³⁶ und Ausdruck des Glaubens, untermauert dies.

Jesus leistet der Bitte des Jairus Folge und begleitet ihn. Auf dem Weg ereignet sich die Begegnung mit der blutflüssigen Frau, die den Gang zur Tochter verzögert. Ob dies der Grund für deren Tod ist, lässt der Text offen. Es wird nur übermittelt, dass Jairus loszog, als sie noch lebte – dementsprechend trug er an Jesus die Bitte einer Heilung, nicht einer Totenaufweckung heran. Der Text legt nahe, dass Jairus' Leute über sein Vorhaben informiert gewesen sein dürften. Denn nachdem die Tochter gestorben ist, wollen sie dem Vater mitteilen, dass seine Intention – Jesus um Heilung seiner Tochter zu bitten – überflüssig geworden ist. Glaubt Jairus auch daran, dass Jesus seine Tochter nicht nur heilen, sondern auch auferwecken kann?

Mk 5,35 berichtet, dass die Leute Jairus nach dem Tod der Tochter von seiner Absicht, Jesus zur Hilfe zu holen, abbringen wollen. Sie glauben nicht, dass eine Auferweckung durch ihn möglich ist. Es ist wahrscheinlich, dass dies zunächst auch nicht in Jairus' Vorstellungsbereich lag, da er als Synagogenleiter zwar mit dem Glauben an eine endzeitliche Auferstehung vertraut gewesen sein dürfte, sie aber nicht mit Jesus in Verbindung gebracht haben wird. Das älteste Evangelium berichtet über keinerlei Analogien im Heilshandeln Jesu. Die Begriffe ἀνίστημι und ἐγείρω erscheinen zuvor im Markusevangelium ausschließlich in allgemeiner Hinsicht, nicht aber in spezieller Bedeutung. Damit bringen die Leute ein „Skepsismotiv“ ein, das „der menschlichen Erfahrung mit dem Tod, der unumkehrbar ist, [entspricht].“³⁷

³⁵ Ernst, Josef: Das Evangelium nach Markus (RNT), Regensburg 1981, S. 161.

³⁶ Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 1998, S. 63.

³⁷ Dschulnigg, Peter: Das Markusevangelium (ThK.NT 2), Stuttgart 2007, S. 164.

Dagegen fordert Jesus Jairus in **Mk 5,36** auf: μή φοβοῦ, μόνον πίστευε. Dabei werden die Aspekte des Zweifels und des Glaubens einander gegenübergestellt. Der Aspekt des Zweifels tritt im Ausdruck des Fürchtens (φοβοῦ) zu Tage, der des Glaubens in Form von πίστευε. Beide werden imperativisch verwendet und erinnern an die Aufforderung Jesu an Thomas in Joh 20,27.

Der Text lässt offen, ob Jairus sich tatsächlich fürchtet oder ob Jesus mit seinem Ausspruch einer möglichen Furcht aufgrund der Todesnachricht Vorschub leisten will; ersteres ist m.E. am wahrscheinlichsten. Auch Pesch betont, dass die Trostformel μή φοβοῦ hier in ihrem angestammten „Sitz im Leben“ begegne: Sie wehre Todesfurcht ab.³⁸ Joachim Gnilka macht hingegen darauf aufmerksam, dass die Aufforderung des Nicht-Fürchtens sonst Offenbarungsszenen vorbehalten sei (so auch Mk 6,50) und auch hier eine solche vorbereiten wolle.³⁹ Ernst sieht demgegenüber keinen Hinweis auf eine solche.⁴⁰

Der markinische Jesus stellt der Furcht den Glauben gegenüber. Seine Aufforderung ergänze, so Pesch, die negative Trostformel positiv.⁴¹ Sie ermutigt Jairus dazu, nicht nur an seiner gläubigen Haltung durch Aufsuchen, Proskynese und Bitte festzuhalten und Jesus damit eine Krankenheilung zuzutrauen, sondern auch eine Totenaufweckung im Bereich des Möglichen zu erahnen. „Glaube ist hier“, so Gnilka, „die Haltung, die den Menschen in der Hoffnungslosigkeit hoffen lässt, indem er sich an das Wort Jesu klammert.“⁴² Die Anfügung des Adverbs μόνος kann dabei andeuten, dass allein der Glaube genügen mag, um die Tochter aufzuwecken (vgl. Mk 9,23; 11,23). Ernst macht darauf aufmerksam, dass jenes am Ende der Heilung der blutflüssigen Frau ausgesprochene Wort vom rettenden Glauben aus Mk 5,34 nachwirke; Jairus habe demgemäß miterlebt, was der Glaube an Jesus vermöge.⁴³ Ludger Schenke resümiert: „Wenn der Glaube als Vertrauen in Jesu Macht und Wille eine Bedingung für das folgende Wunder ist, dann muss der Leser schließen: Jairus hat geglaubt! Der Glaube geht also dem Wunder voraus. Denn Jesu Aufruf würde keinen Sinn machen, wenn der Glaube dem Wunder erst folgte. Das sich anschließende Auferstehungswunder geschieht einem Glaubenden!“⁴⁴

Als Jesus mit Jairus und den drei Jüngern Petrus, Jakobus und Johannes das Haus des Synagogenleiters erreicht hat und die Trauergemeinde sieht, fragt er sie nach dem Grund ihres Weinens. Seine Frage begründet er mit der Aussage, dass das Kind nicht gestorben sei, sondern nur schlafe. In dieser Formulierung wird der Übergang der allgemeinen zur speziellen Rede-weise vom Schlafen und Aufwachen, vom Sterben und Auferstehen deutlich. Pesch betont, dass Jesus nicht den leiblichen Tod des Mädchens bestritten habe, sondern zum Ausdruck bringe, dass durch seine göttliche Macht der Tod nur wie Schlaf wirke.⁴⁵ Auch Ernst legt dar, dass

³⁸ Vgl. Pesch, Das Markusevangelium. Bd 1: Kommentar zu Kap. 1,1–8,26, 1989, S. 307.

³⁹ Vgl. Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 1: Mk 1,1–8,26, 2010, S. 217.

⁴⁰ Vgl. Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 164.

⁴¹ Vgl. Pesch, Das Markusevangelium. Bd 1: Kommentar zu Kap. 1,1–8,26, 1989, S. 307.

⁴² Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 1: Mk 1,1–8,26, 2010, S. 217.

⁴³ Vgl. Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 164.

⁴⁴ Schenke, Ludger: Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung, Stuttgart 2005, S. 151.

⁴⁵ Vgl. Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 1: Kommentar zu Kap. 1,1–8,26, 1989, S. 308f.

weder an eine Scheintodhypothese noch an die euphemistische Umschreibung zu denken sei.⁴⁶ Vielmehr komme zum Ausdruck, dass der Gott Jesu ein Gott der Lebenden und nicht der Toten (Mk 12,27) sei.⁴⁷ Auf jenes Rätselwort, das an Joh 11,11–13 erinnern lässt, erhält Jesus keine positive Erwiderung von Seiten der Trauergemeinde; vielmehr lacht ihn die Menge gemäß **Mk 5,40** aus. Die Wendung *κατεγέλων αὐτοῦ* zeigt damit deren Zweifel, ein „Ausdruck ihres Unglaubens“,⁴⁸ ein erneutes „Skepsismotiv“.⁴⁹ Schenke teilt die in der Szene beschriebenen Personen nach den Kategorien des Glaubens und Zweifelns auf: „Draußen bleiben die, die Jesus verlacht haben und damit auf Distanz zu ihm gegangen sind. In die Totenkammer hinein dürfen diejenigen, die glaubendes Vertrauen zu Jesus haben.“⁵⁰ Diese Wertung scheint zwar innermarkinisch angelegt, doch ist das Verhalten der Trauergäste keinesfalls abwegig, sondern vielmehr nachvollziehbar. Daher weist Walter Klaiber darauf hin, dass die Reaktion der Trauernden zwar deren Unglauben ausdrücke, doch „auch ihre Verzweiflung angesichts der Wirklichkeit des Todes zeigt.“⁵¹

Nach der Auferweckungshandlung, die in der Berührung und Anrede Jesu zum Ausdruck kommt, zeigt sich die Lebendigkeit des Kindes durch sein Umhergehen. Die Reaktion darauf wird in **Mk 5,42** mit *καὶ ἐξέστησαν [εὐθὺς] ἐκστάσει μεγάλη* beschrieben. Stilistisch liegt eine *figura etymologica* vor, die dem Gesagten große Bedeutung beimisst. Auch das Adjektiv *μέγας* betont die Reaktion.

Die Bedeutung des Verbs *ἐξίστημι* sowie des Substantivs *ἐκστασις* ist ambivalent. *Ἐξίστημι* finde sich, so Wilhelm Mundle und Jörg Frey, im Neuen Testament v.a. „im Sinne von ‚in Schrecken, in Verwirrung‘ versetzen“.⁵² Jan Lambrecht stellt hingegen heraus, dass bezüglich *ἐξίστημι* drei Bedeutungen unterschieden werden können: Erstere meine einen psychischen Zustand von „Außer-sich-Sein“ oder „Bestürzung“ vor Staunen oder Furcht. Die zweite Bedeutung, die auf Apg 8,9.11 sowie Lk 24,22 zutrefte, meine „jemand in Verwirrung bringen“, „in Bestürzung versetzen“, „außer sich bringen“. Bei der dritten Option (2Kor 5,13; Mk 3,21) müsse eine stärkere Bedeutung angenommen werden: Während 2Kor 5,13 positiv zu verstehen sei, habe Mk 3,21 einen negativen Klang.⁵³ Der lexikalische Befund zeigt damit, dass das Bedeutungsspektrum von *ἐξίστημι* vielfältig und nicht eindeutig ist. Die mit *ἐξίστημι* beschriebenen Reaktionen können entweder einen eher gläubigen oder einen eher zweifelnden Aspekt ausdrücken. Dafür spricht besonders die Verwendung an den verschiedenen Stellen im Markusevangelium: Weil im Kontext von Mk 2,12 neben *ἐξίστημι* sogleich auch die Verherrlichung Gottes angesprochen ist, liegt ein Glaubensmotiv näher. In Mk 3,21 – so deutet auch Lambrecht⁵⁴ – ist eine negative Konnotation wahrscheinlicher, da der Gedanke der Besessenheit Jesu folgt. Mk 6,51f thematisiert neben *ἐξίστημι* die Verstockung des Herzens; dies weist ebenfalls auf einen Aspekt des Zweifelns hin. In Lk 24,22 findet im Kontext der Reaktion auf Jesu

⁴⁶ Vgl. Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 164f.

⁴⁷ Vgl. aaO, S. 165.

⁴⁸ Gnllka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 1: Mk 1,1–8,26, 2010, S. 217.

⁴⁹ Dschulnigg, Das Markusevangelium, 2007, S. 165.

⁵⁰ Schenke, Das Markusevangelium, 2005, S. 151.

⁵¹ Klaiber, Walter: Das Markusevangelium (Die Botschaft des Neuen Testaments), Neukirchen 2010, S. 113.

⁵² Mundle, Wilhelm/Frey, Jörg: *ἐκστασις*, in: TBLNT, Witten ²2010, S. 1505–1507, S. 1506.

⁵³ Lambrecht, Jan: *ἐξίστημι*, in: EWNT. Bd 2 (2011), Stuttgart ³2011, Sp. 17–19, Sp. 17f.

⁵⁴ Vgl. aaO, S. 18f.

Auferweckung ebenfalls das Verb ἐξίστημι Verwendung. Das im Rahmen der *figura etymologica* verwendete Substantiv ἔκστασις wird im Markusevangelium nur ein weiteres Mal benutzt – und zwar ebenfalls im Zusammenhang mit der Auferweckung Jesu in Mk 16,8. Auch dort ist seine Bedeutung nicht eindeutig, wobei der Aspekt des Zweifelns näher liegt.⁵⁵

Folglich kann die mit dem Verb ἐξίστημι ausgedrückte Haltung entweder eher einem Glaubens- oder eher einem Zweifelsaspekt zugeordnet werden. Dies gilt auch für Mk 5,42. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass beide Aspekte im Blick sind. Dennoch ist zu betonen, dass am Ende ein Ausspruch des Glaubens – ähnlich dem, der in der Perikope der blutflüssigen Frau in Mk 5,34 zum Ausdruck kommt oder der im Kontext der Auferweckungs- und Auferstehungserzählungen des Johannesevangeliums thematisiert wird – fehlt. Daher fragt Ernst Lohmeyer zu Recht, wie hier Entsetzen eintreten könne: Hätten gerade Vater und Mutter sich nicht freuen müssen?⁵⁶ Dies macht einen Aspekt des Zweifelns wahrscheinlicher. Doch kann die Rettung der Tochter nahelegen, dass Jairus glaubte – denn in der Perikope von der Heilung der blutflüssigen Frau wurde deutlich, dass Glaube retten kann. Auch Peter Dschulnigg deutet im Sinne des Glaubens und empfiehlt ein „Admirationsmotiv“.⁵⁷ Demnach sind beide Möglichkeiten im Blick; aufgrund der dargelegten Analyse ist m.E. der Aspekt des Zweifelns einsichtiger.

Verkünden und Schweigen

Jairus teilt Jesus in **Mk 5,23** mit, dass sein Töchterchen in den letzten Zügen liege. Er bittet Jesus, ihn zu begleiten, um ihr die Hände aufzulegen und sie dadurch zu retten. Die dringliche Mitteilung des Jairus kommt sprachlich durch παρακαλεῖ αὐτὸν πολλά zum Ausdruck. Jesus leistet der Bitte Folge.

Nachdem beide loszogen und durch den Zwischenfall der Heilung der blutflüssigen Frau aufgehalten wurden, kommen schließlich in **Mk 5,35** Leute aus dem Haus des Synagogenleiters (ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου) und verkünden Jairus, dass seine Tochter gestorben sei. Ihrer Informationsübermittlung folgt die Anfrage, warum Jairus den Lehrer noch bemühe. Die Frage bringt zum Ausdruck, dass die Übermittler der Todesbotschaft in Jesus zwar einen Krankenheiler sehen, ihm aber keine Rettung aus dem Tod zutrauen.

Die Deutung des Verbs παρακούω ist umstritten. Es kann erstens „nebenbei hören“/„hören, was nicht für einen bestimmt ist“, zweitens „überhören“/„nicht achten auf“ oder drittens „nicht hören auf“/„ungehorsam sein“ bedeuten.⁵⁸ Ersteres meint in der Übertragung, dass Jesus die Botschaft der Todesübermittler, die für Jairus bestimmt war, zufällig mithörte. „Überhören“/„nicht achten auf“ impliziert, dass Jesus tat, als hätte er die Todesbotschaft nicht vernommen und an seinem Gang mit Jairus festhält, um die Rettung der Tochter zu erwirken. Die dritte Bedeutung intensiviert die zweite. Während Bauer sich für die Bedeutung „nebenbei hören“/„hören, was nicht für einen bestimmt ist“ entscheidet,⁵⁹ spricht die einzige neutestamentliche Parallelstelle in

⁵⁵ Zur Deutung von ἔκστασις in Mk 16,8 vgl. Kapitel 4.2.2.3: Exegetische Analyse von Mk 16,1–8.

⁵⁶ Vgl. Lohmeyer, Ernst: Das Evangelium des Markus (KEK 1/2), Göttingen 1967, S. 107f.

⁵⁷ Dschulnigg, Das Markusevangelium, 2007, S. 165.

⁵⁸ Bauer, Walter: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. v. Aland, Kurt/Aland, Barbara, Berlin u.a. 1988, Sp. 1251.

⁵⁹ Vgl. ebd.

Mt 18,17 für „überhören“/„nicht achten auf“. Auch die Tatsache, dass Jesus an Jairus das folgende Trostwort sowie die Aufforderung zum Glauben richtet, zeigt, dass er auf die zufällig mitgehörte Botschaft reagiert. Von Parallelstellen beeinflusste Lesarten eliminieren das schwer deutbare παρακούσας und bezeugen nur ακούσας. Die genaue Bedeutung ist nicht eruierbar. Trotz der Verkündigung an Jairus fordert Jesus ihn zum Glauben auf und gibt ihm nicht der Resignation preis.

In den folgenden vier Versen (Mk 5,37–40) fällt jeweils ein Wechsel zwischen ansteigenden und abschwächenden akustischen Momenten, die auch die Aspekte des Verkündens und Schweigens tangieren, auf. Dabei betont Jesus den Aspekt des Schweigens, ihm gegenüber wird die Lautstärke der Menschenmenge gestellt:

In **Mk 5,37** erlaubt Jesus nur Petrus, Jakobus und Johannes mit ihm zu gehen. Die Nennung der drei Jünger als Begleiter ist wahrscheinlich markinisch, da ihnen auch an anderen Stellen des Evangeliums besondere Bedeutung zukommt.⁶⁰ Sie kann verschiedenartig gedeutet werden: Entweder ist die Eingrenzung der ganzen Menge auf die drei genannten Jünger durch Markus geschehen,⁶¹ oder aber die Zulassung gerade dieser drei anstelle des Ausschlusses des ganzen Publikums wurde durch Markus vorgenommen – damit würde, so Pesch, bereits Markus Wert auf die apostolische Bezeugung der Tradition legen.⁶² Weil das Markusevangelium – anders als das Johannesevangelium in der Erzählung des vergleichbaren Wunders der Auferweckung des Lazarus in Joh 11,1–46 – die Erzählung nicht im Sinne eines Schauwunders präsentiert, scheint die erste Variante der Reduktion des Publikums auf die drei Jünger durch Markus wahrscheinlicher. Hier deutet sich bereits eine Tendenz an, die im folgenden Schweigegebot explizit formuliert wird. Insgesamt soll durch die Verkleinerung der Personenzahl die Ausbreitung – und damit auch die Verkündigung – des späteren Wunders eingegrenzt werden. Ernst deutet: „Die Sache als solche verträgt keine Öffentlichkeit. Jesu hohe Offenbarungen geschehen vor den besonders Erwählten. Die Kerngruppe der Jüngerschar, die als Erstberufene am Anfang der Jesusgemeinde vor Ostern und als innerer Kreis am Anfang der Kirche nach Ostern (vgl. Gal 2,9) steht, demonstriert den Sinn und die Zielrichtung ihrer eigenen Erwählung. Jesus macht deutlich, daß er das strikte Separatum durchbricht und das im Geheimen Geschehene und Gesagte weitergeben will.“⁶³

In **Mk 5,38** hingegen wird dem Moment der Eingrenzung der Personenzahl und der damit einhergehenden akustischen Abschwächung der Trubel der Menschenmenge entgegengestellt. Der Leser bekommt den Eindruck einer Szenerie, die durch große Lautstärke und eine Vielzahl an Menschen geprägt ist. Gerade Klageweiber und Flötenspieler gehörten laut Gnilka zum „Requisit jedes jüdischen Begräbnisses“.⁶⁴ Rhetorisch wird die turbulente Situation durch das Stilmittel der Tautologie ausgedrückt: καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας. Das Adjektiv πολὺς verstärkt ebenfalls.

⁶⁰ Mk 9,2–13 und Mk 14,33–42. Gemeinsam mit Andreas sind sie zusätzlich die Erstberufenen (Mk 1,16–20) und Hörer der Endzeitrede (Mk 13,3–37).

⁶¹ Vgl. Lührmann, Dieter: Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987, S. 104f.

⁶² Vgl. Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 1: Kommentar zu Kap. 1,1–8,26, 1989, S. 307.

⁶³ Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 164.

⁶⁴ Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 1: Mk 1,1–8,26, 2010, S. 217.

Jesus begegnet der Situation in **Mk 5,39** mit seiner Frage nach dem Grund von Unruhe und Weinen: τί θορυβεῖσθε καὶ κλαίετε; Der Text legt nahe, dass er bereits mit dieser rhetorischen Frage auf Empörung gestoßen sein wird, die sich durch seine Ausführung, dass das Kind nicht gestorben sei, sondern nur schlafe, verstärkt haben wird. Damit stellt er die Trauersituation und demgemäß das Verhalten der Menschen infrage; statt zu weinen und zu klagen fordert er erneut zum Schweigen auf – denn das Kind schlafe ja und könnte durch die Lautstärke geweckt werden.

Die Menge hingegen reagiert darauf in **Mk 5,40** nochmals mit einer Lautstärkebekundung, indem sie ihn auslacht: καὶ κατεγέλων αὐτοῦ. Darauf antwortet Jesus ein zweites Mal mit der Eingrenzung der Personenzahl. Damit wird erneut der Charakter eines Schauwunders unterbunden. Schließlich begibt sich Jesus mit seinen fünf Begleitern vom zuvor belebten Ort in das Totenzimmer, dem Ort des Schweigens *par excellence*.

Dort verkündet der markinische Jesus dem Kind die Worte ταλιθα κουμ, die der Evangelist sogleich mit τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε übersetzt. Diesen Worten folgt in **Mk 5,43** das Schweigegebot, das die Perikope beendet. Die Betonung wird wieder durch das Adjektiv πολὺς deutlich.

Das Schweigegebot Jesu ist innerhalb der Narration schwer nachvollziehbar bzw. wird kaum umsetzbar sein, da der Tod des Mädchens der Trauergesellschaft bereits bekannt war. Wie soll also ihre Lebendigkeit zu verbergen sein? Dementsprechend stellt sich die Frage, in welchem Sinn das Schweigegebot zu verstehen ist.

In der Forschung ist umstritten, ob das Schweigegebot redaktionell oder traditionell ist. Während Gnilka es beispielsweise dem Evangelisten zuschreibt und betont, dass es einem einseitigen Wunderverständnis Vorschub leisten solle,⁶⁵ ordnet es Pesch der Tradition zu.⁶⁶ Auch Theißen diskutiert die Frage nach Tradition und Redaktion der Schweigegebote und kommt zu dem Ergebnis, dass alle Schweigegebote in Wundergeschichten traditionell sind, außerhalb von Wundergeschichten redaktionell.⁶⁷ So beziehe sich das Schweigegebot in Mk 5,43 nicht auf das Geheimnis der Person Jesu, sondern auf einen Sachverhalt.⁶⁸ Theißen fasst zusammen: „Mk hat die traditionellen Schweige- und Geheimhaltungsgebote, die ihren ursprünglichen Haftpunkt in Wundergeschichten hatten und zu deren Repertoire gehörten, in andere Gattungen übertragen und auf die Personenwürde Jesu bezogen.“⁶⁹ Schließlich kommt er zu dem Ergebnis, dass Markus zwei traditionelle Züge betreffs exorzistischem Verstummungsbefehl, der sich zwar gegen das apotropäisch benutzte Wissen um Jesu Personenwürde richte, nicht aber Geheimhaltung intendiere, und Schweigegebot nach der ῥῆσις βαρβαρική, das zwar Geheimhaltung intendiere, sich aber nicht auf die Personenwürde Jesu richte, verbinde: „Die Personenwürde Jesu wird Gegenstand des Geheimnisses. In diesem Sinne wird Mk auch die traditionellen Schweigegebote verstanden haben.“⁷⁰ Ernst betont, dass Markus das Schweigegebot im Sinne des Messiasgeheimnisses gedeutet habe; da für den Redaktor die Totenauferweckung mit Ostern

⁶⁵ Vgl. aaO, S. 218.

⁶⁶ Vgl. Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 1: Kommentar zu Kap. 1,1–8,26, 1989, S. 295.311.

⁶⁷ Vgl. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 1998, S. 153.

⁶⁸ Vgl. ebd.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd.

in engstem Zusammenhang stehe, könne und dürfe niemand von diesem Ereignis „davor“ erfahren.⁷¹ „Die Erzählung selbst wird durch diesen literarischen Kunstgriff in die auf Tod und Auferstehung zu beziehende Christusbotschaft eingebunden und vor einer falschen, einseitig am Wunder orientierten Herrlichkeitschristologie geschützt.“⁷²

In der Narration ist das Schweigegebot noch immer schwer nachzuvollziehen, auch wenn es mit Rückgriff auf die Tradition und durch markinische Bearbeitung geformt ist. Dennoch beendet es die Perikope der Auferweckung der Tochter des Jairus mit dem Aspekt des Schweigens – im Gegensatz zur Perikope der Auferweckung des Lazarus, die mit dem Aspekt der Verkündigung beschlossen wird.

4.2.1.4 Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie

Die Analyse von Mk 5,21–24.35–43 unter synchronen Schwerpunkten mit besonderer Beachtung der Aspekte des Glaubens und Zweifelns sowie des Verkündens und Schweigens hat zwar gezeigt, dass alle vier Aspekte thematisiert werden und häufig alterierend vorkommen. Doch wurde auch deutlich, dass die Perikope mit der Pointierung des Schweigens endet (Mk 5,43). Die ambivalente Bedeutung des Verbs ἐξίστημι lässt keine eindeutige Entscheidung bezüglich des Glaubens- und Zweifelsaspektes am Ende der Perikope zu (Mk 5,42).

Der Aspekt des Glaubens wird in Mk 5,22f sowie in Mk 5,36 betont. Jairus verhält sich im Angesicht der Krankheit seiner Tochter gläubig, indem er Jesus aufsucht, eine Proskynese vollzieht und um Hilfe für seine Tochter bittet. Nach der Information des Todes seiner Tochter fordert Jesus ihn auf, sich nicht zu fürchten, sondern zu glauben. Im folgenden Verlauf der Erzählung und am Ende der Perikope wird der Glaube nicht mehr eigens herausgestellt. Zwar hat er mit Blick auf die gesamte Erzählung große Bedeutung, worauf v.a. die Verzahnung mit der Perikope der blutflüssigen Frau hinweist. So sieht Gnilka ihn im Mittelpunkt der Doppelperikope.⁷³ Dennoch wird der Glaube, anders als in Mk 5,34 oder Joh 11,45, in der Perikope der Auferweckung der Tochter des Jairus nicht erneut thematisiert.

Der Aspekt des Zweifelns wird v.a. durch die Trauergemeinde repräsentiert. Er kommt zunächst in Mk 5,35 zum Ausdruck, wenn seine Leute Jairus abhalten wollen, an Jesu Rettungstat zu glauben. Schließlich wird er in V. 40 deutlich, wenn die im Haus befindliche Menge Jesus auslacht. Die Perikope endet mit dem Verb ἐξίστημι, das ambivalent gedeutet werden kann, einen Aspekt des Zweifelns jedoch nahelegt.

Das Verkünden wird zunächst in Mk 5,23 deutlich, wenn Jairus zu Jesus kommt, um ihm von der Krankheit seiner Tochter zu berichten. Schließlich kommen auch seine Leute, um Jairus den Tod seiner Tochter mitzuteilen.

Das Motiv des Schweigens erhält v.a. am Ende der Perikope in Mk 5,43 in Form des Schweigegebots zentrale Bedeutung. Davor klingt es im Verlauf der Erzählung bereits an, wenn Jesus zwei Mal die Anzahl der das Wunder erlebenden Menschen reduziert und so die Verkündigung erschwert.

⁷¹ Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 165.

⁷² Ebd.

⁷³ Vgl. Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 1: Mk 1,1–8,26, 2010, S. 219f.

