

22. Futurische versus präsentische Eschatologie?

Ein neuer Versuch zur Standortbestimmung der johanneischen Redaktion

„Das ganze Urchristentum, beginnend mit Jesu Wirken bis einschließlich der Johannesapokalypse, kennt – freilich in unterschiedlicher Intensität – die Dialektik zwischen ‚präsentischer‘ und ‚futurischer‘ Eschatologie. Dies hängt mit der Gegenwart des Messias Jesus bzw. mit seinem Gekommensein zusammen. Lediglich die Schwerpunkte sind unterschiedlich“¹ – erklärt M. Hengel, woraus er für das Vierte Evangelium folgert: „Man tut daher gut daran, die auch in der johanneischen Eschatologie vorhandene Dialektik nicht einseitig aufzulösen. Eine völlig ‚präsentische Eschatologie‘ ohne jedes futurische Element gibt es im Urchristentum nirgendwo. Sie ist ein seit der Aufklärung gepflegtes, modernes theologisches Wunschbild“². Und noch um einiges schärfer – diesmal gegen die Zunft im eigenen Land gerichtet: „Mir scheint das Postulat eines ‚Evangelisten‘ mit einer chemisch reinen ‚präsentischen‘ Eschatologie ein typisch deutsches Phänomen zu sein, ebenso wie die von dieser Basis aus literarkritisch konstruierte ‚Geschichte‘ des johanneischen Kreises“³.

Was M. Hengel hier aufs Korn nimmt, ist ein stereotypes Bild von der Entwicklung der johanneischen Eschatologie, wie er es bei den Exegeten, die in der Tradition R. Bultmanns literarkritisches Arbeiten am Johannesevangelium stark profilieren, meint – zu Recht oder Unrecht – feststellen zu können⁴. Danach habe der *Evangelist* die eigentlich apokalyptisch-futurische Eschatologie streng in die Gegenwart hineingeholt, indem er behaupte, der jüngste Tag breche überall dort an, wo der Mensch zum Glauben an den Sohn Gottes gelange; Jesu geschichtliches Kommen sei bereits die Parusie des Menschen-

¹ M. Hengel, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von J. Frey (WUNT 67), Tübingen 1993, 211 Anm. 21.

² Ebd. 211 f.

³ Ebd. 212 Anm. 22.

⁴ Vgl. R. Bultmann, Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums, in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, 1. Bd., Tübingen ⁶1966, 134–152; ders., Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen ²⁰1941, 196 (bemerkenswert ist aber seine Feststellung S. 194 Anm. 2: „die Eliminierung des künftigen Gerichts bedeutet nicht die Eliminierung der Zukunft überhaupt im mystischen Jetzt“); außerdem: G. Richter, Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium (1975), in: ders., Studien zum Johannesevangelium (hg. von J. Hainz) (BU 13), Regensburg 1977, 346–382; J. Becker, Das Evangelium nach Johannes (ÖTK 4/1.2), Gütersloh ³1991; Bd. 1: 293–296 (Exkurs 7: „Die Eschatologie im Joh“); in Bd. 2 erklärt er zu Joh 14,18 ff.: „Auch der präsentische Lebensbesitz geht [...] nicht innerweltlich auf, sondern hat transmortale Zukunft. Leben haben, heißt, jetzt und für immer Leben haben, sei es in der Welt, oder sei es nach dem individuellen Tod“ (558).

sohns, mit der Konsequenz, dass darüber hinaus von der Zukunft nichts mehr zu erwarten sei. Die dramatische Eschatologie mit ihrem Szenario einer Weltkatastrophe am Ende der Zeit habe sich ein für allemal erledigt. Demgegenüber setze die *Redaktion* die traditionell futurische Eschatologie der frühen Kirche wieder in ihr Recht ein. Gegen die Behauptung der eschatologischen Gegenwart des Lebens in Fülle im Vollzug des Glaubens sei sie von einem nüchternen Realismus beseelt; sie erinnere wieder an das *Ausständige* des Heils und richte den Glauben auf die Zukunft aus.

Angesichts dieser Konzeption stellt M. Hengel die grundsätzliche Frage, ob das Postulat einer „präsentischen Eschatologie“ bei einer frühchristlichen Schrift überhaupt plausibel sei, weshalb er auch für das Konstrukt einer Redaktion, die auf eine solche sich angeblich im „Augenblick“ der Gegenwart erschöpfende Eschatologie reagiere, nur ein Kopfschütteln übrig hat. Nach ihm ist die johanneische Eschatologie lediglich eine Variante der frühchristlichen Eschatologie – mit der Besonderheit, dass sie den Schwerpunkt *verstärkt* auf die Gegenwart legt. Den von ihm beschworenen Universalschlüssel der „Dialektik“ benutzt er deshalb auch beim Vierten Evangelium⁵.

Damit droht freilich die scharf geschnittene Kontur der johanneischen Eschatologie, ihr einzigartiges Profil in der frühchristlichen Landschaft zu verschwimmen. Vor allem aber – und darauf möchte die folgende Problemskizze aufmerksam machen – ist bei einer solchen Kritik des *literarkritischen* Analysemodells der springende Punkt sowohl der für die Redaktion zu reklamierenden Textanteile wie auch der vorausliegenden Eschatologie des Evangelisten verkannt. Sicher hat M. Hengel Recht, wenn er eine „chemisch reine ‚präsentische Eschatologie‘“ für ein Unding hält⁶. In der Tat besitzt (auch nach meinem Dafürhalten) die Eschatologie des Evangelisten eine futurische Dimension, ja diese ist für seine Theologie des Todes *wesentlich*⁷. Daraus folgt aber,

⁵ Eine umfassende Darstellung der johanneischen Eschatologie im Gefolge M. Hengels bietet J. Frey, *Die johanneische Eschatologie III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten* (WUNT 117), Tübingen 2000.

⁶ Eine derartige Position vertritt etwa L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt* (WMANT 37), Neukirchen-Vluyn 1970, 293, wo sie behauptet, dass der johanneische Heilsentwurf wie der gnostische „nicht auf eine postmortale Heilzukunft ausgerichtet“ sei; vgl. auch *dies.*, Heil als innerweltliche Entweltlichung. Der gnostische Hintergrund der johanneischen Vorstellung vom Zeitpunkt der Erlösung, in: NT 11 (1969) 294–317. Kritisch hierzu G. Klein, Art. Eschatologie IV, in: TRE 10 (1982) 270–299, 289.

⁷ Auch K. Niedewimmer, *Zur Eschatologie im Corpus Johanneum*, in: ders., *Quaestiones theologicae. Gesammelte Aufsätze* (hg. von W. Pratscher/M. Öhler) (BZNW 90), Berlin 1998, 290–300, hält es nicht für „glücklich, die beiden Aussagereihen durch die Begriffe ‚präsentische‘ und ‚futurische‘ Eschatologie zu bezeichnen“, weil auch „die sog. ‚präsentischen‘ Aussagen [...] das Futurum nicht“ ausschließen. Sein eigener Weg, sie als „transkategorial“ und „kategorial“ einander zuzuordnen, führt exegetisch aber auch nicht weiter: „Was für die kategoriale Welt als Zukunft aussteht, ist in der transkategorialen Eschatologie – freilich in verborgener Weise – bereits Gegenwart“ (296). – Zutreffend A. Hammes, *Der Ruf ins Leben. Eine theologisch-hermeneutische Untersuchung zur Eschatologie des Johannesevangeliums*

dass die Differenz zwischen dem Evangelisten und der Redaktion *nicht* im Streit um die Bedeutung der Zukunft *als solcher* liegt (was man bis heute sowohl bei Verfechtern der literarkritischen Scheidung als auch ihren Gegnern lesen kann). Vielmehr geht es um die *Qualifizierung* der Zukunft aus der Sicht offener *anthropologischer* Fragen. Deshalb ist auch das literarkritische Modell mit dem Angriff M. Hengels nicht obsolet geworden. Das sei in Form von vier Thesen zunächst knapp skizziert.

1. Zur Eschatologie des Evangelisten und der Redaktion. Vier Thesen vorweg

These 1: Ein Weltgericht nach den Werken hat der Evangelist nicht erwartet (5,28f. gehört zur Redaktion); erst recht kein zukünftiges Gericht über die Glaubenden. Nicht ein „letzter Tag“ als Fluchtpunkt der Geschichte bestimmte sein theologisches Denken, sondern der österliche Tag – „jener Tag“ (14,20), der dort anbricht, wo dem Menschen im Wort Jesu der Erhöhte selbst als „die Auferstehung und das Leben“ (11,25) begegnet. Deshalb hat er auch die frühchristliche Erwartung eines „Wieder-Kommens“ Jesu als eines weltöffentlichen Geschehens verworfen bzw. neu gefasst, nämlich – wie Joh 14 zeigt – als österliches „Kommen“ des Erhöhten zu den Seinen⁸.

These 2: Dass der Evangelist über der Erfahrung eschatologisch erfüllter Gegenwart – der beseligenden Begegnung der Glaubenden mit Jesus – die *Zukunft* aus dem Blick verloren hätte, trifft nicht zu. An Jesus zu glauben heißt seiner Überzeugung nach, in Zuversicht auch angesichts der Zukunft leben zu können (vgl. unten zu 11,25f.). Doch solche Zuversicht macht sich bei ihm nicht mehr an der traditionellen Erwartung einer *leiblichen* Auferstehung der Toten „in Christus“ am „letzten Tag“ fest, sondern bewährt sich am *Umgang*

mit einem Ausblick auf ihre Wirkungsgeschichte (BBB 112), Bodenheim 1997, 321: „Eine rein präsentische Eschatologie, die von einer Zukunft jenseits des Todes nichts mehr erwarten würde, hat der ‚Evangelist‘ nie vertreten, wie der komplexen Dialektik des Ich-bin-Wortes Joh 11,25f. zu entnehmen ist“; die Frage, *wie* der Evangelist sich die postmortale Existenz des Glaubenden vorgestellt hat, lässt er allerdings offen; G. Haufe, Individuelle Eschatologie des Neuen Testaments, in: ZThK 83 (1986) 436–463, 454: „Charakteristisch für das vierte Evangelium ist der Ausfall der apokalyptischen Eschatologie [5,28f.; 6,39f.44.54c sind redaktionelle Nachträge], nicht der Eschatologie überhaupt. Entscheidende eschatologische Begriffe werden betont auf die Gegenwart bezogen, ohne jedoch ihren futurischen Aspekt im Sinne postmortaler Heilszukunft zu verlieren“.

⁸ Nach Joh 20,19–23 darf das aber nicht *individualistisch* missverstanden werden; die österliche Erfahrung ist eine Gemeinschaftserfahrung, die zudem – das scheint der Wochenrhythmus der Erscheinungen anzudeuten (20,26) – eine gottesdienstliche ist; wie an Thomas zu ersehen, entsteht der Zweifel deshalb in der *Vereinzelung* des Jüngers bzw. seiner *Absonderung* von der Gemeinschaft.

mit dem je eigenen Tod. Oder anders gesagt: Der Glaube an die Gegenwart des „ewigen Lebens“ schließt für den Evangelisten notwendigerweise die Überzeugung ein, dass dieses „Leben“ als ein „ewiges“ (αἰώνιος) im Sterben des je Einzelnen *nicht* vergeht, vielmehr der Erhöhte (mit 12,32 gesprochen) den Glaubenden *aus dem Tod heraus* „zu sich zieht“.

These 3: Wie der Evangelist sich dieses Zum-Erhöhten-Hingezogen-Werden im Sterben des je Einzelnen *anthropologisch* vorstellt, wissen wir nicht. Dass er dabei dem im frühjüdischen Schrifttum weit verbreiteten Vulgärplatonismus folgt, nach dem es die Seele des Frommen ist, die im Tod zu Gott heimkehrt⁹, ist möglich, wenn nicht sogar wahrscheinlich¹⁰. Ein deutliches Indiz in diese Richtung ist die Arbeit der Redaktion, die mit dem Eintrag des traditionellen frühchristlichen Glaubens an die Totenauferstehung „am letzten Tag“ (6,39c.40c.44c.54b) im Text ein Gegengewicht angebracht hat, das Rückschlüsse auf die impliziten Vorstellungen des Evangelisten erlaubt.

These 4: Die Intention der Redaktion in 5,28 f. und 6,39c.40c.44c.54b ist falsch bestimmt, wenn man sie darin sehen wollte, die beim Evangelisten scheinbar fehlende *futurische* Heilsdimension nachzutragen. Was die Redaktion bewegte, waren *Fragen einer theologischen Anthropologie*, die sich zweifach auffächern:

(a) Welche Rolle spielt die *ethische Lebensgestaltung*, wenn sich die Anteilhabe des Menschen am „ewigen Leben“ exklusiv am Glauben an Jesus bemisst (vgl. unten zu 5,29)?

(b) Wie ist es um die Würde des *leiblich* konstituierten Menschen bestellt, wenn die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten am „letzten Tag“ gegenstandslos sein sollte? Wird dann nicht Heil – das „ewige Leben“ – um eine entscheidende Dimension verkürzt (vgl. unten zu 6,39c.40c.44c.54b)?

Diese vier Thesen dienen uns im Folgenden als Leitfaden. Wir kommentieren sie nicht der Reihe nach, sondern nehmen bei Gelegenheit auf sie Bezug.

2. Literarkritik als verbrämte Theologiekritik?

„Theologiekritisch argumentierende [...] Schichtentrennung“, ein „wirkliches Verstehen verhinderndes, geschäftiges Hantieren mit abgenutzten Klischees“ –

⁹ Vgl. unten 4.1.

¹⁰ Vgl. hierzu bereits *M. Theobald*, Herrenworte im Johannesevangelium (HBS 34), Freiburg 2002, 663 (Register: Anthropologie); *O. Cullmann*, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Die Antwort des Neuen Testaments (1956), in: G. Brüntrup/M. Ruge/M. Schwartz (Hg.), Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 13–24, ist Vertreter der sog. „Ganztodtheologie“ und betont deshalb die Unvereinbarkeit von biblischer und platonischer Anthropologie; die exegetischen Befunde sind allerdings, wie auch der hier vorliegende Beitrag zeigen möchte, differenzierter.

mit solchen Worten geißelt M. Hengel die Handhabung der Literarkritik am Johannesevangelium durch J. Becker¹¹, wobei er konkret dessen in der Tat diskussionswürdige Thesen zu den johanneischen Abschiedsreden vor Augen hat.

J. Becker zufolge meldet sich ab Kap. 15 ein Redaktor zu Wort, der „die Ethik [...] zur zusätzlichen Bedingung des Bleibens im Heil“ mache: „So genügt ihm (sc. dem Redaktor) das solus Christus aus Joh 13–14 nicht mehr. Damit schreitet er in Richtung auf eine frühkatholische Kirchlichkeit“¹². Merkwürdigerweise lässt M. Hengel die literarkritischen Basisurteile des gescholtenen Kollegen und anderer gelten, obgleich auch er von einem unmittelbaren Anschluss der Passionserzählung Joh 18 f. an Joh 14 als *ursprünglicher* Idee des Evangelisten ausgeht, die er freilich selbst durch „einen zweiten Entwurf von c.15–17“ zu späterer Zeit überholt habe. Doch polemisiert M. Hengel mit Vehemenz gegen die Annahme eines im Widerspruch zum Evangelisten stehenden Redaktors oder „gar mehrerer sich widersprechender Redaktoren“. Er möchte im Evangelisten den genialen Lehrer mit einem genialen Entwurf sehen, aber auch mit einer überbordenden Kreativität. Nach dem Tod des Meisters hätten die Schüler in seiner Schublade die schönsten Manuskripte vorgefunden, zum Beispiel den Entwurf der Kap. 15 f. oder „das Gebet des scheidenden Erlösers [Kap. 17] als Einzelstück“, und hätten sie dann noch in seinem Werk untergebracht. Und sie „taten recht daran“¹³.

Gibt M. Hengel im Fall von Joh 15–17 die harten literarkritischen Fakten, wenn auch zögerlich, zu¹⁴, so diskutiert er bei den einschlägigen eschatologischen Passagen erst gar nicht die Möglichkeit, ob diese nicht doch nach einer klar definierten *literar-* (nicht *theologie-*!) *kritischen Methodologie* als Nachträge von zweiter Hand zu bestimmen seien – unabhängig von der Frage, wie der Befund zu deuten ist. Genau das aber ist einzufordern: ein auf *formalen* Beobachtungen gründender literarkritischer Entscheid, damit das Kriterium der „Spannung“, das auch *inhaltliche* Aspekte einschließt, nicht willkürlicher Handhabe preisgegeben wird¹⁵.

¹¹ Hengel, Frage (s. Anm. 1) 259.

¹² Zitiert von M. Hengel, ebd., aus J. Becker, Die Abschiedsreden im Johannesevangelium: ZNW 61 (1970) 215–245, 235 f. – Zum Verständnis von Joh 15 vgl. auch unten S. 549.

¹³ Hengel, Frage (s. Anm. 1) 260.

¹⁴ Vgl. auch J. Zumstein, L'Évangile selon Saint Jean (CNT IVb), Genève 2007, 90; anders jüngst U. Luz, Relecture? Reprise! Ein Gespräch mit Jean Zumstein, in: A. Dettwiler/U. Poplutz (Hg.), Studien zu Matthäus und Johannes (FS J. Zumstein) (AthANT 97), Zürich 2009, 234–250, der zeigen möchte, „dass die Abschiedsrede [Joh 13,31–17,26] als einheitliches Dokument synchron gelesen werden kann, nicht, dass sie so gelesen werden muss“ (248), womit er die Hypothese einer literarischen Schichtung der Reden schwächen will. Doch die Annahme, dass die Kap. Joh 15–17 sekundär nachgewachsen sind, schließt die Sinnhaftigkeit des Endtextes auf redaktioneller Ebene nicht aus (vgl. C. Dietzfelbinger, Der Abschied des Kommenden [WUNT 95], Tübingen 1997, 359.361). U. Luz meint, die Abschiedsreden seien auf dem Weg Jesu mit den Seinen vom Ort des letzten Mahls hin zum Garten der Verhaftung gesprochen worden und deshalb „gleichsam in die markinische Szene Mk 14,26–31 ‚eingelagert‘“ (238). Doch hängt diese Lesart am Bezug des ἐξῆλαθεν 13,31 auf Jesus: Weil es in 18,1 wiederholt würde, bliebe „die vorgestellte ‚Geographie‘ [...] unklar“ (236). Diese These scheidet daran, dass 13,31 sich gewiss *nicht* auf Jesus, sondern Judas bezieht (vgl. 13,30).

¹⁵ Im Sinne von E.-M. Becker, Was ist ‚Kohärenz‘? Ein Beitrag zur Präzisierung eines

2.1 Beobachtungen zu Joh 5,28f.

Der erste hier einschlägige Passus sind die Verse 5,28f., die zur Sequenz Joh 5,19–30 gehören. Zu *Form und Aufbau* dieses zentralen johanneischen Textes gibt es eine Reihe von Studien, die aber bislang zu keiner konsensfähigen Strukturanalyse geführt haben¹⁶. Das hängt m. E. damit zusammen, dass über die Zugehörigkeit von V.28 f. zum ursprünglichen Text Unklarheit besteht und dieser gerade in seiner *Endgestalt* kein klares Resultat zulässt. Auch *inhaltliche* Vorentscheidungen trüben zuweilen das Bild. Der kunstvolle *formale Aufbau* der Sequenz 5,21–30 tritt aber erst nach Abzug von V.28 f. klar vor Augen, was ein gewichtiges Argument für ihre literarkritische Beurteilung darstellt¹⁷:

A. Amen-Wort (V.19 f.)

Erste Erläuterung (*Leben*) (V.21)

(wie – so)

Zweite Erläuterung (*Gericht*) (V.22)

Zielangabe („damit“) (V.23)

B. Amen-Wort (V.24)

C. Amen-Wort (V.25)

Erste Erläuterung (*Leben*) (V.26)

(wie – so)

Zweite Erläuterung (*Gericht*) (V.27)

Zielangabe („Suche“ Jesu nach dem Willen des Vaters) (V.30)

Strukturiert wird die Spruchkomposition durch die drei Amen-Worte, wobei die zentrale Stellung von V.24 (= B) auch daran ersichtlich wird, dass nur hier (wie im Schlusswort V.30) Jesus im eigenen Namen spricht („ich“); in den beiden Rahmenteilern (A/C) redet er dagegen von sich als dem „Sohn (Gottes)“ bzw. dem „Menschensohn“.

