

Der johanneische Osterglaube und die Grenzen seiner narrativen Vermittlung (Joh 20)

von MICHAEL THEOBALD

Johanneische Theologie gewinnt Gestalt in der Polarität von *Erzählung* und *Deutung*. Ist das bei den großen Wundergeschichten der Kap. 5, 6, 9 und 11, deren tieferer Sinn in den ihnen folgenden bzw. mit ihnen verschränkten Reden Jesu jeweils zum Vorschein kommt, offenkundig, so trifft dieser Grundsatz auch auf die sog. Abschiedsreden Jesu zu, die diesmal und nur hier im Evangelium der »Basiserzählung« vorweg das Geschehen von Passion und Ostern deuten. Jesu Abschiedsreden einerseits und die Passions- und Ostererzählung andererseits bilden so gleichsam zwei Tafeln eines großartigen Diptychons. Doch wird man zwischen dessen ursprünglicher Konzeption durch den Evangelisten (= E) und seiner Ausgestaltung in der abschließenden Redaktion des Buches (= R) unterscheiden müssen. Bieten die Kap. 15-17 im Bereich der Abschiedsreden¹ und Kap. 21 im Bereich der Ostererzählung Fortschreibungen der ihnen jeweils vorausgehenden Texteinheiten, an die sie sich gleich Jahresringen anschmiegen, so entwickeln sich die Bezüge *zwischen* den beiden Tafeln des Diptychons vor allem über die von E gestalteten Kerntexte, also die ursprünglich einzige Abschiedsrede des Buches, 13,31-14,31, und die mit Kap. 20 auch ursprünglich endende Passions- und Ostererzählung. Im Blick auf das »johanneische Ostern« erweist sich das daran, daß es in dem jetzt sehr umfangreichen Komplex der Abschiedsreden Jesu Kap. 13-17 außer 14,18-24, also der zweiten Hälfte der ersten Abschiedsrede, keinen weiteren Text mehr gibt, der in gleicher Weise als »Ostertext« (Dietzfelbinger), ja *Kommentartext* zu *Joh 20*² verstanden werden könnte.³ Dabei ist mitzubedenken, daß der Evan-

¹ Hat M. Winter, *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter* (FRLANT 161), Göttingen 1994, 229, von der Testamentsliteratur her gattungskritisch für Joh 15-17 die Möglichkeit nachträglicher redaktioneller Auffüllungen aufgezeigt, so dürfte jüngst C. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden* (WUNT 95), Tübingen 1997, v.a. 247-253, mit seiner theologisch tieferschürfenden Analyse auch der (erneute) literarkritische Nachweis der redaktionellen Schichtung der Kapitel gelungen sein.

² »Nicht daß die einzelnen Elemente von 14,18-24 in den Ostergeschichten zur Anschauung gebracht werden - allenfalls kann man das im Blick auf 20,19-23 sagen. Aber man kann zeigen, daß die in c.20 niedergelegten Ostergeschichten von den Grundentscheidungen von 14,18ff her gestaltet sind« (C. Dietzfelbinger, *Johanneischer Osterglaube* [ThSt (B) 138], Zürich 1992, 77). Im einzelnen vgl. unten 2.2.1.

³ Allenfalls noch 16,19-24, da das ὄψεσθε V.19 und das πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς V.22, ferner der Hinweis auf »jenen Tag« in V.23 Osterterminologie sind; doch kommentiert

gelist in Kap. 20 *überlieferungsgebunden*, in 14,18-24 dagegen in freier Kreativität spricht, man also die nur scheinbar naiv, in Wahrheit aber hoch reflektiert dargebotene Ostererzählung von Kap. 20 in ihrer Hintergründigkeit am ehesten dann zu Gesicht bekommt, wenn man mit der ersten Abschiedsrede einsetzt und so auch die Leserichtung einhält, die der Evangelist selbst vorgezeichnet hat: von Kap. 14 hin zu Kap. 20. Dieser Studie, die notgedrungen nur einige Sinnlinien des johanneischen Interpretationsgeflechts aufdecken kann, geht es vor allem darum, den *kritischen Umgang des Evangelisten mit seinen Überlieferungen von den Erscheinungen des Auferweckten*⁴ zu eruieren. Aus den Texten erfahren wir zwar nichts unmittelbar zu der heute so heiß diskutierten Problematik der historischen Genese des Glaubens an die Auferweckung Jesu, lernen dafür aber einiges in der genauso wichtigen hermeneutischen Frage, wie denn der Osterglaube der ersten Zeugen sich an die Nachgeborenen vermitteln läßt. Skeptisch gegenüber äußerlich bleibendem Autoritätsglauben pochen die Texte (mit Thomas Didymos!) auf eine Beglaubigung des Kerygmas durch die eigene Glaubenserfahrung, die auch erst die wahren Glaubensgründe freizulegen vermag. Bevor man das als für die kirchliche Tradition und Autorität gefährlichen Subjektivismus abtut, sollte man es als in der Polyphonie neutestamentlicher Ostertheologien gewiß kühne Außenseiter-Stimme in ihrem eigenen Recht zur Kenntnis nehmen.

1. Die johanneische Osterdeutung nach Joh 14,18-24

Der Text lautet:

¹⁸ »Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen,
ich komme (ἔρχομαι) zu euch.

¹⁹ Noch kurze Zeit (μικρόν),
und die Welt sieht (θεωρεῖ) mich nicht mehr,
ihr aber *seht* (θεωρεῖτε) *mich*,
denn ich lebe (ζῶ)
und ihr werdet leben (ζήσετε).

der Abschnitt 16,19ff das voranstehende Wort vom μικρόν 16,16-18 (vgl. 7,33; 13,33) und dürfte insgesamt eher als Relecture einzelner Elemente der 1. Abschiedsrede (vgl. 16,16 mit 14,19; 16,23 mit 14,20) denn als Kommentar zu Joh 20 zu verstehen sein.

⁴ Zu diesen in ihrer ganzen neutestamentlichen Breite vgl. P. Hoffmann, *Der Glaube an die Auferweckung Jesu in der neutestamentlichen Überlieferung*, in: Ders., *Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung* (SBAB 17), Stuttgart 1994, 188-256.211-224.232-234 (zu Johannes: 241-247). Ihm sei dieser Beitrag in dankbarer Erinnerung an meine Bamberger Zeit 1984/85 gewidmet.

- ²⁰ *An jenem Tag* (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) werdet ihr erkennen,
daß ich in meinem Vater (bin)
und ihr in mir
und ich in euch.
- ²¹ Wer meine Weisungen (ἐντολάς) hat und sie bewahrt,
jener ist der mich Liebende (ὁ ἀγαπῶν με);
der mich Liebende aber wird geliebt werden von meinem Vater,
und ich werde ihn lieben
und *mich* ihm *zeigen* (ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν).
- ²² Spricht zu ihm Judas,
nicht der Iskariot:
Herr,
und was ist geschehen,
daß *du uns dich zeigen willst* (μέλλεις ἐμφανίζειν σεαυτόν)
und *nicht der Welt*?
- ²³ Da antwortete Jesus und sagte zu ihm:
Wenn jemand mich liebt,
wird er mein Wort (τὸν λόγον μου) bewahren,
und mein Vater wird ihn lieben,
und wir werden zu ihm kommen (ἐλευσόμεθα)
und Wohnung bei ihm nehmen.
- ²⁴ Der mich nicht Liebende (ὁ μὴ ἀγαπῶν με) bewahrt meine Worte
nicht.
Und das Wort (ὁ λόγος),
das ihr hört,
ist nicht meines,
sondern das des Vaters,
der mich gesandt hat.«

Die mannigfaltigen, die Struktur und die Einbettung des Textes in seinen Kontext betreffenden Probleme seien hier beiseite gelassen,⁵ nur die eine Frage