Insgesamt kann der Leser den Eindruck gewinnen, dass das Perikopenende statt eines Höhepunktes den Anschein eines Abbruchs trägt,⁷⁴ der im Schweigegebot zum Ausdruck kommt. Lohmeyer schlägt vor, in V. 41 den Höhepunkt der Erzählung zu sehen, der von Anfang an in Stufen vorbereitet worden und „nun doch überraschend, genauer gesagt: offenbarend eingetreten [sei]. Rasch geht die Geschichte ihrem Ende zu, schlicht die Wirkung des Wortes berichtend.“⁷⁵

Die Divergenz von Steigerung und Abschwächung zeigt sich an verschiedenen Momenten innerhalb der Erzählung. Die Krankheit, von der in V. 23 berichtet wird, wird zum Tod gesteigert (V. 35.38). So macht auch Lohmeyer deutlich, dass die Geschichte anhebe, „als wollte sie eine Krankenheilung erzählen, und kann dann zu der ungeahnten Höhe einer Totenerweckung aufsteigen.“⁷⁶ Im Gegensatz dazu ist jedoch auffällig, dass der markinische Jesus selbst gerade den Charakter des Schlafes betont (V. 39). Pesch geht davon aus, dass in Mk 5,21–24.35–43 eine „zur Totenerweckungsgeschichte gesteigerte ursprüngliche Heilungsgeschichte“ vorliege.⁷⁷ Gnilka hingegen sieht keine traditions- und redaktionsgeschichtliche Entwicklung von einer Heilungs- zu einer Auferweckungsgeschichte und weist darauf hin, dass der ganze erzählerische Hintergrund auf eine Totenaufweckung ziele.⁷⁸

Paradox mutet an, dass die Steigerung zur Totenaufweckung durch die Verzögerung wegen einer anderen Heilung zustande kommt. Damit gewinnt der Leser den Eindruck, dass die Tochter des Jairus aufgrund der Verzögerung des Kommens Jesu gestorben ist.⁷⁹ Schenke pointiert: Weil Jesu Hilfe für die Kranke zu spät komme, müsse er seinen Einsatz steigern.⁸⁰ Dementsprechend scheint die Dramatik der Geschichte „aus dem Gegensatz zwischen der eigentlich erforderlichen Eile und der mutwillig herbeigeführten Verzögerung auf dem Weg“ zu entstehen.⁸¹ Damit wolle der Autor nicht nur eine unvermeidliche, sondern vielmehr eine bewusste Verzögerung darstellen.⁸² Dementsprechend lasse Jesus „es darauf ankommen, damit sich ereignen kann, was dann geschieht.“⁸³ Dieser Deutung gemäß erscheint der markinische Jesus als Person, die das Verzögern selbst intendiert – ähnlich wird dies auch in Joh 11,5 dargestellt.

Ein weiteres Moment, das im Kontext der Frage nach abschwächenden Erzählelementen zu bedenken ist, liegt in der Reduktion der Beobachter im Verlauf der Erzählung vor: zunächst in Mk 5,37 auf die Mitnahme der drei Jünger Petrus, Jakobus und Johannes – freilich auch des Jairus. Dann grenzt Jesus in V. 40, nachdem die Anzahl der Menschen durch die im Haus befindliche Trauergemeinde erneut vergrößert wurde, die der Totenaufweckung beiwohnenden Menschen erneut ein: Vater, Mutter und die drei Jünger begleiten ihn in das Totenzimmer.

⁷⁴ Zur Terminologie und zum Anschein des Abbruchs in den markinischen Perikopen vgl. Kapitel 1: Hinführung sowie Kapitel 4.1: Literarische Entfaltung der christologischen Dynamik im Markusevangelium.

⁷⁵ Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, 1967, S. 107.

⁷⁶ AaO, S. 105.

⁷⁷ Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 1: Kommentar zu Kap. 1,1–8,26, 1989, S. 311.

⁷⁸ Vgl. Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 1: Mk 1,1–8,26, 2010, S. 212.

⁷⁹ Vgl. Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 1: Kommentar zu Kap. 1,1–8,26, 1989, S. 306.

⁸⁰ Vgl. Schenke, Das Markusevangelium, 2005, S. 146.

⁸¹ AaO, S. 145.

⁸² Vgl. aaO, S. 146.

⁸³ Ebd.

Im Gegensatz zu den passions- und auferstehungstheologischen Hinweisen in Joh 11,1–46⁸⁴ sind in Mk 5,21–24.35–43 nur wenige Vorausverweise zu Mk 16,1–8 zu ziehen. Vielmehr scheint die Perikope der Auferweckung der Tochter des Jairus mit ihren einzelnen formkritischen Elementen anderen markinischen Heilungsgeschichten mehr zu ähneln,⁸⁵ in denen teilweise ebenfalls das imperativisch formulierte ἔγειρε begegnet und die Aufforderung zum Aufstehen an einen beispielsweise durch Lähmung beeinträchtigten Kranken darstellt (vgl. Mk 2,11; ἔγειρε im Markusevangelium auch in Mk 3,3; 10,49). Die Parallele zur Auferweckung Jesu liegt daher weniger in der Verwendung des Wortes ἐγείρω als in der Thematik der Auferweckung und damit der narrativen Entfaltung dessen, dass Gott ein Gott der Lebenden und nicht der Toten ist (Mk 12,27).

Darüber hinaus zeigt sich eine Verbindung beider Perikopen durch das Substantiv ἔκστασις, welches im Markusevangelium nur in Mk 5,42 und Mk 16,8 gebraucht wird. Mit ἔκστασις ist für den Evangelisten demnach in angemessener Form das menschliche Empfinden gegenüber dem göttlichen Eingreifen in Form der Auferweckung ausgedrückt. Auch das Verb φοβέομαι, das in Mk 5,36 Verwendung findet, kommt erneut in Mk 16,8 vor. Des Weiteren zeigt sich eine auffällige Parallele einerseits und ein bemerkenswerter Unterschied andererseits, wenn man den Ausspruch Jesu in Mk 5,39 mit dem des Jünglings in Mk 16,6 vergleicht: Während Jesus betont, dass das Kind nicht gestorben sei, sondern nur schlafe, formuliert der Jüngling, dass Jesus aufgeweckt worden sei und sich nicht im Grab befinde. Damit wird im Falle des Kindes in Mk 5,39 aus der Perspektive des Todes argumentiert, der verneint wird; im Falle Jesu wird zunächst die Auferweckung genannt, deren logische Konsequenz laut markinischem Jüngling sein muss, dass Jesus sich nicht im Grab befindet.

Pesch sieht in der Auferweckung der Tochter des Jairus „eine Vorwegnahme der Auferweckung Jesu und als solche ein reales Zeichen der anbrechenden Heilszeit.“⁸⁶ Er konstatiert, dass jede Totenaufweckung über sich hinausweise.⁸⁷ Dies gelte sogar für Christus, den „Erstling der Entschlafenen“ (1Kor 15,20); „um wieviel mehr dann aber für jenes zeichenhafte Geschehen im Hause des Jairus, dessen Realitätsgehalt nur in der Zurückgabe des vorherigen irdischen Lebens, nicht aber in der Vermittlung des wahren Lebens bestand.“⁸⁸ Daher deutet er die Geschichte als Verheißungswort – sie solle nicht rekonstruiert, sondern als Verheißung angenommen werden.⁸⁹ Auch Gnilka fragt nach dem Verhältnis der Erweckung der Toten zur Auferstehung Jesu und konstatiert: „Man könnte meinen, daß die Erweckungsgeschichte erst von Ostern her möglich und erzählbar ist, weil Ostern in ihr anwesend sei. Doch man wird zu differenzieren haben. Für die vormarkinische Tradition ist diese Reflexion nicht auszumachen. Erst Markus stellt sie auf, weil für ihn die in der Erweckungsgeschichte verkündete Epifanie im Licht der Offenbarung des Gottessohnes gesehen werden muß, die im Kreuzestod erfolgte.“⁹⁰

⁸⁴ Dazu vgl. Kapitel 3.2.1.4: Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Joh 11,1–46.

⁸⁵ Aufschlussreich dazu die Auflistung, die Pesch vornimmt: Vgl. Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 1: Kommentar zu Kap. 1,1–8,26, 1989, S. 297f.

⁸⁶ Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 166.

⁸⁷ Vgl. ebd.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Vgl. aaO, S. 166f.

⁹⁰ Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 1: Mk 1,1–8,26, 2010, S. 218.

Matthäus (Mt 9,18–26) und Lukas (Lk 8,40–56) übernahmen nicht nur die Erzählung der Auferweckung der Tochter des Jairus, sondern auch ihre Verzahnung mit der Erzählung der Heilung von der blutflüssigen Frau.

Dabei hat Matthäus die Erzählung der Auferweckung der Tochter des Jairus nicht nur geringfügig verändert. In seiner Fassung ist das Mädchen von Anfang an tot, Matthäus erzählt dementsprechend gleich eine Auferweckungsgeschichte (Mt 9,18: ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν). Jene Momente, die in der markinischen Erzählung besonders auffielen – das die Perikope beendende Zweifelsmotiv und das Schweigegebot – eliminiert Matthäus und betont stattdessen, dass die Kunde im ganzen Land erscholl (Mt 9,26: καὶ ἐξῆλθεν ἡ φήμη αὕτη εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην).

Lukas bleibt dicht an der markinischen Vorlage. Eine geringfügige Veränderung ergibt sich bei ihm ebenfalls im Zustand der Tochter: Er lässt Jairus in seiner Anfrage an Jesus formulieren, dass die Tochter im Sterben liege (Lk 8,42: καὶ αὐτὴ ἀπέθνησκειν). Lukas betont am Ende der Erzählung ebenso den Aspekt des Zweifels (Lk 8,56: καὶ ἐξέστησαν οἱ γονεῖς αὐτῆς) und den des Schweigens (Lk 8,56: ὁ δὲ παρήγγειλεν αὐτοῖς μηδενὶ εἰπεῖν τὸ γεγονός).

Anders verfährt Lukas jedoch in jenen beiden Auferweckungserzählungen, die er in Lk 7,11–17 und Apg 9,36–43 bietet. Die Erzählung der Auferweckung der Tabita in Apg 9,36–43 ähnelt bezüglich der Situationsbeschreibung und des weiblichen Charakters der Verstorbenen derjenigen in Mk 5,21–24.35–43. Doch in beiden lukanischen Erzählungen wird im Gegensatz zu Mk 5,21–24.35–43 der Glaube und die Verkündigung am Ende der Perikope betont (Lk 7,16f; Apg 9,41f). Allerdings ist in Lk 7,16 mit der Verherrlichung Gottes (ἐδόξαζον τὸν θεόν) und der Furcht (ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας) sowohl der Aspekt des Glaubens als auch der des Zweifels im Blick.

Der Vergleich der Perikope von der Auferweckung der Tochter des Jairus und der Auferweckung des Lazarus weist Parallelen und Differenzen auf. Zunächst ist eine Parallele in der Proskynese der Angehörigen festzustellen (Mk 5,22; Joh 11,32), die Jesu Hilfe ersuchen. Eine bedeutende Gemeinsamkeit besteht ebenfalls darin, dass sowohl die Tochter des Jairus als auch Lazarus noch leben, als Jesus die Nachricht erhält (Mk 5,23; Joh 11,3). Auf dem Weg zum/zur Kranken bzw. bereits Toten ist Jesus von einer Menschenmenge umgeben (Mk 5,24; Joh 11,31.33.36.42). Beide Male wird die Hilfe verzögert (Mk 5,25–34; Joh 11,6.20–27.32.39f) – dies kann der Grund für den Tod sein. Des Weiteren wird jeweils eine Glaubensaufforderung thematisiert (Mk 5,36; ähnlich Joh 11,15.26.40.42). Das Weinen der Umherstehenden stößt auf Unverständnis bei Jesus (Mk 5,38f; Joh 11,33). Eine Parallele ist die metaphorische Rede des Schlafes (Mk 5,40; Joh 11,11–13). Auch die Ansprache an den Toten/die Tote geschieht jeweils (Mk 5,41; Joh 11,43), bevor dessen/deren Laufen erwähnt wird (Mk 5,42; Joh 11,44).

Auf der anderen Seite gibt es jedoch auch beachtliche Differenzen: Während in Mk 5,22 zunächst der hauptsächliche Bittsteller persönlich zu Jesus kommt und erst später in Mk 5,35 seine Leute mit der Übermittlung der Todesbotschaft erwähnt werden, scheinen in Joh 11,3 zunächst Gesandte der beiden Schwestern zu Jesus zu kommen, bevor diese in Joh 11,20 und in Joh 11,32 persönlich auftreten. Während der Bittsteller in Mk 5,23 die Bitte um Heilung formuliert, wird in Joh 11,3 zunächst nur die Mitteilung der Krankheit überbracht. In Mk 5,24

tritt Jesus den Weg mit Jairus sofort an und wird erst später durch die Heilung der blutflüssigen Frau aufgehalten; in Joh 11,6 geschieht die Verzögerung bereits zu Beginn durch Jesus selbst. Jesus fordert in Mk 5,36 zum Glauben auf, in Joh 11,26 fragt er nach diesem. In Mk 5,37.40 reduziert Jesus die Anzahl seiner Begleiter, in Joh 11,7.42 hingegen nimmt er alle Jünger mit bzw. bittet um des Volkes willen um das Wunder. Während Jesus in Mk 5,39 seine Rede vom Schlaf nicht aufklärt, geschieht dies in Joh 11,14. In Mk 5,40 geht Jesus in das Zimmer des Kindes, in Joh 11,43f ruft er Lazarus aus dem Grab heraus. Während die Auferweckungstat in Mk 5,41 sowohl durch eine taktile als auch eine phonologische Handlung initiiert wird, geschieht dies in Joh 11,43 nur durch das gesprochene Wort. Der abschließende Unterschied liegt in der Reaktion auf das Wunder: In Mk 5,42 wird von großem Entsetzen berichtet, in Joh 11,45 von Glauben; in Mk 5,43 wird das Schweigegebot erteilt, in Joh 11,46 geschieht die Verkündigung.

Der Blick auf die Gemeinsamkeiten und Differenzen legt nahe, dass die Evangelisten in ihrer narrativen Entfaltung der Auferweckungserzählung unterschiedliche Schwerpunkte setzten. Hartwig Thyen versucht aufgrund der Gemeinsamkeiten zwischen beiden Erzählungen das intertextuelle Spiel des Johannesevangeliums mit seinen synoptischen Prätexten nachzuweisen. Er konstatiert: „Obwohl hier [Mk 5,39] für ‚schlafen‘ das Verbum *καθεύδειν* gebraucht ist, liegt es gerade wegen der umgekehrten Folge von ‚schlafen‘ und ‚sterben‘ in Joh 11,11 und 14 nahe, unsere Lazaruserzählung als ein Spiel mit diesem Prätext zu begreifen.“⁹¹ Allerdings lässt sich anhand der überschaubaren Parallelen die Benutzung der markinischen Vorlage durch Johannes m.E. nicht plausibel machen. Die Frage der Abhängigkeit des jüngsten kanonischen Evangeliums vom ältesten ist vielmehr in einem größeren Zusammenhang zu diskutieren.⁹²

Wie auch bezüglich der Auferweckungs- und Auferstehungsperikopen des Johannesevangeliums ist im Anschluss an die Analyse von Mk 5,21–24.35–43 die Frage zu stellen, ob der Leser sich mit einzelnen Figuren identifizieren kann.

Die Rolle des Jairus ist divergent gezeichnet: Einerseits glaubt er an Jesu Fähigkeit, Kranke zu heilen. Andererseits lässt sich seine Haltung nicht sicher deuten, die er nach der Nachricht seiner Leute zeigt: Er wird von Jesus dazu aufgefordert, sich nicht zu fürchten, sondern zu glauben. Impliziert dies, dass er zweifelt? Oder lässt Jesu Aussage keine Deutung über Jairus Gesinnung zu? Schenke geht davon aus, dass Jairus geglaubt habe, sofern der Glaube eine Bedingung für das folgende Wunder sei.⁹³ Auch die Verschachtelung mit der Erzählung der blutflüssigen Frau – ihr wird zugesagt, dass ihr Glaube sie heilte (Mk 5,34) – macht diese Überlegung nicht unwahrscheinlich. Dennoch wird in der Perikope der Auferweckung der Tochter des Jairus keine Glaubensaussage über den Synagogenleiter getroffen, vielmehr scheint am Ende auch er mit dem Verb *ἐξίστημι* gezeichnet.

Sowohl die Leute des Synagogenleiters als auch die im Haus des Jairus befindliche Trauergemeinde wird zweifelnd dargestellt. Erstere wollen Jairus davon abhalten, Jesu Rettungsmacht zu

⁹¹ Thyen, Hartwig: Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 2005, S. 517.

⁹² Zur Frage der Beziehungen des Johannesevangeliums zu den Synoptikern vgl. Kapitel 2.1.1.1: Das Johannesevangelium in seinem neutestamentlichen und umweltgeschichtlichen Kontext sowie Kapitel 5: Abschlussbetrachtungen.

⁹³ Vgl. Schenke, Das Markusevangelium, 2005, S. 151.

vertrauen (Mk 5,35); letztere lachen Jesus aus und werden folglich von ihm herausgeworfen (Mk 5,40).

Die drei Jünger Petrus, Jakobus und Johannes erhalten zwar einerseits vom markinischen Jesus das Privileg, ihm sowohl zum Haus des Jairus zu folgen (Mk 5,37) als auch in das Zimmer des Mädchens einzutreten (Mk 5,40); andererseits wird auch ihre Reaktion mit dem Verb ἐξίστημι beschrieben. Allein anhand dieser Perikope kann keine aussagekräftige Charakterisierung getroffen werden, vielmehr ist ihre Darstellung im Licht weiterer Stellen des Evangeliums zu erwägen.

Mit der Erzählung der Auferweckung der Tochter des Jairus zeigt das Markusevangelium, dass der markinische Jesus nicht nur Kranke zu heilen, sondern auch Tote aufzuwecken im Stande ist. Unabhängig von historischen Fragestellungen, die eine solche Erzählung aufwerfen kann, wird auf der narrativen Ebene sowohl eine theologische als auch eine christologische Aussage getroffen. Theologisch wird narrativ das entfaltet, was später argumentativ in Mk 12,27 deutlich wird: Dass Gott, als dessen Sohn Jesus im Markusevangelium schon seit Beginn bezeichnet wird (vgl. Mk 1,11) ein Gott der Lebenden und nicht der Toten ist. Christologisch wird deutlich, dass Jesu Macht nicht mit dem Tod endet; damit ist auch diesbezüglich ein Vorausverweis gegeben – und zwar auf Mk 16,1–8.

4.2.2 Mk 16,1–8

4.2.2.1 Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung

Ähnlich wie Joh 20,1 setzt auch Mk 16,1 mit der Beschreibung dessen ein, was sich am Folgetag des Sabbats im Anschluss an Jesu Kreuzigung ereignet haben soll. Mit Mk 16,1–8 liegt dementsprechend jene Erzählung vor, die mit Joh 20 verglichen werden kann. Neben dem inhaltlichen Fokus, der einen Vergleich nahelegt, treffen für Mk 16,1–8 auch jene Kriterien zu, die für die Exegese der johanneischen Auferweckungs- und Auferstehungsperikopen aufgestellt wurden.

Mit der Verbform ἠγέρθη in Mk 16,6 ist der in Mk 16,1–8 gebrauchte Auferstehungsterminus benannt. Er wird vom Jüngling ausgesprochen, den Maria von Magdala, Maria, die Mutter des Jakobus, und Salome sehen, nachdem sie wegen ihrer Salbungsabsicht zum Grab Jesu gegangen waren und eingetreten sind. Als er ihr Entsetzen abgewehrt hat, teilt er den Frauen mit, dass er den Grund ihrer Anwesenheit kenne: Sie würden Jesus, den Nazarener, den Gekreuzigten, suchen. Der Jüngling übermittelt den Frauen, dass Jesus auferweckt und nicht hier sei. Der Auferstehungsterminus ist im Indikativ Aorist Passiv formuliert. Die 3. Ps. Sg. bezieht sich auf den zuvor erwähnten Jesus. Die Interpretation, den *dativus auctoris* als Urheber der Handlung unerwähnt zu sehen und von einem *passivum divinum* auszugehen, liegt nahe. Der Jüngling zeigt den Frauen zur Bestätigung seiner Aussage die Stelle, wo der Gekreuzigte gelegen habe. Anschließend fordert er sie auf, zu seinen Jüngern und Petrus zu gehen und ihnen zu sagen, dass Jesus ihnen nach Galiläa vorausgehen werde. Dort würden sie ihn sehen, wie er ihnen gesagt habe. Damit ist ein Rückverweis auf Mk 14,28 gegeben – jener Stelle, an welcher der markinische Jesus im Kontext der Passionserzählung den Jüngern seine Auferstehung ankündigte und darauf hinwies, dass er ihnen nach Galiläa vorausgehen werde.

Mit dem Auferstehungsterminus bietet der Jüngling den Frauen die Begründung für den gewegwälzten Stein und das leere Grab. Dennoch ist mit Jürgen Becker zu betonen, dass die Auferstehungsbotschaft des Jünglings nicht aus dem Leer-Sein des Grabes erschlossen werde; sie sei vielmehr vorrangiger und selbstständiger Offenbarungsinhalt, den der Engel mitteile.⁹⁴ Von Jesu Auferstehung als erzähltes Geschehen wird dabei nicht berichtet, ja das Markusevangelium bietet noch nicht einmal – im Gegensatz zu den anderen neutestamentlichen Evangelien – Erscheinungserzählungen. Die Auferweckung wird ausschließlich vom Jüngling bezeugt und die Erscheinungen lediglich vorausgesagt. Allerdings gestaltet die lateinische Handschrift k, die an Mt 28,2f erinnert, im Anschluss an V. 3 das Geschehen aus.

Die Perikopenabgrenzung nach vorne ist eindeutig. Darauf weist v.a. die zeitliche Komponente hin: Das Begräbnis Jesu, von dem in Mk 15,42–47 berichtet wird, ist auf den Abend des Rüsttags, ὃ ἐστὶν προσάββατον, datiert (V. 42). Der anschließende Sabbat schafft eine Zäsur: Die Frauen, die zuletzt in V. 47 und wieder in Mk 16,1 erwähnt werden, ruhen nach dem Begräbnis und vor der geplanten Salbung. Das Geschehen, von dem ab Mk 16,1 berichtet wird, setzt erst

⁹⁴ Vgl. Becker, Jürgen: Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum, Tübingen 2007, S. 23.

ein, als der Sabbat vorüber ist (V. 1). Allerdings ist zu bemerken, dass D (, k) und n weder die Zeitangabe in Form des *genitivus absolutus* noch die Namen der Frauen bezeugen. Damit bezieht sich das in Mk 16,1 erwähnte ἡγόρασαν auf jene Frauen, die in Mk 15,47 genannt wurden. Folglich wird der Einschnitt durch die Angabe der zeitlichen Komponente nicht thematisiert. Auch die teils geänderte Namensliste der Frauen ist eliminiert. Dennoch wird der Sabbat als dazwischenliegender Tag durch die Zeitangaben in Mk 15,42 und Mk 16,2 deutlich.

Die lokale Komponente hingegen schafft Kontinuität: Sowohl die Szene in Mk 15,46f als auch die in Mk 16,1–8 spielen am Grab Jesu. Auch durch die Personenkonstellation wird Kontinuität geboten – zumindest teilweise: Mk 15,47 nennt Maria von Magdala und Maria, die Mutter des Joses, als Zeuginnen der Grablegung. In Mk 16,1 wird ebenfalls Maria von Magdala erwähnt, zusätzlich noch Maria, die Mutter des Jakobus, und Salome. Textkritische Varianten zu beiden Versen zeigen, dass die Namenslisten der Frauen unterschiedlich bezeugt sind. Dabei ist zu bemerken, dass Mk 16,1 auch auf Mk 15,40 zurückweist. Josef von Arimathäa, der im Kontext des Begräbnisses in Mk 15,42–46 ebenso eine bedeutende Rolle spielt, wird in Mk 16,1–8 nicht genannt. Während Lokalisierung und Personenkonstellation Rückverweise zur Begräbnis- perikope bieten, ändert sich die Thematik markant. Wird in Mk 15,42–47 der Tod Jesu betont, indem Pilatus diesen sogar beim Centurio erkunden lässt (Mk 15,44f), handelt Mk 16,1–8 von Jesu Auferstehung.

Mit Mk 16,8 endet das Markusevangelium nach den ältesten Textzeugen. Damit stellt sich die Frage der Perikopenabgrenzung nach hinten nicht. Gerade die äußere Bezeugung lässt keinen Zweifel daran, dass die teilweise angefügten Schlüsse sekundär sind.⁹⁵ Dass der Markusschluss in Mk 16,8 jedoch zu vielen Zeiten als unbefriedigend empfunden wurde, zeigen neben den sekundären Markusschlüssen sowohl das Matthäus- und Lukasevangelium als auch das Johannesevangelium, des Weiteren die Schlüsse der außerkanonischen Evangelien. Zusätzlich weisen zahlreiche Wissenschaftsdiskurse in der Forschungsgeschichte darauf hin.⁹⁶

Der Abschnitt Mk 16,1–8 wird im Folgenden als Einheit betrachtet. Dabei wird die Erzählung des Geschehens im Inneren des Grabes davon gerahmt, dass die Frauen zu Beginn und zum Ende der Perikope außerhalb dessen sind (V. 1–4.8), sich in V. 5–7 darin befinden (V. 5: εἰσελθοῦσαι; V. 8: ἐξελθοῦσαι). Während Pesch davon ausgeht, dass das ganze Stück in sich geschlossen sei,⁹⁷ betont Ernst den Entwicklungsprozess der Passage und weist neben vielen anderen Angaben auch V. 7 – aufgrund der Nähe zu Mk 14,28 – als redaktionell aus.⁹⁸

⁹⁵ Zur ausführlichen Textkritik von Mk 16,9–20 vgl. Kapitel 4.2.3.1: Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung von Mk 16,9–20.

⁹⁶ Zur ausführlicheren Thematisierung der verschiedenen Schlüsse vgl. Kapitel 4.2.2.4: Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie von Mk 16,1–8.

⁹⁷ Vgl. Pesch, Rudolf: Das Markusevangelium. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20 (HThK 2/2), Freiburg/Basel/Wien³1984, S. 520.

⁹⁸ Vgl. Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 483.

4.2.2.2 Übersetzung

1: Und als der Sabbat vorüber war, kauften Maria von Magdala, Maria, die [Mutter] (des) Jakobus, und Salome wohlriechende Öle, um hinzugehen und ihn zu salben.

2: Und sehr früh am ersten [Tag] der Woche kommen sie zum Grab, als die Sonne aufgegangen war.

3: Und sie sagten zueinander: „Wer wird uns den Stein vom Eingang des Grabes wegwälzen?“

4: Und als sie aufblickten, sehen sie, dass der Stein weggewälzt war. Denn er war sehr groß.

5: Und als sie in das Grab hineingingen, sahen sie einen Jüngling zur Rechten sitzen, umkleidet mit einem weißen Gewand; und sie entsetzten sich.