Abgerundet wird der Text durch die *inclusio* (Rahmung) V.19c („*nichts vermag der Sohn von sich aus zu tun*“) und V.30a („*ich kann von mir aus nichts tun*“). Intern wirkt die partizipiale Sendungsformel strukturierend: Dreimal begegnet sie, am Ende von A (V.23d), im Zentrum B (V.24c) und am Ende von C (V.30f). Beides – die *inclusio* wie die partizipiale Sendungsformel – signalisiert das Gefälle der Spruchkomposition als Antwort auf den Vorwurf von V.18, Jesus würde „sich selbst Gott gleich machen“: Jesus

exegetischen Leitkriteriums, in: ZNW 94 (2003) 97–121, geht es also in erster Linie um die textlinguistisch zu überprüfende „Textkohäsion“, zu der auch die strukturelle Verzahnung der einzelnen Textelemente gehört. Erst nachträglich sehe ich, dass auch Hammes, Ruf (s. Anm. 7) 188, sein literarkritisches Urteil zu 5,28 f. an eine vorgängige synchrone Textanalyse zurückbindet.

¹⁶ X. Léon-Dufour, Trois Chiasmes johanniques, in: NTS 7 (1960/61) 249–255; A. Vanhoye, La Composition de Jn 5,19–30, in: A. Descamps (Hg.), Melanges Bibliques (FS B. Rigaux), Gembloux 1970, 259–274; H.-C. Kammler, Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie (WUNT 126), Tübingen 2000, 11–13. J. G. van der Watt, A new look at John 5:25–29 in the light of the use of the term „eternal life“ in the Gospel according to John, in: Neot 19 (1985) 71–86, entscheidet sich für die Zugehörigkeit von V.28 f. zum ursprünglichen Text ohne jede vorherige Strukturanalyse der ganzen Passage.

¹⁷ Zum Folgenden vgl. auch Theobald, Herrenworte (s. Anm. 10) 335–338.

weiß sich gerade in seiner mit göttlichen Prärogativen ausgestatteten Hoheit als der vom Vater Gesandte ihm unterstellt.

Deutlich sind die Maserungen der Spruchkomposition: Steht das zentrale Amen-Wort für sich, so folgen den beiden anderen jeweils zwei mit γάρ (= nämlich) angefügte *Kommentarworte* (V.21/22 – V.26/27) samt abschließender Klimax (V.23/V.30). Dabei entspricht der *formalen* Parallelität auch eine *inhaltliche*, wie die Abfolge der beiden Leitworte *Leben – Gericht* in beiden Spruchsequenzen zeigt (V.21/22 – V.26/27). Fragt man nach dem Sinn dieses zweifachen Durchgangs, dann lässt sich sagen: Geht es in V.21 f. umfassend um das *Heilswerk* Gottes in Jesus Christus (die Lebensvermittlung bzw. den Vollzug des Gerichts durch Jesus), sind also die Verse *soteriologisch* orientiert, so gehen die Kommentarworte V.26 f. im Anschluss an V.25 einen Schritt zurück, insofern sie die Bedingung der Möglichkeit des Heilhandelns Jesu thematisieren (der Vater hat dem Sohn „gegeben, *in sich selbst* Leben zu haben“, und hat ihm auch „*die Vollmacht*“ übertragen, „Gericht zu halten, weil er der Menschensohn ist“). V.26 f. sind also im eigentlichen Sinne *christologisch*. Die beiden Abschlüsse der Rahmenteile A/C, V.23 und V.30, bringen die je unterschiedlichen Perspektiven auf den Punkt: Erklärt V.23, dass für das *Heil* alles daran hängt, ob man den *Sohn* ehrt oder nicht, weil man an ihm vorbei auch den *Vater* – den Grund des Heils – verfehlt, so definiert V.30 als maßgebenden *christologischen* Grundsatz, dass Jesus selbst sich prinzipiell am Willen dessen orientiere, der ihn gesandt hat, er also in tiefer (nach V.26 auch seinsmäßiger) Entsprechung zum Vater lebt (V.30: „gerecht“).

Gelesen auf dem Hintergrund des Bauplans der Redesequenz, stellt V.28 f. also ein *überschießendes* Element dar. Außerdem sind sie eine *Dublette* zu V.25 bzw. genauer: eine Wiederaufnahme dieses Verses unter neuen Gesichtspunkten:

Vers 25

„Amen, amen, ich sage euch,
dass eine Stunde kommt (ὅτι ἔρχεται ὥρα),
und jetzt ist sie,
dass die Toten
die Stimme des Sohnes Gottes hören
werden (ἀκούουσιν)
und
diejenigen (οἱ), die hören (ἀκούσαντες),
werden leben (ζήσουσιν).“

Vers 28 f.

„Wundert euch nicht darüber,
dass eine Stunde kommt (ὅτι ἔρχεται
ὥρα),
in der *alle*, die in den Gräbern (sind),
seine Stimme hören werden (ἀκούουσιν)
und herauskommen werden:
diejenigen (οἱ), die das Gute getan haben
(ποιήσαντες),
zur Auferstehung des Lebens (ζωῆς),
diejenigen aber, die das Schlechte gewirkt
haben (πράξαντες),
zur Auferstehung des Gerichts (κρίσεως).“

Beide Passagen stimmen darin überein, dass sie jeweils (a) das *Kommen einer Stunde* ankündigen und (b) diese Stunde dadurch inhaltlich qualifizieren, dass in ihr „*die Toten*“ (V.25) bzw. „*alle, die in den Gräbern (sind)*“ (V.28), „*die Stimme* des Gottessohnes“ (V.25) bzw. die des „*Menschensohnes*“ (vgl. V.28 mit V.27) „*hören*“ werden.

Sie unterscheiden sich aber auch voneinander. Was Punkt (a) betrifft, so fehlt in V.28 die Korrektur der Ansage der kommenden Stunde durch die Bemerkung: „und jetzt ist sie (da)!“ von V.25. Bei Punkt (b) verschiebt sich einiges: Stimmt das ἀκούειν von V.28 als Bezeichnung eines bloß *äußerlichen* Hörens mit dem parallelen ersten ἀκούειν von V.25 noch überein, so bietet V.29 dessen Vertiefung zu einem ἀκούειν als einem *gläubigen* Hören und Aufnehmen (οἱ ἀκούσαντες) gerade nicht; stattdessen ist jetzt von einem gegensätzlich qualifizierten „*Tun*“ (ποιεῖν/πράξειν) die Rede, das für ein *zukünftiges* Urteil über „Leben“ oder „Verdammnis“ als ausschlaggebendes Kriterium dient. Hinzu kommt, dass in V.29 das Sprachspiel der „Auferstehung“ oder des „Herauskommens“ aus den Gräbern *heilsneutral* verwendet wird, wohingegen es in V.25 (in Verbindung mit V.21.24) – freilich in einer etwas anderen Terminologie – zur Bezeichnung der *Heilsübereignung* dient, die jetzt schon – im Vollzug des πιστεῦειν – als Metabasis „aus dem Tod in das Leben“ geschieht.

Man kommt also nicht umhin, auch eine *inhaltliche* Spannung zwischen V.28 f. und dem Kontext festzustellen, ohne bereits hier darüber entscheiden zu können, wie diese „Spannung“ des Näheren einzustufen ist: als *Widerspruch* zweier sich ausschließender Positionen oder als Eintrag einer *polaren* Ergänzung¹⁸. Sprechen gegen die Annahme von M. Hengel und vieler anderer, V.28 f. sei genuiner Bestandteil der Rede 5,19–30¹⁹, bereits die Beobachtungen zu *Form und Aufbau* des Textes, so ist darüber hinaus auch auf der *konzeptionellen* Ebene zu zeigen, dass die Kategorie einer zukünftigen „Auferstehung am letzten Tag“ (11,24) weder in Joh 5 noch anderswo für den eschatologischen Entwurf des Evangelisten konstitutiv, ja im Gegenteil ein störender Fremdkörper ist.

2.2 Beobachtungen zum eschatologischen „Refrain“ in Joh 6

„Und ich werde ihn auferwecken am letzten Tag.“ Viermal begegnet in der „Brotrede“ Joh 6 dieser Refrain²⁰, dreimal in den beiden der Auslegung des „Kernworts“ 6,35 gewidmeten Abschnitten 6,36–40/41–46 (nämlich in V.39d.40d.44c) und einmal im eucharistischen Nachtrag 6,51–58 (nämlich in V.54d). Bei V.40d.54d ist es das vorangehende Stichwort „ewiges Leben“, welches den „Refrain“ veranlasst, bei V.39d verhält es sich ähnlich, und auch für

¹⁸ Kammler, Christologie (s. Anm. 16) 209–225, schlägt noch vor, V.28 f. als sprachliche Variante gleichsinnig mit V.25 *präsentisch-eschatologisch* zu deuten, doch der Text bietet m. E. keine Signale in diese Richtung.

¹⁹ So etwa U. Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998, 119–121; A. J. Köstenberger, John (BECNT), Grand Rapids 2004, 189 f.

²⁰ R. Bultmann, Joh (s. Anm. 4) 162, spricht von einem „refrainartigen Satz“, der „angeflickt“ sei.

V.44 („der Vater zieht ihn“ [wohin? ins ewige Leben?]) ist mit dem gleichen Anknüpfungspunkt zu rechnen.

Formal (aber auch inhaltlich) gesehen, ist das Sätzlein in V.54d fest in den *en bloc* auf die Redaktion zurückgehenden eucharistischen Nachtrag 6,51–58 integriert²¹, nicht aber an den übrigen Stellen. Bei V.40.44 ist das offenkundig²², bei V.39 nicht unbedingt. Das ersieht man schon daran, dass Uneinigkeit darüber besteht, ob allein der Refrain „und ich werde es auferwecken am letzten Tag“ V.39d auf die Redaktion zurückgeht²³ oder der ganze Satz V.39²⁴. Im Unterschied zu V.40²⁵ nämlich findet zwischen V.39b.c und 39d kein störender Subjektswechsel statt (vgl. auch V.54), und auch das syntaktische Formschema „damit [...] nicht [...], sondern [...]“ bewahrt nur unter Voraussetzung der Zugehörigkeit von V.39d seine Integrität. So ist der Fall hier etwas anders gelagert als bei V.40d. Auf den Redaktor dürfte deshalb nicht nur der eschatologische Refrain, sondern V.39 insgesamt zurückgehen, wofür auch folgende Beobachtungen sprechen:

(a) Formal sind V.39 und V.40 Dubletten²⁶.

(b) Die definitorische Formel V.39a („dies aber ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, dass [...]“) nimmt den Schluss von V.38 („[...] nicht dass ich meinen Willen tue, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“) wörtlich auf und expliziert ihn. Solche „Aufnahmen mit nachgestellter exegetischer Zusatzinformation“ unter Zuhilfenahme von definitorischen Formeln gehören zum johanneischen Stil, Verdoppelungen dieser Technik wie hier in V.39f., wo zwei Explikationen von V.38c vorliegen, sind aber „nicht üblich“²⁷.

(c) Die Verdoppelung der definitorischen Formel erklärt sich gut von der auch andernorts im Evangelium durch die Redaktion angewandten Technik der „Wiederaufnahme“

²¹ Vgl. *M. Theobald*, Eucharistie in Joh 6. Vom pneumatologischen zum inkarnationstheologischen Verstehensmodell, in: T. Söding (Hg.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons?* (QD 203), Freiburg u. a. 2003, 178–257; *ders.*, Das Evangelium nach Johannes. Kap. 1–12 (RNT), Regensburg 2009, 475–487; vgl. auch die Studie Nr. 13 in diesem Bd.

²² „Vor allem“ bei V.44: so *Bultmann*, Joh (s. Anm. 4) 162; ebenso *Becker*, Joh I (s. Anm. 4) 254: Der „Satz über die Totenaufweckung klappt nach, ist auch V.39c und 44c stereotyp und zudem V.44 kontextfremd“; zu V.44 vgl. auch den Beitrag Nr. 7 unter Punkt (3) in diesem Bd., zu V.40 vgl. Anm. 25!

²³ So *Bultmann*, Joh (s. Anm. 4) 162 (vgl. Anm. 6 mit älteren Vertretern dieser Hypothese); *C. Dietzfelbinger*, Das Evangelium nach Johannes (ZBK 4/1), Zürich 2001, 159.205.

²⁴ So *Becker*, Joh I (s. Anm. 4) 254; *J. Kügler*, 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, 189f.

²⁵ *J. Wellhausen*, Das Evangelium Johannis, Berlin 1908, 31: „In Vers 40 redet Jesus von sich in dritter Person als ὁ υἱός; die Coda καὶ ἀναστῆσω κατὰ. passt hier also aus formellen Gründen nicht“.

²⁶ *Kügler*, Jünger (s. Anm. 24) 189: „V.39 und V.40 stehen in Spannung (Doppelung) zueinander. Beide definieren den Willen des Vaters, von dem V.38 gesprochen hat“.

²⁷ *Becker*, Joh I (s. Anm. 4) 254; definitorische Formeln als johanneisches Stilmittel: 3,19 („dies aber ist das Gericht [von dem in V.18 die Rede war], dass [...]“); 6,29 („dies ist das Werk Gottes [vgl. V.28], dass [...]“); vgl. auch 6,50; 7,39; 1Joh 5,4.6.11 etc.

her: „Nach einer kürzeren oder längeren Ergänzung zu einem vorgegebenen Text ist der Urheber des Einschubs oft genötigt, die letzten Worte des ursprünglichen Textes, die seiner Ergänzung vorausgehen, ‚wiederaufzunehmen‘, um an den Faden des Berichts anknüpfen zu können“²⁸.

Daraus folgt: Entgegen der Annahme, V.39 gehe *ganz* auf die Redaktion zurück (so J. Becker, J. Kügler), gehört V.39a noch zum vorgegebenen Text. Schiebt der Redaktor dann V.39b-d ein, so knüpft er mit V.40a wieder da an, wo er den Faden seiner Vorlage verlassen hat, bei V.39a (= 40a). Die Variante „Wille *meines Vaters*“, die zu V.40b.c passt, geht auf ihn zurück.

- 38 a „[...] denn ich bin vom Himmel herabgekommen,
 b nicht dass ich meinen Wille tue,
 c sondern den *Willen dessen, der mich gesandt hat*.
 39 a Das aber ist der *Wille dessen, der mich gesandt hat*,
 b dass alles, was er mir gegeben hat,
 c ich davon nichts verloren gehen lasse,
 d sondern es auferwecke am letzten Tag.
 40 a *Denn das ist der Wille meines Vaters*,
 b dass jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt,
 c ewiges Leben hat
 d und ich ihn auferwecke am letzten Tag.“

2.3 *Zum Nachtragscharakter der redaktionellen Einschübe*

Welchen literarischen Charakter haben die kleinen Textfragmente, die nach den voranstehenden Ausführungen bereits aus *formalen* Gründen der sekundären Redaktion des Evangelienbuches zuzurechnen sind? Es sind kurze Nachträge (5,28 f.), knappe Ergänzungen (6,39b–40a), ein sich mehrfach wiederholender Refrain (39d.40c.44c.54d), wobei dessen letzte Wiederholung in 6,54d in einen größeren redaktionellen Block eingebunden ist. Anders gesagt: Die Zusätze 5,28 f.; 6,39b–40a.40c.44c.54d sind wie Ausrufezeichen, die der Redaktor im Evangelientext untergebracht hat, sein eschatologisches *ceterum censeo*. Abgeglichen hat er sie mit der Konzeption des Evangelisten nicht²⁹. Sie bieten mehr Fragen als Antworten, sind aber dazu geeignet, die Lescr vor einer (aus der

²⁸ M.-E. Boismard/A. Lamouille, Aus der Werkstatt der Evangelisten. Einführung in die Literarkritik, München 1980, 29; ebd. 29 f.104.111 f.126 f. Weitere Beispiele sind: 6,24a/22a-c (*Theobald*, Joh I [s. Anm. 21] 446 f.) sowie 6,58 als „Wiederaufnahme“ von 6,51a-d. – Die Rede von der „Wiederaufnahme“ geht zurück auf C. Kuhl, Die „Wiederaufnahme“ – ein literarkritisches Prinzip?, in: ZAW 64 (1952) 1–11; Forschungsgeschichtliches hierzu bei G. Van Belle, Repetitions and Variations in Johannine Research: A General Historical Survey, in: ders./M. Labahn/P. Maritz (Hg.), Repetitions and Variations in the Fourth Gospel. Style, Text, Interpretation (BETHL 223), Leuven 2009, 33–86.

²⁹ Dietzfelbinger, Joh I (s. Anm. 23) 205, spricht von „nicht gelungene(r) Integration von 5,28f. in den Kontext“; der Redaktor hätte nur „traditionell-apokalyptische Sätze“ der ursprünglichen Konzeption „an die Seite gestellt“.

Perspektive der späteren Redaktion) unsachgemäßen Rezeption des Evangeliums zu bewahren.

Übrigens dürfte es kein Zufall sein, dass der Einsatz des eschatologischen „Refrains“ in Joh 6 dem Nachtrag von 5,28 f. folgt, der Leser also *zuerst* mit dem etwas gewichtigeren Zusatz in 5,28 f. bekannt gemacht wird. Die umgekehrte Textabfolge wäre von der Leserichtung her weniger passend. Das aber bedeutet: Lautete die ursprüngliche Reihenfolge der Kapitel beim Evangelisten wahrscheinlich Joh 6 + 5, so arbeitete die Redaktion mit der uns heute überlieferten Textgestalt. Gute Gründe sprechen dafür, dass diese nicht auf eine zufällige Blattvertauschung zurückgeht, sondern sich der gezielten Arbeit der Redaktion selbst verdankt – derselben, die auch ihre eschatologischen „Ausrufezeichen“ in den beiden Kapiteln untergebracht hat³⁰.

Nun arbeitet die Redaktion nicht nur mit dem Mittel kurzer „Zusätze“, sie bildet auch größere Einschübe, die das vorgegebene Evangelium einer regelrechten *relecture* unterziehen, oft gegen Ende einer literarischen Einheit³¹. Auch in diesen Texten, die nicht in einem Zug entstanden sein müssen, vielmehr die *relecture* des Buches in der johanneischen Gemeinde in redaktionellen Schüben repräsentieren, finden sich Hinweise auf die traditionelle futurische Eschatologie, ohne dass diese Passagen (wie die „Zusätze“ in Kap. 5 und 6) besonderen Signalcharakter hätten. Das gilt auch vom Finale des „hohepriesterlichen Gebets“ in 17,24–26, das zwar einen pointierten eschatologischen Ausblick bietet, dem aber gerade die kritischen Punkte abgehen, die in Kap. 5 und 6 die Erinnerung an die Zukunft qualifizieren. Welche sind das?

3. Das anthropologische Anliegen der redaktionellen Nachträge in Joh 5 und 6

Der Redaktor verfolgt ein doppeltes anthropologisches Anliegen: Er will für den Glauben auch das *Ethos* berücksichtigt sehen und klagt im Kontext der Heilsfrage die Dimension der *Leiblichkeit* des Menschen ein. Beide Aspekte, die innerlich zusammengehören, sind bei ihm über die eschatologischen Vorstellungen vom „Gericht“ und der „Auferstehung“ miteinander verbunden.

3.1 Berücksichtigung des *Ethos*

In 5,28 f. liegt der Fokus auf der Einschärfung des Ethischen und seiner Konsequenzen für ein eschatologisch gelingendes Leben. Das lässt sich schon an

³⁰ Des Näheren vgl. *Theobald*, Joh I (s. Anm. 21) 362–364, sowie den Beitrag Nr. 15 Anm. 14.

³¹ Zu nennen sind: 3,31–36; 6,51d–58; 12,44–50 sowie die zweite und dritte „Abschiedsrede“ 15,1–16,4a/16,4b–33 und das sog. „hohepriesterliche Gebet“ Kap. 17.

der kleinen Synopse von V.25 und V.28 f. ersehen (siehe 2.1), die zeigt, wo das Achtergewicht des Nachtrags ruht: auf dem Überhang der beiden antithetisch einander gegenüberstehenden partizipialen Subjektsbestimmungen:

„und sie werden herauskommen [sc. aus ihren Gräbern]:
die das Gute getan haben, zur Auferstehung des Lebens,
 die aber das Schlechte vollbracht haben, zur Auferstehung des Gerichts“³².