⁵ Das betrifft insbesondere die stark umstrittene Frage, ob mit V.18 oder schon mit V.15 eine Zäsur zu setzen ist, aber auch, welchen Sinn genau die Einpassung unseres Textes, 14,18-24, zwischen die beiden Paraklet-Sprüche 14,15-17 und 25-26 macht. Dazu vgl. M. Theobald, Gott, Logos und Pneuma. ›Trinitarische‹ Rede von Gott im Johannes-evangelium, in: H.J. Klauck (Hrsg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD 138), Freiburg u.a. 1992, 41-87.73-77, sowie A. Dettwiler, Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,1-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169), Göttingen 1995, 179ff. Der stark dogma-

interessiert: Inwiefern und in welchem Sinn ist dieser Text »Ostertext«, ja *der* Ostertext des Abschied nehmenden Jesus schlechthin, und was beinhaltet das an Fragestellungen für die Interpretation der narrativen Vergegenwärtigung von Ostern in Joh 20? Gemäß dem Leitwort der Rede, 14,2f, ist jetzt nicht mehr Jesu Abschied, sondern seine »Wiederkunft«⁶ Thema, wobei diese nicht in frühchristlich-apokalyptischer Tradition Jesu Parusie, sondern sein Kommen an *Ostern* zu den Seinen meint; aus V.19 geht das eindeutig hervor.⁷ Gleichfalls bezeichnet die Zeitangabe von V.20 »an jenem Tag« *nicht* den eschatologisch »letzten Tag«,⁸ sondern den johanneisch verstandenen *Ostertag*, d.h. auch nicht den »dritten Tag« der frühchristlichen Tradition,⁹ der in der Erzählüberlieferung der Evangelien ein zeitliches Intervall der »Grabesruhe« nach dem Karfreitag voraussetzt,¹⁰ sondern den »Tag«, der gemäß V.19 unmittelbar nach dem μικρόν, also im Anschluß an die kurze Spanne bis zum endgültigen Abschied Jesu im Tod, ja letztlich *mit diesem Tod selbst* anbricht; jetzt sieht die Welt Jesus nicht mehr, aber die Seinen sehen ihn. Dieser »Tag« beginnt mit dem Abschied Jesu, hat aber keinen Abend und endet auch nicht an Ostern, sondern bricht immer wieder dort neu an, wo Jesus zu den Seinen »kommt«,

tisch orientierte Beitrag von H.-C. Kammler, Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie, in: O. Hofius/Ders., Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums (WUNT 88), Tübingen 1996, 87-190 (vgl. ebd. 183: »ontologischer Status« des Parakleten = »göttliche Person« der Trinität) führt ab.

- 6 14,3: πάλιν ἔρχομαι. Dietzfelbinger, Abschied (s. Anm. 1), 56, fragt, »weshalb das πάλιν von V.3 in V.18 fehlt. Deshalb etwa, weil das Kommen in V.18 von dem in apokalyptischer Sprache beschriebenen Kommen in V.3 unterschieden werden soll?« Beachtlich ist auch die Zusammenfassung der Rede in 14,28: »Ihr habt gehört, daß ich euch gesagt habe: *Ich gehe* (ὑπάγω) *und komme zu euch* (ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς).« Das könnte man auch so wiedergeben: »Ich gehe, und das heißt (καί-explicativum): Ich komme (dann erst eigentlich) zu euch.«
- 7 Denn dem »Kommen« Jesu zu den Seinen (V.18) entspricht nach V.19, daß diese ihn »sehen«, wobei Jesus dieses »Sehen« seinen Jüngern für die Zeit unmittelbar nach seinem Abschied, nicht erst für seine Parusie, verheißt. Ja, von dieser ist hier überhaupt keine Rede, und man darf sie deshalb auch nicht stillschweigend als vermeintlich selbstverständliches Implikat eintragen.
- 8 Vgl. 6,39.40.44.54 (=R); 12,48 (=R). Ihre Vorgeschichte hat die Formel »an jenem Tag« im AT, wo sie ursprünglich den Gerichtstag meint, an dem JHWH sich gegen menschlichen Hochmut durchsetzt: vgl. E. Jenni, Art. יוֹם, in: THAT 1 (1971), 715.723f; Dietzfelbinger, Abschied (s. Anm. 1), 54. Dieser weist ebd. 57 zu Recht darauf hin, daß die der Formel eigene apokalyptische Dimension, d.h. »der in ihr enthaltene Horizont des Endgültigen«, bei Joh nicht verschwindet, sondern auf das Osterereignis sich überträgt.
- 9 Von diesem ist ausdrücklich - in Übernahme von Überlieferung - bei Joh nur in 2,1.19f die Rede.
- 10 Vgl. Mk 16,1f; Lk 24,1.7.21.46. Auch Joh 16,16-18 spricht im Unterschied zu 14,19 von einem (zweiten) μικρόν zwischen »Karfreitag« und dem österlichen Wiedersehen Jesu.

unterliegt also nicht dem Gesetz der verrinnenden Zeit. Auf Osterterminologie spielt dann auch die johanneische Rede vom »Sehen« der Jünger (V.19) bzw. dem ihm vorausgehenden »Sich-Offenbaren (oder Zeigen)«¹¹ Jesu (V.21f) an, denn beides gründet - wie das auch bei den »Erscheinungen« des Auferweckten der frühchristlichen Überlieferung der Fall ist - im (neu gewonnenen) *Leben* Jesu (V.19b: »ihr aber seht mich, *denn* [ὅτι] *ich lebe* und ihr werdet leben«). Seine Bestätigung findet das darin, daß nach dem Einwand des Judas von V.22 (»warum willst du dich *uns* zeigen und *nicht der Welt?*«) der vierte Evangelist das Wissen um eine Problematik verrät, die den frühen Christen im Zusammenhang eben mit jenen »Erscheinungen« Jesu zu schaffen gemacht haben muß: der Einwand von jüdischer Seite, daß Jesus sich seinen Gegnern, zumindest irgendwelchen Unbeteiligten, hätte zeigen müssen, sollte die Verkündigung seiner Anhänger wirklich glaubwürdig sein.¹² Danach assoziiert also die Terminologie des »Sehens« bzw. »Sich-Offenbarens« in der Tat die Überlieferung von den österlichen »Erscheinungen« des Auferweckten vor seinen Jüngern, doch sind die Zeugen des Sich-Offenbarens Jesu jetzt kein eingrenzbarer Kreis bestimmter Osterzeugen mehr, etwa im Sinn von 1 Kor 15,5-8, sondern die »Jünger« als Repräsentanten der Gemeinde, also *alle*, die »sein Wort bewahren« (V.23),¹³ ein uneinholbares Gefälle von ersten Osterzeugen,

¹¹ ἐμφανίζειν ist »ein kräftiger Ausdruck für »sichtbar machen« (R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, III. Teil [HThK 4,3], Freiburg u.a. ²1976, 91), sei es äußerlich oder noetisch (R. Bultmann/D. Lührmann, Art. ἐπιφαίνω, in: ThWNT 9 [1973], 7f); vgl. insbesondere LXX Ex 33,13.18 (B) (ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν, sagt Mose zu Gott) (Philo, all III 101). Ein Streit darüber, ob in Joh 14,21f Osterterminologie vorliegt oder nicht (wohl richtig Schnackenburg, ebd.: »kein früher und spezieller Terminus für das Ostergeschehen«), trifft nicht den Punkt (gegen Kammler, Geistparaklet [s. Anm. 5], 92f); die Frage lautet vielmehr, ob die johanneisch geprägte Terminologie auf die frühchristliche Überlieferung von den österlichen Erscheinungen Jesu *anspielt*. Das aber dürfte unter Berücksichtigung auch von Apg 10,40 (ὁ θεός ... ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι); Mk 16,9 (ἐφάνη).12 (ἐφανερώθη).14; Joh 21,1 (ἐφανέρωσεν ἑαυτόν).14 (ἐφανερώθη); Barn 15,9 (φανερῶθεις) doch der Fall sein (vgl. auch Dietzfelbinger, Abschied [s. Anm. 1], 55 mit Anm. 90). Weiter gehen Bultmann/Lührmann, Art. ἐπιφαίνω (s. diese Anm.), 8, wenn sie annehmen, Judas habe Jesu Verheißung V.21 tatsächlich - sie damit aber mißverstehend - auf die »sichtbare[n] österliche[n] Erscheinung des Auferstandenen« bezogen.

¹² Vgl. Schnackenburg, Joh III (s. Anm. 11), 92, mit Hinweis v.a. auf Apg 10,40ff, die Forderung des Heiden Celsus (Orig., Cels. II 63-67) sowie EvPetr 38-42 (wo dieser Forderung legendarisch nachgegeben ist); vgl. auch Dietzfelbinger, Abschied (s. Anm. 1), 60.