6: Der aber sagt ihnen: „Entsetzt Euch nicht! Ihr sucht Jesus, den Nazarener, den Gekreuzigten. Er ist auferweckt, er ist nicht hier. Seht die Stelle, wo sie ihn hinlegten!“

7: Aber geht hin [und] sagt seinen Jüngern und Petrus: „Er geht euch voraus nach Galiläa. Dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch sagte.“

8: Und als sie herausgingen, flohen sie vom Grab, denn Zittern und Entsetzen ergriff sie. Und sie sagten niemandem etwas. Denn sie fürchteten sich.

4.2.2.3 Exegetische Analyse

Der markinische Bericht des Geschehens am Folgetag des Sabbats nach Jesu Kreuzigung thematisiert – wie auch die Parallelerzählung in Joh 20 – die Aspekte des Glaubens und Zweifels sowie des Verkündens und Schweigens. Sie werden einerseits in konkretem Vokabular deutlich, können andererseits auch anhand einzelner Handlungen aufgezeigt werden. Dabei werden in Mk 16,1–8 v.a. die Aspekte des Zweifels und des Schweigens betont; Glaube und Verkündigung scheinen ausschließlich im Kontext der Aussage des Jünglings präsent zu sein.

Glauben und Zweifeln

Wie auch in Joh 20,1 kann die Tatsache des Grabgangs der Frauen, der in **Mk 16,1** geschildert wird, auf die Aspekte des Glaubens und Zweifels befragt werden. Anders als im Johannes-evangelium wird die Salbungsabsicht in V. 1 genannt. Dies legt nahe, dass die Frauen von Jesu Tod ausgehen und ihn deshalb salben wollen, eine Auferstehung also nicht für wahrscheinlich halten.⁹⁹ Gnilka kommentiert: „Ihr Tun erscheint von vornherein töricht.“¹⁰⁰ Dies bestätigt die Sorge der Frauen um das Wegwälzen des Steines vor dem Eingang des Grabes (V. 3).

Nachdem die Frauen sehen, dass der Stein weggewälzt ist, treten sie gemäß **Mk 16,5** in das Grab ein. Darin sehen sie einen Jüngling zur Rechten sitzen, umkleidet mit einem weißen Gewand. Ihre daraufhin mit ἐξεθαμβήθησαν beschriebene Reaktion, kann auf die Aspekte des Glaubens und Zweifels hin befragt werden. Das Verb ἐκθαμβέω ist dabei als intensivierende Form des Verbs θαμβέω aufzufassen¹⁰¹ und kommt wie dieses nur im Markusevangelium vor. Es gebe, so Werner Kahl, den Eindruck wieder, den ein Gewährwerden Gottes bzw. des

⁹⁹ Vgl. Schmithals, Walter: Das Evangelium nach Markus (ÖTBK 2), Gütersloh/Würzburg 21986, S. 710.

¹⁰⁰ Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus. Bd. 2: Mk 8,27–16,20 (EKK II/2), Neukirchen 2010, S. 340.

¹⁰¹ Vgl. Kahl, Werner: θαμβέω, in: TBLNT, Witten 22010, S. 1509–1511, S. 1510.

Numinosen im Menschen hervorrufe und könne sich als „furchtsames Erschrecken oder als freudiges Erstauntsein“ manifestieren.¹⁰² Kahl nimmt zu Mk 16,5f ein furchtsames Erschrecken an.¹⁰³ Dies legen die beruhigende Antwort des Jünglings, der folgende Kontext in V. 8 und die Deutung durch Mt 28,4f (φόβου; φοβεῖσθε) sowie Lk 24,5 (ἐμφοβῶν) nahe. Auch jene Stellen, in denen ἐκθαμβέω sonst im Markusevangelium verwendet wird, weisen auf den Charakter der Furcht hin. Besonders deutlich wird dies in Mk 14,33, wo ἐκθαμβέω mit dem Verb ἀδημονέω im Kontext der Gethsemane-Situation verknüpft ist. Anders deutet jedoch Karl Kertelge das mit ἐκθαμβέω beschriebene Empfinden: „Das Erschrecken der Frauen ist Reaktion auf die Angelophanie und auf eine positive Auflösung angelegt.“¹⁰⁴

Einerseits ist das Entsetzen der Frauen erstaunlich angesichts des Hinweises, dass der Jüngling auf der rechten Seite gegessen habe – jener Seite, die eine gute Nachricht erahnen lässt.¹⁰⁵ Andererseits ist darauf hinzuweisen, dass Furcht und Entsetzen die „stilgemäße[n] Reaktion[en] des Menschen auf die Begegnung mit dem Göttlichen“ sind.¹⁰⁶

Exkurs zum Sehen (βλέπω, θεωρέω, ὁράω) und Glauben in Mk 16,1–8

Wie auch in Joh 20 ist ein kurzer Blick auf jenes Vokabular zu richten, das in Mk 16,1–8 im Kontext des Sehens verwendet wird. Dort werden – wie auch in Joh 20 – für die Beschreibung des Sehens Formen von ὁράω, βλέπω und θεωρέω bzw. deren Komposita verwendet.

Die Verben βλέπω (bzw. ἀναβλέπω) und θεωρέω begegnen in Mk 16,4: Dort wird beschrieben, dass die Frauen den Stein vom Eingang des Grabes weggewälzt sehen. Dies beschreibt die Wahrnehmung mit den Augen, ohne dabei die Thematik des Glaubens zu implizieren. Formen des Verbs ὁράω werden in V. 5.6.7 gebraucht: Zunächst erscheint εἶδον in V. 5, wenn angemerkt wird, dass die Frauen einen Jüngling sehen. Dass auch dies nicht den Aspekt des Glaubens zu beinhalten scheint, zeigt die folgende Reaktion der Frauen: ἐξεθαμβήθησαν. Anschließend wird in V. 6 die Interjektion ἴδε gebraucht. Auch sie legt keinen Aspekt des Glaubens nahe, sondern weist lediglich auf jene Stelle hin, die der Jüngling den Frauen zeigt. In V. 7 wird allerdings eine Form des Verbs ὁράω gebraucht, die den Aspekt des Glaubens implizieren kann: ὄψεσθε. Die Futurform sagt eine Erscheinung des Auferweckten vor Petrus und den Jüngern voraus.

Folglich ist m.E. v.a. aufgrund des Gebrauchs von εἶδον in V. 5 zu resümieren, dass nicht von jenem Schema der Termini für Sehen im Zusammenhang mit einem Aspekt des Glaubens in Mk 16,1–8 gesprochen werden kann, das in Joh 20 vorliegt.

In **Mk 16,6f** folgt die Rede des Jünglings. In der Beschreibung des Entsetzens der Frauen und in der Ansprache des Jünglings scheinen sich Aspekte des Glaubens und des Zweifelns abzuwechseln:

Zunächst folgt dem Entsetzen der Frauen in V. 5 (ἐξεθαμβήθησαν) die Aufforderung des Jünglings, dies nicht zu tun: μὴ ἐκθαμβεῖσθε. Dabei ist die Reaktion der Frauen im Aorist geschildert, die Abwehr dessen durch den Jüngling im Präsens. Stefan Alkier deutet: „Mit dem Wechsel vom Aorist zum Präsens weist er [der himmlische Bote] die punktuelle Furchtergriffenheit der Frauen mit der Aufforderung zurück, sich generell nicht mehr von Furcht ergreifen zu lassen.“¹⁰⁷ Mit seiner „Trostformel“¹⁰⁸ spricht der Jüngling den Frauen Mut zu, ihm

¹⁰² AaO, S. 1511.

¹⁰³ Vgl. ebd.

¹⁰⁴ Kertelge, Karl: Markusevangelium (NEB.NT 2), Würzburg 1994, S. 162.

¹⁰⁵ Vgl. Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, 1984, S. 532.

¹⁰⁶ Gnllka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, 2010, S. 342.

¹⁰⁷ Alkier, Stefan: Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments (NET 12), Tübingen/Basel 2009, S. 88.

¹⁰⁸ Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, 1984, S. 528.

und seiner folgenden Botschaft Glauben zu schenken und nicht an der positiven Deutung der Szenerie zu zweifeln.

Der Jüngling nimmt das Aufsuchen der Frauen wahr. Damit haben sie gemäß seiner Deutung Jesus, den Nazarener, den Gekreuzigten im Blick. Diese Ausrichtung auf den Irdischen tadelt der Jüngling nicht, sondern versucht den Frauen mit der Auferweckungsbotschaft eine Sichtweise zu eröffnen, die sich nicht allein auf das Vergangene beschränkt. Die aufeinanderfolgende Erwähnung des Gekreuzigten und seiner Auferweckung weist auf die alte zweigliedrige Kontrastformel hin. Laut Becker sei in Mk 16,6 die alte Auferweckungsformel als Rede an die Frauen umgestaltet.¹⁰⁹ Auch Walter Schmithals merkt an, dass mit dem Wort des Jünglings „Ihr sucht Jesus, den Nazarener, der gekreuzigt wurde; er ist auferweckt worden“ das Glaubensbekenntnis der Gemeinde „paraphrasiert“ werde.¹¹⁰

Indem der Jüngling den Frauen die Stelle zeigt, wo Jesus hingelegt wurde (vgl. Mk 15,47), liefert er ihnen einen Hinweis, der in ein „anthropologisches-konkretisierendes Denkschema“ eingeordnet werden könne.¹¹¹ Dieser könnte – trotz der gerade ausgesagten Auferweckungsbotschaft – erneut dem Zweifel der Frauen geschuldet sein. Trotzdem folgt in Mk 16,7 als Verkündigung des Jünglings der Hinweis, selbst zu Verkündigerinnen zu werden.

Der Jüngling übermittelt eine Botschaft, die Glauben hervorrufen sollte. Dies ist bei den Frauen nicht der Fall – darauf weist **Mk 16,8** hin. Der Vers berichtet, dass sie beim Hinausgehen aus dem Grab – damit schließt sich mit ἐξεληθοῦσαι jener Bogen, der durch ihren Eintritt in V. 5 mit εἰσεληθοῦσαι eröffnet wurde – flohen (ἔφυγον), von Zittern (τρόμος) und Entsetzen (ἔκστασις) ergriffen wurden und sich fürchteten (ἐφοβοῦντο). Das Flüchten der Frauen wird im Aorist geschildert, ihr Zittern und Entsetzen sowie das Fürchten im Imperfekt. Während das Flüchten damit einen punktuellen Aspekt betonen kann, verweisen Zittern, Entsetzen und Furcht auf einen durativen. Damit endet das Markusevangelium auf der narrativen Ebene mit einem dauerhaften Aspekt des Zweifels. Dass die Verben φεύγω und φοβέομαι sowie die Substantive τρόμος und ἔκστασις v.a. auf ein Zweifeln hindeuten, scheint bei φεύγω, φοβέομαι und τρόμος wahrscheinlich. Das Substantiv ἔκστασις, das im Markusevangelium nur hier und in Mk 5,42 vorkommt, lässt keine klare Interpretation im Sinne des Glaubens oder Zweifels zu. Bereits zur Analyse von Mk 5,42 wurde erwähnt, dass es ambivalent gedeutet werden kann.¹¹² Eine Deutung im Sinne des Zweifels scheint am plausibelsten; dies legt besonders hier der Kontext mit φεύγω, τρόμος und φοβέομαι nahe. Statt τρόμος lesen D, W, it und sa^{ms} φόβος. Dabei scheint jedoch kaum eine inhaltliche Änderung vorzuliegen: Auch mit der Nennung der Furcht statt des Zitterns ist ein Aspekt des Zweifels dargestellt.

Insgesamt wird dieser am Ende des Evangeliums betont: Dabei begründen Zittern und Entsetzen die Flucht; das Schweigen wird durch die Furcht begründet (zwei Mal γὰρ). Lohmeyer konstatiert: „Während sonst die Empfänger einer Epiphanie sich verhalten, wie es dem Inhalt der Erscheinung entspricht, freudig oder gebeugt oder getröstet, tritt hier das Gegenteil ein.“¹¹³ Den-

¹⁰⁹ Vgl. Becker, Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament, 2007, S. 10.

¹¹⁰ Schmithals, Das Evangelium nach Markus, 1986, S. 712.

¹¹¹ Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 487.

¹¹² Dazu vgl. Kapitel 4.2.1.3: Exegetische Analyse von Mk 5,21–24.35–43.

¹¹³ Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, 1967, S. 357.

noch dürfe laut Pesch die Flucht der Frauen nicht negativ interpretiert werden.¹¹⁴ Auch Dschulnigg konstatiert, dass „Schrecken und Entsetzen der drei Jüngerinnen (...) in keiner Weise getadelt [werden].“¹¹⁵ Ernst bemerkt, dass die Frauen aufgrund des leeren Grabes und des Engelswortes nicht zum Glauben gekommen seien.¹¹⁶ Dennoch ist ihr Verhalten keineswegs abwegig, vielmehr scheinen Flucht, Zittern, Entsetzen und Furcht verständlich. Dies zeigt, dass das leere Grab keinen Glauben hervorrufen kann; das geschieht erst durch die Begegnung mit dem Auferstandenen selbst. Im Markusevangelium ist sie zwar auf der narrativen Ebene nicht erzählt, wird aber verheißen. Somit endet das älteste Evangelium zwar mit der Betonung des Zweifelsaspektes, der Glaube ist aber angedeutet, indem er in der verheißenen Begegnung mit dem Auferweckten erfahren werden kann.

Verkünden und Schweigen

Mk 16,3 berichtet – anders als Joh 20,3–10, wo Petrus und der geliebte Jünger keinerlei Konversation während ihres Grabgangs tätigen – von einer Unterhaltung der drei Frauen auf dem Weg zum Grab. Sie verdeutlicht, dass die Frauen den Gedanken an Auferstehung nicht im Blick haben, weil sie sich beratschlagen, wer ihnen den Stein vom Eingang des Grabes wegwälzen wird. Erst der Anblick des leeren Grabes, der ihnen begegnende Jüngling, seine Botschaft von der Auferweckung Jesu sowie das Verkündigungswort lassen die Frauen in Schweigen fallen.

Mk 16,6f übermittelt die Verkündigung des Jünglings an die Frauen. Während V. 6 zwar auch zu seiner Verkündigung gehört, aber aufgrund der wechselnden Thematisierung der Aspekte des Glaubens und Zweifels bereits im vorausgehenden Abschnitt besprochen wurde, wird folgend v.a. der Aspekt des Verkündens in V. 7 in den Blick genommen.

Dabei gibt der Jüngling den Frauen den Auftrag, selbst zu Verkündigerinnen zu werden. Er beauftragt Maria von Magdala, Maria, die Mutter des Jakobus, und Salome zu Jesu Jüngern und Petrus zu gehen und ihnen zu sagen, dass Jesus ihnen voraus nach Galiläa gehe und sie ihn dort sehen werden, wie er ihnen gesagt habe. Damit sollen die Frauen nicht verkünden, dass Jesus auferweckt wurde, sondern dass die Jünger ihn sehen werden.¹¹⁷ Vor der Aussage des Vorausgehens fügt ^f ein weiteres Mal die Auferweckungsmitteilung an: ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν. Somit begegnet in dieser Handschrift in Mk 16,1–8 ein zweites Mal ein Auferstehungsterminus, der Inhalt der Verkündigung der Frauen an die Jünger und Petrus sein soll. D und k lesen eine Selbstbekundung des Auferweckten, verändern also die entsprechenden Stellen bezüglich der Person: „Siehe, ich gehe euch voraus nach Galiläa. Dort werdet ihr mich sehen, wie ich euch gesagt habe.“ Der Proklamation folgen demgemäß Auftrag und Verheißung.¹¹⁸ Damit werden „die Frauen (...) zu Boten des göttlichen Boten gemacht, der zugleich in die Rolle eines Boten des auferstandenen Jesus einrückt (...).“¹¹⁹

¹¹⁴ Vgl. Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, 1984, S. 535.

¹¹⁵ Dschulnigg, Das Markusevangelium, 2007, S. 411.

¹¹⁶ Vgl. Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 488.491.

¹¹⁷ Vgl. Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, 1984, S. 535.

¹¹⁸ Vgl. Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 487.

¹¹⁹ Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, 1984, S. 534.

Auffällig ist zunächst die Eingrenzung des Adressatenkreises der Botschaft auf die Jünger und Petrus. Ernst konstatiert daher: „Ihr Auftrag ist freilich eng begrenzt. Sie sind nicht zur Weiterverkündigung und auch nicht zum Zeugnisgeben ausgesandt. Für beides fehlen die Voraussetzungen, da sie selbst den Auferweckten nicht gesehen haben und – wie ihre Reaktion zeigen wird – auch nicht zum Glauben gekommen sind. Der Engel spricht in den Frauen die Jünger, an ihrer Spitze den Petrus, an.“¹²⁰ Ernst qualifiziert die Frauen schließlich nur als „Überbringer“,¹²¹ ihre Botschaft sei nicht nur Aufruf zu neuer Nachfolge, sondern an erster Stelle eine Verheißung: Ihr werdet den Auferstandenen in Galiläa sehen.¹²²

Des Weiteren ist der Verweis auf Galiläa bedenkenswert. Ortsangaben haben gerade im Markusevangelium große Bedeutung, wobei Galiläa eine Sonderrolle für die markinische Christologie trägt.¹²³ Handelt es sich mit der Angabe Galiläas um eine markinische Einfügung in eine aus vielen traditionellen Elementen geformte Erzählung? Dies kann die Aussage καθὼς εἶπεν ὑμῖν nahelegen, die den Rückverweis auf Mk 14,28 bietet. Damit soll den Jüngern und Petrus – nicht den Frauen, denn sie waren in Mk 14,28 nicht anwesend – ins Gedächtnis gerufen werden, dass der markinische Jesus selbst von seiner Auferweckung (Mk 14,28: τὸ ἐγερθῆναι με) sprach und sie seinen Jüngern voraussagte. „Der Engel verkündigt also nichts Neues, sondern bestätigt nur, was längst klar ist.“¹²⁴ Auf diese Weise will er um Glauben werben, indem ein Anknüpfungspunkt an das Vertrauen zum irdischen Jesus gezogen werden kann. Die Annahme, dass Mk 16,7 eingefügt sein könnte, wird nicht selten auch damit begründet, dass V. 8 besser an V. 6 passe: „Schließt jedoch V. 8 unmittelbar an V. 6 an, also an den ersten Teil der Engelrede, dann sind Furcht und Flucht der Frauen topische Reaktionen von Menschen auf die Erfahrung einer Angelophanie. Und das in diesen Standardmotiven eingebettete Schweigen der Frauen enthält keine Auftragsverweigerung mehr, sondern wird zu einer Folge des Epiphanieschreckens.“¹²⁵ Pesch jedoch schließt diese Möglichkeit einer Einfügung aus.¹²⁶ Gnilka fragt, ob V. 7 anderes verdrängt habe – beispielsweise die Aussage, dass Jesus auferweckt worden und Petrus erschienen sei.¹²⁷

Über die Zugehörigkeit von V. 7 zu einer alten Tradition oder die redaktionelle Einfügung des Verses sind keine sicheren Aussagen zu treffen. Auf der Ebene des Endtextes ist mit V. 7 einerseits die Rolle der Frauen als Verkündigerinnen betont, andererseits eine Erscheinung des Auferweckten vorausgesagt. Damit wird die Bedeutung des Zeugnisses hervorgehoben: Es schaffe, so Walter Grundmann, die Gemeinde und erhalte sie in ihrer Gemeinschaft.¹²⁸ Daneben legt der Blick auf den folgenden Vers nahe, dass gerade die Erscheinungen Glauben begründeten, nicht das Erleben der Frauen, dem Zweifel und Schweigen folgen. So konstatiert auch Ernst: „Glaube entzündet sich an ihrem [der Jünger] Zeugnis, nicht aber am Erleben der Frauen. Das Zeugnis der Jünger ist in den persönlichen Begegnungen mit dem Auferstandenen, im ‚Sehen‘ des Auf-

¹²⁰ Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 487f.

¹²¹ AaO, S. 488.

¹²² Vgl. ebd.

¹²³ Vgl. Becker, Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament, 2007, S. 13.

¹²⁴ Lührmann, Das Markusevangelium, 1987, S. 270.

¹²⁵ Becker, Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament, 2007, S. 12f.

¹²⁶ Vgl. Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, 1984, S. 520.

¹²⁷ Vgl. Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, 2010, S. 339.

¹²⁸ Vgl. Grundmann, Walter: Das Evangelium nach Markus (ThHK 2), Berlin 1984, S. 447.

erstandenen begründet, das Hören vom leeren Grab hat stützende und sichernde Bedeutung für Glaubensschwache.¹²⁹

Das Markusevangelium schließt mit dem Aspekt des Schweigens in **Mk 16,8**: καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν. Er wird durch die doppelte Verneinung verstärkt und durch das Fürchten begründet. Die Aussage, dass die Frauen schweigen, scheint zunächst auf der textpragmatischen Ebene fraglich: Woher sollte der Autor sonst von dem Geschehen wissen? Dies legt nahe, dass es dem Evangelisten v.a. um die Aussagen auf der narrativen Ebene ankommt.

Auffällig ist, dass die sekundären Markusschlüsse wie auch die anderen Evangelienberichte in Mt 28,8, Lk 24,9f.23 und Joh 20,18 im Anschluss an den Grabgang von einer Verkündigung berichten. Damit ist die Frage zu stellen, ob in einer alten Tradition von einer Verkündigung der Frauen berichtet wurde, das Schweigegebot aber typisch markinisch ist; oder ob umgekehrt das Schweigen traditionell ist, die anderen Evangelienberichte dies zugunsten einer Betonung der Verkündigung veränderten. Gnilka geht davon aus, dass das Schweigen von Markus hinzugefügt wurde und die typisch markinischen Schweigegebote fortsetze.¹³⁰ Dabei stellt er fest, dass eine Umkehrung der bisherigen Reihung stattfindet: Während innerhalb des Evangeliums das Schweigegebot zugunsten des Redens durchbrochen worden sei, werde nun der Auftrag zugunsten des Schweigens missachtet.¹³¹ Er folgert, dass die Geschichte ehemals mit τρόμος καὶ ἔκστασις geendet habe.¹³² Das hinzugefügte Schweigen sei in der Gesamtkonzeption des Evangeliums begründet, das die Diskrepanz von Schweigen und Reden wiederholt bedenke.¹³³ Doch ab Ostern – so auch Mk 9,9 – dürfe nicht mehr geschwiegen werden.¹³⁴ Auch Dieter Lührmann betont, dass Mk 16,8 an die Schweigegebote erinnere, jedoch auch daran, dass sie durch Mk 9,9 befristet waren.¹³⁵ Der in Mk 16,7 gegebene Auftrag und das in V. 8 berichtete Schweigen zeigen also, dass es „dem Evangelisten offenbar auf die Spannung von Auftrag und Schweigen ankommt.“¹³⁶ Damit legt gerade auch der Schluss des Evangeliums nahe, dass die Thematik um Verkünden und Schweigen ein markantes Moment des Markusevangeliums ist, das im Kontext der narrativen Entfaltung der Auferstehungsthematik Bedeutung trägt. Ob es traditionell oder redaktionell ist, ist nicht sicher zu sagen – geschweige denn, ob es historisch ist.¹³⁷

Auf der redaktionellen Ebene werden für das Schweigen der Frauen verschiedene Erklärungen geboten.¹³⁸ Neben Gnilkas Deutung der Umkehrung von Schweigegebot und Verkündigungsauftrag,¹³⁹ geht Ernst davon aus, dass der Widerspruch zu der klaren Weisung des Engels als „Stilmittel im Dienste der Rehabilitierung der Jünger“ verstanden werden müsse.¹⁴⁰ „Das Verstummen der Frauen, die von höchster Stelle mit dem Reden beauftragt waren, schafft Raum für

¹²⁹ Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 488.

¹³⁰ Vgl. Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, 2010, S. 339.

¹³¹ Vgl. ebd. Dies erklärt er mit der Umkehrung der bisherigen Linie Galiläa-Jerusalem in Jerusalem-Galiläa.

¹³² Vgl. ebd.

¹³³ Vgl. aaO, S. 344.

¹³⁴ Vgl. ebd.

¹³⁵ Vgl. Lührmann, Das Markusevangelium, 1987, S. 271.

¹³⁶ Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, 2010, S. 338.

¹³⁷ Vgl. aaO, S. 344f.

¹³⁸ Vgl. Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 489.

¹³⁹ Vgl. Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, 2010, S. 339.

¹⁴⁰ Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 489.

das Zeugnis der Jünger.“¹⁴¹ Dieser Deutung schließen sich die Fragen an, ob und wie das Schweigen der Frauen gewertet wird. Häufig wird eine negative Darstellung angenommen, die jedoch dem Gesamtzeugnis der Frauen im ältesten Evangelium nicht entspricht.¹⁴² Dennoch liegt mit dem Schweigen der Frauen eine Zuwiderhandlung des Auftrages des Jünglings vor. Dies legt nahe, dass damit keine positive Darstellung verbunden ist. Vielmehr kann der Schluss des Evangeliums dem Leser zeigen, dass er anders verfahren soll und zur Relektüre aufgefordert ist – und damit auch dazu, dem (Leidens-)weg Jesu von Galiläa nach Jerusalem, den das Evangelium vorzeichnete, zu folgen.¹⁴³

4.2.2.4 Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie

Die unter synchronen Schwerpunkten vorgenommene Analyse hat gezeigt, dass in Mk 16,1–8 die Aspekte des Glaubens und Zweifels sowie des Verkündens und Schweigens thematisiert werden.

Der Aspekt des Glaubens wird in Mk 16,1–8 nicht konkret erwähnt oder kann eindeutig aus einer Handlung geschlossen werden. Zwar können ἐξεθαμβήθησαν in V. 5 oder ἔκστασις in V. 8 auf gläubiges Verhalten hindeuten, doch wurde aufgrund des Kontextes gezeigt, dass sie in Mk 16,5.8 im Sinne des Zweifels zu interpretieren sind. Als Glaubensaspekt kann einzig die Aussage des Jünglings in V. 6, welche die Furcht abwehren will (μὴ ἐκθαμβεῖσθε·), und seine Verheißung (προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν.) interpretiert werden.

Hingegen wird der Aspekt des Zweifels im Kontext von Mk 16,1–8 betont. Er begegnet neben dem Vokabular des Entsetzens (V. 5: ἐξεθαμβήθησαν; V. 8: ἔκστασις) auch im Flüchten (V. 8: ἔφυγον), Zittern (V. 8: τρόμος) und Fürchten (V. 8: ἐφοβοῦντο). Daneben zeigt die Zweifel abwehrende Aussage des Jünglings (V. 6: μὴ ἐκθαμβεῖσθε·), dass ihr wahrscheinlich solcher vorausging. Ebenfalls scheint der an die Frauen gerichtete Hinweis auf die Stelle, an die Jesus gelegt wurde, ihrem Zweifel geschuldet zu sein.

Der Aspekt des Verkündens tritt in Mk 16,6f hervor und wird durch den Jüngling repräsentiert. Der Inhalt seiner Botschaft ist die Auferweckung Jesu. Obwohl er als Verkündiger fungiert und die Frauen zum Verkünden beauftragt, kommen sie seinem Auftrag nicht nach.