Dabei beansprucht das ethische Kriterium „*Gutes vs. Schlechtes tun*“ universale Gültigkeit für das hier nur knapp erinnerte Gerichtsgeschehen: „*alle* in den Gräbern“ (V.28) unterstehen ihm. Dieses „*alle*“ nimmt gezielt V.23 aus der Vorlage des Evangelisten auf, wo der johanneische Christus im Angesicht der ihn der Blasphemie anklagenden Juden seinen Anspruch gerade *umfassend* erhebt: „auf dass *alle* den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren!“³³ Offenkundig will V.28 f. analog sagen, dass auch beim „Gericht“, das der Sohn dann als der Menschensohn durchführen wird³⁴, alle einbegriffen sein werden, um nach dem Kriterium von „Gut“ und „Böse“ die Zuweisung des Auferstehungslebens bzw. der Verdammnis entgegenzunehmen. Nur scheint der Fokus von V.28 f. nicht auf der Betonung der *Universalität* des Gerichts zu liegen, also auf der Absicht, auch Menschen außerhalb der christlichen Gemeinschaft dem Gericht des Menschensohns zu unterstellen³⁵, sondern darauf, unter Verwendung des Topos vom Weltgericht einen Kontrapunkt zu dem zentral in V.24 geäußerten Kriterium des Glaubens zu setzen. Die Adressaten der Aussage sind – wie nicht anders zu erwarten – *die Glaubenden*, also *die Hörer und Hörerinnen* des Buches, denen die Notwendigkeit, ihren Christusglauben auch ethisch zu bewähren, vor Augen geführt wird. Dass der Text das Kriterium von „Gut“ und „Böse“ als universal gültig hinstellt, hat den Zweck, es so gerade auch für die Glaubenden festzuschreiben.

³² Syntaktisch fällt gegenüber V.28 die Inversion von Subjekt und Prädikat auf: Geht in V.28 das πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις dem Verb voran, so stehen die Subjekte in V.29 gezielt am Ende (unbeschadet der Tatsache, dass diese Wortstellung durch Dan 12,2 vorgegeben sein dürfte).

³³ Anders Kammler, Christologie (s. Anm. 16) 72–74, der das πάντες auf die „Erwählten“ einschränken will; hierzu Theobald, Joh I (s. Anm. 21) 394.

³⁴ Der Redaktor wird V.27 „und die Vollmacht hat er [sc. der Vater] ihm gegeben, *Gericht zu halten*, denn er ist Menschensohn“) als *Überschrift* für V.28 f. verstanden haben; dann meint „*Gericht halten*“ das im Anschluss beschriebene forensische Verfahren der Scheidung von Guten und Bösen, nicht aber ein Vernichtungsgericht. Im ursprünglichen Evangelientext, bei dem V.30 an V.27 anschloss, wird das anders ausgesehen haben. „Gericht halten“ (V.27) meinte hier „das gegenwärtige ‚Gericht‘ [...], das über alle ergeht, die sich dem Ruf des Sohnes ungläubig verschließen“ (R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, II. Teil [HThK 4/2], Freiburg u. a. 1971, 143), also das *Vernichtungsgericht*, wie es die nicht an Jesus Glaubenden sich hier und jetzt schon zuziehen (vgl. 3,18).

³⁵ Nach van der Watt, Look (s. Anm. 16), richtet sich der Fokus in V.28 f. auf „people living before the incarnation“ (77), nicht auf Menschen, die durch das Wort Jesu erreicht würden; aber eine solche Eingrenzung gibt der Text nicht her.

Hinter 5,28f. steht der biblische *locus classicus* der Auferstehungshoffnung, Dan 12,2³⁶:

<i>Dan 12,2 LXX</i>	<i>Dan 12,2 θ'</i>	<i>Joh 5,28f.</i>
καὶ πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐν τῷ πλάτει τῆς γῆς	καὶ πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐν γῆς χῶματι	ἔρχεται ὥρα ἐν ἣ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις
<u>ἀναστήσονται</u>	ἐξεγερθήσονται	ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ ἐκπορεύονται ³⁷
<u>οἱ μὲν</u> <u>εἰς ζωὴν αἰώνιον,</u>	<u>οὗτοι</u> <u>εἰς ζωὴν αἰώνιον,</u>	<u>οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες</u> <u>εἰς ἀνάστασιν ζωῆς</u> ³⁸ ,
<u>οἱ δὲ</u> <u>εἰς ὄνειδισμόν,</u> οἱ δὲ εἰς διασπορὰν καὶ αἰσχρὴν αἰώνιον.	καὶ οὗτοι <u>εἰς ὄνειδισμόν</u> καὶ εἰς αἰσχρὴν αἰώνιον.	<u>οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες</u> <u>εἰς ἀνάστασιν κρίσεως.</u>

Der Bezug von Joh 5,28f. zum angeführten Text ist deutlich. Der Redaktor rezipiert ihn freilich in einem ganz neuen Horizont: Dan 12,2 kennt weder ein forensisches Gericht noch eine universale Auferstehung. Dass die Auferstehung der Entschlafenen Auftakt zum Gericht sei, wird gerade nicht gesagt; sie führt vielmehr unmittelbar zu „ewigem Leben“ (so zuerst Dan 12,2) bzw. „ewigem Abscheu“. „Wer zur einen und wer zur anderen Gruppe gehören wird, steht dabei offenbar von vornherein fest, die Scheidung braucht nicht erst durch eine Gerichtsverhandlung herbeigeführt zu werden“³⁹. Anders wahrscheinlich Joh 5,28f., insofern der Redaktor das κρίσιν ποιεῖν (= Gericht halten) seiner Vorlage, V.26, als Überschrift für seinen Einschub in forensischem Sinn begreift⁴⁰. Zugunsten dieser Annahme spricht das in die Reminiszenz an Dan 12,2 eingeschriebene ethische Kriterium, was im frühjüdischen Horizont an ein forensisch aus-

³⁶ Kammler, Christologie (s. Anm. 16) 222f. mit Anm. 211 (dort weitere Autoren); hinzu kommen Anspielungen auf Jes 26,19 LXX und Ez 37,12f., vgl. die nächste Anm.!

³⁷ Das Stichwort „Gräber“, das in Dan 12,1–3 nicht begegnet, assoziiert noch zwei weitere biblische Passagen: Jes 26,19 LXX: „Die Toten werden auferstehen, und die in den Gräbern (οἱ ἐν τοῖς μνημείοις) werden auferweckt werden“; Ez 37,12f.: „Deswegen verkünde und sage: Dies sagt der Herr: Siehe, ich öffne eure Grabmäler und werde euch aus euren Grabmälern emporführen und euch in das Land Israel hineinführen; da werdet ihr erkennen, dass ich der Herr bin, daran, dass ich eure Gräber öffne, um mein Volk aus den Gräbern zu führen“.

³⁸ Damit vgl. 2Makk 7,14 (ἀνάστασις εἰς ζωὴν); PsSal 3,16 (ἀναστῆναι εἰς ζωὴν); Test-Jud 25,1 (ἀναστῆναι εἰς ζωὴν); 2Makk 7,9 (εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει).

³⁹ M. Reiser, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NTA.NF 23), Münster 1990, 26.

⁴⁰ So auch Schnackenburg, Joh II (s. Anm. 34) 148: „Die unmittelbare Grundlage für die an unserer Stelle entwickelte Anschauung bildet sicherlich [...] die allgemein urchristliche Lehre von der Auferstehung der Toten, näherhin vom Vergeltungsgericht nach den Werken (vgl. Röm 2,6–10; 2Kor 5,10; Apg 17,31; 1Petr 4,5; 2Tim 4,1 u. a.). In diesen Texten stoßen wir auf die Scheidung zwischen denen, die Gutes, und anderen, die Böses getan haben“; dennoch gilt „der Akt des Richtens bleibt [in V.28f.] im Dunkeln“ (ebd. 149). – Nach M. Wolter, „Gericht“ und „Heil“ bei Jesus von Nazareth und Johannes dem Täufer. Semantische und pragmatische Beobachtungen, in: J. Schröter/R. Brucker (Hg.), Der historische Jesus. Ten-

gerichtetes Gerichtsverfahren „gemäß den Werken“ denken lässt⁴¹. Neu an Joh 5,28 f. ist auch die behauptete Universalität des Gerichts, denn „Daniel does not envisage universal resurrection. His concern is focused on the fate of the faithful, especially the ‚wise‘, and of their perfidious counterparts in the crisis of the Hellenistic ages“⁴².

Vergleichbar mit der Daniel-Rezeption von Joh 5,28 f. ist die der großen Weltgerichts-szene Mt 25,31–46, die in den Rahmenversen 31 f. und 46 greifbar wird⁴³. Der Text beginnt folgendermaßen: „Wenn *der Menschensohn* kommen wird in seiner Herrlichkeit⁴⁴ und alle Engel mit ihm, dann wird er auf seinem Thron der Herrlichkeit sitzen, und vor ihm werden versammelt werden *alle Nationen*⁴⁵ [...]“ (V.31 f.). Im Anschluss an den großen Gerichtsdialog des Menschensohns mit denen zu seiner Rechten und Linken heißt es schließlich (V.46):

„Und weggehen werden diese zur ewigen Strafe, die Gerechten aber in das ewige Leben.“	καὶ ἀπελεύσονται οὔτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.
---	---

Die gleiche Satzstruktur⁴⁶ und die verwandte bzw. teilweise identische Wortwahl lassen es als gewiss erscheinen, dass eine Reminiszenz an Dan 12,2 vorliegt⁴⁷. Aufschlussreich ist ein Vergleich mit Joh 5,28 f.: Auch in Mt 25,31–46 ist der Weltgerichtstos mit der Figur des Menschensohns verknüpft. Der Anspielung auf Dan 12,2 ist wie in Joh 5,29 ein ethischer Maßstab eingeschrieben (δίκαιοι), wobei die Szene insgesamt entfaltet, was unter der δικαιοσύνη zu verstehen ist: die tätige Liebe, die sich in Werken der Barmherzigkeit den notleidenden Brüdern und Schwestern Jesu zuwendet. Für Matthäus ist solches Tun der „Gerechtigkeit“ die Erfüllung der Tora. Joh 5,29 spricht (ähnlich wie

denzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung (BZNW 114), Berlin 2002, 355–392, 366–368, gibt es im Frühjudentum zwei Gerichtstypen: das „sogenannte *Vernichtungsgesicht* (die Verwendung der Metapher ‚Gericht‘ ist in diesem Zusammenhang eigentlich irreführend)“ und „das *forensisch ausgerichtete Verfahren vor dem Thron des Richters*“: „Dieses Verfahren dient jedoch weder der Urteilsfindung noch hat es einen offenen Ausgang. Sein Zweck ist vielmehr ausschließlich die Zuweisung von Heil und Unheil, deren Verteilung schon vorher feststeht“. Dieser zweite Typ dürfte Joh 5,28 f. zugrunde liegen, während der Evangelist in V.27/30 an die Idee eines *Vernichtungsgesichts* anknüpfte (vgl. oben Anm. 34).

⁴¹ Vgl. Röm 2,6–8; 2Kor 5,10; Offb 20,12.

⁴² J. J. Collins, Daniel. A Commentary on the Book of Daniel (Hermeneia), Minneapolis 1993, 392. Nach Dan 12,2 werden nicht alle, sondern „viele“ der Entschlafenen erweckt, wobei es auch im Kontext nur um Israel geht: die Frommen und ihre Gegner; die Vorstellung ist noch kollektiv gedacht.

⁴³ So auch A. Y. Collins, The Influence of Daniel on the New Testament, in: Collins, Daniel (s. Anm. 42) 90–112, 111: „Most of the passages dealing with resurrection in the New Testament show no direct link with Daniel 12. Because the Son of Man is mentioned in the context, the description of the great judgement in Matthew is an exception“. Joh 5,28 f. erwähnt A. Y. Collins in ihrem ansonsten erschöpfenden Überblick nicht; vgl. auch App 24,15.

⁴⁴ Vgl. Dan 7,13!

⁴⁵ Dan 7,14 LXX: πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς.

⁴⁶ Wenn im Unterschied zu Dan 12,2 (und auch Joh 5,29) die Bestrafung der Ungerechten voransteht, dann deshalb, weil V.46 unmittelbar an den Gerichtsdialog des Menschensohns mit denen zur Linken anschließt.

⁴⁷ Collins, Influence (s. Anm. 43) 111: „Although the explicit idea of resurrection is lacking from the Matthean text, the notion of distinct eternal destinies for good and wicked people may be dependent, in part at least, on Dan 12:2 (the phrase ‚into eternal life‘ – εἰς ζωὴν αἰώνιον – appears both in the OG [= Old Greek] and in Theodotion).“

Mt 25,46) ethisch rein *formal*, nämlich von einem Tun des „Guten“ bzw. „Schlechten“⁴⁸, ohne – im Unterschied zu Matthäus – zu verdeutlichen, worin dieses „Gute“ besteht und woran es sich bemisst: an der Tora oder an einem anderen Maßstab⁴⁹. Wenn an der Tora, wofür einiges spricht, dann in einem eher allgemeinen ethischen Sinne – entsprechend z. B. den aus dem hellenistischen Judentum stammenden Testamenten der Zwölf Patriarchen, die den Toragehorsam in der Erfüllung des Liebesgebots sehen⁵⁰.

Insgesamt zeigt ein Vergleich von Joh 5,28 f. mit Mt 25: Auch der johanneische Redaktor rekurriert nicht unmittelbar auf Dan 12,2, sondern rezipiert den biblischen Text im Horizont des Topos vom Weltgericht. Dabei erfüllt dieser Topos auch bei ihm die Funktion, die ethische Verantwortlichkeit des Menschen vor dem Forum Gottes bzw. seines Repräsentanten, des Menschensohns, einzuschärfen.

Grundlegende Fragen bleiben beim Einschub offen: Wie hat der Redaktor das Verhältnis von *Glauben und Werken* gedacht? Für den Evangelisten bedeutet Glauben eschatologische Rettung, ja im Vollzug des Glaubens geschieht nach ihm der *transitus vom Tod ins Leben* (vgl. 5,24). Stellt dies der Redaktor wieder unter eine Bedingung, nämlich die des Tuns von „guten“ Werken, das erst im zukünftigen Gericht seine Beurteilung finden wird? Erteilt er der Heilsgewissheit des Menschen im Glauben eine Absage zugunsten einer Heilungsgewissheit, die erst jenseits des Todes – im Gericht – überwunden werden wird? Ist der Redaktor Vertreter einer „Werkgerechtigkeit“?

M. E. gibt der systematisch nicht durchreflektierte Text solche schwerwiegenden Schlussfolgerungen nicht her, so dass man hierzu die *Relecture*-Prozesse der Redaktion (wie auch des 1Joh als Kommentartext zum Evangelium⁵¹) insgesamt befragen und würdigen müsste. Das kann hier nicht gesche-

⁴⁸ Vgl. 2Kor 5,10.

⁴⁹ J. van der Watt, *The Good and the Truth in John's Gospel*, in: A. Dettwiler/U. Poplutz (Hg.), *Studien zu Matthäus und Johannes* (FS J. Zumstein) (AThANT), Zürich 2009, 317–333, 319, meint zu unserer Stelle: „The good (τὰ ἀγαθὰ) on which judgement is based is defined in terms of the will of the Father and his son (5,27 [sic!])“. Aber V.30e,f., wo von der Übereinstimmung Jesu mit dem „Willen“ seines Vaters die Rede ist, begründet V.30a-d, also dass Jesus ihm entsprechend, d. h. „gerecht“ handelt, definiert aber nicht τὰ ἀγαθὰ von V.29; vgl. *Theobald*, Joh I (s. Anm. 21) 403.

⁵⁰ J. Becker, *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (JSHRZ III/1), Gütersloh 1980, 27, verweist auf die Zentralität des Liebesgebots in TestXII: „Von TR 6,9 bis TB 10,2–5 klingt dieses Thema immer wieder an. Es gilt als Gesetzesunterweisung von Israels Anfängen bis zum Ende, wenn Gott sein Heil auf Erden offenbart. So wird das Liebesgebot zur unumstößlichen Verhaltensnorm in Israel für alle denkbaren Zeiten“. Gilt das biblische Liebesgebot nach den Test XII nur der israelitischen Volksgemeinschaft (TSeb 8,5–9,2; TN 5,1–8,2; TJos 17,1f.), so wird die zukünftige Teilhabe am eschatologischen Heil doch auch den Gerechten unter den Völkern zugestanden: „Durch ihre Stämme [Levi und Juda] wird Gott [...] auf der Erde erscheinen, um das Geschlecht Israel zu retten, und um *Gerechte aus den Völkern* hinzuführen. Wenn ihr das Gute tut, werden euch Menschen und Engel segnen [...]“ (TN 8,3f.).

⁵¹ Eine ähnlich formale Rede von den „Werken“ und vom „Guten“ etc. auch in 1Joh 3,12.18; 2Joh 11; 3Joh 10f. etc. – *Hammes*, Ruf (s. Anm. 7) 235–238, verbindet Joh 5,28 f. mit 1Joh so, dass er den Nachtrag im Evangelium in der „Aufarbeitung innergemeindlicher

hen, weshalb wir es mit einem pauschalen Hinweis zu Joh 15 bewenden lassen:

Alles dreht sich dort um das „Bleiben“ in Christus (vgl. 15,4–7.9f.), also um die Frage existentieller Realisierung im Durchhalten des einmal gefallenen Glaubensentscheids unter den Bedingungen der Zeit. Dabei steht für den Autor dieses Textes einerseits fest, dass Treue im Glauben (= *bleiben*) nur „aus Gnade“ denkbar ist (15,5: „*ohne mich könnt ihr nichts tun*“) – im Umgriffensein der Rebe vom Heilsraum des Weinstocks; andererseits weiß er darum, dass der Glaube in der gegenseitigen Liebe der Gemeinemitglieder „fruchtbar“ sein (15,2.4f), in ihr sich als vital erweisen muss, wobei die unheilvolle A Alternative darin besteht, die Liebe aufzukündigen und aus dem Heilsraum der Gemeinde herauszufallen. Dies in der jüngsten Geschichte der eigenen Gemeinde tatsächlich erlebt zu haben⁵², wird den Autor dazu genötigt haben, den Ernst der Glaubensentscheidung in ihrer gnadentheologisch zu buchstabierenden Tiefe offenzulegen und ineins damit paränetisch vor dem möglichen Scheitern dieses Weges zu warnen. Dass dabei das „Bewahren“ der „Weisungen Jesu“ (welches ja nur aus der Kraft des erhöhten Christus möglich ist: 15,5) zu einem vom Menschen zu leistenden Heilsbeitrag degeneriert, ist nicht zu sehen. Was der Autor sagt, ist, dass das „Bleiben“ in der Liebe Jesu eine konkrete Gestalt, eben die der *gegenseitigen* Liebe haben muss und dass diese Gestalt aus der Kraft des Weinstocks, also der Christi, verwirklicht werden kann und wird, wenn die Adressaten „bleiben“.

3.2 *Betonung der Leiblichkeit*

Gestaltung des Glaubens im geschwisterlichen Miteinander in der Gemeinde hat auch mit „*Leiblichkeit*“ zu tun. Beim Thema „Auferstehung“ wird diese grundlegende Dimension des Menschlichen ausdrücklich thematisiert. So heißt es in 5,28 f.: „*und sie werden herauskommen*“ (ἐκπορεύσονται), zu ergänzen ist: *aus ihren Gräbern*⁵³. Deutlicher lässt sich die leiblich-ganzheitliche Vision von Auferstehung nicht artikulieren⁵⁴.

Probleme“ verortet, d. h. in der Polemik gegen die in 1Joh ins Visier genommenen abtrünnigen Christen, denen gesagt wird, dass „sich der Glaube notwendig in der Liebe konkretisieren muss“, und die „vor einer enthusiastischen Selbstüberschätzung des Heilsstandes“ gewarnt werden; ganz deckungsgleich sind die Positionen allerdings nicht: „der stärker ‚kirchliche‘ 1Joh [redet] zwar von einem kommenden Gerichtstag [...] (4,17), nicht aber von einer Auferweckung am Jüngsten Tage“ (*Ilaufer*, Eschatologie [s. Anm. 7] 458 Anm. 74; dort auch noch weitere Beobachtungen).