¹³ Auf die hermeneutische Relevanz der »entgrenzenden Rede« von V.21.23f (in der 3. Pers.: »wer mich liebt, wird mein Wort bewahren« etc.), die über die Form der Anrede an die *Jünger* in der 2. Pers. (V.18-20) hinausführt, macht Dietzfelbinger, Abschied (s. Anm. 1), 59, aufmerksam. Ebd. 77: »Osterzeuge ist jeder, der Jesus glaubend versteht und liebend an ihm festhält (14,21). Der so Glaubende ist - nichts Geringeres wird damit gesagt - hinsichtlich des Osterereignisses von gleichem Rang wie der, der einer Ostererscheinung in der Weise der Ostergeschichten oder von 1Kor 15,5ff gewürdigt

die besonderer »Erscheinungen« des Auferweckten gewürdigt wurden, und nachgeborenen Glaubenden gibt es nicht. Dann besitzt aber auch das »Sich-Offenbaren« Jesu, von dem V.21f spricht, eine *ganz andere* Qualität als jene »visionären Erlebnisse«, ¹⁴ welche die mit der $\omega\phi\theta\eta$ -Formel bezeichneten Erfahrungen wohl darstellten, und kann deshalb auch nicht einfach als das Ergebnis einer ekklesialen Ausweitung des Empfängerkreises von Ostererscheinungen verstanden werden. ¹⁵ Vielmehr liegt eine *Transformation* der Erscheinungs-Terminologie auf eine neue Ebene vor: Eingebettet in die Rede vom österlichen »Kommen« Jesu und des Vaters, ihrem »Wohnung-Nehmen« in den Glaubenden (V.23), artikuliert das »Sich-Offenbaren (oder Zeigen)« Jesu jetzt den Aspekt des *Epiphanen* an diesem Vorgang. Dessen Sinn dürfte die andere Motivreihe unseres Textes enthüllen, die mit der »österlichen« eng verschlungen ist: die vom Bewahren der »Weisungen« bzw. der »Worte« Jesu (V.21.23f). In diesen nämlich, die der Heilige Geist, der Paraklet, nachösterlich lehren bzw. erinnern wird (V.26), begegnet Jesus selbst den Glaubenden, *zeigt* sich ihnen als der sie Liebende, worin sich, da es ja die Worte dessen sind, der Jesus gesandt hat, gleichzeitig auch seine, *des Vaters* Liebe offenbart (V.23). Aufseiten der Glaubenden findet solche Liebe Gottes und seines Sohnes ihre Ant-Wort, ihre Entsprechung im »Sehen« (V.19), »Erkennen« (V.20) und »Lieben« (V.21.24) der Glaubenden, ja kann nur von dieserart Ant-Wort aufgenommen werden: Liebe erschließt sich nur dem, der gleichfalls liebt. ¹⁶ Dabei weist dieses in V.21.23 thematisierte gegenseitige Lieben und Geliebtwerden nicht erst den *Weg* zum Leben, sondern ist dieses selbst schon, das Ereignis gewordene österliche Geheimnis, das in der Hereinnahme der Glaubenden in die Beziehung Jesu zu seinem Vater besteht. ¹⁷

Was ergibt sich nun aus dieser knappen Skizze zu 14,18-24 für die johanneische Sicht der Erscheinungen des Auferweckten vor auserwählten Zeu-

wurde. Jener Zuordnung und Rangfolge originale Osterzeugen - glaubende Gemeinde bedarf es nicht mehr.«

¹⁴ Hoffmann, Glaube (s. Anm. 4), 220.

¹⁵ So aber Dietzfelbinger, Abschied (s. Anm. 1), 59.

¹⁶ Dietzfelbinger, Abschied (s. Anm. 1), 62: »Wo anders als beim Liebenden kann der Geliebte, der seinerseits Liebender ist, sich niederlassen? Der Nichtliebende steht ja außerhalb der Möglichkeit, liebend zu verstehen und zu empfangen ...« Dabei sei nicht vergessen, was E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ⁴1980, zum joh. »Begriff der Liebe« ausgeführt hat, unter dem keinesfalls »ein normales ethisches Verhalten« (ebd. 125f) verstanden werden dürfe: »Liebe ist von Johannes untrennbar an das Ereignis des Wortes gebunden, nämlich das Sagen des Wortes einerseits und sein Empfangen und Bewahren andererseits. Das gilt in gleicher Weise für das Verhältnis des Vaters zum Sohne wie beider zur Gemeinde.« (ebd. 126f). Vgl. auch O. Wischmeyer, Art. Liebe IV, in: TRE 21 (1991), 143f.

¹⁷ V.20: »An jenem Tag werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch.« Dietzfelbinger, Abschied (s. Anm. 1), 58: »Österliche Existenz empfangen die Jünger damit, daß sie ›in Jesus‹ sind. Denn dadurch werden sie ihrerseits in das Im-Vater-Sein Jesu versetzt.«

gen? Welche Rolle spielen sie für den Evangelisten? Die Antwort erteilt Joh 20, doch so viel geht auch schon aus 14,18-24 hervor: 1) *Glaubensbegründend* können dieserart visionären Erlebnisse für den vierten Evangelisten nicht sein, denn er kennt auch kein *unaufhebbares* ekklesiales Gefälle zwischen den ursprünglichen Osterzeugen und der Gemeinde als ganzer.¹⁸ Glaubensbegründend ist vielmehr, gerade angesichts des Abschieds Jesu bzw. seines Kreuzes, das *Wort*, das er zu allen Jüngern gesprochen hat,¹⁹ freilich: nicht das Wort des historischen Jesus in moderner Lesart, sondern das vom Parakleten nachösterlich er-innerte und so dem Verstehen nahegebrachte und deshalb auch, wie das Evangelium insgesamt zeigt, kreativ *neugesagte* Wort Jesu. Denn das Moment der Glaubensbegründung haftet strenggenommen an der überraschenden *Wiederkunft* Jesu, der seine Jünger nicht als Waisen zurücklassen wollte, was ihnen aber nachösterlich wiederum nur am jetzt erst in seiner ganzen Konsequenz verstehbaren Wort als dem Wort (von) der Liebe Gottes und Jesu aufgehen kann. Mit anderen Worten: Jesu Wiederkunft, die den Glauben an ihn letztlich freisetzt, ereignet sich in seinem Wort; wer es als das Wort der Liebe ergreift und festhält, in dem nimmt Jesus Wohnung. Bewahrheitet hat er es durch seine in den Tod sich hingebende Liebe zu den Seinen. Kurzum: Es ist die innere Plausibilität dieses Wortes, die dem Glauben der Jünger Grund gibt; »greifbare innerweltliche Demonstration(en) des Auferweckten« vermögen das nicht.²⁰ - 2) Wenn der Evangelist in 14,18 (»*ihr aber seht mich*«) auf die österlichen Erscheinungen Jesu anspielt und zudem in Joh 20 entsprechende Überlieferungen rezipiert, die er offensichtlich im Licht des von ihm selbst vorweggestalteten *Kommentartextes* 14,18-24 gedeutet sehen will, dann läßt sich am tieferen Sinn dieser Erzählungen für sein eigenes Osterverständnis nicht gut zweifeln. Welche Bedeutung sie als erzählte »Zeichen« für dieses besitzen, soll im folgenden anhand einiger Grundzüge von Joh 20 erörtert werden.

2. Die johanneische Ostererzählung (Joh 20). Hermeneutische Schlaglichter

Joh 20,17 enthält den hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis von Kap. 20. Deshalb gebührt diesem Vers unsere besondere Aufmerksamkeit (2.1).

¹⁸ Eine Grundlegung des kirchlichen Amtes durch Rekurs auf die Funktion jener ersten Osterzeugen als dessen angebliche Präfiguration wäre nach E desgleichen nicht möglich.

¹⁹ Neben 14,21.23f vgl. insbesondere 14,29 am Ende der Rede: »Und jetzt habe ich euch (dieses) gesagt, bevor es geschieht, *damit* (ἵνα), wenn es geschieht, *ihr glaubt* (πιστεύσητε).« Hier ist übrigens der Aorist textkritisch unumstritten (anders in 19,35 und 20,31, vgl. unten Anm. 123). Vgl. auch noch 13,19.

²⁰ Soweit zutreffend R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK II), Göttingen ¹⁸1968, 533: »Der wahre Osterglaube ist also der, der dieses (s.c. was Jesus selbst den Seinen schon gesagt hat) glaubt und so den Anstoß des Kreuzes verstehend besteht.«

Fragt man, auf welchen Begriff der semantische Status der Ostererzählungen johanneisch zu bringen ist, dann ist man an Joh 20,30 verwiesen: Es sind erzählte »Zeichen«. Wie mit ihnen umzugehen ist, lernen die Leser/innen an Thomas Didymos, der die Brücke zwischen ihnen und dem Evangelienbuch herstellt: Er ist einer von ihnen, ist es andererseits auch wieder nicht (2.2).