Damit beschließt der Aspekt des Schweigens das Evangelium auf der narrativen Ebene. Der Text vermittelt, dass die Frauen trotz Verkündigungsauftrag keinem etwas sagen. Doch der „allwissende Erzähler“ kann die Begebenheit berichten, „die Leser sind somit vom Schweigen der Frauen nicht betroffen.“¹⁴⁴

Wie auch in Mk 5,21–24.35–43 liegt es nahe, am Ende der Perikope weniger einen Höhepunkt statt vielmehr einen Abbruchcharakter¹⁴⁵ zu vermuten. Zwar kommt dieser nicht – wie in

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² Vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 2007, S. 414.

¹⁴³ Vgl. Gnllka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, 2010, S. 345.

¹⁴⁴ Schenke, Das Markusevangelium, 2005, S. 352.

¹⁴⁵ Zur Terminologie und zum Anschein des Abbruchs in den markinischen Perikopen vgl. Kapitel 1: Hinführung sowie Kapitel 4.1: Literarische Entfaltung der christologischen Dynamik im Markusevangelium.

Mk 5,43 – durch das Schweigegebot zum Ausdruck, sondern gerade dadurch, dass von einem Schweigen berichtet wird, obwohl ein Verkündigungsauftrag angeordnet ist.

Der Höhepunkt der Perikope konzentriert sich auf die Botschaft des Jünglings. Becker formuliert: „Der Engel (...) macht an entscheidender Stelle seinen Mund auf, und was er sagt, geht nicht nur die Frauen, sondern alle Leser an. Um seine Worte herum ist also alles komponiert.“¹⁴⁶

Auch Gnilka betont: „Im Mittelpunkt des Textes steht die Botschaft des Engels (...).“¹⁴⁷ Und schließlich: „Im Wort des Engels gipfelt die Perikope (...).“¹⁴⁸

Warum erweckt Mk 16,8 den Anschein eines Abbruchs? Liegt damit tatsächlich nur ein „Torso“ vor?¹⁴⁹ Becker nennt für diese Annahme drei Gründe: Könne ein Evangelium mit dem Hinweis auf das Schweigen der Frauen enden?¹⁵⁰ Liege nicht in der Anweisung des Engels im Grab, den Jüngern auszurichten, sie sollten zur Begegnung mit dem Auferstandenen nach Galiläa ziehen, ein „literarischer Pfad“ für ausgeführte Erscheinungserzählungen?¹⁵¹ Und schließlich: Zeugen nicht sowohl die das Markusevangelium als Vorlage benutzenden Evangelien des Matthäus und Lukas als auch die sekundären Schlüsse des ältesten Evangeliums selbst davon, dass das Bedürfnis vorhanden gewesen sein muss, „das nur indirekte Osterzeugnis vor den Frauen im leeren Grab durch die Selbstbekundung des Auferstandenen zu komplettieren (...)?“¹⁵²

Nimmt man einen (oder mehrere) dieser Gründe als Grundlage für die Annahme eines anderen Schlusses, dann gebe es – so Becker – zwei Möglichkeiten: Entweder man nehme einen „mechanisch zufällig abgebrochenen Schluss“ des Markusevangeliums an oder man gehe von „einem gezielten Eingriff [aus], wobei einem Leser etwa die Art der Erscheinungsschilderung missfiel.“¹⁵³ Doch Becker konstatiert, dass der Hypothetik damit keine Grenzen gesetzt seien.¹⁵⁴ Auffällig ist darüber hinaus, dass bereits Matthäus und Lukas kein einheitlicher Markusschluss vorlag, da sie ab Mt 28,9 und Lk 24,12 eigene Wege gehen. Daher müsse, so Becker, die Frage gestellt werden: „Sind die genannten Textphänomene auch anders erklärbar, nämlich als sinnvoller Abschluss des Mk?“¹⁵⁵

Lührmann betont treffend, dass sich davon freizumachen sei, ein Evangelium müsse in jedem Fall mit Erscheinungsberichten enden.¹⁵⁶ Dem schließt sich die Frage an, ob Markus überhaupt Erscheinungserzählungen kannte. Während Dschulnigg dies beispielsweise bejaht,¹⁵⁷ ist Gnilka der Meinung, dass Markus noch keine ausgeführten Erscheinungsgeschichten zur Verfügung gestanden hätten.¹⁵⁸ Auch Becker äußert Skepsis daran, dass dem Verfasser des Markusevangeliums schon eine narrativ ausgestaltete österliche Epiphanieerzählung bekannt gewesen sei.¹⁵⁹ Zwar weise die in der Engelrede in Mk 16,6 enthaltene Auferweckungsformel darauf hin, dass ihm die Osterüberlieferung aus den bekenntnisartigen Traditionen des Urchristentums

¹⁴⁶ Becker, Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament, 2007, S. 21f.

¹⁴⁷ Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, 2010, S. 340.

¹⁴⁸ AaO, S. 342.

¹⁴⁹ Becker, Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament, 2007, S. 8.

¹⁵⁰ Vgl. ebd.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ Vgl. aaO, S. 9.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ Vgl. Lührmann, Das Markusevangelium, 1987, S. 268f.

¹⁵⁷ Vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 2007, S. 414.

¹⁵⁸ Vgl. Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, 2010, S. 344.

¹⁵⁹ Vgl. Becker, Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament, 2007, S. 10.

bekannt gewesen sei.¹⁶⁰ Dass ihm und seiner Gemeinde aber eine österliche Christophanie, die narrativ das ausgestaltet habe, was in Mk 14,28 und Mk 16,7 formuliert werde, bekannt gewesen sei, bezweifelt Becker.¹⁶¹ Es liegt nahe, mit Pesch davon auszugehen, dass die Frage, ob der Autor des Markusevangeliums Erscheinungserzählungen kannte oder nicht, offen bleiben muss.¹⁶² Die Hypothese der Bekanntheit oder Unbekanntheit von Erscheinungserzählungen für Markus sollte daher nicht die Interpretation des vorliegenden Schlusses dominieren.

Daher ist zu fragen, ob andere Gesichtspunkte für die Interpretation des Schlusses herangezogen werden können – beispielsweise die Frage nach der narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie anhand der Aspekte des Glaubens und Zweifels sowie des Verkündens und Schweigens. Bereits in Mk 5,21–24.35–43 zeigte sich anhand der vier erwähnten Aspekte, dass das Markusevangelium seine Auferstehungstheologie narrativ so entfaltet, dass am Schluss der Perikope das Zweifeln und das Schweigen hervorgehoben werden. In Mk 16,1–8 wird gleichermaßen verfahren. Zwar wurde mit Gnilka darauf hingewiesen, dass Schweigegebot und Verkündigungsauftrag in Mk 5,43 und Mk 16,7f umgekehrt formuliert werden,¹⁶³ dennoch wird in beiden Perikopen der Aspekt des Schweigens betont, der die Erzählung beschließt. Da dem Leser jedoch mit Mk 9,9 bewusst sein muss, dass das Schweigen nur bis zur Auferstehung geboten wurde, würden, so Alkier, die Frauen am Grab solche Exempel bilden, welche „die Leserinnen und Leser vor dem eigenen Nichtverstehen warnen wollen. Sie reihen sich damit in das pragmatische Motiv des Jüngerunverständnisses ein, das immer wieder die Jünger von Furcht ergriffen sein lässt. Mit dieser Erkenntnis wird eine Relektüre des Markusevangeliums interessant, die danach fragt, wie die Leserinnen und Leser durch die Lektüre des Markusevangeliums gebildet werden, so dass sie die Auferweckungsbotschaft, ohne von Furcht ergriffen zu werden, als Evangelium wahrnehmen können.“¹⁶⁴

Damit wird deutlich, dass das Ende, welches „den Leser einigermaßen irritiert zurück[lässt]“¹⁶⁵ und nicht selten als „unerträglich“ empfunden wird,¹⁶⁶ sich in die Theologie und Christologie des Markusevangeliums einordnet. Es nimmt die Motive des Jüngerunverständnisses und der Schweigegebote auf und betont demgemäß am Ende die Aspekte des Zweifels und des Schweigens. Dennoch ist mit der Notiz des Auftrags zur Verkündigung und der Verheißung der Begegnung mit dem Auferweckten angedeutet, was dem Leser gelten kann. Er muss sich mit dem herausfordernden Schluss auseinandersetzen und seine eigene Deutung einbringen, die sich in seiner Auseinandersetzung mit der Lektüre des Evangeliums entwickelt hat – vielleicht wird er es dazu erneut lesen. Daher betont auch Alkier, dass das Markusevangelium seinen Leser schrittweise darauf vorbereite, „das Ereignis von Kreuz und Auferweckung Jesu als Evangelium verstehen zu können.“¹⁶⁷ Die Schlüsse des ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhunderts als auch der heutigen Forschungsgeschichte,¹⁶⁸ die aus Sicht ihrer jeweiligen Autoren sowohl die

¹⁶⁰ Vgl. ebd

¹⁶¹ Vgl. aaO, S. 10f.

¹⁶² Vgl. Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, 1984, S. 540.

¹⁶³ Vgl. Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, 2010, S. 339.

¹⁶⁴ Alkier, Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments, 2009, S. 89.

¹⁶⁵ Schenke, Das Markusevangelium, 2005, S. 352.

¹⁶⁶ Alkier, Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments, 2009, S. 86.

¹⁶⁷ AaO, S. 89.

¹⁶⁸ Zum Beispiel der rekonstruierte Schluss von Linnemann: Vgl. Linnemann, Eta: Der (wiedergefundene) Markusschluss, ZThK 66 (1969), S. 255–287. Kritisch beurteilt von Aland: Vgl. Aland, Kurt: Der wiedergefundene

Perikope als auch das gesamte Evangelium angemessener beschließen, bringen andere Deutungsmöglichkeiten vor, scheinen sich aber nicht in das Gesamtprofil des ältesten Evangeliums einzuordnen.

Auch in Mk 16,1–8 scheinen sowohl Momente der Steigerung als auch der Abschwächung vorzukommen. Dabei kann die Frage der Frauen nach einem möglichen Helfer für die Beseitigung des Steines der Spannungssteigerung dienen.¹⁶⁹ Andererseits wird im Verlauf der gesamten Erzählung deutlich, dass die Perikope durch wenige rhetorische Pointen geschmückt wird: „Bemerkenswert und sinnerhellend ist die zurückhaltende, fast scheue Art, mit welcher der Erzähler, auf Ausmalungen verzichtend, das wunderbare Tun Gottes andeutet.“¹⁷⁰

Beim Vergleich der von Markus, Matthäus, Lukas und Johannes entfalten Perikopen über die Geschehnisse am Folgetag des Sabbats nach Jesu Kreuzigung fallen neben zahlreichen Übereinstimmungen sowohl kleine Detailunterschiede als auch große konzeptionelle Divergenzen auf.

Matthäus (Mt 28,1–8) bleibt recht dicht an der markinischen Vorlage – zumindest bezüglich der Erzählung des Grabgangs der Frauen, den er bis V. 8 schildert. Seine anschließenden Ausführungen über die Erscheinung vor den Frauen (V. 9f), den Betrug der Hohepriester (V. 11–15) und die Entfaltung des Missionsauftrages (V. 16–20) können nicht der markinischen Vorlage folgen, da die Geschehnisse dort nicht berichtet werden. Matthäus benennt Maria von Magdala und die andere Maria als jene Frauen, die am Folgetag des Sabbats zum Grab gehen. Dabei divergiert sowohl die Namensliste im Vergleich zur markinischen als auch die bei Matthäus nicht erwähnte Salbungsabsicht. Indem Matthäus folgend ein Erdbeben beschreibt, das Wegwälzen des Steines durch einen vom Himmel herabkommenden Engel (ἄγγελος) vornehmen lässt und aufgrund dessen die Furcht der Wachen erwähnt, schildert er das Geschehen wesentlich detailreicher und spektakulärer als Markus. Damit hat der Leser den Eindruck, nah an das Auferstehungsgeschehen herangeführt zu werden. In ähnlicher Weise verfährt auch die lateinische Handschrift k im Anschluss an Mk 16,3. Die Botschaft des matthäischen Engels ist ähnlich wie im Markusevangelium formuliert. Allerdings macht Matthäus die Auferstehungsaussage im Gegensatz zu Markus als Voraussage Jesu kenntlich, erwähnt die besondere Rolle Petri nicht und integriert die Auferstehungsbotschaft in den Verkündigungsauftrag. Der abschließende Vers, der die Reaktion der Frauen beschreibt, ist durch die Aspekte des Zweifelns (Mt 28,8: φόβου), des Glaubens (V. 8: χαρᾶς μεγάλης) und des Verkündens (V. 8: ἀπαγγεῖλαι) geprägt.

Lukas übernimmt ebenfalls den Grundbestand der markinischen Vorlage des Grabgangs der Frauen (Lk 24,1–11). Anschließend findet sich bei ihm die Notiz des Grabgangs Petri (V. 12), die Erzählung von den Emmausjüngern (V. 13–35) sowie die Gruppenerscheinung in Jerusalem (V. 36–49) und die Himmelfahrt Jesu (V. 50–53). In der Erzählung vom Grabgang der Frauen nennt er die Namensliste mit Maria von Magdala, Johanna, Maria, die Mutter des Jakobus, und die übrigen mit ihnen anwesenden Frauen am Ende der Perikope (V. 10). Er beschreibt – wie im

Markusschluss? Eine methodologische Bemerkung zur textkritischen Arbeit, ZThK 67 (1970), S. 3–13. Darüber hinaus: Vgl. Aland, Kurt: Der Schluss des Markusevangeliums, in: Sabbe, Maurits (Hg.): *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction. Nouvelle édition augmentée* (BETHL 34), Leuven²1988, S. 435–470.

¹⁶⁹ Vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 2007, S. 412.

¹⁷⁰ Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 486.

Markusevangelium – die Salbungsabsicht der Frauen und die Tatsache, dass der Stein bereits vor deren Ankunft weggerollt war. Der Erscheinung von zwei Männern (ἄνδρες) geht das Suchen der Frauen nach dem Leib Jesu im Grab voraus. Die Rede der Männer ist deutlich umgestaltet, wobei v.a. die Leidens- und Auferstehungsvoraussage aus Lk 9,22 aufgegriffen wird. Ein Verkündigungsauftrag liegt nicht vor, dennoch wird berichtet, dass die Frauen den Jüngern und allen übrigen vom Geschehen berichteten, ihnen aber kein Glaube geschenkt wird. Demgemäß endet die lukanische Perikope des Grabgangs der Frauen mit dem Aspekt des Verkündens (Lk 24,10: ἔλεγον ταῦτα), jedoch auch mit dem des Zweifelns (V. 11: ἠπίστων).

Johannes komponiert seine Erzählung different. Dabei hat der Bericht vom Grabgang Marias, der in Joh 20,1f.11–18 geschildert wird, am ehesten Anklänge an Mk 16,1–8. Joh 20,1f berichtet zunächst davon, dass allein Maria von Magdala zum Grab geht; dabei wird keine Salbungsnotiz übermittelt. Nachdem Maria sieht, dass der Stein vom Grab weggenommen¹⁷¹ ist, läuft sie zu Petrus und dem geliebten Jünger und übermittelt ihnen ihre Deutung des Geschehens: Der Herr sei aus dem Grab weggenommen worden. Der Übermittlung Marias folgt der Grabgang der Jünger (V. 3–10). Ab V. 11 ist erneut von Maria von Magdala die Rede. Dabei wird diesmal von ihrem Gang in das Grab erzählt. Sie sieht zunächst zwei Engel (ἄγγελοι), die zwar mit ihr sprechen, ihr aber weder die Auferweckung Jesu verkünden noch eine Begegnung mit ihm voraussagen. Anschließend trifft sie Jesus selbst, der ihr den Verkündigungsauftrag gibt. Die Perikope endet mit dem Aspekt des Glaubens (V. 18: ἐώρακα τὸν κύριον¹⁷²) und des Verkündens (V. 18: ἀγγέλλουσα).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die sicherlich markanteste Differenz darin liegt, dass Markus keine Erscheinungserzählungen entfaltet, sondern die Auferweckungsbotschaft allein durch den Jüngling formulieren lässt, der Erscheinungen vor den Jüngern und Petrus verheißt. Ein weiterer charakteristischer Unterschied ist, dass allein das älteste Evangelium mit der Betonung des Zweifelns und Schweigens endet.

Der Blick auf die Überschneidungen und Differenzen legt auch bezüglich der Erzählungen über die Auferstehung Jesu nahe, dass die Evangelisten in ihrer Entfaltung dessen unterschiedliche Pointen setzten. Während die Abhängigkeit von Mt 28,1–8 und Lk 24,1–11 zu Mk 16,1–8 nahe liegt, lässt sich m.E. über die Abhängigkeit von Joh 20,1–18 zur markinischen Vorlage sowie zu den Erzählungen im Matthäus- und Lukasevangelium keine sichere Aussage treffen.¹⁷³ Frans Neiryck und Thyen plädieren jedoch dafür, dass allein die Synoptiker und nicht von ihnen unterschiedene oder unabhängige Quellen in Joh 20,1–18 nachgewiesen werden können.¹⁷⁴

Auch bezüglich Mk 16,1–8 kann die Frage nach einem Identifikationsangebot für die Leser mit den Figuren gestellt werden. Dabei wird die Rolle der in Mk 16,1–8 als Kollektiv auftretenden Frauen in der Forschung kontrovers beurteilt: Während einerseits dafür plädiert wird, sie als „negative Beispiele“ zu sehen, welche „in der Rhetorik der Verstockung“ die Rezipienten war-

¹⁷¹ Johannes verwendet das Verb αἶρω, die Synoptiker bezeugen ἀποκυλίω.

¹⁷² Zur Deutung des Sehens im Zusammenhang des Glaubens bezüglich des Verbs ὀράω vgl. Kapitel 3.2.3.3: Exegetische Analyse von Joh 20,1–31.

¹⁷³ Zur Frage der Beziehungen des Johannesevangeliums zu den Synoptikern vgl. Kapitel 2.1.1.1: Das Johannesevangelium in seinem neutestamentlichen und umweltgeschichtlichen Kontext sowie Kapitel 5: Abschlussbetrachtungen.

¹⁷⁴ Vgl. Neiryck, Frans: John and the Synoptics. The Empty Tomb Stories, NTS 30 (1984), S. 161–187. Vgl. Thyen, Das Johannesevangelium, 2005, S. 757.

nen wollen,¹⁷⁵ wird ihre Rolle andererseits positiv gezeichnet: Dschulnigg merkt an, dass sie im gesamten Evangelium positiv dargestellt und auch am Ende in keiner Weise getadelt würden.¹⁷⁶ Einer Wertung voranzustellen ist, dass Zweifel und Schweigen der Frauen angesichts der Auferweckungsbotschaft und der Verkündigungsanweisung zwar als Auftragsverweigerung angesehen werden können, aber auch nachvollziehbar sein müssen. Dschulnigg weist darauf hin, dass Schrecken und Entsetzen „eine angemessene Reaktion auf die Abwesenheit des Leichnams Jesu und die Offenbarungsbotschaft des Engels, die alles innerweltliche Verstehen überschreiten und an das unfassbare Mysterium Gottes rühren“ darstellen.¹⁷⁷ Pesch pointiert: „Die Frauen, die den gekreuzigten Jesus hatten salben wollen, sind mit der Botschaft von seiner Auferweckung konfrontiert und werden aus den Denkbahnen ihres Weltbildes hinausgerissen.“¹⁷⁸ Des Weiteren ist zu beachten, dass allein die Tatsache der Anwesenheit der Frauen am Grab Jesu Beachtung verdient. Während die Jünger das letzte Mal im Kontext der Gethsemane-Szene benannt werden und anschließend fliehen (Mk 14,50), Petrus das letzte Mal im Kontext seiner Verleugnung Erwähnung verdient (Mk 14,72), begleiten die Frauen Jesu weiteren Weg. Sie werden als bei der Kreuzigung von weitem zusehend beschrieben (Mk 15,40f), sind ebenfalls an Jesu Grablegung beteiligt (Mk 15,47) und wollen die Salbung des Leichnams vornehmen (Mk 16,1). Daher ist zu betonen: „Trotz der Flucht in Zittern und Erregung (V 8) verdienen die Frauen (...) Achtung und Respekt.“¹⁷⁹ Robert Vorholt fasst zusammen: „Markus hebt als erster Evangelist hervor, dass die Erzählfiguren, die die Osterbotschaft des Engels zuerst vernehmen und eine Ahnung der Auferstehung erlangen, Frauen sind. Das ist kein zufälliges erzählerisches Detail, sondern theologisches Programm.“¹⁸⁰ Dennoch werden auch sie am Ende im Licht des Zweifels und Schweigens dargestellt und scheinen sich in das Motiv des Jüngerunverständnisses einzureihen.¹⁸¹ Folglich können sie als „Symbolgestalten allgemein-menschlichen Verhaltens vor dem Ev insgesamt“ angesehen werden,¹⁸² können aber gleichfalls den Leser auch dazu auffordern, sich anstelle dieser Reaktion gläubig und verkündend zu verhalten. Damit kann sich der Leser die Frage stellen, ob er eine andere Konsequenz aus der Auferweckungsbotschaft ziehen sollte, als die Frauen am Grab.¹⁸³ Auffällig ist, dass den Jüngern und Petrus trotz ihrer Flucht und Verleugnung eine Begegnung mit dem Auferweckten verheißen wird. Obwohl das Markusevangelium mit dem „Scheitern der Jünger“ endet, werden sie jetzt aufgefordert, „dem vorausgehenden Jesus erneut nachzufolgen.“¹⁸⁴ Damit kann auch eine Verheißung für den Leser ausgesprochen sein.

Das älteste Evangelium schließt ohne Erscheinungserzählungen des Auferweckten und endet mit dem Aspekt des Zweifels und Schweigens. Vorholt beschreibt: „Dass die Reaktion der Frauen gerade nicht stante pede lauter Jubel und unhinterfragter Osterglaube ist, sondern viel-

¹⁷⁵ Alkier, Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments, 2009, S. 89.

¹⁷⁶ Vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 2007, S. 411.

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁷⁸ Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, 1984, S. 535.

¹⁷⁹ Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 491.

¹⁸⁰ Vorholt, Robert: Das Osterevangelium. Erinnerung und Erzählung (HBS 73), Freiburg/Basel/Wien 2013, S. 196.

¹⁸¹ Vgl. Alkier, Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments, 2009, S. 89.

Anders jedoch Dschulnigg: Vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 2007, S. 411.

¹⁸² Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 490.

¹⁸³ Vgl. Alkier, Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments, 2009, S. 87.

¹⁸⁴ Schenke, Das Markusevangelium, 2005, S. 350.

mehr furchtsames Zittern, unterstreicht die zutiefst menschliche Komponente, die dem Ostergeschehen nicht abhold, sondern immanent ist. Zum Osterglauben darf um seiner Größe willen das Moment des Zweifels gehören.¹⁸⁵ Trotzdem blitzen auch Glaube und Verkündigung in der Erzählung auf – in diesem Sinn betont Dschulnigg, dass die Grabeserzählung das „urchristliche(...) Kerygma von Ostern aus dem Mund des Boten Gottes (...) [enthält]. Damit verkündigt auch das Mk die ganze Osterbotschaft, deren Veranschaulichung durch Erscheinungserzählungen bedarf es nicht unbedingt.“¹⁸⁶ Dementsprechend scheint das Markusevangelium sich der Auferstehungsthematik literarisch in Form einer Leerstelle zu widmen – anstatt wie das Johannesevangelium in Form einer Überbietung. Dieser Schluss scheint dem Leser zu empfehlen, das Evangelium erneut zu lesen, den Weg von Galiläa bis zum Kreuz nach Jerusalem erneut mitzugehen¹⁸⁷ – im Wissen darum, dass die Auferstehung verheißen wird und man sich ihr gegenüber glaubend und verkündend verhalten darf.

¹⁸⁵ Vorholt, *Das Osterevangelium*, 2013, S. 196.

¹⁸⁶ Dschulnigg, *Das Markusevangelium*, 2007, S. 411.

¹⁸⁷ Vgl. Alkier, *Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments*, 2009, S. 106.

4.2.3 Sekundäre Markusschlüsse (Mk 16,9–20) – ein Nachtrag!

4.2.3.1 Kontextanalyse und Perikopenabgrenzung

Im Anschluss an Mk 16,8 bieten die meisten Textzeugen eine Fortsetzung der Erzählung, indem sie von Erscheinungen des Auferweckten, der Verkündigung der Auferweckungsbotschaft und Jesu Sendung berichten. Der Schluss des Markusevangeliums liegt hauptsächlich in fünf verschiedenen Fassungen vor:¹⁸⁸

1. Mk 16,1–8.
2. Mk 16,1–8 und kürzerer¹⁸⁹ Schluss.
3. Mk 16,1–8 und Mk 16,9–20 als fortlaufender Text.
4. Mk 16,1–8 und Mk 16,9–20 mit textkritischen Zeichen oder Anmerkungen, die Zweifel an der ursprünglichen Zugehörigkeit von Mk 16,9–20 erkennen lassen.
5. Mk 16,1–8, kürzerer Schluss und Mk 16,9–20.

Dem kann noch eine weitere Form hinzugefügt werden: Mk 16,1–8, Mk 16,9–14, das sogenannte „Freer-Logion“ und Mk 16,15b–20.¹⁹⁰

Allein der Sinaiticus und der Vaticanus, des Weiteren Minuskel 304 und darüber hinaus die Übersetzungen sy^s, sa^{ms} und arm^{mss} sowie die Kirchenväter Eus, Eus^{mss} und Hier^{mss} lassen das Markusevangelium mit Mk 16,8 enden. Gerade die Bezeugung durch Minuskel 304, die im 12. Jahrhundert verortet wird, zeigt, „daß der bisher nur in griechischen Handschriften des 4. Jahrhunderts nachweisbare Schluß des Markusevangeliums in den Texthandschriften noch acht Jahrhunderte länger durchgehalten worden ist – ein erstaunliches Faktum, wenn man bedenkt, welche Gegenkräfte dem seit dem Bekanntwerden des längeren Schlusses entgegenwirkten (...)“¹⁹¹

Der kürzere Schluss ist nur durch die Übersetzung(en k und) sy^{hmg} bezeugt. Er schildert die Verkündigung der Geschehnisse durch die Frauen an Petrus und den Kreis um ihn. Anschließend berichtet er von ihrer Sendung durch Jesus zur Verkündigung der Heilsbotschaft.

Der längere Schluss wird von den meisten Handschriften bezeugt: A, C, D, K, W, Γ, Δ, Θ, f^{l3}, 28, 33, 565, 700, 892, 1241, 1424, 2542^s, l 844, l 2211, dem Mehrheitstext, lat, sy^{c.p.h}, bo, Ir^{lat}, Eus^{mss}, Hier^{mss}, got^{ms} und aeth^{mss}. Er thematisiert zunächst eine Erscheinung des Auferstandenen vor Maria von Magdala, von welcher sie denen, die mit Jesus¹⁹² waren, erzählt. Ihre Hörer glauben ihr jedoch nicht (Mk 16,9–11). Es folgt die Notiz einer Erscheinung des Auferstandenen vor zweien von ihnen; auch sie berichten den Übrigen davon, werden aber ebenfalls mit dem Unglauben ihrer Hörer konfrontiert (V. 12f). Schließlich wird von einer Erscheinung vor den Elf erzählt. Dabei tadelt Jesus ihren Unglauben (V. 14), bevor er einen Missionsauftrag ausspricht (V. 15), der den Gläubigen und Getauften Rettung verheißt und den Ungläubigen mit Verurteilung droht (V. 16). Folgend nennt Jesus Zeichen, die den Glaubenden folgen (V. 17f). Nach

¹⁸⁸ Vgl. Aland, Der wiedergefundene Markusschluss?, 1970, S. 10.