⁵² Auch Joh 15 könnte das in 1Joh besprochene Schisma der johanneischen Gemeinden vor Augen haben; so bereits *F. F. Segovia*, *The Theology and Provenance of John 15:1–17*, in: *JBL* 101 (1982) 115–128, 120–122; vgl. auch die vorige Anm.

⁵³ Dahinter steht die (nicht mehr metaphorisch, sondern leiblich-real verstandene) Auferweckungsvorstellung im Anschluss an Ez 37 und Jes 26,19 LXX (vgl. oben Anm. 37); hierzu *J. Becker*, *Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum*, Tübingen 2007, 187 f.; „Ez 37 wird dann in der Zeit der werdenden katholischen Kirche gern herangezogen, um gegenüber spiritualisierenden und speziell gnostischen Auferstehungsauffassungen die Leiblichkeit der Auferstehung zu begründen (Beispiel: Justin, *Apol I* 52,4 f.)“ (ebd.); vgl. auch *1 Clem* 50,4.

⁵⁴ Vgl. auch *W. Schmithals*, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*. Forschungsge-

Möglicherweise ist diese Formulierung im Sinne des Redaktors intratextuell mit der Erzählung von der Erweckung des Lazarus zu verknüpfen. Denn ihr dramatischer Höhepunkt ist das „Herauskommen“ des Verstorbenen aus dem „Grab“⁵⁵:

„Und er [...] rief mit lauter Stimme:

Lazarus, *komm heraus!*

Und der Verstorbene *kam heraus* [...]“ (11,43 f.).

Wie in 5,28 er wirkt hier das laute Rufen Jesu das Herauskommen aus dem Grab: „Alle in den Gräbern werden seine (sc. des Menschensohns) Stimme *hören* und (aus ihren Gräbern) hervorkommen“. Joh 11 dürfte für den Redaktor die narrative Veranschaulichung dessen sein, was der Glaubende für den „letzten Tag“ erhoffen darf: seine leibhafte Auferweckung!

Dieser Gedanke erhält nun in *Joh 6* vom mehrmaligen Einsatz des eschatologischen „Refrains“ her besonderen Nachdruck und im Gesamtkontext des eucharistischen Kapitels sogar eine eigenständige Begründung. Zunächst fällt auf, dass die Auferstehungsaussage im Unterschied zu 5,28 f. jetzt nur vom Glaubenden gemacht wird, nicht aber in Unheilsaussagen begegnet, was aber nicht weiter verwundert, weil vom Gericht in der Brotrede nirgends die Rede ist. Des Weiteren erscheint der „Refrain“ in 6,40.54 sozusagen als Konsequenz des Zuspruchs „ewigen Lebens“ an den Glaubenden, was bedeutet, dass die Redaktion den präsentisch-eschatologischen Fokus des Evangelisten voll bejaht, aber die *Qualität* der daraus erwachsenden Zukunft neu definiert:

6,40:

ἴνα πάντες ὁ [...] πιστεύων εἰς αὐτὸν

ἔχη ζωὴν αἰώνιον

καὶ ἀναστήσῃ αὐτὸν ἐγὼ

ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ

6,54:

ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα [...]

ἔχει ζωὴν αἰώνιον

καὶ γὰρ ἀναστήσῃ αὐτὸν

[...] τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ

Der Glaubende ist bereits im Genuss des „ewigen Lebens“ – man kann hinzufügen, insofern er von der Liebe Gottes in Jesus Christus, die ganz Gegenwart ist, bereits in die Fülle des „Lebens“ hineingeholt ist! –, aber die Zukunft – so der Redaktor – fügt dem noch etwas Entscheidendes hinzu: die *reale* Überwindung des Todes in der *leiblichen* Auferstehung „am letzten Tag“. Aus dem Nachdruck, mit dem der Redaktor das in Joh 6 sagt, lässt sich für den Evangelisten schlussfolgern, dass dieser zwar auch von der Zukunftsdimension des jetzt schon geschenkten „ewigen Lebens“ überzeugt war, diese seine Überzeugung aber *nicht* mit der Vorstellung einer „Auferstehung“ „am letzten Tag“ verbunden hat (siehe oben These 2).

schichte und Analyse (BZNW 64), Berlin 1992, 315; anders Hammes, Ruf (s. Anm. 7) 238 Anm. 248 („dem Text nicht mit Sicherheit [zu] entnehmen“).

⁵⁵ Dasselbe Stichwort auch in 11,38: „Jesus also [...] kommt zum *Grab* (μνημεῖον); es war aber eine Höhle, und ein Stein lag davor“.

Zum *literarischen* Nachdruck, mit dem die Redaktion im mehrmaligen eschatologischen „Refrain“ ihr Anliegen in Kap. 6 verfolgt, gesellt sich noch eine argumentative Linie, wie sie aus der eucharistischen *relecture* des Kapitels insgesamt erwächst. So entspricht der eschatologische „Refrain“ von V.54 im Einschub 6,51c–58 genau der Emphase, mit der die Redaktion dort im Kontext ihres Eucharistie-Verständnisses von der soteriologischen Würde der *irdisch-leiblichen* Gestalt Jesu – seines „Fleisches für das Leben der Welt“ – spricht. Analog dazu unterstreicht V.54, dass endgültiges Heil *ohne den Einbezug der Leiblichkeit* nicht gedacht werden kann. Die Eucharistie verbindet beides: Schenkt sie Anteil am „Fleisch“ und „Blut“ Christi, so bedeutet das auch Anteil am Leben, und zwar notwendigerweise unter Einschluss der *leiblichen* Auferweckung: „*Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat ewiges Leben und ich werde ihn am letzten Tag auferwecken*“ (V.54).

Der folgende Text von Irenäus, *adv. haer.* V 2,3, mag als Kommentar zu diesem Zusammenhang gelesen werden:

„Wie das Holz des *Weinstocks* (vgl. Ez 15,2.6) in der Erde verwurzelt ist und zur richtigen Zeit Frucht bringt und ‚das *Weizenkorn* in die Erde fällt‘ (Joh 12,24), sich auflöst und vervielfacht aufersteht durch den Geist Gottes, der alles zusammenhält (vgl. Weish 1,7), und diese Dinge dann durch [Gottes] Weisheit in den Gebrauch der Menschen kommen, das Wort Gottes in sich aufnehmen und Eucharistie werden, das heißt Leib und Blut Christi –, so werden auch unsere Leiber aus ihr ernährt, sinken in die Erde und, in ihr aufgelöst, stehen sie zur rechten Zeit auf; denn das Wort Gottes gewährt ihnen die Auferweckung ‚zur Ehre Gottes des Vaters‘ (Phil 2,11)“⁵⁶.

4. Zur Anthropologie des Evangelisten

Das Thema „Theologische Anthropologie im Johannesevangelium“ wurde in letzter Zeit verschiedentlich behandelt⁵⁷. Die Frage, ob sein Bild vom Men-

⁵⁶ Übersetzung nach N. Brox: FC 8/5, 37.

⁵⁷ U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*. Jesus-Paulus-Johannes (Biblich-Theologische Studien 18), Neukirchen-Vluyn 1991, 134–170; J. A. Trumbower, *Born from Above*. The Anthropology of the Gospel of John, Tübingen 1992; C. Urban, *Das Menschenbild nach dem Johannesevangelium* (WUNT II/137), Tübingen 2001; J. Clark-Soles, *Death and the Afterlife in the New Testament*, New York/London 2006, 110–149. – Der von J. Beutler herausgegebene Band: *Der neue Mensch in Christus*. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament (QD 190), Freiburg u. a. 2001, spart Joh leider aus.

schen auch von spezifisch hellenistischer Anthropologie beeinflusst ist, wird freilich kaum gestellt⁵⁸. Der Grund hierfür ist wohl der, dass die typisch griechische Terminologie bei Joh relativ selten und dann eher in ihrem herkömmlich biblischen Sinn begegnet, wie sie ihn von der LXX her besitzt⁵⁹. Erschwerend kommt hinzu, dass anthropologische Aussagen in einer Erzählung, die die Vita Jesu zum Gegenstand hat, naturgemäß im Hintergrund bleiben, weshalb es nahezu aussichtslos erscheint, zu eindeutigen Antworten auf die gestellte Frage zu gelangen⁶⁰.

Nun besitzen aber Christologie und Eschatologie des Evangelisten gewiss anthropologische Implikationen. Wenn seine Eschatologie nicht kosmologisch-apokalyptisch, sondern an der Frage des Todes ausgerichtet ist, was bedeutet das für sein Menschenbild? Bevor wir Indizien hierzu sammeln (4.3), werfen wir zuerst noch einen Blick auf frühjüdische Texte (4.1), dann auf zwei neutestamentliche Spätschriften (4.2), die zumindest zeigen, dass eine Öffnung christlichen Denkens gegenüber jüdisch-hellenistischer Anthropologie (seien es nun dichotomische [Leib-Seele] oder trichotomische Vorstellungen [Leib-Seele-Geist/Vernunft]) im Kontext des zeitgenössischen Judentums nichts Außergewöhnliches darstellt.

⁵⁸ Ausnahmen: *M.-E. Boismard*, *Faut-il encore parler de „résurrection“? Les données scripturaires*, Paris 1995, 136–143 („La tradition johannique“), der auch literarkritisch differenziert: die präsentische Eschatologie des Evangelisten (Joh 11,26: „jeder, der lebt und glaubt an mich, *wird nicht sterben in Ewigkeit*“) setze für den Menschen voraus, „qu’il possède en lui un principe qui n’est pas affecté par la mort, et ce principe ne peut être que l’âme imaginée par la philosophie grecque“; anders Joh 5,28f.; 6,39.40.44.54; 12,48b: „Il existe donc une tension dans l’évangile de Jean entre paroles du Christ que envisagent notre victoire sur la mort en termes d’immortalité, et celles qui l’envisagent en termes de résurrection“; nach *Clark-Soles*, *Death* (s. Anm. 57) 132, ist die „Seele“ des Glaubenden Trägerin „ewigen Lebens“, welches den Tod überdauert, aber nicht deswegen, weil ihr (im platonischen Sinne) die Unsterblichkeit ursprünglich eignet, sondern weil Gott den Glaubenden mit „Holy-Spiritual (i. e., pneumatic) *zōē*“ *beschenkt* (vgl. ebd. 116–119); die futurisch-eschatologischen Aussagen in Joh 5,6 bezieht er auf die Gegenwart.

⁵⁹ Das Wort *voūs* begegnet nicht im Evangelium (einmal *voέω*: 12,40 [= Jes 6,10]), dafür *ή ψυχή* 10-mal (10,11.15.17.24; 12,25.27; 13,37f.; 15,13), zuzüglich 3-mal in den Briefen (1Joh 3,16 [2-mal]; 3Joh 2). Auffällig ist, wie oft die Verbindung *την ψυχήν τιθέναι* (= *das Leben einsetzen*) vorkommt: Joh 10,11.15.17; 13,37f.; 15,13; 1Joh 3,16; *πνεύμα* mit anthropologischem Sinn in 11,33; 13,21; 19,33 (jeweils auf Jesus bezogen [vgl. unten!]); *τò σῶμα* wird 6-mal verwendet: Joh 2,21; 19,31.38 (2-mal).40; 20,12 (abgesehen von 2,21 [= Leib] immer mit der Konnotation „toter Leib“ [= Leichnam]); weitere anthropologische Termini: *ἄνθρωπος* (1,6; 2,10.25; 3,27; 4,28; 5,7; 9,1; 16,21 etc.), *καρδία* (7-mal, nie auf Jesus bezogen); *σάρξ* (13-mal); *αἷμα* (6-mal); *κοιλία* (3,4; 7,38). – Einen Überblick über die anthropologische Terminologie bietet *Clark-Soles*, *Death* (s. Anm. 57) 113–123.

⁶⁰ Das ist aber kein Grund, nun umgekehrt zu dekretieren, dass der Vierte Evangelist „dem hebräisch-semitischen Ganzheitsdenken treu (geblieben wäre), für das die Vollendung des Menschen letztlich nur in der Auferweckung des Leibes bestehen kann“ (*Schnackenburg*, *Joh II* [s. Anm. 34] 538).

4.1 Jüdisch-hellenistische Texte

Das Zurücktreten apokalyptisch-kosmologischer Zukunftserwartungen zugunsten eines individuellen Jenseitsglaubens darf als charakteristisch für viele Texte des hellenistischen Diasporajudentums gelten⁶¹. Dabei begegnet der Jenseitsglauben in sehr unterschiedlichen Ausformungen: „Die Vorstellung eines postmortalen Aufstiegs zu den Gestirnen steht neben der Hoffnung auf eine jenseitige Gemeinschaft mit den Frommen oder den Vätern, realistischer Auferstehungsglaube neben der platonisch beeinflussten Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die Erwartung eines postmortalen himmlischen Daseins in Engelsgestalt neben der Hoffnung auf ein ewiges Leben bei Gott“⁶². Nicht selten sind Mischformen, z. B. die Verbindung eines Glaubens an die Errettung der Seele im Tod mit der Erwartung der Auferstehung des Leibes am Ende der Zeit⁶³. Für das Vierte Evangelium sind besonders die Schriften von Interesse, die mit einer unmittelbaren postmortalen Erhebung des Gerechten bzw. seiner Seele zu Gott rechnen, ohne auf die Auferstehungsvorstellung zurückzugreifen⁶⁴, so

⁶¹ Vgl. U. Fischer, Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum (BZNW 44), Berlin 1978, 255 ff.; H. C. C. Cavallin, Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum I. Spätjudentum, in: ANRW II 19,1 (1979) 240–345; Boisnard, *Résurrection* (s. Anm. 58) 71–143.

⁶² Fischer, Eschatologie (Anm. 61) 257, mit entsprechenden Hinweisen auf die von ihm untersuchten Schriften; ergänzend J. S. Park, *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions* (WUNT II/121), Tübingen 2000.

⁶³ So (1) die Lehre der Pharisäer, die nach *Josephus* die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele mit der Erwartung einer Rückkehr des tugendhaften Menschen zu Gott in ein neues Leben verknüpfen: „Sie glauben auch, dass die Seelen unsterblich sind und dass dieselben, je nachdem der Mensch tugendhaft oder lasterhaft gewesen, *unter der Erde* Lohn oder Strafe erhalten, so dass die Lasterhaften in ewiger Kerkerhaft schmachten müssen, während die Tugendhaften die Macht erhalten, ins Leben zurückzukehren“ (Ant 18,14; vgl. auch Bell 1,650); vgl. auch Ap 2,218: „Ihnen [den Frommen] gab Gott, wieder zu werden und durch den Umschwung [der Zeiten] ein besseres Leben zu bekommen“; vgl. auch unten Anm. 68. – A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus (BFChTh.M 26), Gütersloh 1932, 263: „Den Zustand derer, die ewige Strafe leiden, hat J. nicht ‚Leben‘ genannt“. – (2) die *Paralipomena Jeremiou*, zu deren Menschenbild B. Schaller notiert: „Dualismus von Leib/Fleisch und Seele, Gegenüberstellung von Sündern und Gerechten. Der Leib ist ein ‚fleischliches Haus‘ (6,6). Die Seele wird von ihm im Tode getrennt. Für die Seelen der Gerechten ist ein Ort *bei Gott* vorhanden, in dem sie in einer Art Zwischenzustand ruhen, bis auch ihr Fleisch wieder belebt wird. Die Sünder hingegen haben keine Aussicht auf Leben“ (JSHRZ V/8, 683). – (3) *Pseudo-Phokylides* 99–115 (vgl. F. Christ, Das Leben nach dem Tode bei Pseudo-Phokylides: ThZ 31 [1975] 140–149). – Beachtlich ist z. B. auch äthHen 22,9 („die Seelen der Gerechten“): vgl. S. Uhlig, in: JSHRZ V 557 Anm. 9a).

⁶⁴ Christ, *Leben* (Anm. 63) 145 Anm. 25, listet unterschiedliche Typen postmortaler Existenz im Frühjudentum auf, von denen für unsere Fragestellung die beiden folgenden relevant sind: (1) „Schatten [= ‚vegetative‘ Seele?] lebt im Himmel fort, ohne Auferstehung: Ps LXX; JosAs; OdSal; ApkZeph; 3Bar; Qumran“; (2) „Odem [,spirituelle‘ Seele? Geist?] lebt im Himmel fort, ohne Auferstehung: 2Hen; 3Hen; ApkAbr; Testsaak; TestXII [Paränesen]; Sap; 4Makk; Philo; Essener (nach Josephus)“.

Weish⁶⁵, 4Makk⁶⁶, ApkAbr⁶⁷, TestIsaak, vielleicht Josephus⁶⁸ und vor allem Philo⁶⁹. Einige Punkte aus dessen Konzeption, die für Joh erhellend sind, seien kurz benannt:

(1) Wie viele hellenistische Denker, so begreift auch Philo *den Tod* – entsprechend einem verbreiteten Vulgärplatonismus⁷⁰ – als *Trennung der Seele vom Leib*. Zu Gen 23,3, wo es von Abraham heißt, er hätte sich in seiner Totenklage um Sarah alsbald „von ihrer Leiche erhoben“, erklärt er:

⁶⁵ R. E. Murphy, Death and Afterlife in the Wisdom Literature, in: A. J. Avery-Peck/J. Neusner (Hg.), Judaism in Late Antiquity. Part IV: Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaisms of Antiquity (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der nahe und mittlere Osten), Leiden u. a. 2000, 101–116, 115 f.; M. V. Blischke, Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis (FAT 2/26), Tübingen 2007; C. Kurzewitz, Weisheit und Tod. Die Ätiologie des Todes in der Sapientia Salomonis, Tübingen 2010; zu Weish 1–5 vgl. auch D. Zeller, Philons spiritualisierende Eschatologie und ihre Nachwirkung bei den Kirchenvätern, in: E. Goodman-Thau (Hg.), Vom Jenseits. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte, Berlin 1997, 19–35, 20 Anm. 6.

⁶⁶ H.-J. Klauck, in: JSHRZ III 672–674 („Individuelle Eschatologie“); vgl. auch E. Brandenburger, Fleisch und Geist (WMANT 29), 1968, 71 f. Anm. 5.

⁶⁷ Dazu vgl. in diesem Bd. oben die Studie Nr. 19 (unter 2.1.4)!

⁶⁸ L. L. Grabbe, Eschatology in Philo and Josephus, in: Avery-Peck/Neusner (Hg.), Judaism (s. Anm. 65) 163–185, 174–182: „Surprisingly, Josephus gives no evidence of belief in a resurrection, even though this would not require him to bring the Romans into the picture. Yet we should not take this silence as proof that Josephus did not believe in the resurrection as such, since this was a concept alien to the Greeks and Romans (cf. Acts 17:32)“; vgl. auch Schlatter, Theologie (s. Anm. 63) 252–263. – Charakteristisch für Josephus’ eigene Überzeugung dürfte die (literarisch stilisierte) Rede sein, die er in Jotapata selbst gehalten haben will, Bell 3,361–382: „[...] Oder wisst ihr nicht, dass diejenigen, die nach dem Gesetz der Natur aus dem Leben scheiden und so das von Gott empfangene Lehen [sc. die Seele; vgl. 372] zurückbezahlen, wenn sein Geber es wieder will, ewigen Ruhm und langen Bestand für Haus und Geschlecht erlangen? Und ihre Seelen bleiben rein und gehorsam, sie erhalten *den heiligsten Platz im Himmel* (χαῖρον οὐράνιον [...] τὸν ἀγιάτατον) [anders Ant 18,14; vgl. oben Anm. 63], von wo sie im Umlauf der Zeiten wieder heilige Leiber beziehen dürfen. Wer aber im Wahn selbst Hand an sich legt, dessen Seele nimmt ein besonders finsterner Ort in der Unterwelt (ἄδης) auf [...]“ (374 f.). Dass Josephus auch die Vorstellung einer Reinkarnation der Seele in einem neuen Leib/Leben kennt (vgl. etwa Bell 2,163; 3,374 etc.), wird oft übersehen. Vgl. auch J. Sievers, Ansichten des Josephus zu Unsterblichkeit und Leben nach dem Tod, in: F. Siegert/J. U. Kalmes (Hg.), Internationales Josephus-Kolloquium Münster 1997. Vorträge aus dem Institutum Judaicum Delitzschianum (Münsteraner Judaistische Studien Bd. 2), Münster 1997, 78–92.