Abgesehen von der Szene mit Petrus und dem geliebten Jünger, 20,3-10, die in ihrer vorliegenden Fassung auf R zurückgehen dürfte,²¹ stellt Joh 20 eine geschlossene literarische Konzeption dar, die E unter Verarbeitung von Überlieferung geschaffen hat. Insbesondere die Annahme H. Thyens, die zweite Hälfte des Kapitels, 20,19-29, sei ein u.a. antidoketistisch interessierter Nachtrag von R,²² hat sich nicht bewährt; die Bezüge zur ersten Abschiedsrede verdichten sich gerade in 20,19-23. Ist die *erste* Hälfte des Kapitels, 20,1f.11-18, dem Geschehen am *Ostermorgen* gewidmet, das sich im Garten am Ort der Kreuzigung (19,41) zuträgt, so spielt 20,19-23 am *Abend desselben Tages* hinter verschlossenen Türen; die auf die Zwischenepisode 20,24f folgende Thomas-Szene, 20,26-29, ist mit jener am Abend des Ostertages durch die Identität der Personen, des Ortes (V.26a) und der Umstände (geschlossene Türen etc.) sowie die Gleichheit der Zeit (Sonntag) verbunden, bildet also mit ihr die *zweite* Hälfte des Kapitels. Höhepunkt der ersten, welche den Grabbesuch der Maria Magdalena und als krönenden Abschluß der Szene ihre Begegnung mit Jesus erzählt, ist dessen Auftragswort an sie in 20,17, dem wir uns nun zuwenden wollen.

2.1 Joh 20,17 - Fingerzeig auf den Logos hinter dem Mythos?

Das Wort Jesu, mit dem er seinen kurzen Dialog mit Maria Magdalena abschließt, lautet:²³

- A. 1. μή μου ἄπτου,
 2. οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα.
 B. 1. πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς·
 2. ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν
 καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν.

²¹ M. Theobald, Der Jünger, der Jesus liebte. Beobachtungen zum narrativen Konzept der johanneischen Redaktion, in: H. Lichtenberger (Hrsg.), Geschichte-Tradition-Reflexion (FS M. Hengel), Bd. III: Frühes Christentum, Tübingen 1996, 219-255.234-239; vgl. auch Hoffmann, Glaube (s. Anm. 4), 242f.

²² Aus der Literatur zum Johannesevangelium, in: ThR 42 (1977) 261; vgl. auch Hoffmann, Glaube (s. Anm. 4), 242 mit Anm. 153 (dort auch weitere Vertreter dieser Hypothese seit J. Wellhausen). Die Thomas-Szene gehört konstitutiv zum Buch-Schluß hinzu, weil in ihr der »implizite Leser« (W. Iser) ausdrücklich (V.29!) ins Blickfeld gerät; das aber entspricht genau dem, was man von einem Buch-Schluß erwarten kann.

²³ Seine Auslegungs- und Wirkungsgeschichte ist noch nicht geschrieben; vgl. vorläufig J. Maiworm, »Noli me tangere!« Beitrag zur Exegese von Jo 20,17, in: ThGl 30 (1938) 540-546, sowie die verstreuten Hinweise in den Kommentaren, vor allem bei R. Brown, The Gospel according to John XIII-XXI (AncB), New York u.a. 1970, 992f.1011-1016.

- A. 1. »Halte mich *nicht* fest,
 2. denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgestiegen!
 B. 1. Geh *vielmehr* zu meinen Brüdern und sage ihnen:
 2. Ich steige hinauf zu meinem Vater und eurem Vater,
 zu meinem Gott und eurem Gott!«

2.1.1 Form und Gattung

Seiner *Form* nach besteht das Wort aus zwei miteinander korrespondierenden Hälften: einem *Verbot* (μή) und einem *Gebot*, beides Imperative der 2. Pers. Singular.²⁴ Das Gebot trägt den Akzent (»geh *vielmehr*... «²⁵), was auch daran ersichtlich ist, daß es den Begründungssatz des Verbots A.2 aufgreift, ihn aber zweifach nach Art einer Klimax erweitert: »Ich gehe zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott«.

Der *Gattung* nach handelt es sich um ein *Auftragswort*, dem in V.18 die Feststellung seiner Befolgung durch Maria Magdalena entspricht. Auftragsworte samt Notizen zu ihrer Befolgung begegnen des öfteren in Ostergeschichten, sei es im Munde himmlischer Boten, sei es im Munde Jesu, finden sich aber auch sonst in Visionsberichten.²⁶ Joh 20,17 am nächsten steht Mt 28,10.²⁷ Typisch für dieserart Auftragsworte ist der Befehl, *hinzu*gehen²⁸ und den Auftrag der himmlischen Autoritätsperson auszurichten.²⁹ Eigentümlich an Joh 20,17 ist aber das dem eigentlichen Auftragswort vorangestellte Verbot.

- ²⁴ Anders, aber syntaktisch nicht überzeugend X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Tome IV, Paris 1996, 223, der die zweite Hälfte des Spruches schon mit der Begründung οὐπω γάρ beginnen läßt. Ebenso M. McGehee, *A Less Theological Reading of John 20:17*, in: *JBL* 105 (1986) 299-302.
- ²⁵ So ist das δέ nach der Negation μή zu übersetzen. BI-Debr § 447.1: »Während δέ sein Korrelativum in μέν hat, bezieht sich ἀλλά gewöhnlich auf eine *vorangehende Negation* (»sondern«). Doch kann diese Beziehung (schwächer) auch durch δέ ausgedrückt werden.«
- ²⁶ Vgl. Mk 16,7 (redaktionell in die Überlieferung von Mk eingefügt, der in V.8 auch - gegen jede Erwartung - die Nicht-Ausrichtung dieses Auftragswortes ausdrücklich feststellt); Mk 16,15-18 (V.20: Ausrichtungsnotiz); Mt 28,7 (V.8: Ausrichtungsnotiz); 28,10; 28,19f; Apg 1,4f (V.12-14: Ausrichtungsnotiz); 9,6 (V.8f: Ausrichtungsnotiz); 9,11-16 (V.17: Ausrichtungsnotiz); 26,16-18 (V.19f: Ausrichtungsnotiz). Vgl. K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 316f.
- ²⁷ »Da spricht Jesus zu ihnen [s.c. den Frauen]: Fürchtet euch nicht! Geht (ὕπαγετε), verkündigt (ἀπαγγείλατε) meinen Brüdern (τοῖς ἀδελφοῖς μου), daß sie nach Galiläa gehen sollen, dort werden sie mich sehen.« Eine Ausführungsnotiz fehlt, doch ist diese in 28,16 vorausgesetzt. Das voranstehende μή φοβεῖσθε hat im Auftragswort der Engel 28,5 seine genaue Entsprechung.
- ²⁸ Das Verb πορεύεσθαι begegnet nicht nur in Joh 20,17, sondern auch in Mk 16,15; Mt 28,7,19; Apg 9,11,15; (εἰς)έρχεσθαι: Apg 9,6,17; ὑπάγειν: Mk 16,7; Mt 28,10.
- ²⁹ Verbunden mit Verben des Sagens und Verkündens: λέγειν: Mt 28,7; Mk 16,7; Joh 20,17; (ἀπ)αγγέλλειν: Mt 28,10; Mk 16,10; Joh 20,18; κηρῦσσειν: Mk 16,15,20.

Es bindet dieses in den szenischen Kontext ein, wobei auf den ersten Blick nicht deutlich wird, wodurch es motiviert ist. Einige Textzeugen haben diese Schwierigkeit dadurch zu beheben versucht, daß sie vor das Verbot μή μου ἄπτου die erklärende Notiz καὶ προσέδραμεν ἄψασθαι αὐτοῦ eingeschaltet haben.³⁰ Doch die guten Erfahrungen, die man allenthalben mit der johanneischen Erzählkunst macht, ermuntern auch hier dazu, dem szenischen Zusammenhang in seiner Knappheit zu vertrauen und die scheinbare Leerstelle zum Anlaß zu nehmen, über den tieferen Sinn des Verbots Jesu im Kontext nachzudenken. Diese Leerstelle empfindet man ja auch nur dann als solche, wenn man von Mt 28,9 herkommt, wo es in der mit Joh 20,14-18 verwandten Szene vor dem Auftragswort Jesu ausdrücklich heißt: »Sie [s.c. die Frauen] traten heran, *ergriffen seine Füße* und verneigten sich tief vor ihm«.

2.1.2 Das überlieferungskritische Profil des Wortes

Der vierte Evangelist hat die Szene der Christophanie vor Maria Magdalena 20,14-18 stilistisch und theologisch selbst gestaltet. Dennoch frappiert, wie schon angedeutet, ihre Nähe zu Mt 28,9-10. Theoretisch gibt es dafür nur zwei Erklärungen: Entweder hat der Evangelist Mt gekannt und verarbeitet³¹ oder er berührt sich mit ihm nur indirekt durch Benutzung der gleichen Überlieferung, die er freilich in einer vom ersten Evangelisten abweichenden Variante kennengelernt haben muß.³² Wahrscheinlich trifft letzteres zu. Was V.17 an-

³⁰ So \aleph^1 Θ Ψ (Γ^3) pc, außerdem Teile der Vulgata und die syrische Übersetzung.