¹⁸⁹ Zur Terminologie „kurzer“, „kürzerer“ und „längerer“ Schluss ist die Studie von Aland instruktiv: Vgl. Aland, Der Schluss des Markusevangeliums, 1988, S. 436f.

¹⁹⁰ Dazu ausführlicher: Vgl. Aland, Der wiedergefundene Markusschluss?, 1970, S. 10f.

¹⁹¹ Aland, Der Schluss des Markusevangeliums, 1988, S. 437.

¹⁹² Der Name Jesu wird im sekundären Markusschluss allerdings erst in Mk 16,19 erwähnt.

der Erwähnung der Himmelfahrt Jesu (V. 19) schließt V. 20 mit der Notiz der weltweiten Verkündigung.

Die Kombination beider Schlüsse bezeugen L, Ψ, 083, 099, 274 (*conclusio brevior in mg*), 579, l 1602, sa^{mss}, bo^{mss} und aeth^{mss}.

W enthält zwischen V. 14 und V. 15b das Freer-Logion. Den ersten Teil davon überliefert auch Hieronymus (Hier^{mss}) in lateinischer Fassung. Es handelt sich dabei zunächst um eine verteidigende Antwort der Jünger, der im zweiten Teil eine Erwiderung Jesu folgt. Bei W entfällt anschließend V. 15a, sodass die Aussage Jesu in V. 15b mit ἀλλά angeschlossen wird.

Neben den eindeutigen äußeren textkritischen Argumenten sind die Weiterführungen auch aufgrund der sprachlichen Ausgestaltung¹⁹³ und der inhaltlichen Auffälligkeiten¹⁹⁴ sowie dem Vergleich mit der weiteren Evangelientradition¹⁹⁵ als sekundäre Zusätze zu beurteilen, sodass Kurt Aland pointiert: „Daß weder der kürzere noch der längere Markusschluß Anspruch auf Genuität machen können, darüber ist (...) eigentlich kein Wort nötig.“¹⁹⁶

Nachfolgend soll dennoch der längere und sogar in die Verszählung des Evangeliums eingegangene sekundäre Schluss des Markusevangeliums in Bezug auf die narrative Ausgestaltung der Aspekte des Glaubens und Zweifelns sowie des Verkündens und Schweigens untersucht werden. Zeigt sich darin eine weitere literarische Darstellungsform der Auferstehungstheologie? Möglicherweise kann die Analyse ferner darauf aufmerksam machen, dass die in Mk 5,21–24.35–43 und Mk 16,1–8 narrativ entfaltete Auferstehungstheologie in Mk 16,9–20 nicht im Sinne der zuvor herausgearbeiteten markinischen Konzeption weitergeführt wird und somit den textkritischen Befund, dass es sich bei Mk 16,9–20 um einen sekundären Zusatz handelt, bestätigen.

Auch im längeren Schluss sind zwei Auferstehungstermini zu finden, die im speziell-theologischen Sinn verwendet und im Kontext einer narrativ entfalteten Auferweckungs- oder Auferstehungsperikope geboten werden: einerseits ἀναστάς in Mk 16,9 als Partizip Aorist Aktiv. Es leitet den sekundären Schluss ein und bezieht sich auf Jesus, der jedoch erst in V. 19 namentlich erwähnt wird; einige Handschriften ergänzen seinen Namen bereits in V. 9. Dabei wird die Auferstehung in V. 9 auf den Morgen des ersten Tages nach dem Sabbat datiert (πρὸς πρώτη σαββάτου). Andererseits ἐγηγερμένον in Mk 16,14 als Partizip Perfekt Passiv: Es beschreibt den Zustand Jesu als Auferweckten. Darüber hinaus ist die dreifache Verwendung eines Verbalterminus für „erscheinen“/„offenbaren“ zu betonen, die den Erscheinungscharakter des Auferweckten hervorhebt (V. 9: ἐφάνη; V. 12: ἐφανερώθη; V. 14: ἐφανερώθη). Formen von φανερόω werden auch in Joh 21,1.14 verwendet.

Die Perikopenabgrenzung nach vorne ist v.a. aufgrund der beschriebenen textkritischen Argumente eindeutig, die durch sprachliche, inhaltliche und aus dem Vergleich mit der anderen Evangelientradition hervorgehende Beobachtungen unterstützt wird. Auf der Ebene der Narration ist durch Mk 16,9 ebenfalls ein Neueinsatz geboten. Auffällig ist die wiederholte

¹⁹³ Dazu ausführlicher: Vgl. aaO, S. 453–455.

¹⁹⁴ Dazu ausführlicher: Vgl. Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 497.

¹⁹⁵ Dazu ausführlicher: Vgl. ebd.

¹⁹⁶ Aland, Der Schluss des Markusevangeliums, 1988, S. 453.

Zeitangabe des Morgens am ersten Tag nach dem Sabbat (πρωὶ πρώτη σαββάτου). Während in V. 2 vom sehr frühen Morgen berichtet wird (λίαν πρωὶ τῆ μιᾶ τῶν σαββάτων), an dem sich die drei Frauen auf den Weg zum Grab begeben haben, liegt die in V. 9 genannte Angabe durch den Wegfall von λίαν zeitlich später. Neben der einen Neueinsatz markierenden Zeitangabe legt dies auch die Nennung von Maria von Magdala, die mit dem Zusatz παρ' ἧς ἐκβεβλήκει ἐπὶ δαίμονια (dazu vgl. Lk 8,2) vorgestellt wird, nahe. Zwar wurde sie auch in Gemeinschaft mit den anderen Frauen in Mk 16,1 erwähnt, doch kennzeichnet ihr alleiniges Auftreten in V. 9 einen Szenenwechsel. Die lokale Komponente bleibt im ersten Vers des sekundären Zusatzes offen. Hingegen wird der Neueinsatz auch durch den Beginn der Zählung von Erscheinungen mit πρῶτον markiert; ihm schließt sich in V. 12 mit μετὰ δὲ ταῦτα die Fortführung an, die mit ὕστερον in V. 16 abgeschlossen wird.

Im Anschluss an die Vorstellung der Perikope stellt sich die Frage, ob Mk 16,9–20 schon immer in Kombination mit Mk 1,1–16,8 existierte oder ohne Kenntnis des ältesten Evangeliums gestaltet wurde. Gnilka betont, dass der Text in keiner Weise Mk 16,1–8 fortsetze und ein selbstständig entstandenes Summarium sei, das kerygmatisch von den Osterereignissen berichte.¹⁹⁷ Auch Becker vertritt die These der Unabhängigkeit von Mk 1,1–16,8 und sieht im Text einen in sich ruhenden literarischen Kosmos.¹⁹⁸ Grundmann führt auf diese Annahme den besonderen Wert des sekundären Schlusses zurück: Er ermögliche durch seine Eigenständigkeit einen weiteren Einblick in die Formen der Ostertraditionen.¹⁹⁹ Zu anderen Ergebnissen kommt beispielsweise Dschulnigg, der von der Kenntnis des Markusevangeliums durch den Autor des sekundären Schlusses ausgeht; dabei habe er verlässliche alte Evangelienüberlieferung aufgenommen und sie mit den wichtigsten theologischen Grundsätzen des ursprünglichen Markusevangeliums verbunden.²⁰⁰ Ähnlich legt auch Bastiaan M. F. van Iersel die Bezüge zum Rest des Evangeliums dar.²⁰¹

Sofern der längere Schluss ursprünglich nicht als erweiterter Evangelienabschluss von Mk 1,1–16,8 entstanden ist, muss die Frage gestellt werden, in welchem Kontext Mk 16,9–20 zuvor verortet war. Lohmeyer geht davon aus, dass der Anhang eine selbstständige „Epitome“ der Erscheinungen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt mit einer summarischen Übersicht über die Tätigkeit der Apostel bilde.²⁰² Gnilka betont, dass er als „eine Art Osterkatechismus im Gemeindeunterricht“ verwendet worden sei.²⁰³ Auffällig ist dabei, dass die Geschichten vom leeren Grab entgegen der sonstigen kanonischen Evangelientradition nicht erwähnt werden, sondern ausschließlich – wie 1Kor 15,3–8 – die Erscheinungserzählungen thematisiert sind.

Darüber hinaus stellt sich – unabhängig von der Frage der ursprünglichen Zusammengehörigkeit oder Unabhängigkeit vom Rest des Markusevangeliums – die Frage nach Quellen und Traditionen des sekundären Markusschlusses.²⁰⁴ Während Eduard Schweizer darin zunächst

¹⁹⁷ Vgl. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, 2010, S. 353.

¹⁹⁸ Vgl. Becker, *Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament*, 2007, S. 87.

¹⁹⁹ Vgl. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 1984, S. 452.

²⁰⁰ Vgl. Dschulnigg, *Das Markusevangelium*, 2007, S. 418.

²⁰¹ Vgl. van Iersel, Bastiaan M. F.: *Markus*. Kommentar, Düsseldorf 1993, S. 259.

²⁰² Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 1967, S. 361.

²⁰³ Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, 2010, S. 353.

²⁰⁴ Dazu ausführlicher: Vgl. Pesch, *Das Markusevangelium*. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, 1984, S. 544–546. Er bietet einen detaillierten Vergleich mit der kanonischen und nichtkanonischen Evangelienüberlieferung.

eine „Evangelienharmonie aller Osterberichte“ sieht,²⁰⁵ betont Gnilka, dass nur „die Kenntnis des lukanischen Doppelwerks und von Joh 20 [vorausgesetzt wird], die Kenntnis des Markus- und Matthäus-Evangeliums (...) nicht erwiesen werden [kann].“²⁰⁶ Pesch hingegen beurteilt Mk 16,9–20 von den kanonischen Evangelien unabhängig, sieht jedoch die Kenntnis von in ihnen tradierten bzw. verarbeiteten Überlieferungen;²⁰⁷ schließlich spricht er von einem kompilatorischen Exzerpt von den Evangelien vorausliegenden Traditionen.²⁰⁸ Grundmann geht ebenfalls davon aus, dass der sekundäre Markusschluss nicht direkt auf Lukas, Matthäus und Johannes fuße, sondern auf den von diesen benutzten Traditionen; er enthalte zwar eine Zusammenfassung ihrer Erscheinungsüberlieferungen, aber auch deutliche Abweichungen, „so daß man in ihm einen kurzen Niederschlag der Osterüberlieferungen sehen muß, die in den einzelnen Evangelien ausführlicher gestaltet sind, eine spätere Parallelerscheinung zu 1Kor 15,3ff.“²⁰⁹

Abschließend soll die Frage thematisiert werden, ob es sich mit Mk 16,9–20 um ein ursprünglich einheitliches Stück handelt. Der textkritische Befund legt dies nahe, auch wenn W zwischen V. 14 und V. 15b das Freer-Logion einfügt. Zwar lässt sich eine inhaltliche Zweiteilung der Perikope feststellen, die im ersten Teil die Erscheinungen und im zweiten Teil den Missionsauftrag thematisiert. Doch werden beide, so auch Ernst, auf sprachlich-stilistischer Ebene durch verschiedene Eigenheiten, die unter den Stichworten „Glaube-Unglaube“ sowie „verkündigen-predigen“ subsummiert werden können, zusammengehalten.²¹⁰ Anders urteilt jedoch Eta Linnemann, die eine Zweiteilung des Abschnittes vorschlägt und V. 9–14 sowie V. 15–20 zusammenliest.²¹¹ Dies führt sie zur These, dass Mk 16,15–20 Teil des ursprünglichen Schlusses – in Kombination mit Mt 28,16f – gewesen sei.²¹²

4.2.3.2 Übersetzung

9: Als er aber früh am ersten [Tag] der Woche auferstanden war, erschien er zuerst Maria von Magdala, von der er sieben Dämonen ausgetrieben hatte.

10: Jene ging und verkündete es denen, die mit ihm gewesen waren und [nun] trauerten und weinten.

11: Und als jene hörten, dass er lebt und von ihr gesehen wurde, glaubten sie nicht.

12: Aber danach erschien er zweien von ihnen unterwegs in anderer Gestalt, als sie aufs Land gingen.

13: Auch jene gingen hin und verkündeten es den Übrigen. Aber sie glaubten ihnen nicht.

14: Zuletzt (aber) erschien er den Elf selbst, als sie zu Tisch lagen, und tadelte ihren Unglauben und [ihre] Hartherzigkeit, weil sie denen nicht glaubten, die ihn auferweckt gesehen hatten.

²⁰⁵ Schweizer, Eduard: Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen ²1968, S. 217. Jedoch formuliert Schweizer in den späteren Auflagen seines Kommentares nicht mehr in dieser Weise, sondern erwägt den Schluss nur als „Zusammenfassung der Osterberichte“: Schweizer, Eduard: Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen ⁸1998, S. 207.

²⁰⁶ Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, 2010, S. 352.

²⁰⁷ Vgl. Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, 1984, S. 544.

²⁰⁸ Vgl. aaO, S. 546.

²⁰⁹ Grundmann, Das Evangelium nach Markus, 1984, S. 451.

²¹⁰ Vgl. Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 492.

²¹¹ Vgl. Linnemann, Der (wiedergefundene) Markusschluss, 1969, S. 286.

²¹² Vgl. ebd.

15: Und er sagte ihnen: „Gehet hin in alle Welt und verkündet das Evangelium der ganzen Schöpfung!

16: Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet werden; aber wer nicht glaubt, wird verurteilt werden.

17: Diese Zeichen aber werden denen, die glauben, folgen: In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben, sie werden in neuen Sprachen reden,

18: sie werden Schlangen (mit den Händen) hochheben und wenn sie irgendetwas Tödliches trinken, wird es ihnen nicht schaden; auf Kranke werden sie Hände auflegen und sie werden gesund werden.“

19: Da wurde der Herr Jesus, nachdem er zu ihnen geredet hatte, in den Himmel aufgenommen und setzte sich zur Rechten Gottes.

20: Jene aber zogen aus und verkündeten überall; und der Herr wirkte mit und bekräftigte das Wort durch die nachfolgenden Zeichen.

4.2.3.3 Exegetische Analyse

Es scheint, dass der sekundäre Schluss des Markusevangeliums die Aspekte des Glaubens und Zweifelns sowie des Verkündens und Schweigens in anderer Hinsicht thematisiert als dies in Mk 5,21–24.35–43 und Mk 16,1–8 geschieht. Dabei werden am Ende der Aspekt des Glaubens und des Verkündens betont.²¹³ Dementsprechend scheint sich eine Nähe zur Thematisierung dieser Aspekte im Bezug auf die narrative Entfaltung der Auferstehungstheologie anzudeuten, die auch im Johannesevangelium vorliegt.

Glauben und Zweifel

Fragt man nach Aspekten des Glaubens und Zweifelns in Mk 16,9–20, so fällt zunächst zweierlei auf. Zum einen der häufige Gebrauch von Vokabular, das die Aspekte des Glaubens und Unglaubens explizit benennt: ἠπίστησαν, οὐδὲ ἐπίστευσαν, ἀπιστίαν, οὐκ ἐπίστευσαν, πιστεύσας, ἀπιστήσας und πιστεύσασιν; darüber hinaus werden beide Aspekte auch in einzelnen Handlungen angedeutet. Zum anderen bietet sich eine Zweiteilung der Perikope bezüglich der Thematik von Glauben und Unglauben an: Zunächst wird zu Beginn der Perikope häufig das Motiv des Unglaubens erwähnt. Den drei anfangs erzählten Erscheinungsszenen in V. 9.12.14 folgt jeweils die Benennung dessen in V. 11.13.14. In V. 16 werden schließlich sowohl Glaube als auch Unglaube thematisiert, bevor ab V. 17 die Betonung des Glaubens dominiert und die Perikope mit der Notiz der Glaubenszeichen (V. 17f.20) abschließt. Trotz dieser Zweiteilung liegt die Einheit der Perikope nahe, ja gerade die anfängliche Thematisierung des Unglaubens und die abschließende Betonung des Glaubens scheinen zum Profil des längeren Schlusses zu gehören.

Mk 16,11 bietet den ersten expliziten Ausdruck des Zweifelns. Doch bereits die Notiz in V. 10 über Trauer und Weinen der Jünger kann im Sinne des Zweifelns gedeutet werden: Laut Ernst

²¹³ Auffällig ist, dass auch im kurzen Schluss der Glaube und die Verkündigung betont, das Zweifel und Schweigen ganz eliminiert werden.

weise sie über das Motiv der Totenklage hinaus auf den Unglauben der Jünger hin.²¹⁴ Auch Pesch betont, dass die Trauer im Zusammenhang ihres Unglaubens ausdrücklich vermerkt sei.²¹⁵ In V. 11 drückt das Verb ἀπιστέω die ungläubige Reaktion der Hörer auf die Botschaft der Erscheinung vor Maria von Magdala aus. D* und D*¹ lesen anstelle von ἠπίστησαν die verneinte Form von ἐπίστευσαν. Das Verb ἀπιστέω tritt nur im sekundären Markusschluss auf (auch in V. 16), nicht aber in Mk 1,1–16,8. Darüber hinaus wird es in den anderen kanonischen Evangelien noch in Lk 24,11.41 erwähnt, dort ebenfalls im Zusammenhang mit der Reaktion auf die Auferstehungsbotschaft.

Die geschilderte Szene erinnert an die Beschreibung der Protophanie und der Verkündigung von Maria von Magdala, die auch in Joh 20,1f.11–18 thematisiert wird. Das Überprüfen der Botschaft Marias durch Petrus und den geliebten Jünger in Joh 20,3–10 legt ebenfalls ein Moment des Zweifels nahe. Gnilka beschreibt die Reaktion des Unglaubens durch die Jünger damit, dass es „zur Weckung ihres Osterglaubens (...) der Christophanie [bedürfe].“²¹⁶ Dies sichere die Glaubwürdigkeit der Osterbotschaft ab, sei aber auch Kritik an solchen in der Gemeinde, die der Botschaft mit Zweifel begegnen würden.²¹⁷ Ähnlich formuliert auch Pesch, dass der Unglaube „der Erhärtung der Osterbotschaft für die nachapostolische Generation“ diene.²¹⁸

Dem Unglauben nach der Verkündigung Marias folgt auch der Unglaube der Übrigen nach der Verkündigung durch zwei aus ihrer Gruppe in **Mk 16,13**. Er wird in Form des verneinten Glaubens dargelegt: οὐδὲ ἐκεῖνοις ἐπίστευσαν. Bemerkenswert ist, dass die Erscheinung Jesu in anderer Gestalt erwähnt wird: ἐν ἑτέρῳ μορφῇ. Dies lässt an das Nicht-Erkennen der Emmausjünger aus Lk 24,16 denken; dabei wird im Lukasevangelium eine Erklärung geboten: οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν. Darüber hinaus erinnert die Szenerie an die Erscheinung vor Maria von Magdala in Joh 20,15. Insgesamt lässt die in Mk 16,12f beschriebene Szene an eine Zusammenfassung von Lk 24,13–35 denken. Allerdings wird dort nicht vom Unglauben der Adressaten nach der Berichterstattung der Erscheinung gesprochen, vielmehr entgegnet die Elf sowie die mit ihnen waren, dass der Herr wirklich auferstanden und Petrus erschienen sei (Lk 24,34f).

Bei Jesu Erscheinung vor den Elf, die ab **Mk 16,14** geschildert wird, ist der Unglaube ein weiteres Mal im Blick, indem er durch Jesu Tadel herausgestellt wird. Gnilka spricht von einem „außerordentlich scharfe[n] Tadel“.²¹⁹ Dabei wird die Haltung der Elf mit dem Substantiv ἀπιστία beschrieben und deren σκληροκαρδία erwähnt, weil sie denen nicht glaubten, die ihn auferweckt gesehen hatten. Dazu wird das Verb πιστεύω erneut verneint. Grundmann umschreibt: „Unglaube wurde sichtbar in der Verweigerung des Glaubens gegenüber den Zeugen der Erscheinung, die Herzenshärte in der wiederholten Verweigerung des Glaubens.“²²⁰ Auffällig ist, dass der Unglaube sowohl bei der Erscheinung vor den Elf als auch bei der vor

²¹⁴ Vgl. Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 493.

²¹⁵ Vgl. Pesch, Das Markusevangelium Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, 1984, S. 551.

²¹⁶ Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, 2010, S. 355.

²¹⁷ Vgl. ebd.

²¹⁸ Pesch, Das Markusevangelium Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, 1984, S. 549.

²¹⁹ Gnilka, Das Evangelium nach Markus, 1999. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, S. 355.

²²⁰ Grundmann, Das Evangelium nach Markus, 1984, S. 454.

Maria von Magdala und den zwei aufs Land gehenden Jüngern nicht im Zuge ihrer Erscheinung thematisiert wird, sondern jeweils als Reaktion auf deren Verkündigung. Dies wird in Mt 28,17, Lk 24,16.37.41 und Joh 20,15 anders beschrieben. Insgesamt bietet die Szene Anklänge an die Gruppenerscheinung vor den Elf, die auch in Mt 28,16f, Lk 24,36–43 und Joh 20,19–23.26–29 geschildert wird. Dort wird – außer in Joh 20,19–23 – jedoch immer von Zweifeln während der Erscheinung gesprochen. Die Frage eines Tadels des Zweifels ist v.a. auch in Joh 20,26–29 virulent.

Trotz des Tadels schließt sich der Verkündigungsauftrag an, dem in **Mk 16,16** in einem zweiseitigen, partizipial formulierten antithetischen Konditionalsatz die Konsequenzen von Glauben und Unglauben folgen:²²¹ Glauben – gemeinsam mit der Taufe – folgt Rettung, Unglauben Verurteilung. Handschrift W verändert geringfügig und schließt der Notiz der Verurteilung die Bemerkung an, dass sie nicht gerettet werden. Gnilka betont, dass Glaube in diesem Zusammenhang nur „Anerkennung der proklamierten Herrscherstellung des Auferweckten“ meinen könne,²²² sie schließe die Bereitschaft zum Empfang der Taufe ein.²²³ Die Gegenüberstellung macht deutlich, dass es keine Alternativen zu geben scheint: Die Aussage hat Entscheidungscharakter, der – so Pesch – besonders durch den Gebrauch des Aorists bei beiden Partizipien πιστεύσας – ἀπιστήσας hervorgehoben werde.²²⁴ Sie wirkt sowohl verheißend als auch bedrohend.²²⁵ Ernst beschreibt die Darlegung als „missionarische Glaubensmahnung“.²²⁶ Dabei entsteht mit dem dahinter stehenden Bild eines eschatologischen Gerichtes der Anschein, mit Angst für den Glauben zu werben. Die Gegenüberstellung erinnert auch an die an Thomas ergehende Aufforderung, nicht ungläubig, sondern gläubig zu sein, von der in Joh 20,28 berichtet wird.

Eine weitere Werbung im Sinne des Glaubens, der folgend den Passus bestimmt, nimmt die Thematisierung der Glaubenszeichen in **Mk 16,17** ein: Dämonen austreiben, in neuen Sprachen reden, (mit den Händen) Schlangen hochheben, beim Trank von Tödlichem keinen Schaden tragen, beim Auflegen der Hände auf Kranke Heilung für diese bewirken. Diese Zeichen werden den Glaubenden folgen. Dabei betont Gnilka, dass die Wunderzeichen dem Glauben nicht vorausgehen und auch nicht Ausdruck einer nur den Jüngern verliehenen Vollmacht seien, „sondern (...) denen, die gläubig wurden, als göttliche Bestätigung dienen [sollen].“²²⁷ Pesch sieht die Zeichen v.a. den Verkündigern des Evangeliums, grundsätzlich aber jedem Glaubenden zugeordnet, die damit die „Omnipotenz des Glaubens“ verdeutlichen sollen.²²⁸

Nach der Erwähnung der Himmelfahrt folgt die Notiz des Ausziehens der Jünger und des Predigens des Evangeliums. Dabei wird in **Mk 16,20** betont, dass der Herr mitwirkt und das Wort durch die nachfolgenden Zeichen bekräftigt. Dass damit jene Zeichen, die in V. 17f als

²²¹ Vgl. Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, 1984, S. 553.

²²² Gnilka, Das Evangelium nach Markus, 1999. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, S. 356.

²²³ Vgl ebd.

²²⁴ Vgl. Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, 1984, S. 553.

²²⁵ Vgl. Gnilka, Das Evangelium nach Markus, 1999. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, S. 356.

²²⁶ Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 494.

²²⁷ Gnilka, Das Evangelium nach Markus, 1999. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, S. 356.

²²⁸ Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, 1984, S. 553f.

Zeichen der Glaubenden erwähnt wurden, gemeint sind, ist anzunehmen. Damit schließt das Evangelium mit der Betonung des Glaubensaspektes in Form der Zeichen, die „sowohl [als] Beglaubigungszeichen für die Glaubenden als auch Beistandszeichen für die Verkündiger des Evangeliums“²²⁹ bezeichnet werden können.

Verkünden und Schweigen

Eine erste Thematisierung des Verkündens geschieht in **Mk 16,10**: Maria von Magdala berichtet denen, die mit ihm gewesen waren und nun trauerten und weinten, von ihrer Erscheinung des Auferstandenen. Anstelle von τοῖς μετ’ αὐτοῦ liest Handschrift Θ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, erwähnt dementsprechend explizit Jesu Jünger. Die Verkündigung wird mit dem Verb ἀπαγγέλλω beschrieben. Die Szene erinnert einerseits an Joh 20,2, andererseits an Joh 20,18. Im Johannes-evangelium erfolgt die Mitteilung Marias zunächst nur an Petrus und den geliebten Jünger (Joh 20,2), schließlich – nach Jesu Erscheinung vor ihr – an seine Brüder (Joh 20,17). Während Maria vom johanneischen Jesus zur Verkündigung aufgefordert wird (Joh 20,17: πορεύου), wird ein Auftrag in Mk 16,9f nicht erwähnt.

Mit dem gleichen Verb (ἀπαγγέλλω) wird auch in **Mk 16,13** von der Verkündigung nach der Erscheinung Jesu vor zweien von ihnen berichtet. Die Szene ähnelt dem in Lk 24,35 Beschriebenen. Obwohl sowohl in Mk 16,13 als auch in Lk 24,13–35 nicht von einem Verkündigungsauftrag durch Jesus berichtet wird, erzählen die Jünger den anderen von ihrer Erscheinung.