⁶⁹ D. Zeller, The Life and Death of the Soul in Philo of Alexandria. The Use and Origin of a Metaphor: The Studia Philonica Annual 7 (1995) 19–55; ders., Eschatologie (s. Anm. 65) 19–35; Grabbe, Eschatology (s. Anm. 68) 165–169; Blischke, Eschatologie (s. Anm. 65) 203–223; zur philonischen Jenseitserwartung vgl. auch G. Sellin, Der Streit um die Auferstehung der Toten (FRLANT 138), Göttingen 1986, 95–172.

⁷⁰ Vgl. nur Plato, Phaid. 64c: „Und sollte (der Tod) etwas anderes sein als die Trennung der Seele vom Leib (τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν)? [...] – Nein, sondern eben dieses“; vgl. auch 67d. Ebenso z. B. Epiktet, Diss II 1,17: „Der Tod, was ist er? [...] dass das Leibliche vom Geistigen getrennt werden muss (τὸ σωματικὸν δεῖ χωρισθῆναι τοῦ πνευματικίου)“; vgl. auch Josephus, Ant 2,150: Sterben ist ein ἐκ τοῦ ζῆν ἀπαλλαγὴ – ein „Scheiden aus dem Leben“.

„[...] denn offenbar war er der Meinung, dass ein Übermaß an Trauer unvereinbar sei mit der Weisheit, die ihn gelehrt hat, den Tod nicht als ein Auslöschen der Seele, sondern als eine *Loslösung und Trennung von dem Körper* zu betrachten, da sie *dahin* geht, *woher* sie gekommen ist; gekommen aber ist sie, wie in der ‚Weltschöpfung‘ [= Op Mund 135] gezeigt worden ist, von Gott“ (Abr 258)⁷¹.

(2) Wie der gerade zitierte Text veranschaulicht, bedient sich Philo, wenn er vom Tod spricht, auch gerne der *Weg-Metaphorik*, die er schon in der Schrift vorfindet, z. B. in Gen 15,15⁷²:

„Die heilige Schrift führt – uns zu unserer Belehrung – den Vollkommenen (sc. Abraham) nicht als sterbend, sondern ‚weggehend‘ vor, um das Wesen der völlig geläuterten Seele als unverteilgbar und unsterblich zu erklären, da es einer Versetzung von hier zum Himmel (ἀποδημιῶ τῆ ἐνθὲνδε πρὸς οὐρανόν) teilhaftig wird, nicht einer Auflösung und Vernichtung, die der Tod anscheinend herbeiführt“ (Her 276)⁷³.

Das Vokabular variiert: Philo spricht vom ἕξοδος der Seele (Virt 77⁷⁴) oder ihrer ἀπουκία (Vit Mos 2,288), aber auch von ihrem μετανίστασθαι, μετακί-ζεσθαι (Gig 61; Spec 3,207) oder μεταβάλλειν (Virt 67.76) etc.⁷⁵ Nicht überall nennt er die „Seele“ als das Subjekt des „Hinüberwanderns“ bzw. „Übersiedelns“, er bezieht die Wegmetaphorik auch auf die Person des Sterbenden selbst.

Die Weg-Metaphorik spielt bekanntlich auch in der johanneischen Rede vom Tod eine große Rolle, bei Jesus⁷⁶, aber auch bei den an ihn Glaubenden⁷⁷.

(3) Auch wenn Philo den Terminus „ewiges Leben“ (ζωὴ αἰώνιος) nur sehr selten benutzt⁷⁸, die Sache ist ihm natürlich geläufig und in seiner Rede vom Weiterleben der Seele des *Gerechten* nach seinem Tod enthalten. Deshalb lässt er auch den ägyptischen Josef erklären:

⁷¹ Dabei zeigt sich *Philo* in seiner Kommentierung von Gen 2,7 in Op Mund 135 davon überzeugt, dass Gott dem Menschen die unsterbliche Vernunftseele, die allein Ebenbild Gottes ist, bei der Schöpfung eingehaucht habe. „Denn was er einblies, war nichts anderes als ein göttlicher Hauch, der von der glücklichen und seligen Natur in die hiesige Fremde gesandt wurde zum Nutzen unseres Geschlechts, damit es, wenn auch *sterblich* nach dem sichtbaren Anteil, wenigstens nach seinem unsichtbaren Teil *unsterblich* gemacht werde [...] sterblich in Bezug auf den Leib, in Bezug auf die Vernunft aber unsterblich“. Vgl. auch Leg All I 105; II 77.

⁷² „Du aber (sc. Abraham) wirst in Frieden zu deinen Vätern *heimgehen* (ἀπελεύσει)“.

⁷³ Vgl. auch Gen 25,8: hierzu Quaest in Gn 4,152.169; Gig 16.

⁷⁴ Vgl. auch Sir 38,23: ἐν ἕξοδῳ πνεύματος αὐτοῦ; Lk 9,31 (τὴν ἕξοδον αὐτοῦ).

⁷⁵ Ähnlich *Josephus*: vgl. *Schlatter*, Theologie (s. Anm. 63) 262; vgl. auch *M. Hengel*, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (WUNT 10), Tübingen ³1988, 263 f.

⁷⁶ Joh 3,13; 6,62; 7,33 f.; 8,14.21; 13,33.

⁷⁷ Joh 14,2 f.6.

⁷⁸ Etwa in Fug 78; *Josephus* vermeidet den Terminus (vgl. *Schlatter*, Theologie [s. Anm. 63] 263 Anm. 1), was mit seiner Herkunft aus apokalyptischer Sprachtradition zusammenhängen könnte (die Grundstelle ist Dan 12,2); *Philo* und *Josephus* reden lieber von „Unsterblichkeit“; vgl. noch PsSal 3,12: οἱ δὲ φοβούμενοι τὸν κύριον ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον.

„Nach meinem Urteil ist kein tugendhafter Mann tot; ein solcher wird vielmehr leben *in ewige Zeit*, alterslos aufgrund seiner unsterblichen Natur, mit einer Seele, die nicht mehr an die Zwänge des Körpers gefesselt ist“ (Jos 264).

(4) Philo spricht nicht nur vom Tod des Leibes, sondern metaphorisch auch vom „Tod der Seele“, so in seinem allegorischen Schriftkommentar, wo er entsprechend auch das Verständnis des „Lebens“ neu fasst („wahres Leben“). Dieses ist jetzt schon präsent und wird darin wirksam, dass der Gerechte eine Existenz nach der Vernunft bzw. der Tugend führt, was bedeutet, dass die Vernunft bzw. der Logos seine Seele regiert (wie diese den Leib)⁷⁹. Wenn aber die Seele vom Logos verlassen wird, gerät sie unter die Tyrannei von Leidenschaft und Sinnlichkeit und „stirbt“; sie hat ihre ordnende Kraft über den Leib eingebüßt. Zu Gen 2,17⁸⁰ führt Philo aus:

„In Wirklichkeit aber sterben sie (die ersten Menschen), nachdem sie gegessen haben, nicht nur nicht, sondern sie zeugen sogar Kinder und werden so für andere zur Ursache des Lebens. Was ist darauf zu sagen?

Es gibt einen doppelten Tod, für den Menschen im allgemeinen und für die Seele im besonderen; der des Menschen besteht in der Trennung der Seele vom Körper; der Tod der Seele bedeutet die Vernichtung der Tugend und die Aneignung der Schlechtigkeit. Deshalb heißt es auch nicht bloß ‚sterben‘, sondern ‚des Todes sterben‘, um zu zeigen, dass nicht der allgemeine, sondern der besondere und eigentliche Tod gemeint ist, den die Seele erleidet, wenn sie unter Leidenschaften und Schlechtigkeiten aller Art begraben wird [...]. Wo immer es heißt: ‚des Todes sterben‘, ist stets zu beachten, dass der Tod als Strafe gemeint ist, nicht der natürliche; der natürliche besteht eben darin, dass die Seele vom Körper geschieden wird; der als Strafe wird dann herbeigeführt, wenn die Seele dem Leben der Tugend abstirbt und nur das der Schlechtigkeit führt“ (Leg All 1,105–107)⁸¹.

Auf der Seite des „wahren Lebens“ gilt Dtn 4,4: „*Ihr alle, die ihr Gott dem Herrn anhängt, lebt am heutigen Tag*“. Hierzu Philo:

„Die Schrift weiß nämlich, dass allein diejenigen leben, die sich schutzsuchend zu Gott flüchten, während die anderen tot sind; ja sie bezeugt ihnen sogar, wie es scheint, die Unsterblichkeit, wenn sie hinzufügt: ‚lebt am heutigen Tage‘. Unter dem ‚heutigen Tag‘ ist nämlich die grenzenlose, unfassbare Ewigkeit zu verstehen“ (Fug 56f.).

„Die Aktualisierung, die das Leben in Tugend, Gottesliebe und Gotteserkenntnis festmacht“ – so D. Zeller –, „geht also nie so weit, die jenseitige Dimension

⁷⁹ Die vorausgesetzte trichotomische Anthropologie (Vernunft – Seele – Leib) kann auch variieren: vgl. *Grabbe*, Eschatologie (s. Anm. 68) 166.

⁸⁰ „[...] an dem Tag, da ihr von ihm (sc. dem Baum der Erkenntnis) esset, werdet ihr des Todes sterben“.

⁸¹ Von einer „Bestrafung der sündigen Seele nach dem Tod“ spricht *Philo* aber nie, wohl „vom ewigen Leben [sc. des Tugendhaften] in einer leiblosen Jenseitigkeit“. Was den „ewigen Tod“ der Sünder angeht, so verfolgt *Philo* die Tendenz, „die Sünde selber schon als Strafe zu betrachten. Die Sünder haben ihren Hades schon jetzt in ihrer körperlichen Existenz, die den Leidenschaften versklavt ist (vgl. Rer Div Her 45.79; Som 1,151; Poster C 31; Quaest in Gn 4,234)“ (*Zeller*, Eschatologie [s. Anm. 65] 23).

des Lebens zu kappen. Im Gegenteil, das Leben der Seele, in dem sich der Mensch jetzt schon über seine leibliche Beschränktheit erhebt, kommt im leiblosen Sein nach dem Tod erst richtig zum Tragen [...]. Die Verbindung, die der Fromme jetzt schon zu Gott knüpft, reißt im Tod nicht ab⁸². Mit anderen Worten: Wir haben eine Art „präsensische Eschatologie“ vor uns, welche die postmortale Dimension des Lebens selbstverständlich miteinschließt. Die Frage, die sich im Blick auf das Johannesevangelium stellt, lautet dann: Dürfen wir die Eschatologie des Evangelisten *strukturnalog* zur philonischen Konzeption denken⁸³?

4.2 *Neutestamentliche Spätschriften*

Ein Blick auf das lukanische Doppelwerk und den Hebräerbrief bestätigt, dass die Frage nach der hellenistischen Kontur der johanneischen Anthropologie keineswegs abwegig ist. Wenn sich deren Autoren – trotz ihrer Verwurzelung in biblischen Sprach- und Denktraditionen, allerdings solchen der Septuaginta, die ja bereits Zeuge einer *interpretatio graeca* der Bibel ist – einer Leib-Seele-Anthropologie gegenüber offen zeigen, erhöht das die Plausibilität einer entsprechenden Annahme auch beim Autor des Johannesevangeliums.

4.2.1 *Das lukanische Doppelwerk*

(1) Die *Auferweckung Jesu* deutet Lukas – unter dem Einfluss hellenistischer Anthropologie – als „Wiedervereinigung von Leib und Seele“⁸⁴. Am Kreuz betet der sterbende Jesus mit Worten aus Ps 31 zu Gott: „*Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist* (τὸ πνεῦμά μου)“ (Lk 23,46)⁸⁵. Pneuma ist hier anthro-

⁸² Zeller, *Eschatologie* (s. Anm. 65) 24. Wichtig ist, dass nach Philo der Mensch grundsätzlich als sterbliches Wesen gilt (Praem Poen 1), er aber durch ein Gott gemäßes Leben die Unsterblichkeit für seine Seele erlangen kann; „die Unsterblichkeit (ist) keine der Seele von Natur aus immer schon mitgegebene Eigenschaft, sondern göttlichen Ursprungs [...], da sie durch das Einhauchen des göttlichen πνεῦμα erst möglich wird (Leg All I 32)“ (*Blishcke*, *Eschatologie* [s. Anm. 65] 214).

⁸³ Zeller, *Eschatologie* (s. Anm. 65) 28 f. zeigt, wie die philonische Konzeption vom „Tod der Seele“ versus „wahres Leben“ in die Rezeption der johanneischen Eschatologie und Christologie bei Clemens v. Alexandrien und v. a. Origenes eingeschrieben ist, die aber beide – trotz der platonischen Anthropologie, „in der das Ideal eigentlich die endgültige Befreiung vom Leib wäre“ – an der *leiblichen* Auferstehung festhielten. Damit entsprechen sie dem johanneischen *Endtext* (einschließlich der redaktionellen Anteile).

⁸⁴ P. Hoffmann, *Der Glaube an die Auferweckung Jesu in der neutestamentlichen Überlieferung*, in: ders., *Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung* (SBA 17), Stuttgart 1994, 188–256, 240. Zum Folgenden vgl. ebd. 240 f.; außerdem Haufe, *Eschatologie* (s. Anm. 7) 442 f.

⁸⁵ Lukas fügt zu Ps 31,6a LXX nur die Anrede „Vater“ hinzu und benutzt statt des Futurs παρῆθησμαι das Präsens παρτίθεμαι. Interessant sind die Parallelen, auf die Haufe, *Eschatologie* (s. Anm. 7) 443 Anm. 23, aufmerksam macht: Seneca, *Hercul. Oct.* 1703.1725 f.:

pologisch gemeint und steht für ψυχή. Der Kontext bestätigt dies: „Heute noch“ – so die Zusage Jesu an den Schächer zu seiner Rechten (Lk 23,42 f.) – wird er mit ihm in das „Paradies“ aufgenommen, worunter nach jüdischer Vorstellung der himmlische Aufenthaltsort der Seelen der Gerechten zu verstehen ist⁸⁶. Beigesetzt wird Lk 23,55 zufolge (vgl. auch 24,3,23) nur Jesu „Leib“ (σῶμα)⁸⁷, wohingegen seine „Seele“, wie Petrus in seiner Pfingstpredigt mit den Worten von Ps 16 darlegt, nicht in den Hades gelassen wurde (Apg 2,27 = Ps 16,10 LXX):

„denn nicht wirst du *meine Seele* (τὴν ψυχὴν μου) dem Hades überlassen (ἐγκαταλείψεις [...] εἰς ᾄδην), noch lässt du deinen Heiligen *die Verwesung* (διαφθοράν) sehen.“

Diese Worte des David⁸⁸ beziehen sich Lukas zufolge eigentlich auf Christus. Dass sie auf der Folie dualistischer Anthropologie zu verstehen sind⁸⁹, bestätigt ihre Wiederaufnahme in Apg 2,31, wo es heißt:

„Vorausschauend sprach er (sc. David) über die Auferstehung des Christus: Weder wurde er dem Hades überlassen (ἐγκατελείφθη εἰς ᾄδην) noch sah *sein Fleisch* (ἡ σὰρξ αὐτοῦ) Verwesung.“

Bezieht sich die erste Zeile der Psalmvers-Paraphrase auf die „Seele“ Jesu, die Gott durch Aufnahme in das Paradies vor dem Totenreich bewahrt hat, so blickt die zweite Zeile auf *seinen Leib* (= „*sein Fleisch*“): Dieser wurde zwar begraben, musste aber die Verwesung nicht schauen. Auferstehung heißt demnach Auferstehung des Fleisches und dessen Wiedervereinigung mit der Seele, dem Geist Jesu. Geht es Lukas nach Ausweis der Petrusrede um eine *ganzheitliche* Sicht des Lebens nach dem Tod⁹⁰, was die Aufer-

„Nimm meinen Geist, ich bitte dich, zu den Sternen auf [...]. Siehe, mein Vater ruft mich und öffnet den Himmel; ich komme, Vater, ich komme“; *Lukian*, Peregr. Mort. 36: „Du, Geist der Mutter, und du, Geist des Vaters, nehmt mich gnädig auf“. Diesen Parallelen entnimmt Haufe, „dass für Lukas ein stärker hellenistisches Verständnis der Sterbebitte durchaus möglich erscheint. Offenbar ist hier der ‚Geist‘ des Menschen als die todüberdauernde Ich-Person verstanden, über deren jenseitiges Geschick im Tode von Gott entschieden wird“.

⁸⁶ „Der Schächer denkt bei seiner Bitte an den Tag der Parusie, an dem Jesus als König kommt (zumindest an das Königreich Jesu). Die Antwort Jesu dagegen gibt dieser Erwartung eine neue Richtung: Der Schächer wird die Erfüllung seiner Bitte noch ‚heute‘ ganz persönlich für sich allein (‚ich sage dir‘) am Ort der verstorbenen Gerechten (‚Paradies‘ statt ‚Reich‘) erfahren“ (*W. Radl*, Das Lukas-Evangelium [EdF 261], Darmstadt 1988, 137); vgl. auch jüngst *S. Schreiber*, ‚Ars moriendi‘ in Lk 23,39–43. Ein pragmatischer Versuch zum Erfahrungsproblem der Königsherrschaft Gottes, in: C. Niemand (Hg.), Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt (FS A. Fuchs), Frankfurt 2002, 277–297.

⁸⁷ Dies ist eine über Mk 15,47 hinausgehende lukanische Redaktion; vgl. auch 24,3 und 23,52: τὸ σῶμα τοῦ (κυρίου) Ἰησοῦ.

⁸⁸ Schon die Septuaginta hat ihre hebräische Vorlage im Sinne hellenistischen Jenseitsglaubens umgedeutet.

⁸⁹ Zutreffend *G. Schneider*, Die Apostelgeschichte, Bd. I (HThK 5/1), Freiburg 1980, 273: „εἰς ᾄδην ist nicht in dem Sinn verstanden, dass die Seele des verstorbenen Messias ‚im Hades‘ gewesen sei, sondern (entsprechend V.27b) so, das er vor dem Totenreich bewahrt wurde. Gott wird ‚seinen Heiligen‘ (näherhin: dessen Leib) nicht der διαφθορά preisgeben.“

⁹⁰ Paulus sekundiert ihm in seiner Rede im pisidischen Antiochia unter Rekurs auf denselben Psalmvers (Ps 16,10 in Apg 13,35)!

stehung des *Fleisches* miteinschließt, so artikuliert er diese Überzeugung aber doch im Horizont hellenistischer Anthropologie, möglicherweise bereits gegen deren Absolutsetzung im Sinne eines dualistischen Verständnisses von Heil als Erlösung *vom Leib*. Beachtlich ist, dass Lukas die Leib-Seele-Anthropologie (die er selbst teilt) schon im Schrifttext der Septuaginta wiederfindet.

(2) Der Wortwechsel Jesu mit dem Schächer am Kreuz zeigt, dass für Lukas die Leib-Seele-Anthropologie *grundsätzlich* gilt. Überdies bietet sein Doppelwerk genügend Indizien dafür, dass er die frühchristliche Erwartung des Endheils und seines Empfanges „individualisiert“ hat. „Danach erfährt der einzelne im Tod das Gericht und die Begegnung mit Christus, damit also die Parusie“⁹¹. Ausweislich Lk 12,4f. ist die Vorstellung vom Tod als Trennung der Seele vom Leib vorausgesetzt. Andererseits behält Lukas die Erwartung der Parusie als eines universalen Endgeschehens bei, ohne dass eine Vermittlung dieser traditionellen Eschatologie mit der individuellen Eschatologie des Todes sichtbar würde. Weder gibt er „die Annahme eines Zwischenzustandes“ zu erkennen, noch, „dass er das Geschick des Menschen zwischen Tod und Parusie als ein Provisorium betrachte“⁹². Die individuelle Eschatologie besitzt bei ihm eigenes Gewicht und relativiert die traditionelle Parusievorstellung: „Für den einzelnen wird die Zukunft der Welt zur Gegenwart im Augenblick des Todes“⁹³.

4.2.2 *Der Hebräerbrief*

Den Umbau traditioneller frühchristlich-apokalyptischer Eschatologie in eine am Tod des je Einzelnen orientierte Eschatologie hat jüngst W. Eisele an der Behandlung des Parusie-Motivs durch den Hebräerbriefautor nachgezeichnet⁹⁴.