³¹ So v.a. F. Neirynck, John and the Synoptics: The Empty Tomb Stories, in: NTS 30 (1984) 161-187. Zur Kritik vgl. D. Zeller, Der Ostermorgen im 4. Evangelium (Joh 20, 1-18), in: L. Oberlinner (Hrsg.), Auferstehung Jesu - Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (QD 105), Freiburg u.a. 1986, 145-161.149f. »Kann man sich einen Evangelisten denken, der die ersten drei Evangelien wie Farbkästen vor sich hatte und bei einzelnen Versen aus allen Töpfchen kräftig mischte, an anderen Stellen wieder mit eigenen Farben frei darauflos malte?« Sympathien für Neiryncks These hat G. Schneider, Auf Gott bezogenes »mein Vater« und »euer Vater« in den Jesus-Worten der Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Problem Johannes und die Synoptiker, in: F. van Segbroeck (Hrsg.), The Four Gospels 1992 (FS F. Neirynck [BETHL 100,3]), Leuven 1992, 1751-1781.1779.

³² Kaum entscheiden läßt sich dabei die Frage, ob der vierte Evangelist mit Maria Magdalena als *einzig* Empfängerin der Christophanie die ursprüngliche Gestalt der Überlieferung bewahrt hat und Mt diese also an die bei ihm gleichfalls voranstehende Erzählung von der Auffindung des leeren Grabes durch mehrere (bei ihm: zwei) Frauen sekundär angeglichen hat oder ob die Reduktion auf Maria Magdalena Werk des vierten Evangelisten war (ersteres scheint mir aber unter Voraussetzung einer *selbständigen* Überlieferung wahrscheinlicher zu sein). - »Das Nicht-Erkennen, vielleicht auch die Verwechslung mit dem Gärtner, wird ihr [s.c. der von Joh benutzten Überlieferung] zugehören, kaum aber der törichte Satz V.15b. Offensichtlich hat Joh die Szene im Sinn seiner Mißverständnistechnik überformt. Sie leitet gewöhnlich eine Selbstenthüllung ein, zu der der Evangelist nun V.16f ausgestaltet hat« (Zeller, Ostermorgen [s. Anm.

geht, so könnte das Verbot μή μου ἄπτου »zwar wegen Mt 28,9b vorgegeben sein, macht aber jetzt auch das allzu menschliche Wollen MMs (=Maria Magdalenas) offenkundig.«³³ In jedem Fall geht Jesu Auftrag an sie, »seinen Brüdern« eine Botschaft zu überbringen (vgl. Mt 28,10), auf die mutmaßliche Überlieferung zurück. Wird diese ursprünglich die Ankündigung einer Erscheinung Jesu in Galiläa beinhaltet haben (vgl. Mt 28,10),³⁴ so verdankt sich nach Meinung der meisten Forscher die Rede von der *Anabasis* Jesu sowohl in der Begründung des Verbots wie im Auftragswort offenkundig der Hand des Evangelisten.³⁵

2.1.3 Auferstehung und »Himmelfahrt«.

Der traditionsgeschichtliche Hintergrund des Wortes

Die Rede vom »Aufstieg« Jesu zu seinem Vater verrät also die redaktionelle Hand des Evangelisten, der V.17, so wie er dasteht, auf der Basis seines überlieferten Gerüsts selbst formuliert hat. Das heißt aber nun keineswegs, daß jene Rede von der *Anabasis* völlig ohne Anhalt an der Tradition wäre. Bekannt sind frühere Versuche, in 20,17 eine Variante der lukianischen Konzeption von der »Himmelfahrt« Jesu zu entdecken. Angestoßen wird die traditionsgeschichtliche Frage durch die Beobachtung, daß die Rede vom österlichen »Aufstieg« Jesu zum Vater an unserer Stelle in einer sehr spezifischen Gestalt vorliegt, die von den sonstigen *Anabasis*-Stellen des Evangeliums charakteristisch abweicht. Ist die Rede vom »Aufstieg« des Menschensohns »in den Himmel« in 3,13 und 6,62 vollgültiger Ausdruck für das österliche Geschehen der »Erhöhung« und Rückkehr Jesu zum Vater als *ganzem*, das nach 6,62 überdies am Kreuz als der äußeren Seite dieses Aufstiegs festgemacht ist (vgl.

31], 156). Auch den »Austausch der Anreden V.16 (ohne die Übersetzung ins Griechische)« hält Zeller, ebd., für traditionell.

33 So Zeller, Ostermorgen (s. Anm. 31), ebd., der aber zu Unrecht von einem »Verbot des Anfassens« spricht (s. u.).

34 So Zeller, Ostermorgen (s. Anm. 31), ebd., mit Hinweis auf M. Dibelius, Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums, in: Ders., Botschaft und Geschichte I, hrsg. von G. Bornkamm, Tübingen 1953, 221-247.233.

35 Vgl. 3,13; 6,62. Allerdings hat er diesen Terminus für die österliche Erhöhung auch nicht erfunden: Vgl. Apg 2,34 (οὐ γὰρ Δαυὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανοὺς) als alternative Formulierung zu Apg 2,33 (τῇ δεξιᾷ ... τοῦ θεοῦ ὑψωθείς); Eph 4,8.9.10 (in Aufnahme einer auch targumisch belegten Lesart von Ps 68,19: ἀναβὰς εἰς ὕψος); Röm 10,6 (Dtn 30,12 LXX; Bar 3,29). Der Beweisgang von G. Richter, Der Vater und Gott Jesu und seiner Brüder, in: Ders., Studien zum Johannesevangelium (BU 13), Regensburg 1977, 266-280.268-270, zugunsten der Annahme der Zugehörigkeit von V.17 insgesamt zur vorgegebenen Überlieferung (Richters »Grundschrift«) überzeugt aber keinesfalls.

auch 3,14),³⁶ so unterscheidet 20,17 implizit zwischen dem (schon erfolgten) Hervorkommen Jesu aus seinem Grab, also seiner *Auferstehung* einerseits, und seinem (»noch nicht« vollendeten) »Aufstieg« zum Vater, also seinem *Eingang* in die himmlische Welt andererseits. Damit sind die beiden Seiten in ihrer jeweiligen Reichweite eingeschränkt und konstituieren - jedenfalls nach der hier durchscheinenden Vorstellung - erst *zusammen* das *eine* österliche Geschehen.

Profil gewinnt das durch den Kontrast älterer Texte und Überlieferungen des Neuen Testaments, die solche Eingrenzungen sowohl in ihrer Rede von der Auferweckung Jesu wie der von seiner Erhöhung noch nicht kennen.

1. Für die erstere höchst aufschlußreich ist schon das älteste Schreiben des Neuen Testaments, der 1. Thessalonicherbrief, dessen berühmtes Glaubenssummarium im Briefeingang (1,9b.10) in den christologischen Satz einmündet: »und seinen Sohn *von den Himmeln her* (ἐκ τῶν οὐρανῶν) zu erwarten, den er *von den Toten* (ἐκ τῶν νεκρῶν) auferweckt hat, Jesus, der uns rettet vor dem kommenden Zorn«. Wie die Korrespondenz der beiden Präpositionalwendungen mit ἐκ³⁷ zeigt, ist der parenthetische Relativsatz mit der Auferweckungsformel dem leitenden Infinitiv »seinen Sohn von den Himmeln her zu erwarten« zugeordnet; er soll begründen, warum man Jesus *von dorthier* erwarten darf, oder anders gewendet: »Die Auferweckung Jesu ist Voraussetzung und Bekräftigung, daß er vom Himmel her erscheinen wird. Er ist auferstanden, deshalb kommt er vom Himmel.«³⁸ Für die Auferweckungsformel - zumindest im Verständnis des Paulus³⁹ - besagt das: Auferweckung Jesu von den Toten schließt seine Erhöhung in den Himmel ein; sie meint ein Ganzes: Jesu Errettung aus dem Tod ist gleichzeitig auch seine Heimholung zu Gott, seine Einsetzung in die Funktion des eschatologischen »Retters« (ῥυόμενος [vgl. auch Phil 3,20]).

2. Erhöhungsaussagen andererseits umgreifen ursprünglich gleichfalls das österliche Geschehen insgesamt, auch wenn sie, wie in Phil 2,9 der Fall, nicht explizit von Jesu Auferweckung reden. Charakteristisch dürfte für sie sein, daß sie Jesu Auferweckung theologisch reflektiert, d.h. auf der Basis alttestamentlicher Texte zur Sprache bringen und dabei den Aspekt des terminus ad quem der Erweckung Jesu von den Toten, also seine hoheitliche Stellung an *Gottes* Seite betonen.⁴⁰

³⁶ Darauf, und nicht etwa auf eine im lukanischen Sinn vorgestellte *sichtbare* Himmelfahrt oder Entrückung Jesu, bezieht sich das »*Sehen*« des aufsteigenden Menschensohns von 6,62 (ἐὰν οὖν θεωρήτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ...). R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II. Teil (HThK 4,2), Freiburg u.a. ²1977, 105, z.St.: »... »sehen« kann man das Aufsteigen des Menschensohns nur im Glauben, der »Welt« bleibt es verborgen«; diese sieht »nur die äußere Erhöhung am Kreuz«.