Diesen beiden Erscheinungsberichten des sekundären Markusschlusses folgt ein dritter, der von Jesu Erscheinung vor den Elf erzählt. Dabei übermittelt Jesus – im Gegensatz zu Mk 16,9f und V. 12f – den Jüngern den Verkündigungsauftrag. Die Wendungen in **Mk 16,15** (καὶ εἶπεν αὐτοῖς) und in V. 19 (μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς) rahmen den Bericht von Jesu Mitteilung gegenüber den Jüngern. Jesu Rede beginnt mit dem Verkündigungsauftrag, der im Imperativ formuliert wird: κηρύξατε. Der Inhalt der auszurichtenden Botschaft wird dabei nicht entfaltet, sondern ist im Begriff des εὐαγγέλιον zusammengefasst.²³⁰ Der Verkündigung ist das Gehen vorangestellt (πορευθέντες); für beides wird Universalität beansprucht: Das Gehen soll in die ganze Welt stattfinden (εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα), die Verkündigung der ganzen Schöpfung vermittelt werden (πάσῃ τῇ κτίσει). Damit geschehen Beauftragung und Sendung durch den Auferstandenen selbst.²³¹

Die Szenerie erinnert an Mt 28,19f. Gemeinsame Elemente liegen im vorangestellten Gehen (πορευθέντες), in der Universalität der Adressaten (πάντα τὰ ἔθνη) und in der vagen Formulierung der Botschaft (διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν) vor. Die Taufe, die in Mk 16,16 erwähnt wird, ist auch in Mt 28,19 von Bedeutung.

Auch in Lk 24,47 wird die Verkündigung (κηρυχθῆναι) benannt. Ihr Inhalt ist in der lukanischen Schilderung die Umkehr zur Vergebung der Sünden (μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν

²²⁹ AaO, S. 554.

²³⁰ Vgl. Gnllka, Das Evangelium nach Markus, 1999. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, S. 356.

²³¹ Vgl. Ernst, Das Evangelium nach Markus, 1981, S. 494.

ἀμαρτιῶν). Dabei wird zwar auch die Universalität betont (πάντα τὰ ἔθνη), die Bedeutung Jerusalems jedoch herausgestellt (ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ).

Mk 16,20 korrespondiert sowohl im Gehen (ἐξελθόντες) als auch im Verkünden (ἐκήρυξαν) mit V. 15. Dies zeigt an, dass die Jünger dem Auftrag Jesu in beiderlei Hinsicht nachkommen – anders als die Frauen dem des Jünglings in V. 8. Während κηρύξατε in V. 15 im Imperativ Aorist steht, beschreibt ἐκήρυξαν in V. 19 im Indikativ Aorist die bereits geschehene Verkündigung. Auch in V. 20 ist die Universalität angesprochen, die in πανταχοῦ zum Ausdruck kommt. Gnllka geht davon aus, dass der in V. 20 gegebene Ausblick bereits auf ein längeres missionarisches Wirken zurücklenken könne und dankbar die gewährte Hilfe des Herrn anerkenne.²³² Das Motiv des Mitwirkens Jesu (τοῦ κυρίου συνεργοῦτος) und das Bestätigen des Wortes durch die Glaubenszeichen wird auch bei Matthäus und Lukas erwähnt: Das Motiv des Mit-Seins beschließt den matthäischen Verkündigungsauftrag in Mt 28,20; der Heilige Geist wird in Lk 24,49 verheißen.

4.2.3.4 Interpretatorische Ausblicke zur narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie

Die Analyse von Mk 16,9–20 machte darauf aufmerksam, dass bei der unter synchronen Schwerpunkten getätigten Exegese die Aspekte des Glaubens, Zweifelns und Verkündens Erwähnung finden; das Schweigen ist im sekundären Markusschluss hingegen eliminiert. Die Perikope endet mit der Betonung des Glaubens und des Verkündens. Beide Aspekte kulminieren in V. 20 in einem Höhepunkt.

Der Aspekt des Glaubens wird v.a. im zweiten Teil der Erzählung hervorgehoben. Werden noch in V. 16 sowohl Glaube als auch Unglaube thematisiert, liegt ab V. 17 der Schwerpunkt auf dem Aspekt des Glaubens. Dieser kommt in der Aufzählung der Zeichen, die den Glaubenden folgen, zum Ausdruck (V. 17f). Indem diese in V. 20 als die Verkündigung begleitend beschrieben werden, bestätigen sie den Glauben.

Der Aspekt des Zweifelns kann in Form des Unglaubens, der sich in Mk 16,9–20 häufig durch eigenes Vokabular zeigt, erwogen werden. Er wird v.a. am Anfang des Abschnittes als Reaktion auf das Zeugnis der Maria von Magdala in V. 11 und der zwei Jünger in V. 13 beschrieben. Aufgrund dessen tadelt Jesus den Unglauben, als er den Elf erscheint (V. 14). In seinem Verkündigungswort in V. 16 drückt er aus, dass diejenigen, die nicht glauben, verurteilt werden; ihnen gegenüber stehen diejenigen, die aufgrund ihres Glaubens und der Taufe gerettet werden.

Dem Aspekt des Verkündens wird große Bedeutung beigemessen. Maria von Magdala (V. 10) und die beiden aufs Land gehenden Jünger (V. 13) verkünden Jesu Anhängern, dass ihnen der Auferstandene erschien. Als Jesus den Elf erscheint, übermittelt er ihnen in V. 15 einen universal geltenden Verkündigungsauftrag, dem die Jünger nachkommen (V. 20).

Bei der Frage nach Momenten des Schweigens fällt in Mk 16,9–20 eine Veränderung auf – und zwar sowohl gegenüber den beiden anderen narrativ entfalteteten markinischen Auferweckungs- und Auferstehungsperikopen (Mk 5,21–24.35–43 und Mk 16,1–8) als auch gegenüber den drei

²³² Vgl. Gnllka, Das Evangelium nach Markus, 1999. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, S. 357.

johanneischen (Joh 11,1–46, Joh 20 und Joh 21): Der Aspekt des Schweigens wird im sekundären Markusschluss nicht thematisiert.

Im Gegensatz zu Mk 5,21–24.35–43 und Mk 16,1–8 liegt es nahe, am Ende der Perikope einen Höhepunkt zu sehen. Er zeigt sich in der Notiz der universalen Verkündigung, die durch das Mitwirken Jesu in Form der Glaubenszeichen bestätigt wird. Damit werden die Aspekte des Glaubens und des Verkündens exponiert herausgestellt. Auch Pesch betont, dass der Text im Verkünden „gipfelt“.²³³ Van Iersel merkt jedoch an, dass das Ende offen sei.²³⁴ Er sieht zwar die Verkündigung der Jünger betont, geht aber nicht – wie in Mt 28,17 – davon aus, dass sie in Wort und Tat ihren Glauben an Jesus ausgedrückt hätten.²³⁵ Die Betonung der Glaubenszeichen in Mk 16,20 lässt jedoch vermuten, dass gerade dieser Aspekt zum Abschluss der Perikope herausgestellt wird.

In Mk 16,9–20 treten steigernde Momente zu Tage; solche, die den Charakter einer Abschwächung tragen, sind kaum zu finden. Die Anzahl der Menschen, denen Jesus gemeinsam erscheint, steigt im Verlauf der Perikope: Ist es zunächst nur Maria von Magdala, sind es schließlich zwei Jünger und letztlich die Elf. Die Adressaten der Verkündigung nehmen ebenfalls innerhalb der Erzählung zu: Wird zunächst nur τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις πενθοῦσι καὶ κλαίουσιν von Maria von Magdala verkündet bzw. τοῖς λοιποῖς durch die beiden Jünger, so wird am Ende der Perikope die Verkündigung des Evangeliums εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα und πάσῃ τῇ κτίσει angeordnet und mit πανταχοῦ erfüllt. Gnilka erwägt darüber hinaus eine „verbale Steigerung“ im Wechsel von ἐφάνη (V. 9) über φανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ (V. 12) zu τοῖς ἑνδεκα ἐφανερώθη (V. 14).²³⁶

Auch bezüglich Mk 16,9–20 soll die Frage nach Identifikationsmöglichkeiten für die Leser mit einzelnen Figuren gestellt werden. Vorholt betont, dass alle Figuren als dem Rezipienten aus der Erzählwelt der Evangelien bekannt vorausgesetzt werden.²³⁷ Dabei ermöglicht die kurze Erwähnung sowohl von Maria von Magdala als auch von den beiden Jüngern kaum eine Identifikation mit ihnen, da deren Profil im sekundären Markusschluss nicht ausführlich herausgearbeitet ist: „Die Charaktere bleiben jedoch unbestimmt.“²³⁸ Der Text scheint trotzdem eine positive Wertung von ihnen nahezulegen, da der Unglaube derjenigen, denen sie berichten, ihrer Verkündigung entgegengesetzt wird. Die Elf, anfänglich ungläubig gegenüber der Nachricht der Erscheinungen und aufgrund dessen von Jesus getadelt, werden folglich mit dem Verkündigungsauftrag betraut. Ihr Glaube kommt darin zum Ausdruck, dass der Herr das Wort durch die Zeichen bekräftigt.

Die Thematisierung des Unglaubens scheint zunächst zentrales Moment des sekundären Markusschlusses. Er ist laut Gnilka „deutlich ein Anliegen des Verfassers“.²³⁹ Auch Pesch be-

²³³ Pesch, Das Markusevangelium. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, 1984, S. 555.

²³⁴ Vgl. van Iersel, Markus, 1993, S. 260.

²³⁵ Vgl. aaO, S. 260f.

²³⁶ Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, 2010, S. 354.

²³⁷ Vgl. Vorholt, Das Osterevangelium, 2013, S. 322.

²³⁸ Ebd.

²³⁹ Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Bd. 2: Mk 8,27–16,20, 2010, S. 353.

tont: „Das Motiv des Unglaubens hat der Autor des längeren Mk-Schlusses besonders ausgearbeitet.“²⁴⁰ Dass die Thematisierung des Zweifels auch dem Verfasser des Markusevangeliums besonders wichtig zu sein scheint, wurde v.a. in der Analyse von Mk 5,21–24.35–43 und Mk 16,1–8 herausgearbeitet. Doch nicht nur in den Auferweckungs- und Auferstehungsperikopen wird er herausgestellt, sondern auch an anderen Stellen des Evangeliums scheint gerade das Motiv des Jüngerunverständnisses von besonderer Bedeutung zu sein. So ist auch van Iersel der Meinung, dass mit der Thematik des Unglaubens auf das zurückgegriffen werde, was „für das Buch besonders charakteristisch ist.“²⁴¹

Dennoch werden am Ende der sekundären Perikope v.a. der Glaube und die Verkündigung hervorgehoben: Beide Aspekte beschließen die Erzählung und werden zu einem Höhepunkt geführt. Damit scheint der neue Schluss im Hinblick auf die narrative Entfaltung der Auferstehungstheologie nicht der Theologie und Christologie des Markusevangeliums zu entsprechen, die anhand von Mk 5,21–24.35–43 und Mk 16,1–8 herausgearbeitet wurde. Deshalb kommt van Iersel zu dem Entschluss, dass Markus „ein gänzlich anderes Buch ist, wenn man es mit diesem sekundär hinzugefügten Nachwort liest.“²⁴² Dschulnigg hingegen geht davon aus, dass der Schluss zwar sekundär sei, dass er aber „keineswegs ein unpassender Zusatz zum ersten Evangelium ist.“²⁴³ Der neue Verfasser habe darin wichtige theologische Grundsätze des ursprünglichen Markusevangeliums aufgenommen.²⁴⁴ Dies ist zwar nicht abzustreiten, doch liegt die narrative Entfaltung der Auferstehungstheologie gänzlich anders vor als im ursprünglichen Markusschluss.

²⁴⁰ Pesch, *Das Markusevangelium*. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, 1984, S. 551.

²⁴¹ van Iersel, *Markus*, 1993, S. 260.

²⁴² AaO, S. 261.

²⁴³ Dschulnigg, *Das Markusevangelium*, 2007, S. 418.

²⁴⁴ Vgl. ebd.

4.3 Charakteristika markinischer Auferstehungstheologie, ihre Einordnung in den christologischen Gesamtkontext des Markusevangeliums und die Frage nach den Spezifika johanneischer Auferstehungstheologie

Die Analyse von Mk 5,21–24.35–43 und Mk 16,1–8 hat gezeigt, dass neben den johanneischen auch in den markinischen Auferweckungs- und Auferstehungsperikopen die Aspekte des Glaubens und Zweifelns sowie des Verkündens und Schweigens auf der narrativen Ebene der Erzählung entfaltet und anhand einzelner Figuren illustriert werden. Dabei werden in beiden Erzählungen zwar alle vier Aspekte thematisiert, am Ende beschließen jedoch Zweifel und Schweigen die Perikopen. Darüber hinaus weist der Abschluss beider Erzähleinheiten den Charakter eines Abbruchs²⁴⁵ anstelle einer Klimax auf. Konträr dazu verhält sich Mk 16,9–20: Am Ende der Perikope werden die Momente des Glaubens und Verkündens betont, die in Form eines Höhepunktes präsentiert werden. Bemerkenswert ist, dass nach den markanten Worten des markinischen Jesus am Kreuz, die aufgrund der Thematisierung der Gottverlassenheit Erscheinungserzählungen erwarten lassen, im ursprünglichen Schluss des ältesten Evangeliums keine solchen zu finden sind. Sie werden erst durch den sekundären Markusschluss nachgetragen.

Die narrative Entfaltung der Auferstehungstheologie im Markusevangelium in Form der Akzentuierung des Zweifelns und Schweigens am Ende der jeweiligen Perikope ordnet sich in das Gesamtprofil des Evangeliums ein, das nicht selten durch das Motiv des Jüngerunverständnisses und die Schweigegebote gekennzeichnet ist. Gerade letzteres erweckt häufig den Anschein eines abrupten Endes der Perikope. Dennoch ist zu betonen, dass auch die Momente des Glaubens und der Verkündigung eine große Rolle im ältesten Evangelium spielen.

²⁴⁵ Zur Terminologie und zum Anschein des Abbruchs in den markinischen Perikopen vgl. Kapitel 1: Hinführung sowie Kapitel 4.1: Literarische Entfaltung der christologischen Dynamik im Markusevangelium.

5. ABSCHLUSSBETRACHTUNGEN: DIE NARRATIVE ENTFALTUNG DER AUFERSTEHUNGS- THEOLOGIE IM JOHANNESVANGELIUM ALS EINE LITERARISCHE DARSTELLUNGSFORM CHRISTLICHEN AUFERSTEHUNGSVERSTÄNDNISSES

Die vorliegende Studie fragte nach der literarischen Darstellung der Auferstehungstheologie im Johannesevangelium in ihrer narrativen Entfaltung. Dabei zeigte sich anhand der Exegese der johanneischen Auferweckungs- und Auferstehungserzählungen in Joh 11,1–46, Joh 20 und Joh 21 sowie des Vergleichs mit den markinischen Perikopen in Mk 5,21–24.35–43 und Mk 16,1–8, dass es in Gestalt dieser beiden Evangelien zwei verschiedene literarische Darstellungsformen christlichen Auferstehungsverständnisses gibt: Das Johannesevangelium präsentiert den Themenkomplex der Auferstehung literarisch in Form einer Überbietung des markanten Kreuzeswortes *τετέλεσται*; das Markusevangelium widmet sich der Auferstehungstheologie – trotz seiner ebenfalls markanten Kreuzesworte *ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;* – literarisch in Form einer Leerstelle. Dabei geschieht die narrative Entfaltung der Auferstehungstheologie jeweils unter besonderer Berücksichtigung der Aspekte des Glaubens und Zweifelns sowie des Verkündens und Schweigens, die anhand von verschiedenen Figuren innerhalb der Erzählung veranschaulicht werden: Im Johannesevangelium werden die Auferstehungserzählungen mit abschließender Betonung der Aspekte des Glaubens und Verkündens entfaltet, die im Rahmen einer Klimax am Ende der Perikope präsentiert werden; das Markusevangelium beschließt die Auferstehungsperikopen mit den Aspekten des Zweifelns und Schweigens und erweckt den Anschein eines Abbruchs¹ – ohne dass dies die Bedeutung des Glaubens und Verkündens für das älteste Evangelium nivellieren würde oder davon ausgeht, dass sein Schluss tatsächlich abbrach.

Beide literarischen Darstellungsformen der Auferstehungstheologie fügen sich in das Gesamtprofil des jeweiligen Evangeliums ein: Während innerhalb des Johannesevangeliums – so wird auch im Konzept der Stufenhermeneutik deutlich – eine Überbietung auf verschiedenen Ebenen der Erzählung in den Blick genommen und so das Wesen Jesu immer weiter erschlossen wird, kann das Markusevangelium im Sinne des Messiasgeheimnismotivs interpretiert werden, welches Jesu Wesen nur erahnen lässt.² Die Thematisierung der Aspekte des Glaubens und Zweifelns sowie des Verkündens und Schweigens ordnet sich ebenfalls in das Gesamtprofil des jeweiligen Evangeliums ein: Das vierte Evangelium betont deutlich den Glauben; dies schlägt sich unter anderem darin nieder, dass das Verb *πιστεύω* im Neuen Testament mit Abstand am häufigsten im Johannesevangelium verwendet wird. Auch dem Aspekt des Verkündens scheint besondere Bedeutung beigemessen, wird er doch am Schluss sowohl von Joh 20 als auch von

¹ Zur Terminologie und zum Anschein des Abbruchs in den markinischen Perikopen vgl. Kapitel 1: Hinführung sowie Kapitel 4.1: Literarische Entfaltung der christologischen Dynamik im Markusevangelium.

² Dazu auch: Vgl. Schwankl, Otto: Aspekte der johanneischen Christologie, in: van Belle, Gilbert/van der Watt, Jan G./Maritz, Petrus (Hg.): *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (BETHL 184), Leuven 2005, S. 347–376, S. 352.

Joh 21 hervorgehoben. Das Markusevangelium hingegen ist neben dem Jüngerunverständnismotiv, das den Aspekt des Zweifels verdeutlicht, durch die häufig erteilten Schweigegebote gekennzeichnet.

Der sekundäre Markusschluss in Mk 16,9–20 passt indessen weder in die literarische Darstellungsform der markinischen Auferstehungskonzeption, die sich in Mk 5,21–24.35–43 und Mk 16,1–8 zeigt, noch in die Gesamtkonzeption des Evangeliums: Der sekundäre Schluss scheint auf eine Klimax zuzulaufen; ebenfalls werden am Ende der Perikope die Aspekte des Glaubens und Verkündens betont – trotz Thematisierung des Zweifels zu Beginn der Erzähleinheit. Dementsprechend bestätigt die vorliegende Untersuchung den textkritischen Befund: Es handelt sich bei Mk 16,9–20 um einen sekundären Zusatz zum Markusevangelium. Daneben gibt der Vergleich der narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie im Johannes- und Markusevangelium auch Auskünfte über Joh 21 – jenem Kapitel, das ebenfalls sekundär zu sein scheint: Bezüglich der literarischen Darstellung der Auferstehungsthematik in ihrer narrativen Entfaltung ordnet sich Joh 21 in das Profil sowohl der johanneischen Auferstehungsperikopen als auch der Gesamtkonzeption des Evangeliums ein.

Trotz der Einschätzungen bezüglich der literarischen Darstellung der Auferstehungstheologie und des Gesamtprofils des Johannes- und Markusevangeliums ist es fragwürdig, im ältesten Evangelium beispielsweise nur ein Passionsevangelium, im jüngsten kanonischen ein Hoheits-evangelium zu sehen. Obwohl es im Markusevangelium keine narrative Entfaltung der Erscheinungserzählungen am Ende des Evangeliums gibt, ist der Themenkomplex der Auferstehung in dessen Verlauf doch deutlich präsent: In Mk 8,31, Mk 9,31 und Mk 10,33f werden sowohl Leidens- *als auch* Auferstehungsankündigungen dargeboten; in Mk 14,28 und Mk 16,7 wird Jesu Auferstehung ebenfalls vorausgesetzt. Auch im Streitgespräch mit den Sadduzäern (Mk 12,18–27) wird die zukünftige Auferstehungshoffnung deutlich. Daher kommt Udo Schnelle zu dem Schluss, dass im Markusevangelium die Auferstehungswirklichkeit zwar theologisch vorausgesetzt sei, aber in der vorliegenden Gestalt des Evangeliums nicht erzählerisch umgesetzt werde.³

Umgekehrt wird – nicht nur aufgrund des Kreuzeswortes in Joh 19,30 – immer deutlicher betont, dass die Kreuzestheologie gerade auch für das vierte Evangelium von großer Bedeutung ist. Jörg Frey pointiert daher: „Das Johannesevangelium ist daher noch mehr ein ‚Passionsevangelium‘ bzw. eine ‚Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung‘ als das Markusevangelium, für das immer wieder eine solche Charakterisierung vorgeschlagen wurde.“⁴

M.E. ist davon auszugehen, dass beide Evangelien als Passions- *und* Auferstehungsevangelien gedacht sind. Trotz vieler Gemeinsamkeiten und großer Differenzen widmen sie sich dem schwierigen Themenkomplex der Auferstehung in ihrer literarischen Darstellungsform auf unterschiedliche Weise. Gerade deshalb ist es unabdingbar, die gesamtbiblische Vielfalt zu beachten.

³ Vgl. Schnelle, Udo: *Theologie des Neuen Testaments* (UTB Theologie 2917), Göttingen ²2014, S. 388. Dazu auch: Vgl. Schnelle, Udo: *Markinische und johanneische Kreuzestheologie*, in: van Belle, Gilbert (Hg.): *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETHL 200), Leuven 2007, S. 233–258, S. 242.

⁴ Frey, Jörg: *Die „theologia crucifixi“ des Johannesevangeliums*, in: Dettwiler, Andreas/Zumstein, Jean (Hg.): *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (WUNT 151), Tübingen 2002, S. 169–238, S. 193.

Im Anschluss an die Überlegungen zur literarischen Darstellungsform und narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie sowie der Gesamtkonzeptionen beider Evangelien ist zu überlegen, ob das Johannesevangelium nicht nur intratextuell bezüglich der Auferstehungsthematik mit einer Überbietungstendenz gekennzeichnet ist, sondern auch intertextuell eine Überbietung des Markusevangeliums darstellt – sei es bewusst oder unbewusst.

Gerd Theißen konnte zeigen, dass das Johannesevangelium eine Synthese aus zwei Entwicklungen bilde, die aufeinander zugelaufen seien – einerseits der paulinischen, andererseits der synoptischen.⁵ Er konkludiert: „Das JohEv will bewusst auf eine höhere Stufe des Verstehens hinführen – über jenen Glauben hinaus, den wir sowohl bei den Synoptikern als auch in der paulinischen Literatur finden.“⁶ Schließlich zieht er das Fazit: „Dies Evangelium ist nach der hier vorgetragenen Sicht ein Höhepunkt in der Entstehungsgeschichte der urchristlichen Religion.“⁷

Daran anschließend ist zu fragen, wie das Verhältnis zwischen Johannes- und Markusevangelium zu bestimmen ist – und ob die vorliegende Studie die Frage nach möglichen Beziehungen zwischen beiden Evangelien bereichern kann. Ausgehend von der Annahme, die sich mit der überwiegenden Mehrheit der neutestamentlichen Forscher darauf stützt, dass das Markusevangelium das älteste im neutestamentlichen Kanon enthaltene Evangelium ist,⁸ machen die Ergebnisse dieser Studie beide Optionen – sowohl eine Abhängigkeit des jüngsten kanonischen vom ältesten als auch eine Unabhängigkeit – möglich: Die Verschiedenartigkeit der literarischen Darstellungsformen und der narrativen Entfaltung der Auferstehungstheologie in beiden Evangelien kann entweder auf einer Veränderung der markinischen Konzeption durch den Johannesevangelisten und dem Füllen der Leerstelle, die das Markusevangelium am Ende von Mk 16,8 lässt, beruhen. Inwiefern dabei auf eigene oder gemeinsame Traditionen mit dem Matthäus- und Lukasevangelium zurückgegriffen wurde, ist nicht sicher zu sagen. Oder umgekehrt kann die unterschiedliche narrative Entfaltung und verschiedenartige literarische Darstellung der Auferstehungstheologie auch mit einer Unabhängigkeit vom synoptischen Überlieferungsstrom begründet werden. Dabei ist jedoch zu beachten, dass auch das Matthäus- und Lukasevangelium die markinische Konzeption bezüglich der Entfaltung der Auferstehungstheologie verändern. Aus diesem Grund und v.a. wegen der in der neueren Forschung vermehrt erwähnten vielfältigen Möglichkeiten intertextueller Bezüge⁹ ist m.E. die Wahrscheinlichkeit von Berührungspunkten in der Entstehungsgeschichte des Johannesevangeliums mit markinischem oder synoptischem Material plausibel. Dabei ist nicht wie bei den Synoptikern von einer direkt erkennbaren Abhängigkeit auszugehen, sondern vielmehr scheinen komplexere

⁵ Vgl. Theißen, Gerd: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh³2003, S. 255.

⁶ AaO, S. 257.

⁷ AaO, S. 280.

⁸ Zu anderen Positionen, die beispielsweise eine Frühdatierung des Johannesevangeliums vorschlagen vgl. Kapitel 2.1.1.2: Zentrale Aspekte der Entstehung des Johannesevangeliums und seiner Theologie.

⁹ Dabei bereichern die vielfältigen Intertextualitätsdiskurse zwar einerseits die Frage nach Abhängigkeiten, indem sie neue Möglichkeiten aufzeigen, andererseits wird die Diskussion dadurch in vielen Aspekten immer hypothetischer. Zu verschiedenen Intertextualitätsmodellen ist die Studie von Schreiber instruktiv: Vgl. Schreiber, Stefan: Kannte Johannes die Synoptiker? Zur aktuellen Diskussion, VuF 51 (2006), S. 7–24, S. 17–21. Dazu ausführlicher beispielsweise: Vgl. Studenovský, Zbyněk: „Dort werdet ihr ihn sehen“ (Mk 16,7). Der Weg Jesu nach Galiläa bei Johannes und Markus, in: Frey, Jörg/Schlegel, Juliane (Hg.): Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004, S. 517–558, S. 527f.

Modelle vonnöten.¹⁰ Dennoch sprechen m.E. gerade drei Gesichtspunkte, die auch in dieser Studie Bedeutung getragen haben, für eine – wie auch immer geartete – Abhängigkeit: Der erste und zweite Evangelienschluss des Johannesevangeliums in Joh 20,30f und Joh 21,24f rechnet mit der Existenz anderer Evangelien. Das Konzept der Stufenhermeneutik – so konnte Theißen zeigen – setzt voraus, dass eine dem Johannesevangelium bereits vorliegende Jesusüberlieferung neu gedeutet werde.¹¹ Gerade auch die neue Gattung „Evangelium“ macht eine Abhängigkeit wahrscheinlich.¹² Darüber hinaus scheinen sich auch andere Übereinstimmungen zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium am plausibelsten zu erklären, wenn eine Abhängigkeit vorliegt.¹³ Ungeachtet dessen zeigen jedoch auch die Differenzen, dass das Johannesevangelium eigenen Traditionen folgt und eigene theologische Schwerpunkte setzt.