⁹¹ *Radl*, Lukas-Evangelium (s. Anm. 86) 136 (mit weiterer Lit.): „Vor allem im Sondergut seines Evangeliums (und in der Apostelgeschichte) fällt eine Reihe von Texten auf, in denen das endgültige Geschick des Individuums nach dem Tod im Vordergrund steht“. Als Belege, „die freilich nicht alle gleich bedeutsam und evident“ seien, führt er an: Lk 6,20–26; 12,4f.16–21.33f.; 16,1–9.19–31; 21,19; 23,39–43; Apg 1,25; 7,55–59 (V.59 betet der sterbende Stephanus: κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου); 14,22; 20,28–31. Stellen, an denen Lukas in seinen Vorlagen traditionelle Parusieaussagen vorfand, wandelt er um: „Während sich Mk 13,13 auf das Kommen des Menschensohns und die ihm vorausgehenden Drangsale bezieht, spricht 21,19 ohne Zeitangabe und ähnlich wie 17,33 vom Durchhalten des verfolgten Jüngers bis zu seinem persönlichen Ende“ (ebd. 136f.).

⁹² *Radl*, Lukas-Evangelium (s. Anm. 86) 137.

⁹³ *J. Dupont*, Die individuelle Eschatologie im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte, in: P. Hoffmann u. a. (Hg.), Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker (FS J. Schmid), Freiburg 1973, 37–47, 47 (zitiert bei *Radl*, Lukas-Evangelium [s. Anm. 86] 137).

⁹⁴ *W. Eisele*, Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief (BZNW 116), Berlin 2003; vgl. seine Zusammenfassung ebd. 421–425 („Universale und individuelle Eschatologie“); vgl. auch *T. Witulski*, Zur Frage des Verhältnisses der Dimensionen von Raum und Zeit in der Konzeption der Eschatologie des Hebräerbriefes, in: BZ.NF 5 (2007) 161–192.

Dabei gelangt er zu dem Ergebnis, dass das zweite Erscheinen Christi nach Hebr 9,27f. keine Parusie Christi auf *Erden* meint, sondern „das Wiedersehen der Glaubenden mit ihm, sobald sie ihm im Durchgang durch den Tod in das Allerheiligste der unsichtbaren Welt des Himmels nachgefolgt sind“⁹⁵. Dieses Verständnis der fraglichen Verse hat schon aus dem Grund viel für sich, weil der Verfasser gemäß seinem mittelplatonisch geprägten Weltbild „das Ewige“ „ausnahmslos im Himmel und niemals auf der Erde“ ansiedelt⁹⁶, die „Rettung“ aber, von der Hebr 9,28 als dem Ergebnis der Begegnung der Glaubenden mit dem ihnen erscheinenden Christus spricht, der Ordnung des Ewigen zuweist.

Nun korrespondiert der Option des Hebräerbriefautors für eine individuelle Eschatologie auch eine bestimmte dualistische Anthropologie, die sich zunächst an den Belegen für πνεῦμα = *menschlicher Geist* festmachen lässt (Hebr 4,12; 12,9.23). So sind nach 12,23 die Glaubenden in ihrem Gottesdienst, der sie mit allen Himmelsbewohnern vereint, nicht einfach zu den vollendeten Gerechten im Himmel „hinzugetreten“, sondern zu ihren „Geistern“ (πνεύματα). 12,9 unterscheidet zwischen den „Vätern unseres Fleisches“ (οἱ μὲν τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες) und dem „Vater der Geister“ (ὁ πατήρ τῶν πνεύματων), also Gott, was bedeutet: „Unsere menschlichen Väter sind für unsere leibliche Zeugung und Geburt verantwortlich, während unser Geist vom himmlischen Vater stammt und zum leiblichen Menschen hinzutritt. Die Heimat des Geistes ist und bleibt aber der Himmel, von dem er ausgeht und in dem er durch den Tod des Menschen zurückkehrt“⁹⁷.

Es überrascht nicht, dass diese dualistische Anthropologie auch die Christologie des Hebr prägt. Spuren in dieser Richtung finden sich des Öfteren: 2,11.14; 5,7; 9,13f.; 10,5.20.

Am deutlichsten ist wohl 2,11: „Denn der Heiligende (ὁ [...] ἀγιάζων) und die Geheiligten (οἱ ἀγιαζόμενοι) (stammen) alle aus einem (ἐξ ἐνός); darum scheut er sich auch nicht, sie Brüder zu nennen“. Gemeint sind Christus und die Glaubenden – beide „Söhne“ des *einen* Vaters (2,10) –, weshalb Christus sie auch seine „Brüder“ nennt.

Wie dieses „Von-dem-Einen“- Abstammen gemeint ist, verdeutlicht 2,14: „Da nun die Kinder Anteil haben (κεκοινωνήκεν) an Blut und Fleisch, hat auch er selbst *in gleicher Weise* (παρὰπλησίως) an ihnen (sc. Fleisch und Blut) teilgenommen (μετέσχεν), damit er

⁹⁵ Eisele, Reich (s. Anm. 94) 414. Im Einzelnen ebd. 66–85.

⁹⁶ Ebd. 85.

⁹⁷ Ebd. 393. Vgl. auch E. Grässer, An die Hebräer (Hebr 10,19–13,25) (EKK 17/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997, 268, der in 12,9 „eine dualistische Anthropologie gemäß 9,9f.12–14 und 13,3“ angezeigt findet. Eingebettet in das Glaubensbild des *Auctor ad Hebraeos*: „Als Wanderer zwischen zwei Welten sind die Glaubenden zugleich auch Existenzen zweier Welten. 'Ev σώματι (13,3) führen sie ihr Dasein als Fremdlinge und Beisassen auf Erden (11,13) in lebenslanger Todesknechtschaft (2,14f.), während zugleich ihr πνεῦμα, ihr ursprünglich-eigentliches Wesen im Aufblicken auf Jesus, den Anfänger und Vollender des Glaubens (12,2), für die Rückkehr in die himmlische Heimat bewahrt bleibt (11,16; vgl. 12,23; 13,14), wohin sie die παιδεία des πατήρ τῶν πνευμάτων über das ἀποθήσκειν führt“ (ebd. 270f.).

durch den Tod zunichte mache den, der die Macht über den Tod hat, nämlich den Teufel“. Wird hier die Inkarnation des Sohnes als Annahme von Fleisch und Blut (vgl. auch 10,5) durch den präexistenten Geist-Christus (vgl. 9,14) gedacht, so gilt analog auch von den Glaubenden: Hinsichtlich ihres πνεῦμα stammen sie von Gott ab, also „von dem Einen“, „haben“ aber mit ihrer Leiblichkeit gleichzeitig auch „Anteil an Fleisch und Blut“. Die dahinter stehende Vorstellung ist platonisch⁹⁸, nicht gnostisch, wie im Gefolge von E. Käsemann zuletzt noch E. Grässer meint⁹⁹.

Dasselbe gilt dann auch bezüglich des Todes Jesu, wenn man in 10,20 die Explikation „das ist sein Fleisch“ auf das voranstehende Substantiv „Vorhang“ bezieht, den Jesus sterbend durchschritten hat¹⁰⁰. Dann ist nämlich seine σάρξ „dem Irdischen“ zugeordnet, „das aufgehoben werden muss, damit das Himmlische Bestand hat (vgl. 10,9)“¹⁰¹.

Obwohl es sich hier wie an den übrigen Stellen des Hebr immer nur um anthropologische Implikationen oder Voraussetzungen für die jeweils christologisch-soteriologisch zugespitzte Aussage handelt, dürfte doch deutlich sein, dass sich der Autor insgesamt hellenistischen Vorstellungen, konkret: dem mittelplatonischen Weltbild geöffnet hat.

4.3 Christologie und Anthropologie im Verständnis des Vierten Evangelisten

Wie das lukanische Doppelwerk und der Hebräerbrief zeigen, bleibt die Christologie von der Anthropologie nicht unberührt. So liegen auch beim Vierten Evangelisten Entsprechungen zwischen Menschen- und Christusbild nahe, was bedeutet, dass sich der Mangel an Einsicht in seine Anthropologie nicht nur *indirekt* über die ihr entgegensteuernde Redaktion ein wenig ausgleichen lässt (vgl. oben *These 3*), sondern auch durch Analyse der Christologie des Evangelisten selbst, insoweit sie anthropologische Implikationen besitzt. Auch wenn die Texte kein eindeutiges Urteil zulassen, bedeutet es schon einen Erkenntnisgewinn, ihre inneren Gegenläufigkeiten festzustellen. Folgende Punkte seien benannt:

⁹⁸ So zu Recht *Eisele*, *Reich* (s. Anm. 94) 386 f., der auf *Plutarch*, *Quaest II 1001c*, verweist, wo *Plutarch* die Frage, weshalb *Platon* im *Timaios* den höchsten Gott nicht nur den *Schöpfer*, sondern auch den *Vater* der Welt nennt, damit beantwortet, dass Gott die Seele als etwas ihm Verwandtes gezeugt habe, womit eine Vater-Kind-Beziehung gegeben sei: „Die Seele aber ist, da sie an Verstand und vernünftiger Überlegung und Harmonie Anteil erhalten hat, nicht nur ein Werk (ἔργον) des Gottes, sondern auch ein Teil (μέρος) und nicht nur durch ihn, sondern auch von ihm her und aus ihm heraus entstanden (ἐξ αὐτοῦ γέγονεν)“ Zum ἐξ ἐνός Hebr 2,11 vgl. auch *Philo*, *Abr 258* (siehe oben unter 4.1 [1]).

⁹⁹ *E. Grässer*, *An die Hebräer* (Hebr 1–6) (EKK 17/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 136, meint, „dass nach 2,14 die Menschen sekundär Fleisch und Blut angenommen haben und ihrer Inkarnation die Christi parallelisiert werden kann“ (Hervorheb. von mir); ebd. spricht er von einem „präexistenten Kern im Menschen“.

¹⁰⁰ Das ist sprachlich die „nächstliegende“ Annahme: vgl. *Grässer*, *Hebr III* (s. Anm. 97) 17.

¹⁰¹ Ebd.

4.3.1 Terminologische Besonderheiten

Zunächst fällt auf, dass die *Auferstehungsterminologie* (ἀνίσταμαι, ἐγείρειν) beim Evangelisten deutlich in den Hintergrund tritt. Bei ihm dominieren andere Sprachspiele, vor allem das des „Weggehens“ und des „Erhöht“- bzw. „Verherrlicht-Werdens“¹⁰². Wenn der johanneische Jesus von seinem Tod spricht, benutzt er nie die traditionelle Terminologie – ganz im Unterschied zum synoptischen Jesus und seinen drei Leidens- und Auferstehungsweissagungen¹⁰³. Die Formel ἐγείρειν ἐκ νεκρῶν im Passiv begegnet bei Joh nur in den Erzählpartien, und auch hier nur zweimal: zu Beginn des Buches in 2,22: „*als er nun von den Toten auferweckt worden war* (ὅτε οὖν ἐγέρθη ἐκ νεκρῶν)“, und gegen Ende im redaktionell angefügten Schlusskapitel in 21,14: „*dies war schon das dritte Mal, dass Jesus sich den Jüngern offenbarte, nachdem er von den Toten auferweckt worden war* (ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν)“. Die Variante mit ἀνίστημι findet sich nur einmal, in 20,9: „*denn sie verstanden die Schrift noch nicht, dass er von den Toten auferstehen müsste* (ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι)“.

Dagegen verwendet der Evangelist die Formel ἐγείρειν ἐκ νεκρῶν bei der Lazarus-Erweckung durch Jesus gleich dreimal, was deutlich zeigt, wie er sie versteht: als Ausdruck für dessen Rückkehr ins Leben, für seine physische Errettung (12,1.9.17). Wenn er bei Jesus auf die Formel fast völlig verzichtet, dann wohl deshalb, um dem Missverständnis von Ostern als Rückkehr Jesu in seine frühere körperliche Daseinsweise vorzubeugen.

Im Übrigen ist für den Evangelisten gemäß frühjüdischer Tradition die Auferweckung der Toten ein Privileg *Gottes* (5,21a) – in Abweichung von dieser Tradition allerdings ein Privileg, an dem der Vater-Gott seinen einzigen Sohn teilhaben lässt, ja das er auf ihn übertragen hat (5,21b/26). Dieser übt es jedoch nicht, wie die frühjüdische Tradition es erwarten lässt, erst am jüngsten Tag aus, sondern *jetzt schon*, d. h. überall da, wo Glaubens-*Erweckung* geschieht, wo Menschen zum Glauben an Jesus als „die Auferstehung und das Leben“ (11,25) gelangen. Die Art und Weise, wie der Evangelist in 5,21 (vgl. V.26) von der traditionellen Terminologie ἐγείρειν τοὺς νεκροὺς hin zum synony-

¹⁰² In Hebr ist der Befund ähnlich: „Ἐγείρειν ἐκ νεκρῶν und ἀνάστασις finden sich im Hebr nur in bezug auf die Glaubenszeugen der ‚Alten‘ (11,19.38 [gemeint ist: 35]; vgl. auch 6,2), nicht in bezug auf Jesus. Hier zeigt sich ganz offensichtlich eine bewusste Zurückhaltung des Autors gegenüber der traditionellen Rede von der ‚Auferstehung‘ bzw. ‚Auferweckung‘ Jesu ‚von den Toten‘“ (H.-F. Weiß, *Der Brief an die Hebräer* [KEK 13], Göttingen ^{15/1}1991, 753 f.). Seinem Verständnis der allgemeinen Totenaufstehung als „Anfangslehre“ (vgl. Hebr 6,2 mit 5,12; 6,1) entspricht die Beobachtung, dass der *Auctor ad Hebraeos* die Auferweckung Jesu nur an einer einzigen Stelle seines Schreibens zur Sprache bringt, und hier unter Verwendung des ungewöhnlichen ἀνάγειν (Hebr 13,20: ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης, ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰώνιου, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν); bemerkenswert ist auch die Stelle Hebr 11,35 mit ihrem doppelten ἀνάστασις-Begriff: In V.35a ist „die resurrectio ad vitam temporalem“ gemeint, „in V.35b aber die resurrectio melior ad vitam aeternam“ (Grässer, *Hebr III* [s. Anm. 97] 204, im Anschluss an *Ben-gel*).

¹⁰³ Vgl. Mk 8,31 (μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι) par. Mt 16,21; Lk 9,22. – Mk 9,31 par. Mt 17,23. – Mk 10,34 par. Mt 20,19; Lk 18,33.

men ζωοποιεῖν hinüberwechselt (dem entspricht in 11,25 genau das Wortpaar „die Auferstehung [ἀνάστασις] und das Leben [ζωή]“), zeigt, dass er auf die traditionelle Terminologie zugunsten der Rede von der ζωή auch verzichten kann.

Die Dialogszene unmittelbar nach der sog. „Tempelreinigung“ (2,18–22) ist ein besonders gelagerter Fall. Den „Juden“, die von Jesus verlangen, er möge sich durch ein „Zeichen“ legitimieren, antwortet er: „Reißt diesen Tempel nieder und *in drei Tagen werde ich ihn aufrichten* (ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν)“ (V.19). Entgegen dem Missverständnis der „Juden“ (V.20) kommentiert der Erzähler: „Er [...] sprach vom *Tempel seines Leibes* (περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ)“ (V.21). Möchte damit der Evangelist, wie W. Thüsing meint, *programmatisch* – weil zu Beginn des Buches! – „die Heilsbedeutung des *Auferstehungsleibes* Jesu“ festschreiben?¹⁰⁴ Der bereits erhobene Befund zur minimalen Rolle der Auferstehungsterminologie im Corpus des Buchs stimmt indes skeptisch gegenüber der Behauptung, V.19 fokussiere den besonderen *Modus* der österlichen Rückkehr des hingerichteten Jesus in das Leben, also die Wiedererlangung seiner (wenn auch verklärten) *Leiblichkeit*, wie das vom Auferweckungskerygma vorausgesetzt sei¹⁰⁵. Die Akzente sind in V.18–22 anders gesetzt.

(a) Zunächst ist zu beachten, dass die Rede von den „drei Tagen“ – an ihr haftet die Vorstellung leiblicher Auferweckung! – aus der *Überlieferung* stammt¹⁰⁶. Wenn der Evangelist sie aufgreift (obwohl die „drei Tage“ als vermeintliche Frist zwischen Jesu Tod und seinem Eingang in das Leben andernorts im Buch keine Rolle spielen¹⁰⁷), dann deshalb, um einen Anknüpfungspunkt für das sich anschließende Missverständnis der „Juden“ zu haben: Den „drei Tagen“, die Jesus für den Neubau seines Tempels in Aussicht stellt, stehen die 46 Jahre tatsächlicher Bauzeit des vorfindlichen Tempels gegenüber. Auch erscheint ja der erhöhte Christus nach Joh 19/20 tatsächlich Maria Magdalena und den Jüngern am dritten Tag (unter Einrechnung des Todestags), so dass die vom

¹⁰⁴ W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NtA X-XI/1.2), Münster³1979, 279 (Hervorheb. von mir); ebd. 280 schränkt er aber schon ein: „Diese Aussage (sc. V.21) wird von verschiedenen Autoren im Vollsinne genommen: der Leib des Auferstandenen hat in der ‚Zeit des Parakleten‘ eine Funktion, die der des atl. Tempels vergleichbar ist bzw. sie ablöst und vollendet. Wenn wir uns diese Auffassung im folgenden zu eigen machen, sind wir uns der Unsicherheit bewusst, die ihr wegen des zu schmalen Fundamentes im Kontext anhaftet“.

¹⁰⁵ Joh 12,1.9.17 sprechen gegen diese Annahme (vgl. oben!).

¹⁰⁶ Vgl. die synoptischen Parallelen des Tempelwortes Mk 14,58/Mt 26,61: διὰ τριῶν ἡμερῶν. Hier zu K. Paesler, Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelneuerung im Neuen Testament (FRLANT 184), Göttingen 1999, 167–178.

¹⁰⁷ Trotz der Traditionalität von 20,9 ist das zur dortigen Überlieferung gehörende Element der „drei Tage“ gerade nicht rezipiert. R. Schnackenburg, Tradition und Interpretation im Spruchgut des Johannesevangeliums, in: ders., Das Johannesevangelium, IV. Teil: Ergänzende Auslegungen und Exkurse (HThK 4/4), Freiburg u. a. 1984, 72–89, 82: „Zu wenig beachtet wird, dass die Aufeinanderfolge von Tod und Auferstehung nach drei Tagen (Mk 8,31d) der joh. Theologie nicht adäquat ist, weil diese schon im Tod Jesu seine Verherrlichung beginnen lässt“. – Vgl. unten 4.3.2.

Evangelisten in V.19 ausnahmsweise rezipierten „drei Tage“ im narrativen Makrokontext durchaus Sinn machen.

(b) Die Rede vom Tempel in 2,18–22 ist *soteriologisches Symbol*. Bezeichnet der Tempel den Ort, an dem Gott den Menschen, die ihn aufsuchen, Heil und Versöhnung erwirkt, so gilt dies jetzt nach Überzeugung des Evangelisten nicht (mehr) vom Jerusalemer Heiligtum, sondern ausschließlich von Jesus, dem wahren Tempel, welcher *der Ort ist, an dem Gott sich begegnen lässt*: „in Geist und in Wahrheit“ (4,23). Wenn deshalb Jesus von der zukünftigen Aufrichtung des Tempels spricht, der nach V.21 er selbst ist, dann meint er. In meinem Tod und meiner Erhöhung wird der Geist des Lebens frei (vgl. 19,34 mit 7,37–39; 20,22 f.), realisiert sich, was „Tempel“ eigentlich bedeutet: Quelle des Lebens zu sein (vgl. 7,37–39)¹⁰⁸. Diesen Anspruch kündigt der Evangelist in 2,18–22 *programmatisch* an, um ihn mittels der mehrfachen Auftritte Jesu auf der Bühne des Tempels im Buch dann auch regelrecht in Szene zu setzen.