³⁷ Diese ist gewollt, denn sonst verwendet Paulus ἐκ νεκρῶν stets ohne Artikel; dieser verstärkt aber hier die Korrespondenz zu ἐκ τῶν οὐρανῶν. Vgl. M. Theobald, »Sohn Gottes« als christologische Grundmetapher bei Paulus, in: ThQ 174 (1994) 185-207.190 mit Anm. 25.

³⁸ G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (StANT 26), München 1971, 82.

³⁹ Aber das folgende dürfte auch für die Auferweckungsformel als ursprünglich eigenständige Gottesprädikation gegolten haben, vgl. Hoffmann, *Glaube* (s. Anm. 4), 191-205.

⁴⁰ Lohfink, *Himmelfahrt* (s. Anm. 38), 96: »Das Erhöhungskerygma ist gegenüber der realen Ostererfahrung sekundärer als das Auferstehungskerygma. Wenn die Urkirche

Demgegenüber ist nun bemerkenswert, daß in einigen ntl. Spätschriften (und darüber hinaus) Auferweckung und Eingang Jesu in die himmlische Welt (wie implizit auch in Joh 20,17) sprachlich auseinandertreten, um erst zusammen das *eine* Ostergeschehen zu bezeichnen. Dabei gewinnt man den Eindruck, hier stünden teils verschiedene *Etappen* des Christuswegs vor Augen - sein Hervorkommen aus dem Grab und sein daran anschließender Weg in die himmlische Herrlichkeit -, teils würden damit nur korrespondierende *Aspekte* ein- und desselben Geschehens benannt. Folgende Texte können diesen Sprachtyp belegen:

Eph 1,20⁴¹: ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν
καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις⁴²

1 Petr 1,21: τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν
καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα

1 Petr 3,21f: δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ,
ὃς ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ
ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ
δυνάμεων⁴³

Meliton, Homilia in passionem Christi 104:

ὁ ἐκ νεκρῶν ἀνασταθεὶς
καὶ ἀνελθὼν εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν
ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός⁴⁴

Aristides, Apologia 2,8:

μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀνεβίω
καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνήλθεν⁴⁵

sagt, Jesus sei von Gott erhöht worden, so entfaltet und reflektiert sie bereits mit Hilfe der Schrift ihr Wissen, daß er von den Toten auferweckt wurde.« Vgl. v.a. Jes 52,13, aber auch Ps 8,6f (Hebr 2,9); Ps 67,19 (Eph 4,8-10); Ps 110,1 (Röm 8,34; Eph 1,20; Kol 3,1; Hebr 1,3; 12,2; 1 Petr 3,22).

41 Lohfink, Himmelfahrt (s. Anm. 38), 86: Hier »haben wir zum ersten Male einen Text, in dem Auferweckung und Erhöhung Jesu wirklich nebeneinander gestellt sind«.

42 Vgl. auch Eph 2,6: συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

43 Damit vgl. Polycarp, Phil 2,1: πιστεύσαντες εἰς τὸν ἐγείραντα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν καὶ θρόνον ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, ᾧ ὑπετάγη τὰ πάντα ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια.

44 Vgl. auch 105.

45 Nach R. Seeberg, Die Apologie des Aristides (FGNK 5), Erlangen 1893. Vgl. Lohfink, Himmelfahrt (s. Anm. 38), 126.

G. Lohfink hat diese und auch noch andere Texte unter der Fragestellung untersucht, ob in ihnen bereits von einer »Himmelfahrt« Jesu als einem von seiner Auferweckung abgehobenen, selbständigen und für Zeugen *sichtbaren* Ereignis in einem mit Lk 24,50f/ Apg 1,2.9-11 vergleichbaren Sinn die Rede sei, hat das aber mit guten Gründen zugunsten der Annahme verworfen, daß es sich hier noch eindeutig um das menschlicher Wahrnehmung grundsätzlich entzogene Geschehen des Eingangs Jesu in die himmlische Welt handle, die Texte also auf dem Hintergrund des urchristlichen Erhöhungskerygmas auszulegen seien. Dabei kann dieses, wie die Beispiele zeigen, recht unterschiedlich versprachlicht sein: als Jesu Verherrlichung durch Gott (1 Petr 1,21),⁴⁶ als sein Eingang in den Himmel (1 Petr 3,22; Meliton; Aristides) oder seine Inthronisation zur Rechten Gottes. Gründe für die Verselbständigung der Erhöhungsaussage neben der Auferweckungsaussage macht Lohfink bei den Texten ausfindig, die einer »kosmischen« Christologie verpflichtet sind (Eph 1,20; 1 Petr 3,22): »Die Himmelfahrt wurde dann als Weg des Erlösers durch die verschiedenen Räume des Kosmos und damit als Sieg über die kosmischen Mächte gedeutet.«⁴⁷ Daneben könnte aber auch das Wissen um die völlige *Andersartigkeit* des Göttlichen, wie man es insbesondere im Kontext »dualistischer« Weltanschauungen antrifft, für einen derartigen Vorgang verantwortlich gewesen sein: Keinesfalls eine Totenerweckung als solche, von denen man sich im übrigen auch außerhalb des jüdisch-christlichen Traditionsbereichs erzählte⁴⁸ (dann freilich in einem anderen Sinn als dem der neutestamentlichen Ostergeschichten⁴⁹), bedeutet schon den Übergang aus dieser Welt des Todes in die über alle Endlichkeit erhabene Welt des Göttlichen, sondern erst der endgültige Eintritt in diese selbst samt allen dann gegebenen Konsequenzen einer Metamorphose des Menschlichen. Vielleicht erklärt sich von daher ansatzweise auch, warum im Johannesevangelium mit seiner eigentümlich »dualistischen« Weltsicht die Vorstellung von der »Auferweckung« Jesu »aus den Toten« von den Konzepten der Erhöhung und Verherrlichung Jesu bzw. seiner Anabasis in den Himmel *überlagert* ist.⁵⁰ Beachtlich ist jedenfalls, daß die

⁴⁶ Vgl. auch Lk 24,26: ἔδει παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ.

⁴⁷ Lohfink, Himmelfahrt (s. Anm. 38), 245. Ebd. 90: »Diese Christologie denkt intensiver über die Erhöhung nach, weil sie aufs stärkste an dem Motiv des Sieges Christi über die Mächte und Gewalten im Himmel interessiert ist. Dadurch wird die Himmelfahrt Christi mehr und mehr betont, ohne daß jedoch ihre innere Einheit mit der Auferstehung geleugnet würde.«

⁴⁸ Vgl. Philostrat, Vit Ap IV 45; Apul, Met 2,21-30; Apul, Flor 19. Vgl. zuletzt S.M. Fischbach, Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung (FzB 69), Würzburg 1992.

⁴⁹ Bei solchen Erzählungen handelt es sich ja stets nur um eine Rückkehr in dieses Leben.

⁵⁰ Aufschlußreich ist der analoge Befund im Hebräerbrieff, dessen mittelplatonisch beeinflusste Weltsicht dem Ausfall der Auferweckungsterminologie zugunsten des vielfältig in ihm präsenten Erhöhungskerygmas entspricht. Selbst in 13,20, der einzigen Stelle des Schreibens, an der man für gewöhnlich eine Spur des alten Auferstehungsglaubens

sonst im Neuen Testament nur auf Gottes eschatologisches Handeln an Jesus bezogene Auferweckungsformel in Joh 12 dreimal Jesu Erweckungstat an Lazarus bezeichnet, den er in diese Welt zurückgeholt hat,⁵¹ wohingegen sie in ihrem genuin christologischen Anwendungsbereich in Joh kaum Spuren hinterlassen hat.⁵² Das schon deutet darauf hin, daß sie der vierte Evangelist für eine Versprachlichung des österlichen Geschehens nur als bedingt tauglich ansah. In 20,17 wird er, *traditionskritisch* betrachtet, in der eben dokumentierten Sprachkonvention neutestamentlicher Spätschriften stehen, die Jesu Auferweckung aus den Toten und seinen Eingang in die himmlische Welt als zwei voneinander zu differenzierende Aspekte bzw. Etappen des einen österlichen Erhöhungsgeschehens begreift. Damit ist dann freilich noch nicht die hier zuvörderst interessierende Frage entschieden, wie denn der vierte Evangelist diese Tradition verstanden hat bzw. ihre beiden Momente des österlichen Christusgeschehens einander zugeordnet wissen wollte.

zu erkennen meint (»der Gott des Friedens aber, der den großen Hirten der Schafe *aus den Toten* [ἐκ νεκρῶν] heraufgeführt hat«), ist dieses traditionelle Modell von dem der *Erhöhung* überlagert (»der Gott des Friedens aber, der den großen Hirten der Schafe aus den Toten *heraufgeführt* hat [ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν]«).