Abschließend ist nach einer hermeneutischen Reflexion und der praktisch-theologischen Relevanz der Ergebnisse zu fragen. Die Hinführung zeigte, dass der Themenkomplex der Auferstehung einerseits von zentraler Bedeutung für den christlichen Glauben ist, andererseits divergent diskutiert wird – seit fast 2000 Jahren. Gerade weil jeder Mensch in seiner individuellen Existenz der Erwartung des eigenen Todes ausgesetzt ist, ist die Frage nach der Tragfähigkeit einer christlichen Auferstehungshoffnung zentral, der sich besonders die Praktische Theologie gegenübergestellt sieht – exemplarisch in ihrer homiletischen Dimension in den Gottesdiensten der Passions- und Osterzeit; darüber hinaus in ihrer poimenischen Dimension in Gesprächen mit Sterbenden und Trauernden; nicht zuletzt beispielsweise in der Religionspädagogik, wenn Heranwachsende im Kindergottesdienst oder Religionsunterricht fragen, was mit ihren verstorbenen Großeltern geschieht.¹⁴

Was können die Auferstehungserzählungen im Johannes- und Markusevangelium zu solchen Fragestellungen beitragen? Sowohl das Johannes- als auch das Markusevangelium machen deutlich, dass der Themenkomplex der Auferstehung schwer zu fassen und literarisch zu entfalten ist. Für Markus schien er nahezu unaussprechlich, daher gab er ihm literarisch am Ende

¹⁰ Studenovský beispielsweise verbindet die Frage nach den Beziehungen zwischen Johannes- und Markusevangelium im Bezug auf Jesu Weg mit den beiden Schlüssen der Evangelien: „Brauchte das Johannesevangelium einen Epilog? Aus der Perspektive der Erzählung in den Kapiteln 1–20 gesehen: nicht unbedingt; aus der Perspektive des Markusevangeliums und der Rezeption seines offenen Endes in Mk 16,7: bestimmt ja.“ (AaO, S. 546.) Er führt aus, dass die Komposition des Epilogs in Joh 21 auf dem open end des Markusevangeliums in Mk 16,7 basiere; darüber hinaus weise sie neben den für einen Epilog typischen intratextuellen Bezügen zum corpus evangelii (Joh 1–20) noch weitere intertextuelle Bezüge auf, zumal Joh 21,1–14 eine intertextuelle Szenographie darstelle. (Vgl. aaO, S. 547.) Er kommt zu dem Fazit: „Am Beispiel der Reproduktion der markinischen Story Jesu bei Johannes (Joh 1–20) und des offenen Endes Mk 16,7 von dem Autor des Epilogs Joh 21 habe ich versucht zu zeigen, daß eine intertextuelle Lektüre des vierten Evangeliums auf der synoptischen Folie (Mk, [Lk]) nicht nur möglich ist, sondern für ein besseres Verständnis der johanneischen Story-Plot-Komposition geradezu notwendig zu sein scheint: Liegt der Schwerpunkt der johanneischen Handlung in Jerusalem, und stellt das Zeugnis in Joh 19,35 die narrative Substanz seiner Theologie dar, schließt das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes das Johannesevangelium literarisch und theologisch an die Synoptiker an.“ (AaO, S. 557.)

¹¹ Vgl. Theißen, Gerd: Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (SPHKHAW 40), Heidelberg 2011, S. 224.

¹² Vgl. Schnelle, Udo: Johannes und die Synoptiker, in: van Segbroeck, Frans (Hg.): The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck (BETHL 100), Leuven 1992, S. 1799–1814, S. 1801–1805. Problematisiert jedoch von Theobald: Vgl. Theobald, Michael: Das Evangelium nach Johannes. Bd. 1: Kapitel 1–12 (RNT), Regensburg 2009, S. 76–81.

¹³ Vgl. Theißen, Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem, 2011, S. 224.

¹⁴ Beispielsweise macht Alkier deutlich, dass seine neutestamentliche Monographie „Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments“ gerade deshalb bedeutsame Akzente erhielt: Vgl. Alkier, Stefan: Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments (NET 12), Tübingen/Basel 2009, S. xv.

seines Evangeliums die Form einer Leerstelle, so dass die Leser durch eine Relektüre der Erzählung erneut den Weg von Galiläa nach Jerusalem mitgehen können – mit dem Wissen sowohl um die Kreuzesnachfolge als auch um die Auferstehung. Für Johannes schien er alles zuvor Erzählte zu übersteigen, deshalb legte er ihn literarisch in Form einer Klimax dar. Dabei ist auffällig, dass sowohl der Aspekt des Glaubens behandelt wird als auch der des Zweifels wert zu thematisieren scheint. Die Verkündigung, dass die Auferstehung Jesu eine tragfähige Hoffnung auch für das Geschick der Menschen bieten kann, scheint den Evangelien unabdingbar; dennoch gibt es Momente, in denen Schweigen möglich ist. Die Auferstehungsthematik scheint dementsprechend ausgehend vom Blick dieser beiden Evangelien inmitten eines Quadrates gezeichnet, das von den Aspekten des Glaubens und Zweifels sowie des Verkündens und Schweigens umspannt ist. Daher können die beiden vorgestellten Evangelien exemplarisch zeigen, inwiefern die Narrationen in ihrer gesamtbiblischen Polyphonie mittels der literarisch verschiedenartig dargestellten Auferstehungstheologie umfassende Wirklichkeitsdeutungen anbieten, denen sich der einzelne Leser zuwenden kann.

6. LITERATURVERZEICHNIS

Abkürzungen richten sich nach: Schwertner, Siegfried M: IATG³. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/Boston³2014.

6.1 Quellen und Übersetzungen

Biblia Hebraica Stuttgartensia, hg. v. Karl Elliger/Wilhelm Rudolph, Stuttgart⁵1997.

Novum Testamentum graece, hg. v. Barbara Aland/Kurt Aland u.a. Begründet von Eberhard Nestle/Erwin Nestle, Stuttgart²⁸2012.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, hg. v. Alfred Rahlfs, Stuttgart 1935.

Septuaginta. Vetus Testamentum graecum, hg. v. der Göttinger Akademie der Wissenschaften, Göttingen 1931ff.

Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Revidierte Fassung, hg. v. der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 1984.

Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen, Psalmen und Neues Testament auch im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bibelgesellschaft (Evangelisches Bibelwerk) als ökumenischer Text, Stuttgart 1980.

Elberfelder Bibel. Revidierte Fassung, Wuppertal 2006.

Zürcher Bibel, hg. vom Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich 2007.

äthHen

Uhlig, Siegbert: Das äthiopische Henochbuch (JSHRZ V/5), Gütersloh 1984.

4Es

Schreiner, Josef: Das 4. Buch Esra (JSHRZ V/4), Gütersloh 1981.

EvPe

Vinzent, Markus/Nicklas, Tobias: Das Petrus-evangelium, in: Marksches, Christoph/Schröter, Jens (Hg.): Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen. Bd. 1: Evangelien und Verwandtes, Tübingen 2012, S. 683–695.

Jos, Ant; Bell

Thackeray, Henry St. J.: Josephus, 9 Bde., (LCL) Cambridge/London 1962–1965.

Michel, Otto/Bauernfeind, Otto: Flavius Josephus. De Bello Judaico, 3 Bde., Darmstadt 1959–1969.

Mason, Steve: Flavius Josephus, Leiden/Boston/Köln 2000ff.

LAB

Dietzfelbinger, Christian: Pseudo-Philo. Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum) (JSRZ II/2), Gütersloh 1975.

2Makk: siehe Septuaginta.

Habicht, Christian: 2. Makkabäerbuch (JSRZ I/3), Gütersloh 1976.

PsSal

Holm-Nielsen, Svend: Die Psalmen Salomos (JSRZ IV/2), Gütersloh 1977.

Sap: siehe Septuaginta.

Georgi, Dieter: Weisheit Salomos (JSRZ III/4), Gütersloh 1980.

Sib

Merkel, Helmut: Sibyllinen (JSRZ V/8), Gütersloh 1998.

Sir: siehe Septuaginta

Sauer, Georg: Jesus Sirach (Ben Sira) (JSRZ III/5), Gütersloh 1981.

Suet, Domit

Martinet, Hans: C. Suetonius Tranquillus. De Vita Caesarum. De Viris Illustribus. (Sammlung Tusculum), Düsseldorf/Zürich ²2000.

syrApkBar

Klijn, Albertus F. J.: Die syrische Baruch-Apokalypse (JSRZ V/2), Gütersloh 1976.

TestJob

Schaller, Berndt: Das Testament Hiobs (JSRZ III/3), Gütersloh 1979.

TestXII

Becker, Jürgen: Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSRZ III/1), Gütersloh 1974.

Achtzehngebet

Rießler, Paul: Achtzehngebet, in: Ders. (Hg.): Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Darmstadt ²1966, S. 7–10.

Charlesworth, James H. (Hg.): The Old Testament Pseudepigrapha, 2 Bde., New York u.a. 1983/1985.

Kautsch, Emil (Hg.): Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2 Bde., Tübingen 1900 (= Darmstadt ⁴1975).

Kümmel, Werner G./Lichtenberger, Hermann (Hg.): Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (JSRZ), 5 Bde., Gütersloh 1973ff.

Markschies, Christoph/Schröter, Jens (Hg.): Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, 2 Bde., Tübingen 2012ff.

Rießler, Paul (Hg.): *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Darmstadt ²1966.

Schnelle, Udo (Hg.): *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus. Bd. I/2: Texte zum Johannesevangelium*, Berlin/New York 2001.

6.2 Hilfsmittel

Aland, Kurt (Hg.): Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. Unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus, 2 Bde., Berlin/New York 1978–1983.

Aland, Kurt (Hg.): Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et partum adhibitibus, Stuttgart ¹⁵2005.

Aland, Kurt/Aland Barbara: Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik, Stuttgart ²1989.

Balz, Horst/Schneider, Gerhard (Hg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (EWNT), 3 Bde., Stuttgart ³2011.

Bauer, Walter: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. v. Kurt Aland/Barbara Aland, Berlin u.a. ⁶1988.

Betz, Hans D. u.a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 8 Bde., Tübingen ⁴1998–2005.

Bible Works LLC (Hg.): Bible Works 9. Software for Biblical Exegesis and Research, Norfolk 2011.

Blass, Friedrich/Debrunner, Albert: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Göttingen ¹⁸2001.

Botterweck, G. Johannes/Fabry, Heinz-Josef/Ringgren, Helmer (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT), 10 Bde., Stuttgart 1973–2000.

Coenen, Lothar/Haacker, Klaus (Hg.): Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (TBLNT), Witten ²2010.

Galling, Kurt (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 6 Bde., Tübingen ³1957–1962.

Gesenius, Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet und hg. v. Herbert Donner, Berlin/Heidelberg ¹⁸2012

Institut für Neutestamentliche Textforschung und Rechenzentrum der Universität Münster (Hg.): Konkordanz zum Novum Testamentum graece. Zum Nestle-Aland, 26. Auflage und zum Greek New Testament, 3rd Edition, Berlin/New York ³1987.

Jenni, Ernst/Westermann, Claus (Hg.): Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT), 2 Bde., München ⁵1994.

Kasper, Walter (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), 11 Bde., Freiburg/Basel/Rom ³1993–2001.

Kittel, Gerhard/Friedrich, Gerhard (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT), 10 Bde., Stuttgart 1933–1979.

Liddell, Henry G./Scott, Robert: A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement, Oxford ⁹1996.

Müller, Gerhard/Krause, Gerhard (Hg.): Theologische Realenzyklopädie (TRE), 36 Bde., Berlin/New York 1977–2004.

Siebenthal, Heinrich von: Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann/von Siebenthal, Gießen/Basel 2011.

6.3 Sekundärliteratur

Ahn, Gregor: Auferstehung der Toten. 1. Religionsgeschichtlich, in: RGG. Bd. 1 (1998), Tübingen ⁴1998–2005, Sp. 913–915.

Aland, Barbara: Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie (WUNT 239), Tübingen 2009.

Aland, Kurt: Der wiedergefundene Markusschluss? Eine methodologische Bemerkung zur textkritischen Arbeit, ZThK 67 (1970), S. 3–13.

Aland, Kurt: Der Text des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert, in: Schrage, Wolfgang (Hg.): Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. Festschrift zum 80. Geburtstag für Heinrich Greeven (BZNW 47), Berlin 1986, S. 1–10.

Aland, Kurt: Der Schluss des Markusevangeliums, in: Sabbe, Maurits (Hg.): L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction. Nouvelle édition augmentée (BETHL 34), Leuven ²1988, S. 435–470.

Alkier, Stefan: Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments (NET 12), Tübingen/Basel 2009.

Anderson, Paul N./Hofrichter, Peter (Hg.): Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums. Symposion in Salzburg am 10. März 2000 (ThTS 9), Hildesheim/Zürich/New York 2002.

Attridge, Harold W.: From Discord Rises Meaning. Resurrection Motifs in the Fourth Gospel, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): The Resurrection of Jesus in the Gospel of John (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 1–19.

Aune, David E.: Johannes-Apokalypse. I. Exegetisch, in: RGG. Bd. 4 (2001), Tübingen ⁴1998–2005, Sp. 540–547.

Balz, Horst/Schneider, Gerhard: ἐξουπνίζω, in: EWNT. Bd. 2 (2011), Stuttgart ³2011, Sp. 31.

Barrett, Charles K.: Das Evangelium nach Johannes (KEK.S), Göttingen 1990.

Barthes, Roland: Die strukturelle Erzählanalyse am Beispiel von Apg 10–11, in: Léon-Dufour, Xavier (Hg.): Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur, München 1973, S. 117–141.

Barth, Karl: Erklärung des Johannesevangeliums. Kapitel 1–8 (Karl Barth Gesamtausgabe II/4), Zürich 1976.

Barth, Karl: Dogmatik im Grundriß, Zürich ¹⁰2011.

Barth, Markus: Die Juden im Johannesevangelium. Wiedererwägungen zum Sitz im Leben, Datum und angeblichen Judaismus im Johannesevangelium, in: Neuhaus, Dietrich (Hg.):

Teufelskinder oder Heilsbringer. Die Juden im Johannesevangelium (ArTe 64), Frankfurt 1990, S. 39–94.

Beasley-Murray, George R.: John (WBC (Second Edition)), Nashville 1999.

Becker, Eve-Marie (Hg.): Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie (UTB Theologie 2475), Tübingen/Basel 2003.

Becker, Jürgen: Das Evangelium nach Johannes (ÖTBK 4), Gütersloh/Würzburg³ 1991.

Becker, Jürgen: Auferstehung Jesu Christi. 1. Neues Testament, in: RGG. Bd. 1 (1998), Tübingen⁴ 1998–2005, Sp. 922–924.

Becker, Jürgen: Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum, Tübingen 2007.

Becker, Ulrich/Müller, Dieter: ἀγγέλλω, in: TBLNT, Witten² 2010, S. 1752–1754.

Berger, Klaus: Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997.

Betz, Otto: Entrückung. II. Biblische und frühjüdische Zeit, in: TRE. Bd. 9 (1982), Berlin/New York 1977–2004, S. 683–690.

Beutler, Johannes: Resurrection and the Forgiveness of Sins. John 20:23 against Its Traditional Background, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): The Resurrection of Jesus in the Gospel of John (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 237–251.

Beutler, Johannes: Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg/Basel/Wien 2013.

Bieringer, Reimund: "I am Ascending to my Father and your Father, to my God and your God" (John 20:17). Resurrection and Ascension in the Gospel of John, in: Koester, Craig R./Ders. (Hg.): The Resurrection of Jesus in the Gospel of John (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 209–235.

Boer, Martinus C. de: Jesus' Departure to the Father in John. Death or Resurrection?, in: van Belle, Gilbert/van der Watt, Jan G./Maritz, Petrus. (Hg.): Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar (BETHL 184), Leuven 2005, S. 1–19.

Borgen, Peder: The Gospel of John. More Light from Philo, Paul and Archaeology. The Scriptures, Tradition, Exposition, Settings, Meaning (NT.S 154), Leiden/Boston 2014.

Böttrich, Christfried (Hg.): Eschatologie und Ethik im frühen Christentum. Festschrift für Günter Haufe zum 75. Geburtstag (GThF 11), Frankfurt 2006.

Bovon, Francois: Das Evangelium nach Lukas. Bd. 1: Lk 1,1–9,50 (EKK III/1), Zürich/Neukirchen 1989.

Brodie, Thomas L.: *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York/Oxford 1997.

Broer, Ingo: *Einleitung in das Neue Testament*, Würzburg ³2010.

Bultmann, Rudolf: *Johannesevangelium*, in: RGG. Bd. 3 (1959), Tübingen ³1957–1962, Sp. 840–850.

Bultmann, Rudolf: *Theologie des Neuen Testaments. Durchgesehen und ergänzt von Otto Merk (NTG)*, Tübingen ⁹1984.

Bultmann, Rudolf: *Das Evangelium des Johannes (KEK 2)*, Göttingen ²¹1986.

Byrne, Brendan: *The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20*, JSNT 23 (1985), S. 83–97.

Cebulj, Christian: *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, in: Schmeller, Thomas: *Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit. Mit einem Beitrag von Christian Cebulj zur Johanneischen Schule (HBS 30)*, Freiburg u.a. 2001, S. 254–342.

Charbonnier, Lars/Merzyn, Konrad/Meyer, Peter (Hg.): *Homiletik. Aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung (Elementar – Arbeitsfelder im Pfarramt)*, Göttingen 2012.

Culpepper, R. Alan: *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia ²1987.

Culpepper, R. Alan: *Realized Eschatology in the Experience of the Johannine Community*, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John (WUNT 222)*, Tübingen 2008, S. 253–276.

Dalferth, Ingolf U.: *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994.

Dalferth, Ingolf U.: *Volles Grab, leerer Glaube? Auferstehung in kulturtheoretischer und biblisch-theologischer Perspektive*, in: Eckstein, Hans-Joachim/Welker, Michael (Hg.): *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchen 2002, S. 277–309.

Deeg, Alexander/Nicol, Martin (Hg.): *Bibelwort und Kanzelsprache. Homiletik und Hermeneutik im Dialog*, Leipzig 2010.

Denaux, Adelbert (Hg.): *John and the Synoptics (BETHL 101)*, Leuven 1992.

Dettwiler, Andreas/Zumstein, Jean (Hg.): *Kreuzestheologie im Neuen Testament (WUNT 151)*, Tübingen 2002.

Dietzfelbinger, Christian: *Johanneischer Osterglaube (ThSt 138)*, Zürich 1992.

- Dietzfelbinger, Christian: Das Evangelium nach Johannes. Bd. 1: Johannes 1–12 (ZBK 4/1), Zürich 2001.
- Dietzfelbinger, Christian: Das Evangelium nach Johannes. Bd. 2: Johannes 13–21 (ZBK 4/2), Zürich 2001.
- Dodd, Charles H.: The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1960.
- Dschulnigg, Peter: Jesus begegnen. Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium (Theol(Lit) 30), Münster/Hamburg 2000.
- Dschulnigg, Peter: Das Markusevangelium (ThK.NT 2), Stuttgart 2007.
- Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hg.): Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart ²2013.
- Eckstein, Hans-Joachim: Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu. Lukas 24,34 als Beispiel früher formelhafter Zeugnisse, in: Ders./Welker, Michael (Hg.): Die Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen 2002, S. 1–30.
- Eckstein, Hans-Joachim/Welker, Michael (Hg.): Die Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen 2002.
- Eco, Umberto: Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München ³1998.
- Eco, Umberto: Die Grenzen der Interpretation, München ³2011.
- Eco, Umberto: Das offene Kunstwerk (stw 222), Frankfurt ¹²2012.
- Egger, Wilhelm/Wick, Peter: Methodenlehre zum Neuen Testament. Biblische Texte selbstständig auslegen (GrTh), Freiburg/Basel/Wien ⁶2011.
- Elliott, James K. (Hg.): Studies in New Testament language and text. Essays in Honour of George D. Kilpatrick on the Occasion of his sixty-fifth Birthday (NT.S 44), Leiden 1976.
- Ernst, Josef: Das Evangelium nach Markus (RNT), Regensburg 1981.
- Fenske, Wolfgang: Der Lieblingsjünger. Das Geheimnis um Johannes (Biblische Gestalten 16), Leipzig 2007.
- Fischer, Helmut: Der Auferstehungsglaube. Herkunft, Ausdrucksformen, Lebenswirklichkeit, Zürich 2012.
- Fortna, Robert T.: The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source underlying the Fourth Gospel (MSSNTS 11), Cambridge 1970.

- Frenschkowski, Marco: Τὰ βῆλα τῶν φοινίκων (Joh 12,13) und andere Indizien für einen ägyptischen Ursprung des Johannesevangeliums, ZNW 91 (2006), S. 212–229.
- Frey, Jörg: Die johanneische Eschatologie, 3 Bde. (WUNT 96.110.117), Tübingen 1997–2000.
- Frey, Jörg: Die „theologia crucifixi“ des Johannesevangeliums, in: Dettwiler, Andreas/Zumstein, Jean (Hg.): Kreuzestheologie im Neuen Testament (WUNT 151), Tübingen 2002, S. 169–238.
- Frey, Jörg: Das vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker, in: Söding, Thomas (Hg.): Johannesevangelium. Mitte oder Rand des Kanons (QD 203), Freiburg/Basel/Wien 2003, S. 60–118.
- Frey, Jörg: Grundfragen der Johannesinterpretation im Spektrum neuerer Gesamtdarstellungen, ThLZ 133 (2008), Sp. 743–760.
- Frey, Jörg: Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hg. v. Juliane Schlegel (WUNT 307), Tübingen 2013.
- Frey, Jörg: Wege und Perspektiven der Interpretation des Johannesevangeliums. Überlegungen auf dem Weg zu einem Kommentar, in: Ders.: Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hg. v. Juliane Schlegel (WUNT 307), Tübingen 2013, S. 3–41.
- Frey, Jörg: Auf der Suche nach dem Kontext des vierten Evangeliums. Zur religions- und traditionsgeschichtlichen Einordnung, in: Ders.: Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hg. v. Juliane Schlegel (WUNT 307), Tübingen 2013, S. 45–87.
- Frey, Jörg: „... dass sie meine Herrlichkeit schauen“ (Joh 17,24). Zu Hintergrund, Sinn und Funktion der johanneischen Rede von der δόξα Jesu, in: Ders.: Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hg. v. Juliane Schlegel (WUNT 307), Tübingen 2013, S. 639–662.
- Frey, Jörg: Eschatology in the Johannine Circle, in: Ders.: Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hg. v. Juliane Schlegel (WUNT 307), Tübingen 2013, S. 663–698.
- Frey, Jörg/Poplutz, Uta (Hg.): Narrativität und Theologie im Johannesevangelium (BThSt 130), Neukirchen 2012.
- Frey, Jörg/Poplutz, Uta: Narrativität und Theologie im Johannesevangelium, in: Dieselben (Hg.): Narrativität und Theologie im Johannesevangelium (BThSt 130), Neukirchen 2012, S. 1–18.
- Frey, Jörg/Schlegel, Juliane (Hg.): Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004.
- Frey, Jörg/Schröter, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (UTB Theologie 2953), Tübingen²2012.

- Frey, Jörg/van der Watt, Jan G./Zimmermann, Ruben (Hg.): *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language* (WUNT 200), Tübingen 2006.
- Gertz, Jan C. (Hg.): *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments* (UTB Theologie 2745), Göttingen⁴2010.
- Gielen, Marlis/Kügler, Joachim (Hg.): *Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz*, Stuttgart 2003.
- Gnilka, Joachim: *Johannesevangelium* (NEB.NT 4), Würzburg 1983.
- Gnilka, Joachim: *Das Evangelium nach Markus. Bd. 1: Mk 1,1–8,26* (EKK II/1), Neukirchen 2010.
- Gnilka, Joachim: *Das Evangelium nach Markus. Bd. 2: Mk 8,27–16,20* (EKK II/2), Neukirchen 2010.
- Gräb-Schmidt, Elisabeth/Preul, Reiner (Hg.): *Auferstehung* (MJTh 24), Leipzig 2012.
- Greshake, Gisbert: *Auferstehung der Toten. VI. Systematisch-theologisch*, in: LThK. Bd. 1 (1993), Freiburg/Basel/Rom³1993–2001, Sp. 1202–1206.
- Grundmann, Walter: *Das Evangelium nach Markus* (ThHK 2), Berlin⁹1984.
- Haag, Ernst: *Auferstehung der Toten, Auferstehung des Fleisches. I. Religionsgeschichtlich; II. Im Alten Testament*, in: LThK. Bd. 1 (1993), Freiburg/Basel/Rom³1993–2001, Sp. 1191–1193.
- Hahn, Ferdinand: *Theologie des Neuen Testaments. Bd. I: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums* (UTB Theologie 3500), Tübingen³2011.
- Hartenstein, Judith: *Charakterisierung im Dialog. Maria Magdalena, Petrus, Thomas und die Mutter Jesu im Johannesevangelium im Kontext anderer frühchristlicher Darstellungen* (NTOA 64), Göttingen/Fribourg 2007.
- Hartman, Lars: *An Attempt at a Text-Centered Exegesis of John 21*, StTH 38 (1984), S. 29–45.
- Hasitschka, Martin: *The Significance of the Resurrection Appearance in Joh 21*, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 311–328.
- Hasitschka, Martin: *Jesus „offenbarte sich“ den Jüngern „das dritte Mal“*. Beobachtungen zu Johannes 21,1–14 im Gesamtkonzept des Johannesevangeliums, in: Verheyden, Joseph u.a. (Hg.): *Studies in the Gospel of John and Its Christology. Festschrift Gilbert van Belle* (BETHL 265), Leuven 2014, S. 537–554.
- Hengel, Martin: *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey* (WUNT 67), Tübingen 1993.

Herder, Johann G.: Sämtliche Werke XIX. Christliche Schriften. Dritte Sammlung. 1797, hg. v. Bernhard Suphan, Hildesheim 1967.

Hergenröder, Clemens: Wir schauten seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen (fzb 80), Würzburg 1996.

Heyl, Andreas von/Kemnitzer, Konstanze (Hg.): Modellhaftes Denken in der Praktischen Theologie. Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus Raschzok, Leipzig 2014.

Hoegen-Rohls, Christina: Johanneische Theologie im Kontext paulinischen Denkens. Eine forschungsgeschichtliche Skizze, in: Frey, Jörg/Schlegel, Juliane (Hg.): Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004, S. 593–612.

Hofius, Otfried: Die Auferweckung des Lazarus. Joh 11,1–44 als Zeugnis narrativer Christologie, ZThK 102 (2005), S. 17–34.

Hunt, Steven A./Tolmie, D. Francois/Zimmermann, Ruben (Hg.): Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John (WUNT 314), Tübingen 2013.

Hunt, Steven A./Tolmie, D. Francois/Zimmermann, Ruben: An Introduction to Character and Characterization in John and Related New Testament Literature, in: Dieselben (Hg.): Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John (WUNT 314), Tübingen 2013, S. 1–33.

Hyllen, Susan E.: Imperfect Believers. Ambiguous Characters in the Gospel of John, Louisville 2009.

Jonge, Marinus (Hg.): L' évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie (BETHL 44), Leuven 1977.

Kahl, Werner: θαμβέω, in: TBLNT, Witten ²2010, S. 1509–1511.

Kähler, Martin: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Mit einem Nachwort von Sebastian Moll, Berlin 2013.