(c) Bedenkenswert ist sodann die Wendung „*Tempel seines Leibes*“ (V.21). Bei τὸ σῶμα τοῦ αὐτοῦ handelt es sich um einen *genitivus epexegeticus*, der signalisiert, dass „Tempel“ im vorangehenden Spruch ein Bildwort ist, das der Erklärung bedarf. Interessant ist, dass auch Paulus Tempelmetaphorik und Leib-Terminologie miteinander verknüpft, und zwar unter pneumatologischem Vorzeichen: „Oder wisst ihr nicht, dass *euer Leib Tempel des Heiligen Geistes in euch* ist (ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος), den ihr von Gott habt?“ (1 Kor 6,19). Was Paulus hier von den Getauften sagt, bezieht Philo auf den Menschen als Geschöpf¹⁰⁹. Angesichts der hohen Bedeutung, welche die Pneumatologie für die Christologie des Vierten Evangelisten besitzt¹¹⁰, scheint es nicht ausgeschlossen, dass Joh 2,19 einen pneumatologischen Hintergrund hat. Will der Evangelist andeuten, dass Jesu Leib (also er selbst) Wohnort des Geistes Gottes ist und in diesem Sinne Gottes Tempel?¹¹¹ Möchte er sagen, dass Gottes Geist „bleibend“ in ihm wohnt (vgl. 1,33; 3,34), aber erst an Ostern – wenn der Tempel „aufgerichtet“ sein wird – wirksam wird für alle, die an ihn glauben? Das würde mit dem soteriologischen Verständnis des Tempel-Symbols (vgl. unter [b]) zusammenpassen¹¹².

(d) Eine letzte Frage: Gibt Jesus mit dem Tempellogion auf die Frage der „Juden“ nach einem Legitimationszeichen für seinen Tempelauftritt eine Antwort oder verweigert er sie? R. Schnackenburg meint: „Jesus geht scheinbar auf die Forderung der ihn Verhörenden ein, stellt ihnen aber ein ganz anderes ‚Zeichen‘ in Aussicht. Er antwortet mit einem Rätselwort, das ihnen dunkel bleiben muss“¹¹³. Dieses ganz andere „Zeichen“

¹⁰⁸ Vgl. auch A. R. Kerr, *The Temple of Jesus' Body. The Temple theme in the Gospel of John* (JSNT.SS 220), Sheffield 2002, 94: „Everything hinges on this climatic event and it makes sense that Jesus is constituted as a Temple in that event“.

¹⁰⁹ Op Mund 137; der erste Mensch „wurde doch zur *Wohnung* (οἶκος) oder zum *heiligen Tempel* (ναὸς ἱερός) für die vernünftige Seele (ψυχῆς λογικῆς) gebildet, die der Mensch als das gottähnlichste Bild in sich tragen sollte“.

¹¹⁰ Vgl. U. Schnelle, *Johannes als Geisttheologe*, in: NT 40 (1998) 17–31.

¹¹¹ B. Schwank, *Evangelium nach Johannes*, St. Ottilien 1996, 96, hält das für „unmöglich“. „Gotttheit und Menschheit Jesu hat Johannes so innig wie möglich vereint. Der leibliche, irdische Jesus sagt: ‚Philippus, wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen‘ (14,9)“.

¹¹² Auch J. Rahner, „Er aber sprach vom Tempel seines Leibes“. Jesus von Nazaret als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium (BBB 117), Bodenheim 1998, befürwortet eine „soteriologisch-staurozentrische“ Deutung der Tempelmetaphorik (310), u. a. mit Beobachtungen zur σῶμα-Begrifflichkeit: „Der vierte Evangelist kennt diesen Begriff als Kennzeichnung des Auferstehungsleibes Jesu überhaupt nicht, hingegen ist σῶμα für ihn als Umschreibung des Kreuzes- bzw. realen Todesleibes Jesu geläufig (vgl. Joh 19,38.41)“ (270).

¹¹³ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4 (HThK 4/1), Freiburg ²1967, 363.

sei seine Auferstehung, die selbst unanschaulich bleibe, weil ihr das abgeht, was ein „Zeichen“ ausmacht: die Sichtbarkeit.

Indessen hat der Evangelist einen derart paradoxen Zeichen-Begriff nirgends auf das Ostergeschehen *selbst* angewandt, auch nicht auf das Kreuz, das doch „Sichtbarkeit“ in nahezu unerträglicher Dichte auszeichnet. Wohl subsumiert er, wie wir noch sehen werden, die leibhaftigen „Erscheinungen“ des aus dem Grab Erstandenen vor Maria Magdalena und dem Jüngerkreis unter den „Zeichen“-Begriff von 20,30, weil *sie* ja „Sichtbarkeit“ und „Greifbarkeit“ besitzen. Doch es sind „Zeichen“, die Jesus „vor seinen Jüngern“ (20,30), nicht vor den „Juden“ gewirkt hat, weshalb sie sich auch nicht als „Antwort“ auf *deren* „Zeichen“-Forderung von 2,18 eignen.

Kurzum: Das Tempelwort 2,20f. besitzt seinen Fokus nicht im Gedanken der *Leiblichkeit* des Auferweckten, sondern darin, dass der Erhöhte „Ort“ der Gottesanbetung, das wahre ‚Haus Gottes‘ (vgl. 1,51)“ sein wird¹¹⁴, welches den steinernen Tempel von Jerusalem ersetzt.

4.3.2 Unmittelbare Verknüpfung der Osterterminologie mit dem Kreuz

Kennzeichnend für die johanneische Osterterminologie ist die mit ihr verbundene Entscheidung, Jesu Rettung aus dem Tod – ob diese nun als Tat *Gottes* („Auferweckung“) oder als Tat aus *eigener* Vollmacht („Auferstehung“) bestimmt wird – nicht als ein Geschehen *nach* seinem Sterben bzw. *nach* seiner Grabesruhe zu betrachten, vielmehr mit seinem Sterben *in eins* zu setzen. Das gilt für die (aus der Perspektive Jesu) passivischen Wendungen des Erhöht- und Verherrlichtwerdens genauso wie für die aktiven des „Weggehens“ oder „Hinaufsteigens“. Das ist umso bemerkenswerter, als mehrere dieser Wendungen ursprünglich an einem postmortalen, metageschichtlichen bzw. österlichen Rettungshandeln haften und erst in vorjohanneischer Überlieferung bzw. durch den Evangelisten selbst mit dem Sterben Jesu unmittelbar verbunden oder sogar identifiziert wurden. Dazu einige Hinweise:

(a) Bereits das johanneische Logion 3,14 f. bindet das ursprünglich die österliche Inthronisation bezeichnende ὑψωθῆναι an das Kreuz Jesu¹¹⁵. In 8,28, wo ausnahmsweise „die Juden“ Subjekt des ὑψοῦν sind, steht es für das *Kreuzigen* selbst. 12,33 kommentiert das voranstehende Wort vom Erhöhtwerden Jesu so: „*das sagte er aber, um anzuzeigen, welchen Todes er sterben würde*“; doch schon jener Spruch selbst schaut Kreuz und Erhöhung in den Himmel in eins.

(b) Auch das Sprachspiel der Verherrlichung haftete, ausgehend von Jes 52,13 LXX, ursprünglich am Auferstehungsgeschehen¹¹⁶. Der Vierte Evangelist verbindet es nicht nur mit dem Kreuz selbst¹¹⁷, sondern es strahlt bei ihm sozusagen vom Kreuz her hinein

¹¹⁴ Ebd. 367. Vgl. auch Beitrag Nr. 15 in diesem Bd.!

¹¹⁵ Theobald, Herrenworte (s. Anm. 10) 213 f.

¹¹⁶ Vgl. Röm 6,4: ἡγάπηθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς; Lk 24,26; 1 Petr 1,11; Apg 3,13; Hebr 5,5.

¹¹⁷ So beziehen sich die beiden Futura in 13,32b.c vor allem auf Jesu Tod am Kreuz: „*und Gott wird ihn verherrlichen bei sich, und sogleich (εὐθύς) wird er ihn verherrlichen*“.

in die Zeit davor, erhellt – um die johanneische Terminologie zu benutzen – die „Stunde“ der Verherrlichung, deren „Gekommensein“ bereits 12,23 konstatiert. Anders gesagt: „Der Evangelist holt den Vorgang des $\delta\omicron\zeta\alpha\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota$ in die Erzählung des irdischen Jesus hinein, und zwar mehrfach: bei der Erweckung des Lazarus (11,4; 12,28), beim Kommen der ‚Griechen‘ (12,23), beim Weggang des Judas aus dem Kreis der ‚Seinen‘ (13,31) sowie – proleptisch – für die Passions- und Osterereignisse (12,28; 13,32)“¹¹⁸. Doch nicht nur dies unterscheidet das Sprachspiel der Verherrlichung von dem des „Erhöhtwerdens“, das seinen Einsatz beim Kreuz nimmt und nach vorne blickt. Der Evangelist entfaltet mit ihm auch viel stärker die *soteriologischen* Konsequenzen des Todes Jesu, also was es bedeutet, dass er als der eschatologische Lebensspender von den Seinen erkannt und geglaubt werden kann¹¹⁹. Dennoch bleibt vor allem 7,39 zufolge, wo der Evangelist auf Grund der Verherrlichung Jesu die Zeit „in ein Vorher („noch nicht“) und Nachher („als“)“ einteilt¹²⁰, der *Tod Jesu* die große Wasserscheide, *nicht* ein diesem erst *folgendes* Handeln Gottes, wie ältere neutestamentliche Christologien das sahen.

(c) Der räumlichen Metaphorik des „Weggehens“ für das Sterben Jesu ist die Doppelperspektive schon von Haus aus eingestiftet: Was aus menschlicher Sicht als ein Sterben in das Nichts erscheint, ist in Wahrheit der Hingang *zum Vater*, wobei die Metaphorik für den sterbenden Jesus nachdrücklich sein Subjekt-Bleiben christologisch festschreibt. Aufschlussreich ist 14,19: Nur noch ein $\mu\kappa\rho\nu\acute{\omicron}\nu$ (= eine kurze Weile) bleibt nach der „Erzählwelt“ der Abschiedsrede bis zum Tod Jesu, dann bricht „jener Tag“ (14,20) an, an dem die Welt Jesus „nicht mehr sieht“, wohl aber die Seinen. Ein weiteres $\mu\kappa\rho\nu\acute{\omicron}\nu$ zwischen dem Tod Jesu und seiner späteren Errettung aus ihm in der Auferstehung bzw. seinen österlichen Erscheinungen seit dem dritten Tag kennt der Text *nicht* bzw. macht er nicht geltend. Da Jesu Sterben auch schon sein Hingang zum Vater *ist*, kann es ein solches $\mu\kappa\rho\nu\acute{\omicron}\nu$ – theologisch reflektiert – auch gar nicht mehr geben.

Die Rückbindung der österlichen Sprachspiele an das Sterben Jesu bis hin zur Identifikation von Tod und Erhöhung durch den Vierten Evangelisten hat *Implikationen, Gründe und Folgen*.

Zu den *Folgen* gehört zum Beispiel, dass vor allem wegen der das Passionsgeschehen selbst schon erhellenden „Verherrlichung“ Jesu bei den Lesern der Eindruck entsteht, dieser Jesus erscheine hier wie ein „über die Erde schreiten-

¹¹⁸ H.-U. Weidemann, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* (BZNW 122), Berlin 2004, 120. „Damit verfolgt er (sc. der Evangelist) ein zweifaches Ziel: Einmal verleiht er dem Begriff $\delta\omicron\zeta\alpha\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota$ [...] einen *revelatorischen* bzw. kognitiven Zug: verherrlicht wird Jesus, indem er als der Sohn Gottes, der Geber des ewigen Lebens, ‚herflich erwiesen‘, erkannt und geglaubt wird (11,27; 12,20). Damit einher geht ein Verständnis des $\delta\omicron\zeta\alpha\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota$ Jesu als *pneumatologischer* bzw. *soteriologischer* Vorgang.“

¹¹⁹ Weidemann, *Tod* (s. Anm. 118) 127, pointiert: „Durch die ‚Verherrlichung‘ Jesu verändert sich nicht dieser selbst, vielmehr richtet sich das Interesse des Evangelisten auf die *Konsequenzen* der Verherrlichung Jesu *für die Jünger bzw. die Glaubenden* [...]“. Bedenkt man die unterschiedlichen Vorgänge auf der Erzählebene, auf die das $\delta\omicron\zeta\alpha\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota$ bezogen ist (vgl. die vorige Anm.), dann machen vor allem folgende Aspekte seinen semantischen Gehalt aus: Jesus als Lebensspender, insofern er die Kinder Gottes aus Juden *und* Heiden sammelt (12,23 im Kontext von 12,20ff.), sie aber auch von der Macht Satans befreit (13,31 [vöv] im Zusammenhang mit 13,30 [13,2.27]); vor allem aber setzt sein Tod den Leben schaffenden Geist frei.

¹²⁰ Ebd. 126. Und zwar bezieht sich die hier thematisierte epochale, äonenwendende Zeitunterscheidung auf den *Geist*, den es vorher „noch nicht gab“.

der Gott“, was den Verdacht auf naiven Docketismus hervorruft¹²¹. Doch gilt es erst wieder zu lernen, die höchst reflektierte johanneische Erzählung streng als *christologische* Geschichte zu lesen, nicht als psychologisches Diagramm, das zu einem – menschlich betrachtet – unmöglichen Handlungssubjekt führen würde¹²². Welchen christologischen Status hat etwa die den *bleibenden* Subjekt-Charakter Jesu betonende Metapher von seinem „Weggehen“ im Tod?

Zu den *Gründen* der genannten Identifikation gehört wahrscheinlich – das erweist Joh 20 im Zusammenhang mit Joh 14,18 ff. – ein hoch reflektierter Umgang mit den Ostererzählungen, der auf die Sicht des Todes Jesu selbst zurückwirkte. Hier interessieren mögliche *anthropologische Implikationen*, die es dem Evangelisten erlaubten, mit dem Sterben Jesu seine Rückkehr zum Vater *unmittelbar* zu verbinden. Sie zu erhellen erlaubt vielleicht die Erzählernotiz 19,30d.e zum Sterben Jesu, die besondere Aufmerksamkeit verdient.

4.3.3 *Leib-Seele-Anthropologie in Joh 19,30ff.*

„Und er neigte das Haupt und *übergab den Geist* (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα)“ (19,30d.e). Finden sich zur ersten Hälfte dieser Erzählernotiz offenkundig keine Parallelen in der zeitgenössischen Literatur¹²³, so bietet die zweite Hälfte eine Variante einer auch sonst belegten Sterbeformel (in der Regel mit ψυχή)¹²⁴,

¹²¹ So die bekannte Formel von E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1980, 26, die er zur Apostrophierung des Christusbildes der liberalen Johannesinterpretation des 19. Jhs prägte.

¹²² Doch stellt der Evangelist nirgends die *menschliche* Seite Jesu zur Disposition, sie ist ihm vielmehr die selbstverständliche *Basis* für alle seine vertiefenden Deutungen: Jesus hat Durst (4,7; 19,28), Hunger (4,8) und ist müde (4,6). Er ist der Sohn menschlicher Eltern (6,42) und stirbt einen wirklichen Tod.

¹²³ Der Gestus wird entsprechend der anschließenden Notiz als Ausdruck für Jesu bewusstes Sterben zu verstehen sein.

¹²⁴ R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, III. Teil: Kommentar zu Kap. 13–21 (HThK 4/3), Freiburg u. a. 1976, 332 Anm. 68, hält die johanneische Wendung für „ungebräuchlich“; doch es gibt Analogien: so Euripides, Hec. 571: „da sie den Geist aufgab beim tödlichen Streich (ἐπεὶ δ' ἀφῆκε πνεῦμα θανασίμῳ σφαγῆ)“; Platon, Prot. 312c: „du weißt nicht, wem du deine Seele übergibst (παραδίδως τὴν ψυχὴν), ob einem guten oder schlechten Ding“ (vgl. außerdem oben Anm. 85). – Gen 35,18 LXX: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἀφιέναι αὐτὴν τὴν ψυχὴν; 1Esdr 4,21: ἀφίησιν τὴν ψυχὴν; Josephus, Bell. 6,66: „bevor er [Sabinus] die Seele aufgab (ἀποδοῦναι τὴν ψυχὴν)“; 6,309: „und er [Jesus ben Ananias] gab seine Seele auf (τὴν ψυχὴν ἀφῆκε)“; 4Makk 12,19: „und ergab so [seinen Geist] auf (καὶ οὕτως ἀπέδωκεν)“ [einige Handschriften ergänzen τὸ πνεῦμα bzw. τὴν ψυχὴν]; ApkMos (grVitAd) 31,4: „Stehe vielmehr auf, bete zu Gott, bis ich [sc. Adam] meinen Geist geben werde (ἀποδώσω τὸ πνεῦμά μου) in die Hände dessen, der ihn mir gegeben hat“; VitAd 45,3: „Und es begab sich, als er alle seine Reden beendete hatte, gab er den Geist auf“; ApkMos (grVitAd) 42,8: „Nach ihrem Gebet blickte sie [sc. Eva] in den Himmel hinauf und seufzte. Sie schlägt sich an ihre Brust und sagt: ‚Gott des Alls, nimm meinen Geist (δέξαι τὸ πνεῦμά μου)‘“; VitAd 50,3: „Dann breitete Eva ihre Hände betend zum Himmel aus, kniete nieder auf der Erde und betete den Herrn an und sagte Dank und gab den Geist auf“; sodann: TestAbr B12: „Als Sara, seine Frau, nicht wusste, was Abraham geschehen war, ward sie von Trauer ergriffen und gab ihre

erinnert aber auch an die Rede von der freiwilligen „Hingabe des Lebensodems“¹²⁵. Warum sagt der Erzähler: „er übergab *den Geist*“, und nicht (wie die Sterbeformel sonst zumeist lautet): „*seine Seele* (τὴν ψυχὴν)“?

R. Schnackenburg weist zu Recht ein pneumatologisches Verständnis der Wendung mit Hinweis darauf zurück, dass τὸ πνεῦμα hier – wie in 11,33; 13,21 – den *menschlichen* „Geist“, den „Lebensodem“ Jesu bezeichne. „Kontext und Denkweise des Evangelisten“ legten es nahe, „dass er auch das Sterben Jesu noch als bewusste Tat, als Annahme des Todesgeschicks vom Vater und als Selbsthingabe an den Vater verstanden hat“, was die Wahl des auffälligen *παρέδωκεν* erkläre¹²⁶. Jedenfalls sei nicht gesagt, dass der sterbende Jesus „sein Haupt zu Maria und dem geliebten Jünger“ hin neige und *ihnen* „als den Repräsentanten der Gläubigen den (heiligen) Geist in Erfüllung von Joh 7,37–39“ übergebe¹²⁷.

Die Wendung *παραδίδοναι τὸ πνεῦμα* ist zwar selten, kann aber als Variante des matthäischen *ἀφιέναι τὸ πνεῦμα* (Mt 27,50) bzw. des sonst belegten *ἀφιέναι τὴν ψυχὴν*¹²⁸ verstanden werden. Dann wäre τὸ πνεῦμα in Joh 19,30 synonym mit ἡ ψυχὴ¹²⁹. Neben den anderen neutestamentlichen Parallelen¹³⁰ sind auch Texte der LXX zu beachten, die ausdrücklich die Vorstellung einer *Rückkehr des menschlichen „Geistes“ im Tod zu Gott* bezeugen¹³¹. Genau diese Vorstellung wird auch hinter der Erzählermotiv von Joh 19,30 stehen, zumal

Seele auf (*παρέδωκε τὴν ψυχὴν*)“; ParJer 9,7: „Während Jeremia dies sprach und vor dem Altar stand mit Baruch und Abimelech, wurde er wie einer von denen, *die seinen (!) Geist aufgeben*“ (vgl. *B. Schaller*, *Paralipomena Jeremiou* [JSHRZ I/8], Gütersloh 1998, 751 Anm. zu 7a); grApkEsr 7,14: „Und sogleich *gab er* [sc. Esra] mit großer Ehre *seine kostbare Seele hin* im Monat Oktober, am sechzehnten“.

¹²⁵ Apg 15,26: „Männer, die ihr Leben für den Namen unseres Herrn Jesus Christus hingegeben haben (*παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν*)“; passivisch: Jes 53,12 LXX: *παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ* (vgl. 53,6). Rabbinische Parallelen in Str-Bill II 537.740.

¹²⁶ Vgl. *Schnackenburg*, Joh III (s. Anm. 124) 332; erst in den apokryphen Apostelgeschichten ist *παραδίδοναι τὸ πνεῦμα* mehrfach belegt (ActJoh 115; ActPtPl 83 u. a.); vgl. *A. Dauer*, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1–19,30* (StANT 30), München 1972, 215 Anm. 308.