51 V.1: Λάζαρος, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς; V.9: ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν; V.17: τὸν Λάζαρον ἐφώνησεν ἐκ τοῦ μνημείου καὶ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν; der erste Teil dieses Satzes nimmt 11,43f auf, der zweite interpretiert das Herausrufen aus dem Grab als Auferweckung aus den Toten. Die Wendung ἐκ νεκρῶν, die ja in den alten Auferweckungsformeln die »Totenwelt überhaupt«, d.h. die Scheol bezeichnet (vgl. P. Hoffmann, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie [NTA 2], Münster ²1969, 183f), begegnet in den Totenerweckungserzählungen des NT sonst nirgends (vgl. aber die Notiz zu den Gerüchten über das postmortale Geschick des Täufers: Mk 6,14 par. Mt 14,2; Lk 9,7). Das erhärtet die Vermutung, daß wir es bei Joh 12,1.9.17 tatsächlich mit der ursprünglich auf Gott bezogenen christologischen Auferweckungsformel zu tun haben (so auch Hoffmann, Glaube [s. Anm. 4], 208), die aber hier die Funktion besitzt, jetzt Jesus selbst als den eschatologischen Totenerwecker kraft seines lebenspendenden Wortes zu präsentieren. 5,21 - übrigens eine Deutung der vorangehenden Wundererzählung (5,8: ἔγειρε) - reflektiert jenen letzten Gesichtspunkt ausdrücklich: »Wie der Vater die Toten auferweckt (ἐγείρει) und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig (ζωοποιεῖ), wen er will.«

52 So in 2,22 (ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ); 21,14 (ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν); vgl. auch 20,9 (τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι). 21,14 gehört aber zum Nachtragskapitel und auch 20,9 ist wahrscheinlich redaktionell (vgl. Theobald, Jünger [s. Anm. 21], 237f). Was 2,22 betrifft, so heißt es bezeichnenderweise an der parallelen Stelle 12,16: ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς τότε ἐμνήσθησαν ... Aber auch in 2,19f wird die traditionelle Formel dadurch, daß sie in eine Aussage mit *Jesus* als Subjekt (ἐγερῶ) umgeformt ist, einer Transformation unterzogen. - Bemerkenswert ist überdies, daß die Auferweckungsaussage in 5,21 (ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζωοποιεῖ) und 11,25 (ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ) jeweils von einer Aussage zur *Lebensvermittlung* klimaktisch überboten wird.

Anhangsweise sei noch kurz auf G. Lohfinks Erörterung der Frage hingewiesen, ob der Evangelist hier vielleicht nicht doch »die Kenntnis einer konkreten Himmelfahrtserzählung« verrät. »Auf den ersten Blick mag diese Frage ganz unreal erscheinen, denn die Himmelfahrt selbst wird ja gar nicht erzählt. Aber Johannes hat auch bei anderen Gelegenheiten konkrete Erzählungen beiseitegelassen und stattdessen eine Jesusrede gebracht, die den inneren Sinngehalt der weggelassenen Erzählung aufnimmt und theologisch reflektiert.«⁵³ In Frage käme eine Himmelfahrts-Überlieferung mit Ostertermin, wie sie die Forschung seit langem auch noch für Lk 24,50-53; Mk 16,19; Barn 15,9; Arist 2,8; Petr Ev 35-42; AsJes 3,13-18 etc. postuliert,⁵⁴ wofür ihr aber der Nachweis nach Lohfink offenkundig nicht geglückt ist. Erzählungen von einer für die Jünger *sichtbaren* Himmelfahrt Jesu als definitivem Ende seiner Erscheinungen gibt es nur bei Lukas, und auch später haben diese lukanischen Erzählungen mit ihrer raum-zeitlichen Anschaulichkeit die alten Erhöhungsvorstellungen wirkungsgeschichtlich nur allmählich in den Schatten gestellt. Ob Lukas auch Schöpfer der Himmelfahrtsgeschichten war,⁵⁵ ist umstritten.⁵⁶ J. Roloff verweist auf die Ostererzählung des Petrus-evangeliums (35-42), von der er annimmt, daß sie »auf eine Weiterentwicklung der Überlieferung vom leeren Grab (Mk 16,1-8) zurückgeht und ihre Wurzeln sicher bereits im 1. Jahrhundert hat.«⁵⁷ Sie spricht »von einem direkten Aufstieg Jesu aus dem Grab heraus in den Himmel« (Petr Ev 39f),⁵⁸ tut das aber in Form einer Erzählung, die mit Elementen der Gattung »Visionsbericht« arbeitet, schildert also die Auferstehung als einen »äußerlich sichtbare(n) Vorgang«, wodurch diese den Charakter einer »Himmelfahrt« annimmt.⁵⁹ Für beacht-

⁵³ Lohfink, Himmelfahrt (s. Anm. 38), 117, mit Hinweis u. a. auf 12,27 im Vergleich zu Mk 14,32-42.

⁵⁴ So zuletzt K. Wengst (Hrsg.), Schriften des Urchristentums, Bd. 2: Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet, Darmstadt 1984, 201 Anm. 241 (zu Barn 15,9).

⁵⁵ So dezidiert Lohfink, Himmelfahrt (s. Anm. 38), 247-250.

⁵⁶ M. Hengel, »Setze dich zu meiner Rechten!« Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: M. Philonenko (Hrsg.), Le Trône de Dieu (WUNT 69), Tübingen 1993, 108-194.192, bestreitet das mit Joh 20,17, wo er einen Hinweis auf »gewisse »Geheimüberlieferungen« der johanneischen Schule und ihres Schulhauptes« glaubt erkennen zu können (?).

⁵⁷ J. Roloff, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 1981, 18.

⁵⁸ Roloff, App (s. Anm. 57), 25. Die entscheidenden Verse lauten in der Übersetzung von C. Maurer: »(V.36) Und sie (s.c. die Soldaten) sahen die Himmel geöffnet und zwei Männer in einem großen Lichtglanz von dort herniedersteigen und sich dem Grabe nähern ... (V.39) ... sehen sie wiederum drei Männer aus dem Grabe herauskommen und die zwei den einen stützen und ein Kreuz ihnen folgen (V.40) und das Haupt der zwei bis zum Himmel reichen, dasjenige des von ihnen an der Hand Geführten aber die Himmel überragen.« Der Engel, der in der nächsten Szene auftritt (V.44-49), also ein dritter (vgl. V.44.55ff) - es handelt sich wie in Mk 16,5 um einen »Jüngling« -, deutet das vorangegangene Geschehen so: »(V.56) Er ist auferstanden und weggegangen (ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν). Wenn ihr aber nicht glaubt, so bückt euch hierher und sehet den Ort, wo er gelegen hat, denn er ist nicht da. Denn er ist auferstanden und dorthin gegangen, von wo er gesandt worden ist (ἀνέστη γὰρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὄθεν ἀπεστάλη).«

⁵⁹ Lohfink, Himmelfahrt (s. Anm. 38), 128: »Letzten Endes ist das Hervorgehen Jesu aus dem Grab und sein »Überragen« der Himmel nichts anderes als die Umwandlung des Erhöhungskerygmas in eine konkrete Erzählung. Für die richtige Beurteilung der lu-

lich hält J. Roloff die Beobachtung, daß nach der Überlieferung des PetrEv »zwei Männer (δύο ἄνδρες) in einem großen Lichtglanz« aus dem geöffneten Himmel herabsteigen und auch in Apg 1,10 »zwei Männer (ἄνδρες δύο) in leuchtend weißen Gewändern« auftreten - wohl dieselben, die bei Lukas bereits in der Erzählung vom leeren Grab in Erscheinung traten (Lk 24,4: ἄνδρες δύο). »Dies ist ein starkes Indiz dafür, daß er eine Fassung der Grabesgeschichte kannte, die im wesentlichen der des Petrus-evangeliums entsprach und die bereits von der Erhöhung Jesu in den Himmel erzählte.«⁶⁰ Ist die Beobachtung, daß in den Ostergeschichten der Evangelien sonst nur noch in Joh 20,12 zwei Engel auftreten,⁶¹ gleichfalls ein Indiz dafür, daß auch dem vierten Evangelisten eine solche Überlieferung vom Verlassen des Grabes durch Jesus und seiner Auffahrt in den Himmel bekannt gewesen ist?⁶² Sollte das der Fall sein, was freilich unbeweisbar bleiben wird, dann hätte das voranstehende traditionskritische Ergebnis dennoch Bestand, nämlich daß Joh 20,17 nicht auf einer eigenständigen Himmelfahrtserzählung à la Lukas, sondern auf einer differenzierten Form des Erhöhungskerygmas beruht, das freilich schon eine narrative Veranschaulichung gefunden hätte.