Käsemann, Ernst: Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ⁴1980.

Kertelge, Karl: Markusevangelium (NEB.NT 2), Würzburg 1994.

Kessler, Hans (Hg.): Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt 2004.

Klaiber, Walter: Auferstehung, in: TBLNT, Witten ²2010, S. 89–108.

Klaiber, Walter: Das Markusevangelium (Die Botschaft des Neuen Testaments), Neukirchen 2010.

Klauck, Hans-Josef: Die Johannesbriefe (EdF 276), Darmstadt 1991.

Koester, Craig R.: Es ist Zeit, dem Licht zu folgen (Wandel bei Tag und Nacht). Joh 11,9f, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, S. 793–803.

Koester, Craig R.: Jesus' Resurrection, the Signs, and the Dynamics of Faith in the Gospel of John, in: Ders./Bieringer, Reimund (Hg.): The Resurrection of Jesus in the Gospel of John (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 47–74.

Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): The Resurrection of Jesus in the Gospel of John (WUNT 222), Tübingen 2008.

Koester, Craig R./Bieringer, Reimund: Preface, in: Dieselben (Hg.): The Resurrection of Jesus in the Gospel of John (WUNT 222), Tübingen 2008, S. Vf.

Köstenberger, Andreas J.: John (BEC.NT), Grand Rapids 2004.

Krafft, Eva: Die Personen des Johannesevangeliums, EvTh 16 (1956), S. 18–32.

Kremer, Jacob: Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung, Stuttgart 1985.

Kremer, Jacob: Auferstehung Christi. I. Im Neuen Testament, in: LThK. Bd. 1 (1993), Freiburg/Basel/Rom³1993–2001, Sp. 1177–1182.

Kremer, Jacob: Auferstehung der Toten. IV. Im Neuen Testament, in: LThK. Bd. 1 (1993), Freiburg/Basel/Rom³1993–2001, Sp. 1195–1198.

Kremer, Jacob: ἀνάστασις, in: EWNT. Bd. 1 (2011), Stuttgart³2011, Sp. 210–221.

Kremer, Jacob: ἐγείρω, in: EWNT. Bd. 2 (2011), Stuttgart³2011, Sp. 899–910.

Kremer, Jacob: ἔγερσις, in: EWNT. Bd. 2 (2011), Stuttgart³2011, Sp. 910.

Kügler, Joachim: Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6 (SBB 16), Stuttgart 1988.

Kügler, Joachim: Die Liebe des Sohnes und das Bleiben des Jüngers. Der geliebte Jünger im Johannesevangelium und die Begründung kirchlicher Macht im johanneischen Christentum, in: Gielen, Marlis/Ders. (Hg.): Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz, Stuttgart 2003, S. 217–236.

Kügler, Joachim: Das Johannesevangelium, in: Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hg.): Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart²2013, S. 210–231.

Labahn, Michael/Lang, Manfred: Johannes und die Synoptiker. Positionen und Impulse seit 1990, in: Frey, Jörg/Schlegel, Juliane (Hg.): Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte

Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004, S. 443–515.

Lambrecht, Jan: ἐξίστημι, in: EWNT. Bd. 2 (2011), Stuttgart ³2011, Sp. 17–19.

Lampe, Peter: Die Wirklichkeit als Bild. Das Neue Testament als ein Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie, Neukirchen 2006.

Lampe, Peter: Der Modellfall Auferstehung Jesu. Zu einer konstruktivistischen Theorie der Geschichtsschreibung, EvTh 69 (2009), S. 186–193.

Lang, Manfred: Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund (FRLANT 182), Göttingen 1999.

Léon-Dufour, Xavier (Hg.): Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur, München 1973.

Lichtenberger, Hermann (Hg.): Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Bd. 3: Frühes Christentum, Tübingen 1996.

Linnemann, Eta: Der (wiedergefundene) Markusschluss, ZThK 66 (1969), S. 255–287.

Loader, William: What is “Finished”? Revisiting Tensions in the Structure of Johannine Christology, in: van Belle, Gilbert (Hg.): The Death of Jesus in the Fourth Gospel (BETHL 200), Leuven 2007, S. 457–466.

Lohmeyer, Ernst: Das Evangelium des Markus (KEK 1/2), Göttingen ¹⁷1967.

Lüdemann, Gerd: Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Göttingen 1994.

Lüdemann, Gerd: Die Auferweckung Jesu von den Toten. Ursprung und Geschichte einer Selbsttäuschung, Lüneburg 2002.

Lührmann, Dieter: Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987.

Marschies, Christoph: Die Gnosis (Beck'sche Reihe 2173), München ³2010.

Martyn, J. Louis: History and Theology in the Fourth Gospel, Louisville ³2003.

Mehlhausen, Joachim (Hg.): Pluralismus und Identität. VIII. Europäischer Theologenkongresses in Wien vom 20. bis zum 24. September 1993 (VWGTh 8), Gütersloh 1995.

Minear, Paul S.: “We Don't Know Where...”. John 20,2, Interp. 30 (1976), S. 125–139.

Minear, Paul S.: The Original Functions of Joh 21, JBL 102 (1983), S. 85–98.

- Mohr, Till A.: Markus- und Johannespassion. Redaktions- und traditions-geschichtliche Untersuchung der markinischen und johanneischen Passionstradition (AThANT 70), Zürich 1982.
- Moltmann, Jürgen: „Sein Name ist Gerechtigkeit“. Neue Beiträge zur Gotteslehre, Gütersloh 2008.
- Müller, Ulrich B.: Die Offenbarung des Johannes (ÖTBK 19), Würzburg/Gütersloh ²1995.
- Müller, Ulrich B.: Die Heimat des Johannesevangeliums, ZNW 97 (2006), S. 44–63.
- Mundle, Wilhelm/Frey, Jörg: ἔκστασις, in: TBLNT, Witten ²2010, S. 1505–1507.
- Neirynek, Frans: John and the Synoptics. The Empty Tomb Stories, NTS 30 (1984), S. 161–187.
- Neuhaus, Dietrich (Hg.): Teufelskinder oder Heilsbringer. Die Juden im Johannesevangelium (ArTe 64), Frankfurt 1990.
- Nielsen, Jesper T.: Resurrection, Recognition, Reassuring. The Function of Jesus' Resurrection in the Fourth Gospel, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): The Resurrection of Jesus in the Gospel of John (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 177–208.
- Oeming, Manfred: Alttestamentliche und philosophische Anthropologie. Ein subtiles Verwandtschaftsverhältnis dargestellt am Beispiel David, in: Wagner, Andreas (Hg.): Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, S. 275–293.
- Oeming, Manfred: Biblische Hermeneutik. Eine Einführung (Einführung Theologie), Darmstadt ⁴2013.
- Painchaud, Louis/Poirier, Paul-Hubert (Hg.): Coptica – Gnostica – Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk (BCNH.E 7), Louvain 2006.
- Painter, John: “The Light Shines in the Darkness...”. Creation, Incarnation, and Resurrection in John, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): The Resurrection of Jesus in the Gospel of John (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 21–46.
- Pannenberg, Wolfhart (Hg.): Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2, Göttingen 1980.
- Pannenberg, Wolfhart: Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu (1968). Edmund Schlink zum 65. Geburtstag, in: Ders. (Hg.): Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2, Göttingen 1980, S. 160–173.
- Pannenberg, Wolfhart: Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik (1974), in: Ders. (Hg.): Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2, Göttingen 1980, S. 146–159.

Pannenberg, Wolfhart: Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen (1978), in: Ders. (Hg.): Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2, Göttingen 1980, S. 174–187.

Pannenberg, Wolfhart: Grundzüge der Christologie, Gütersloh ⁷1990.

Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Bd. 2, Gütersloh 1991.

Pannenberg, Wolfhart: Beiträge zur systematischen Theologie. Bd. 1: Philosophie, Religion, Offenbarung, Göttingen 1999.

Pannenberg, Wolfhart: Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie. (1994), in: Ders. (Hg.): Beiträge zur systematischen Theologie. Bd. 1: Philosophie, Religion, Offenbarung, Göttingen 1999, S. 308–318.

Pesch, Rudolf: Das Markusevangelium. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20 (HThK 2/2), Freiburg/Basel/Wien ³1984.

Pesch, Rudolf: Das Markusevangelium. Bd. 1: Kommentar zu Kap. 1,1–8,26 (HThK 2/1), Freiburg/Basel/Wien ⁵1989.

Peters, Ted/Russell, Robert J./Welker, Michael (Hg.): Resurrection. Theological and Scientific Assessments, Cambridge 2002.

Pokorný, Petr/Heckel, Ulrich: Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick (UTB Theologie 2798), Tübingen 2007.

Porsch, Felix: Johannes-Evangelium (SKK.NT 4), Stuttgart 1988.

Räisänen, Heikki: Das „Messiasgeheimnis“ im Markusevangelium. Ein redaktionskritischer Versuch (SESJ 28), Helsinki 1976.

Reim, Günter: Johannes 21. Ein Anhang?, in: Elliott, James K. (Hg.): Studies in New Testament language and text. Essays in Honour of George D. Kilpatrick on the Occasion of his sixty-fifth Birthday (NT.S 44), Leiden 1976, S. 330–337.

Reinmuth, Eckart: Lazarus und seine Schwestern – was wollte Johannes erzählen? Narratologische Beobachtungen zu Joh 11,1–44, ThLZ 124 (1999), S. 127–138.

Rhoads, David M. (Hg.): Characterization in the Gospels. Reconceiving Narrative Criticism (JSNT.S 184), Sheffield 1999.

Ricoeur, Paul: Philosophische und theologische Hermeneutik, in: Ders./Jüngel, Eberhard (Hg.): Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (EvTh.S), München 1974, S. 24–45.

Ricoeur, Paul: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), übersetzt und hg. v. Peter Welsen (PhB 570), Hamburg 2005.

Ricoeur, Paul: Was ist ein Text? (1970), in: Ders.: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), übersetzt und hg. v. Peter Welsen (PhB 570), Hamburg 2005, S. 79–108.

Ricoeur, Paul: Gott nennen (1977), in: Ders.: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), übersetzt und hg. v. Peter Welsen (PhB 570), Hamburg 2005, S. 153–182.

Ricoeur, Paul: An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion, hg., übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Veronika Hoffmann, Freiburg/München 2008.

Ricoeur, Paul/Jüngel, Eberhard (Hg.): Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (EvTh.S), München 1974.

Robinson, John A. T.: The Priority of John, hg. v. James F. Coakley, London 1985.

Roloff, Jürgen: Neues Testament (Neukirchener Arbeitsbücher), Neukirchen ⁷1999.

Ruckstuhl, Eugen: Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen (NTOA 5), Freiburg/Göttingen ²1987.

Ruckstuhl, Eugen/Dschulnigg, Peter: Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums (NTOA 17), Freiburg/Göttingen 1991.

Sabbe, Maurits (Hg.): L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction. Nouvelle édition augmentée (BETHL 34), Leuven ²1988.

Schenke, Gesa: Das Erscheinen Jesu vor den Jüngern und der ungläubige Thomas. (Joh 20,19–31), in: Painchaud, Louis/Poirier, Paul-Hubert (Hg.): Coptica – Gnostica – Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk (BCNH.E 7), Louvain 2006, S. 893–904.

Schenke, Ludger: Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998.

Schenke, Ludger: Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung, Stuttgart 2005.

Schmeller, Thomas: Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit. Mit einem Beitrag von Christian Cebulj zur Johanneischen Schule (HBS 30), Freiburg u.a. 2001.

Schmithals, Walter: Das Evangelium nach Markus. (ÖTBK 2), Gütersloh/Würzburg ²1986.

Schmithals, Walter: Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse (BZNW 64), Berlin/New York 1992.

Schnackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium. Bd. 1: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4 (HThK 4/1), Freiburg/Basel/Wien ⁶1986.

- Schnackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 5–12 (HThK 4/2), Freiburg/Basel/Wien ⁴1985.
- Schnackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium. Bd. 3: Kommentar zu Kap. 13–21 (HThK 4/3), Freiburg/Basel/Wien ⁶1992.
- Schneider, Johannes F.: Das Evangelium nach Johannes, aus dem Nachlaß hg. unter der Leitung von Erich Fascher (ThHK.S), Berlin ²1978.
- Schneiders, Sandra M.: Touching the Risen Jesus. Mary Magdalene and Thomas the Twin in Joh 20, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): The Resurrection of Jesus in the Gospel of John (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 153–176.
- Schnelle, Udo: Johannes und die Synoptiker, in: van Segbroeck, Frans (Hg.): The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck (BETHL 100), Leuven 1992, S. 1799–1814.
- Schnelle, Udo: Theologie als kreative Sinnbildung. Johannes als Weiterbildung von Paulus und Markus, in: Söding, Thomas (Hg.): Johannesevangelium. Mitte oder Rand des Kanons (QD 203), Freiburg/Basel/Wien 2003, S. 119–145.
- Schnelle, Udo: Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig ³2004.
- Schnelle, Udo: Johanneische Ethik, in: Böttrich, Christfried (Hg.): Eschatologie und Ethik im frühen Christentum. Festschrift für Günter Haufe zum 75. Geburtstag (GThF 11), Frankfurt 2006, S. 309–327.
- Schnelle, Udo: Markinische und johanneische Kreuzestheologie, in: van Belle, Gilbert (Hg.): The Death of Jesus in the Fourth Gospel (BETHL 200), Leuven 2007, S. 233–258.
- Schnelle, Udo: Cross and Resurrection in the Gospel of John, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): The Resurrection of Jesus in the Gospel of John (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 127–151.
- Schnelle, Udo: Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994–2010. Erster Teil: Die Kommentare als Seismographen der Forschung, ThR 75 (2010), S. 265–303.
- Schnelle, Udo: Einleitung in das Neue Testament (UTB Theologie 1830), Göttingen ⁸2013.
- Schnelle, Udo: Theologie des Neuen Testaments (UTB Theologie 2917), Göttingen ²2014.
- Schrage, Wolfgang (Hg.): Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. Festschrift zum 80. Geburtstag für Heinrich Greeven (BZNW 47), Berlin 1986.
- Schreiber, Stefan: Kannte Johannes die Synoptiker? Zur aktuellen Diskussion, VuF 51 (2006), S. 7–24.
- Schreiber, Stefan/Stimpfle, Alois (Hg.): Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium für Herbert Leroy (BU 29), Regensburg 2000.

- Schreiber, Tilman: Die soteriologische Bedeutung der Auferweckung Jesu Christi in gegenwärtiger systematischer Theologie (EHS.T 627), Frankfurt 1997.
- Schwankl, Otto: Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18–27 parr). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung (BBB 66), Frankfurt 1987.
- Schwankl, Otto: Aspekte der johanneischen Christologie, in: van Belle, Gilbert/van der Watt, Jan G./Maritz, Petrus (Hg.): *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (BETHL 184), Leuven 2005, S. 347–376.
- Schweizer, Eduard: *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen ²1968.
- Schweizer, Eduard: *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen ⁸1998.
- Schwier, Helmut: Ostern. III,3: Liturgisch, Evangelischer Gottesdienst, in: RGG. Bd. 6 (2003), Tübingen ⁴1998–2005, Sp. 733f.
- Schwier, Helmut: Zur Sache der Texte. Bibel, Predigt und Hermeneutik aus exegetischer Sicht, in: Deeg, Alexander/Nicol, Martin (Hg.): *Bibelwort und Kanzelsprache. Homiletik und Hermeneutik im Dialog*, Leipzig 2010, S. 11–29.
- Schwier, Helmut: Festliche Provokation und Riss in unserer Wirklichkeit. Predigtmeditation zu Mt 28,1–10 (Ostersonntag), GPM 65 (2011), S. 227–232.
- Schwier, Helmut: „Eine Auferstehungsfeier und irgendwie die Wurzel meines Glaubens...“. Theologische und liturgische Überlegungen zur Feier der Osternacht, JLH 51 (2012), S. 9–18.
- Schwier, Helmut: Verwandlung aller und Spottlied auf den Tod. Predigtmeditation zu 1Kor 15,50–58 (Ostermontag), GPM 66 (2012), S. 211–216.
- Schwier, Helmut: Von Gott reden – die Menschen ansprechen, in: Charbonnier, Lars/Merzlyn, Konrad/Meyer, Peter (Hg.): *Homiletik. Aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung (Elementar – Arbeitsfelder im Pfarramt)*, Göttingen 2012, S. 50–67.
- Schwier, Helmut: Österlich feiern, denken und leben. Praktisch-theologische Aspekte zur Osternacht, PrTh 49 (2014), S. 5–11.
- Schwier, Helmut: Vorüberlegungen zu einer österlichen Praktischen Theologie, in: Heyl, Andreas von/Kemnitz, Konstanze (Hg.): *Modellhaftes Denken in der Praktischen Theologie. Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus Raschzok*, Leipzig 2014, S. 185–194.
- Schwöbel, Christoph: Auferstehung der Toten. 5. Dogmatisch, in: RGG. Bd. 1 (1998), Tübingen ⁴1998–2005, Sp. 919–921.
- Schwöbel, Christoph: Auferstehung Jesu Christi. 2. Dogmatisch, in: RGG. Bd. 1 (1998), Tübingen ⁴1998–2005, Sp. 924–926.
- Sellin, Gerhard: Auferstehung der Toten. 4. Neues Testament, in: RGG. Bd. 1 (1998), Tübingen ⁴1998–2005, Sp. 917–919.

- Siegert, Folker: Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar (SIJD 7), Göttingen 2008.
- Skinner, Christopher (Hg.): Characters and Characterization in the Gospel of John (LNTS 461), London/New York 2013.
- Söding, Thomas (Hg.): Johannesevangelium. Mitte oder Rand des Kanons (QD 203), Freiburg/Basel/Wien 2003.
- Steiger, Lothar: Die Erinnerung nach vorne. Erzählter Glaube (Radius-Bücher), Stuttgart 1993.
- Stemberger, Günter: Auferstehung. I/2. Judentum, in: TRE. Bd. 4 (1979), Berlin/New York 1977–2004, S. 443–450.
- Stibbe, Mark W.: John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel (MSSNTS 73), Cambridge 1992.
- Stibbe, Mark W.: A Tomb with a View. John 11,1–44 in Narrative-Critical Perspective, NTS 40 (1994), S. 38–54.
- Stoellger, Philipp: Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu, in: Frey, Jörg/Schröter, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (UTB Theologie 2953), Tübingen ²2012, S. 577–607.
- Studenovský, Zbyněk: „Dort werdet ihr ihn sehen.“ (Mk 16,7). Der Weg Jesu nach Galiläa bei Johannes und Markus, in: Frey, Jörg/Schlegel, Juliane (Hg.): Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004, S. 517–558.
- Taeger, Jens-Wilhelm: Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik (BZNW 51), Berlin 1989.
- Thatcher, Tom/Moore, Stephen D. (Hg.): Anatomies of Narrative Criticism. The Past, Present, and Future of the Fourth Gospel as Literature, Chicago 2008.
- Theißen, Gerd: Methodenkonkurrenz und hermeneutischer Konflikt. Pluralismus in Exegese und Lektüre der Bibel, in: Mehlhausen, Joachim (Hg.): Pluralismus und Identität. VIII. Europäischer Theologenkongresses in Wien vom 20. bis zum 24. September 1993 (VWGTh 8), Gütersloh 1995, S. 127–140.
- Theißen, Gerd: Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, Gütersloh ⁷1998.
- Theißen, Gerd: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh ³2003.
- Theißen, Gerd: Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (SPHKHAW 40), Heidelberg ²2011.

- Theißen, Gerd: Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik (Beiträge zum Verstehen der Bibel 23), Berlin 2014.
- Theißen, Gerd/Merz, Annette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ⁴2011.
- Theobald, Michael: Der Jünger, den Jesus liebte. Beobachtungen zum narrativen Konzept der johanneischen Redaktion, in: Lichtenberger, Hermann (Hg.): Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Bd. 3: Frühes Christentum, Tübingen 1996, S. 219–255.
- Theobald, Michael: Das Evangelium nach Johannes. Bd. 1: Kapitel 1–12 (RNT), Regensburg 2009.
- Theobald, Michael: „Johannes“ im Gespräch – mit wem und worüber?, ZNT 12 (2009), S. 47–53.
- Thiessen, Jacob: Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse. Hermeneutisch-exegetische und theologische Überlegungen (Studien zu Theologie und Bibel 1), Wien/Zürich/Berlin 2009.
- Thyen, Hartwig: Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums, in: Jonge, Marinus (Hg.): L' évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie (BETHL 44), Leuven 1977, S. 259–299.
- Thyen, Hartwig: Johannesevangelium, in: TRE. Bd. 17 (1988), Berlin/New York 1977–2004, S. 200–225.
- Thyen, Hartwig: Johannes und die Synoptiker. Auf der Suche nach einem neuen Paradigma zur Beschreibung ihrer Beziehungen anhand von Beobachtungen an Passions- und Ostererzählungen, in: Denaux, Adelbert (Hg.): John and the Synoptics (BETHL 101), Leuven 1992, S. 81–107.
- Thyen, Hartwig: Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 2005.
- Thyen, Hartwig: Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 214), Tübingen 2007.
- Thyen, Hartwig: Johannes und die Synoptiker: in: Ders. (Hg.): Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 214), Tübingen 2007, S. 155–181.
- Thyen, Hartwig: Noch einmal: Johannes 21 und „der Jünger, den Jesus liebte“, in: Ders. (Hg.): Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 214), Tübingen 2007, S. 252–293.
- Tröger, Karl-Wolfgang: Die Gnosis. Heilslehre und Ketzerglaube (Herder-Spektrum 4953), Freiburg/Basel/Wien 2001.
- van Belle, Gilbert (Hg.): The Death of Jesus in the Fourth Gospel (BETHL 200), Leuven 2007.
- van Belle, Gilbert/Labahn, Michael/Maritz, Petrus (Hg.): Repetitions and Variations in the Fourth Gospel. Style, Text, Interpretation (BETHL 223), Leuven 2009.

van Belle, Gilbert/van der Watt, Jan G./Maritz, Petrus (Hg.): *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (BETHL 184), Leuven 2005.

van der Watt, Jan G./Zimmermann, Ruben (Hg.): *Rethinking the Ethics of John. "Implicit Ethics" in the Johannine Writings* (WUNT 291), Tübingen 2012.

van Iersel, Bastiaan M. F.: *Markus. Kommentar*, Düsseldorf 1993.

van Segbroeck, Frans (Hg.): *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck* (BETHL 100), Leuven 1992.

van Tilborg, Sjef: *Reading John in Ephesus* (NT.S 83), Leiden 1996.

Vahrenhorst, Martin: „Se non è vero, è ben trovato“. *Die Frauen und das leere Grab*, ZNW 89 (1998), S. 282–288.

Verheyden, Joseph u.a. (Hg.): *Studies in the Gospel of John and Its Christology. Festschrift Gilbert van Belle* (BETHL 265), Leuven 2014.

Vielhauer, Philipp (Hg.): *Aufsätze zum Neuen Testament* (ThB 31), München 1965.

Vielhauer, Philipp: *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums*, in: Ders. (Hg.): *Aufsätze zum Neuen Testament* (ThB 31), München 1965, S. 199–214.

Vorholt, Robert: *Das Osterevangelium. Erinnerung und Erzählung* (HBS 73), Freiburg/Basel/Wien 2013.

Wagner, Andreas (Hg.): *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (FRLANT 232), Göttingen 2009.

Waschke, Ernst-Joachim: *Auferstehung der Toten. I. 2. Altes Testament*, in: RGG. Bd. 1 (1998), Tübingen ⁴1998–2005, Sp. 915f.

Weidemann, Hans-Ulrich: *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* (BZNW 122), Berlin/New York 2004.

Weidemann, Hans-Ulrich: *Eschatology as Liturgy. Jesus' Resurrection and Johannine Eschatology*, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 277–310.

Weinrich, Harald: *Linguistik der Lüge*, München ⁷2006.

Welker, Michael: *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, in: Eckstein, Hans-Joachim/Ders. (Hg.): *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchen 2002, S. 311–331.

Welker, Michael: *Wright on Resurrection*, SJT 60 (2007), S. 458–475.

- Welker, Michael: Gottes Offenbarung. Christologie (Neukirchener Theologie), Neukirchen ²2012.
- Wengst, Klaus: Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation (BThSt 5), Neukirchen 1981.
- Wengst, Klaus: Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium, München ³1990.
- Wengst, Klaus: Das Johannesevangelium. Bd. 2: Kapitel 11–21 (ThK.NT 4/2), Stuttgart 2001.
- Wengst, Klaus: Das Johannesevangelium. Bd. 1: Kapitel 1–10 (ThK.NT 4/1), Stuttgart ²2004.
- Wilckens, Ulrich: Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen ²2000.
- Wirth, Uwe (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften (stw 1575), Frankfurt 2007.
- Wißmann, Hans: Entrückung. I. Religionsgeschichtlich, in: TRE. Bd. 9 (1982), Berlin/New York 1977–2004, S. 680–683.
- Witte, Markus: Das Danielbuch, in: Gertz, Jan C. (Hg.): Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments (UTB Theologie 2745), Göttingen ⁴2010, S. 495–514.
- Wolter, Michael: Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008.
- Wrede, William: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen ⁴1969.
- Wright, Nicholas T.: The Resurrection of the Son of God (Christian origins and the question of God 3), London 2003.
- Wuellner, Wilhelm: Putting Life back into the Lazarus Story and its Reading: The Narrative Rhetoric of John 11 as the Narration of Faith, Semeia 53 (1991), S. 113–132.
- Zahn, Theodor von: Das Evangelium des Johannes (KNT 4), Leipzig 1908.
- Zeilinger, Franz: Der biblische Auferstehungsglaube. Religionsgeschichtliche Entstehung – heilsgeschichtliche Entfaltung, Stuttgart 2008.
- Zeller, Dieter: Entrückung, in: RGG. Bd. 2 (1999), Tübingen ⁴1998–2005, Sp. 1322–1333.
- Zimmermann, Ruben: Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10 (WUNT 171), Tübingen 2004.
- Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007.

Zimmermann, Ruben: The Narrative Hermeneutics of John 11. Learning with Lazarus How to Understand Death, Life, and Resurrection, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): The Resurrection of Jesus in the Gospel of John (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 75–101.

Zimmermann, Ruben: Narrative Ethik im Johannesevangelium am Beispiel der Lazarus-Perikope Joh 11, in: Frey, Jörg/Poplutz, Uta (Hg.): Narrativität und Theologie im Johannesevangelium (BThSt 130), Neukirchen 2012, S. 133–170.

Zimmermann, Ruben: Figurenanalyse im Johannesevangelium. Ein Beitrag zu Sinn und Wahrheit narratologischer Exegese, ZNW 105 (2014), S. 20–53.

Zumstein, Jean (Hg.): Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium (AThANT 84), Zürich ²2004.

Zumstein, Jean: Narratologische Lektüre der johanneischen Ostergeschichte, in: Ders. (Hg.): Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium (AThANT 84), Zürich ²2004, S. 277–290.

Zumstein, Jean: Jesus' Resurrection in the Farewell Discourses, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.): The Resurrection of Jesus in the Gospel of John (WUNT 222), Tübingen 2008, S. 103–125.