¹²⁷ Ebd. 333 (zu *E. C. Hoskyns/F. N. Davey*, *The Fourth Gospel*, London ²1947, 532, u. a.); diese Auslegung erneuert jüngst wieder *J. Zumstein*, *Kreative Erinnerung. Lecture und Auslegung im Johannesevangelium* (ATHANT 84), Zürich ²2004, 268; vgl. auch *ders.*, *L'Évangile* (s. Anm. 14) 254 f.; kritisch dazu *Weidemann*, *Tod* (Anm. 118) 388 f.

¹²⁸ Neben den oben Anm. 124 notierten Analogien vgl. noch *Aelian*, *NatAn* II,1: *εἴτα μέντοι πασῶν ἀφίησι τὴν ψυχὴν*; VII,29: *τὴν ψυχὴν ἀφίηκεν*; *Plutarch*, *Demosthenes* 29,7: *καὶ στενάξας ἀφίηκε τὴν ψυχὴν*; *Val Max* VII 8,8: „er gab den Geist auf [spiritum posuit]“ (= NW I/2, 535; zu Joh 19,30 verzeichnet der „Neue Wettstein“ keine Stellen).

¹²⁹ Vgl. auch *Weidemann*, *Tod* (Anm. 118) 389; *ders.*, „Und er übergab den Geist“ (Joh 19,30). Das Sterben Jesu nach Johannes, in: *JAWG* 2004, Göttingen 2005, 165–175, 172.

¹³⁰ Mk 15,37: *ἐξέπνευσεν*; zu Lk 23,46 siehe oben unter 4.2.1.

¹³¹ Koh 12,7: *καὶ τὸ πνεῦμα ἐπιστρέψῃ πρὸς τὸν θεόν, ὃς ἔδωκεν αὐτό*; Weish 15,8: *ὃς πρὸ μικροῦ ἐκ γῆς γενηθεὶς μετ' ὀλίγον πορεύεται ἐξ ἧς ἐλήμφθη, τὸ τῆς ψυχῆς ἀπαιτηθεὶς χρέος* (er, der vor kurzem aus Erde entstand und bald dorthin zurückkehrt, woher er gekommen ist, wenn *seine Seele* – das ihm anvertraute Darlehen – *zurückgefordert* wird) (Weish benutzt übrigens *ψυχὴ* und *πνεῦμα* auch promiscue, vgl. 15,8 mit 15,11); anders Weish 16,14 (13), wo an ein Eingehen der Seele in die Unterwelt gedacht ist. – Mit Weish 15,8 vgl.

wenn man sie im Kontext der johanneischen Identifikation von Tod und Erhöhung Jesu zu Gott liest¹³²: Der sterbende Jesus „übergibt“ seinen Lebensodem dem Vater¹³³, seine Seele kehrt im Tod zu ihm zurück, womit sich seine Worte vom „Hingang“ zu ihm erfüllen (Joh 7,33 f.; 8,14; 13,33 etc.).

Keht Jesu „Lebensodem“ im Tod zum Vater zurück, so erfährt sein „Leib“ dank der ehrenvollen, ja königlichen Bestattung, die ihm Joseph von Arimathäa und Nikodemus zuteil werden lassen, im Anschluss erhöhte Aufmerksamkeit: Auf engstem Raum fällt dreimal der Terminus τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ (19,38 [2-mal],40)¹³⁴, was die Frage auslöst, ob das Motiv „Sorge um seinen Leib“ nicht die anschließende Erzählung von den Erscheinungen des leibhaft Auferweckten vorbereiten soll¹³⁵. Doch ist Zurückhaltung angebracht. Die Erzählung von der königlichen Bestattung Jesu stellt nicht „die schon mit seiner ‚Erhöhung‘ beginnende Verherrlichung in helles Licht“¹³⁶, sondern porträtiert zwei Männer, die mit ihrer Aktion „zu spät“ kommen oder noch „zu früh“ dran sind¹³⁷: Ihr „Zeichen von Ehrfurcht und Liebe“ richtet sich „auf den toten Leib Jesu“¹³⁸, seinen Leichnam, wohingegen der Gestorbene als der zum Vater Erhöhte allein die Quelle lebendigen Geistes ist – symbolisiert durch Wasser und Blut, die aus seiner Seite hervorquellen. Die ironische Gebrochenheit, mit der der Evangelist die traditionelle Erzählung seiner Passionserzählung wiedergibt¹³⁹, verhindert eine Fokussierung des Terminus σῶμα als gezieltes Signal der Leiblichkeit des am dritten Tag Auferstandenen. Doch setzt Joh 20 mit seiner Erzählung vom „leeren Grab“ und der anschließenden Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena nicht genau dies voraus: die *leibhaftige* Erfahrbarkeit des aus dem Grab Hervorgegangenen?

Lk 12,20: „Tor, noch in dieser Nacht fordert man (ἀπαιτοῦσιν) deine Seele (τὴν ψυχὴν σου) von dir zurück!“

¹³² Ebenso *Weidemann*, Tod (s. Anm. 118) 388 f. – Zur frühen Auslegungsgeschichte von Joh 19,30 (auch im johanneischen Kreis) vgl. *M. Theobald*, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh (NTA.NF 20), Münster 1988, 410 f.

¹³³ So auch *Schnackenburg*, Joh III (s. Anm. 124) 332 („Übergabe des Geistes [= Lebensodem] an den Vater“), freilich ohne auf mögliche anthropologische Implikationen abzuheben; *Clark-Soles*, Death (s. Anm. 57) 117: „Jesus ‚handed over his spirit‘ [...], presumably to the God who inspired Jesus at his baptism“.

¹³⁴ Außerdem vgl. 19,31; 20,12.

¹³⁵ *B. Schwank*, Joh (s. Anm. 111) 471: „Zwar bemühen sich Josef und Nikodemus um einen entseelten Leib, doch der gläubige Leser (oder: Hörer) weiß um die Identität dieses Leibes nicht nur mit dem Leib Jesu, der für uns über die staubigen Wege Palästinas wanderte, sondern auch mit dem verklärten Auferstehungsleib des Herrn, Kyrios (20,2), Jesus.“

¹³⁶ So aber *Schnackenburg*, Joh III (s. Anm. 124) 346.

¹³⁷ *Weidemann*, Tod (s. Anm. 118) 403.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Vgl. hierzu die Studie Nr. 19 unter 2.1.4.

4.3.4 Erzählung und Zeichenhaftigkeit

So gewiss die Vorstellung von der Auferstehung Jesu aus den Toten am dritten Tag die traditionell vorgegebene narrative Abfolge von Joh 19 f. prägt, hermeneutisch ist zu unterscheiden zwischen der Erzählung selbst und der „Zeichenhaftigkeit“, die ihr der Evangelist von 20,30 her vor allem mittels 20,17 eingestiftet hat: Subsumiert er 20,30 gemäß auch die österlichen Erscheinungen Jesu als wunderbare Selbsterweise des Auferstandenen „vor seinen Jüngern“ unter die „vielen“ im Buch aufgeschriebenen „Zeichen“, so signalisiert er in 20,17 *inhaltlich*, für welche Wirklichkeit ihm die in Joh 20 erzählten „Zeichen“ stehen: für den „Aufstieg“ des Erhöhten zum Vater, der als Eingang in den Himmel selbst unanschaulich bleibt – menschlichen Augen entzogen¹⁴⁰. Wenn der Auferweckte Maria Magdalena erklärt: „Halte mich nicht fest!“, dann gilt dieses hermeneutische Schlüsselwort auch dem Leser, der sich durch die narrative Anschaulichkeit der erzählten Erscheinungen des Auferweckten nicht täuschen lassen soll: Was einst am Ostermorgen geschah, steht zeichenhaft für eine unendlich größere Wirklichkeit: die österlich rettende Präsenz des Erhöhten im Geist, die allen Glaubenden gewährt wird – auch und gerade den Nachgeborenen! Die hier interessierende Frage, ob der Evangelist bei seiner Ostererzählung von der Absicht bestimmt war, die *Leiblichkeit* des Auferweckten zu betonen, kann bei einer solchen Gesamtsicht von Joh 20 nur negativ beantwortet werden. Der Fokus der Erzählung liegt darauf nicht¹⁴¹.

5. Drei johanneische Kernworte mit futurisch-eschatologischer Perspektive

Kehren wir zuletzt zur Frage nach der individuellen Eschatologie im Johannes-evangelium zurück. Drei johanneische Kernworte gibt es, welche die oben

¹⁴⁰ Etwas anders sagt es *G. Bertram*, Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung, in: Festgabe für A. Deissmann, Tübingen 1927, 187–217, 212: „Jesus gab seinen Geist auf“, darin liegt die Anwendung der beim Tode eines Menschen üblichen Terminologie auf Jesus, ohne dass die sogenannten Nachgeschichten berücksichtigt wären. Der Terminus der Erhöhung ist uebergeschichtlich, während die Auferstehungslegenden eine Hineinziehung des Uebergeschichtlichen in zeiträumliche Vorstellungen bedeuten. Diese Spannung ist ja dem EvJoh eigentümlich.“

¹⁴¹ Vgl. *Kammler*, Christologie (s. Anm. 16) 208: „Wo in diesen Geschichten in betonter Weise von der Leiblichkeit der Auferstehung Jesu die Rede ist (20,20.25.27), da geht es einzig darum, die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten hervorzuheben und so zugleich den für die Soteriologie des Evangeliums gewichtigen Sachverhalt zur Sprache zu bringen, dass der Erhöhte für die Seinen in Ewigkeit der durch die Wundmale Gezeichnete bleibt“. Daraus folgt dann auch: „Für das Denken des Evangelisten stellt die Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung der Christen keineswegs ein notwendiges Implikat des in den johanneischen Ostergeschichten bezeugten Glaubens an die leibliche Auferstehung Jesu dar“; *Haufe*, Eschatologie (s. Anm. 7) 45f: „Ewiges Leben bedeutet für die Zukunft des Glauben-

unter Punkt 2 dargestellte *These 2* stützen: 11,25 f., 12,32 und 14,2 f. Bei der Erklärung des genuin johanneischen Ich-bin-Worts 11,25 f.¹⁴² dürften zwei Wege ausscheiden:

(a) Der literarkritische Weg, der die futurische Aussage 11,25d.e („auch wenn er stirbt, *wird er leben* [ζήσεται]“) um einer angeblich „chemisch reinen ‚präsentischen‘ Eschatologie“ des Evangelisten willen dem Redaktor zuschreiben will! Eine solche Operation, die das innere Gleichgewicht des Spruchs zerstören würde¹⁴³, bestätigt nur M. Hengels Verdikt gegen eine zügellose Literarkritik.

(b) Wer die Zukunftsaussage V.25d.e literarkritisch ausscheidet, setzt unbesehen voraus, dass der Blick (wie in 6,39d.40d.44c.54d) auf die *leibliche Auferstehung* der Glaubenden am „letzten Tag“ gerichtet ist. Aber auch Exegeten, die sich der literarkritischen Operation versagen, folgen dieser Annahme¹⁴⁴. Dreierlei spricht gegen sie:

Erstens sagt der Spruch selbst nicht, *wie* das schon im Glauben gewährte „ewige Leben“ sich im Tod durchsetzen wird; er lässt offen, *wie* wir uns das vorstellen sollen. *Zweitens* hat das Gespräch Jesu mit Martha zuvor schon den Blick von der Auferstehung der Toten „am letzten Tag“ hin zur Gegenwart des Glaubenden gelenkt, die seine hiesige Existenz einschließlich seines Todes betrifft. *Drittens* orientiert der Spruch seine Überzeugung vom zukünftig sich durchsetzenden „Leben“ (ζήσεται) am Sterben des je Einzelnen („auch wenn er stirbt“), was für die Perspektive einer individuellen Eschatologie spricht.

Die beiden anderen Sprüche sind metaphorisch und schon von daher offen. „*Ich aber; wenn ich erhöht bin von der Erde, werde alle zu mir* (πρὸς ἑμαυτόν) *ziehen*“ (12,32). Vom erhöhten Jesus aus dem Machtbereich des besiegten „Herrschers dieser Welt“ (V.31) in den Himmel gezogen zu werden, bedeutet jetzt schon an seinem Leben im Glauben Anteil zu haben (vgl. 6,44). Doch die Dynamik des „Ziehens“ und „Gezogenwerdens“ reicht darüber hinaus¹⁴⁵: Sie

den, dort zu sein, wo der Erhöhte schon ist, nämlich im Haus des Vaters, und seine Herrlichkeit zu schauen (12,26.32; 14,3; 17,24). Ewige Christusgemeinschaft, verbunden mit der Schau seiner *nicht mehr von der Sarx verhüllten* Doxa, ist die Heilsvollendung, auf die der einzelne zugeht, nun freilich in einem Jenseits, für das es keine apokalyptischen Hoffnungsbilder gibt“ (Hervorheb. von mir); anders *Hammes*, Ruf (s. Anm. 7) 217 Anm. 156, nach dem „der Verherrlichte [...] die Signatur seiner gekreuzigten Sarx trägt und *daran* identifiziert werden will“ (im Anschluss an *H. Kohler*, Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium, Zürich 1987).

¹⁴² Vgl. die kolometrische Wiedergabe des Spruchs in Aufsatz Nr. 18 in diesem Band. – Der Evangelist hat den Spruch nach dem Muster anderer ihm vorgegebener Ich-bin-Worte selbst gebildet, vgl. *Theobald*, Herrenworte (s. Anm. 10) 245 ff.

¹⁴³ Vgl. *Theobald*, Joh I (s. Anm. 21) 735 f. – Mit einer futurisch-eschatologischen Überarbeitung des Spruchs rechnen *Boismard/Lamouille*, Werkstatt (s. Anm. 28) 111–116; *J. Wagner*, Auferstehung und Leben. Joh 11,1–12,19 als Spiegel johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte (BU 19), Regensburg 1988, 219–227 (V.25d–26a sind eingeschoben); *A. Stimpfle*, Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozess des Johannesevangeliums (BZNW 57), Berlin 1990, 112–114 (der Konzessivsatz κἂν ἀποθάνῃ V.25d ist eingeschoben).

¹⁴⁴ Z. B. *Frey*, Eschatologie III (s. Anm. 5) 451 f. u.ö.; zutreffend *Kammler*, Christologie (s. Anm. 16) 198–205.

¹⁴⁵ Zur Metapher des „Ziehens“ (6,44) vgl. Aufsatz Nr. 7 in diesem Bd.

kommt erst zur Ruhe, wenn der Glaubende im Tod zu *Jesus selbst* hingezogen ist¹⁴⁶. Dieses vom Evangelisten gebildete Wort setzt offenkundig eine individuelle Eschatologie voraus, die auch für das ihm vorgegebene Wort 14,2 f. maßgebend ist: „*Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen [...]. Ich gehe hin, um euch einen Ort zu bereiten; und wenn ich gegangen bin und euch einen Ort bereitet habe, komme ich wieder (πάλιν ἔρχομαι) und nehme euch zu mir (πρὸς ἑμαυτόν), damit, wo ich bin, auch ihr seid*“¹⁴⁷. Gewiss bezieht der Evangelist das πάλιν ἔρχομαι in der anschließenden Abschiedsrede auf das österliche Kommen Jesu zu den Seinen (14,18.28; vgl. 20,19), wie er auch die dann möglich gewordene Wohngemeinschaft Jesu mit ihnen 14,23 zufolge in seiner und des Vaters Präsenz bei ihnen sich realisieren sieht: „*Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort bewahren, und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung (μονήν) bei ihm nehmen*“. Dennoch besitzt die Metaphorik von 14,2 f. einen Überschuss, der im Finalsatz „*damit, wo ich bin, auch ihr seid*“ zum Ausdruck kommt: Dieser Überschuss ist Gegenstand der Hoffnung, nämlich im Tod dorthin übersiedeln zu dürfen, wo Jesu endgültige Bleibe ist: im „Haus des Vaters“.

6. Zum Geltungsanspruch der Redaktion – ein Ausblick

Die hier vorgenommene Differenzierung zwischen der Eschatologie des Evangelisten und den „Anmerkungen“ der Redaktion hat *nicht* zum Ziel – das sei eigens betont –, das Original von verfälschenden Übermalungen zu befreien. Das Evangelium ist ein *Gemeindebuch*, das wieder und wieder gelesen und dann auch fortgeschrieben wurde, wobei die identifizierten eschatologischen „Anmerkungen“ der Redaktion Zeugnisse eines Diskussionsprozesses in den johanneischen Gemeinden sind, der selbst zur verhandelten „Sache“ gehört, insofern er deren innere Aporien und Fragen aufdeckt¹⁴⁸. Das Interesse dieses

¹⁴⁶ Diese Deutung gebietet die Zielangabe der Metapher „ziehen“; vgl. auch 1Thess 4,17 („und so werden wir allezeit *mit dem Herrn* [σὺν κυρίῳ] sein“); 5,10 („damit wir [...] *mit ihm* [σὺν αὐτῷ] leben“). – J. Becker, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Tübingen 2004, 162: „Ist dem Teufel die Todesherrschaft entrissen, kann Jesus alle Gläubigen in ihrer Todesstunde zu sich in die himmlische Herrlichkeit ziehen (V.32)“.

¹⁴⁷ Zur Überlieferungskritik dieses „Herrenworts“, seiner Form und seinem Inhalt vgl. Theobald, *Herrenworte* (s. Anm. 10) 506–521; vgl. auch H.-J. Klauck, *Himmliches Haus und irdische Bleibe: Eschatologische Metaphorik in Antike und Christentum*, in: NTS 50 (2004) 5–35, 22: „Sein Bildmaterial verdankt dieses Verheißungswort jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen von Aufenthaltsorten und Kammern für die Verstorbenen, besonders für die ‚Seelen‘ (!) der Gerechten, im Jenseits (wobei nach der Berührung dieser Traditionen mit hellenistischen Konzepten noch einmal gesondert zu fragen und Philo von Alexandrien stärker als üblich zu berücksichtigen wäre)“.

¹⁴⁸ Bei der literarkritischen Identifizierung der eschatologischen Zusätze geht es also nicht – wie van der Watt, *Look* (s. Anm. 16) 74, meint – darum, diese als störend „los zu werden“: „a very popular solution is simply to *get rid of* John 5:28–9“.

Diskussionsprozesses richtete sich nicht – wie bis heute behauptet – auf einen Ausgleich von präsentischer und futurischer Eschatologie, sondern es ging um anthropologische Fragen, die aus dem johanneischen „Umbau“ kosmisch-apokalyptischer Eschatologie in eine präsentische Eschatologie erwachsen. Deren Potential zur Zukunftsbewältigung bestand zweifellos darin, die Frage nach dem Tod als dem je meinigen Sterben ins Zentrum des theologischen Nachdenkens zu stellen. In solchem Kontext werdender individueller Eschatologie bedeutete dann der redaktionelle Eintrag der Themen „zukünftiges Gericht“ und „Auferstehung am letzten Tag“ in das Gemeindebuch, an die ethische Verantwortung im Glauben, aber auch an die Leiblichkeit als mit jener zusammenhängende unaufgebbare Dimension „ewigen Lebens“ zu erinnern. *Wie* Glaube *und* Werke, das Zu-Jesus-hin-Gezogen-Werden im Sterben *und* Auferstehung „am letzten Tag“ zusammen zu denken sind, gibt die Redaktion selbst nicht zu erkennen¹⁴⁹. Ihr Anliegen ist bescheidener: Sie richtet Hinweisschilder auf, die zum Nachdenken über den Glauben im Angesicht von Tod und Gericht anhalten wollen, aber vor allem zu einem *entschiedenen* Christsein auf dem Weg in eine Gott allein vorbehaltene Zukunft.

¹⁴⁹ Beim zweiten Problemfeld verband sie vielleicht (wie das lukanische Doppelwerk oder die eine oder andere frühjüdische Schrift der Diaspora auch: vgl. oben) die Vorstellung einer Rettung der *Seele* im Tod mit der Erwartung der Auferweckung des *Leibes* am „letzten Tag“; zu späteren „Lösungen“ vgl. *G. Greshake/J. Kremer*, Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt ²1992; zu jüngsten theologischen Entwürfen: *M. Plathow*, Auferstehung der Toten oder/und Unsterblichkeit der Seele. Ein konfessionskundlich-ökumenischer Beitrag, in: *KuD* 56 (2010) 211–224.