2.1.4 Die johanneische Pointe des Auftragswortes

Wenn der Evangelist in 20,17 nun Jesus selbst sich mit eigenen Worten⁶³ als auf dem Weg zwischen Erweckung und Aufstieg zu Gott befindlich vorstellen läßt, dann ist klar, daß dies nur in einer »Erscheinung« vor Zeugen, hier Maria Magdalena, geschehen konnte, die sich jetzt ergebende Abfolge *Auferweckung* - (Erscheinung) - *Aufstieg* also auf die szenische Adaption des spezifischen

kanischen Himmelfahrtskonzeption kann dieser Umwandlungsprozeß sehr lehrreich sein. Vielleicht liegen bei Lukas die Dinge ähnlich.« Allerdings unterscheidet sich die Perikope des PetrEv von Lk/Apg darin, wie Lohfink zutreffend herausstellt, daß die Zeugen der Auffahrt vom Grab in den Himmel im PetrEv nicht die Jünger, sondern die Soldaten und die Ältesten der Juden sind, woran der apologetische Charakter der Überlieferung ersichtlich wird.

⁶⁰ Roloff, Apg (s. Anm. 57), 18. »Lukas hat diese Tradition zur Ausgangsbasis genommen, um die Aufnahme Jesu in den Himmel in der Weise einer antiken Entrückungsszene zu erzählen.«

⁶¹ Dabei ist die Zahl *zwei* keineswegs zufällig, da sie der im PetrEv belegten Auffahrts-Geschichte mit ihrer spezifischen Rolle der beiden Engel genau entspricht: »Die Funktion der Engel in EP [= PetrEv] ist, wie sich schon in bezug auf ihr »Unterstützen« herausstellte, *Ehrengelait* (»escorte d'honneur«) des Auferstandenen zu sein« (J. Helderman, Die Engel bei der Auferstehung und das lebendige Kreuz. Mk 16,3 in k einem Vergleich unterzogen, in: van Segbroeck, Gospels [s. Anm. 31], 2321-2342.2335 [Hervorheb. v. mir]).

⁶² Auf das PetrEv weist anläßlich Joh 20,17 übrigens auch A. Loisy hin: »Dans la conception johannique, le retour au Père, ce que nous appelons l'ascension, se place, comme dans l'Évangile de Pierre, aussitôt après la résurrection, avant toute apparition aux disciples« (Le Quatrième Évangile, Paris 1903, 909).

⁶³ Das ist das Besondere an Joh 20,17 gegenüber allen oben präsentierten Texten! In PetrEv 56 (vgl. oben Anm. 58) sind die Worte einem Engel in den Mund gelegt.

Erhöhungskerygmas durch den Evangelisten zurückgeht.⁶⁴ Warum bzw. mit welcher Intention er auf dieses zurückgreift, ist jetzt zu klären.

Die Weichen für das Verständnis von 20,17 werden mit der Übersetzung des berühmten μή μου ἅπτου gestellt. Gegen seine bis heute beliebte Wiedergabe mit »berühre/fasse mich nicht an!«⁶⁵ spricht bereits der sprachliche Befund: Der Imp.Präs. ist eine »durative Befehlsform«, die beinhaltet, mit einer »(bereits begonnenen) Handlung ... aufzuhören«.⁶⁶ Entweder wird man sie mit: »fasse mich nicht länger an!«⁶⁷ oder eher übertragen mit: »halte mich nicht fest!«⁶⁸ übersetzen. Für letzteres spricht nicht nur das Fehlen einer Mt 28,9 (ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας) vergleichbaren Notiz, die den Imperativ in einem »handgreiflichen« Sinne hätte motivieren können, sondern auch der voranstehende kurze, aber bedeutungsvolle Dialog zwischen Jesus und der Magdalenerin: Daß sie, von Jesus mit ihrem Namen »*Mariam*« angerufen, sich ein zweitesmal (vgl. V.14) zu ihm hinkehrt (στραφεῖσα), als durchzuckte sie jetzt ein inneres Licht, um ihn sodann mit »*Rabbuni*« anzureden, wird man zunächst als Ausdruck ihres freudigen Wiedererkennens Jesu zu verstehen haben. Gleichzeitig dürfte diese Anrede im Sinne des Evangelisten, der sie eigens ins Griechische übersetzt und so auf ihre Bedeutung aufmerksam macht, aber auch ihre illusionäre Absicht verraten, den Auferweckten in einer *irdisch* ver-

⁶⁴ Auch das spricht gegen die Annahme, der vierte Evangelist setze hier die Kenntnis einer »Himmelfahrtsüberlieferung« wie Lk 24,50-52 voraus, für die ja die Abfolge Auferweckung - Erscheinungen - definitive Himmelfahrt konstitutiv ist. Berger, Formgeschichte (s. Anm. 26), 342f, sieht in Joh 20,14-18 den auch religionsgeschichtlich verbreiteten Typ einer »Erscheinung auf dem Weg zur Entrückung«, »ähnlich wie Apk 11,12 (ebenfalls nach der Auferweckung) und wie es sonst in der Romulustradition belegt ist (vgl. Plutarch, Numa 2; Dionysius v. Halikarnassos Ant 2,63,4; Justin, 1. Apol 21,3)«; ähnlich Zeller, Ostermorgen (s. Anm. 31), 156 Anm. 50, der überdies darauf aufmerksam macht, daß Joh 20,17 vergleichbare »Botschaften« sich in solchen Texten des öfteren finden. Zum besagten Typ von »Erscheinungen« vgl. Lohfink, Himmelfahrt (s. Anm. 38), 34-37 (dort auch eine Besprechung der wichtigsten Texte der Romulus-Tradition); K. Berger, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: ANRW II/23.2 (1984), 1031-1432.1322-1324.

⁶⁵ Vgl. nur D.C.Fowler, The Meaning of »Touch Me Not« in John 20:17, in: EvQ 47 (1975) 16-25; M.R. D'Angelo, A Critical Note: John 20:17 and Apocalypse of Moses 31, in: JThS 41 (1990) 529-536. Die Hartnäckigkeit dieser Übersetzung erklärt sich nicht nur durch den Einfluß von Mt 28,9, sondern auch durch den angeblichen Kontrast zu Joh 20,25.27, den man immer wieder glaubt herausstellen zu müssen: *Vor* seiner Anabasis gestatte es Jesus Maria Magdalena nicht, ihn zu berühren, *danach* aber lade er die Jünger förmlich dazu ein. Doch welchen Sinn machte ein solcher Kontrast? Richtig Schnackenburg, Joh III (s. Anm. 11), 376: »Aus dem »noch nicht« darf man schwerlich schließen, daß für später eine wirkliche oder volle »Berührung« mit dem Auferstandenen, eine uneingeschränkte Gemeinschaft mit ihm verheißen wird.«

⁶⁶ E.G. Hoffmann/H.v. Siebenthal, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Riehen 1985, § 212e: »Nur der Imp.Aor. hiesse: *Fasse mich (gar) nicht an!*«

⁶⁷ Hoffmann/v. Siebenthal, Grammatik (s. Anm. 66), ebd.

⁶⁸ So z.B. Schnackenburg, Joh III (s. Anm. 11), 376.

standenen Beziehung *festhalten* zu wollen.⁶⁹ Das erklärt dann auch dessen Reaktion in 20,17 mit »halte mich nicht fest!«, die über ein äußeres Berührungsverbot hinaus viel grundsätzlicher den mit seiner Erhöhung gegebenen radikalen Abbruch irdisch begrenzter Beziehungen zu ihm einschärft.⁷⁰ Voraussetzung dieser Deutung ist allerdings, daß man das Verbot samt Begründung als eigenständigen Teil des Auftragswortes (A.1/2) ernst nimmt und nicht lediglich als Auftakt für den nachfolgenden Auftrag versteht, so als ob da stünde: »Halte mich nicht fest, geh' vielmehr zu meinen Brüdern und verkündige ihnen...«. So gelesen, zielte das Verbot lediglich dahin, im Glück des Wiedererkennens nicht am Ort zu verweilen, sondern in missionarischer Eile die Osterbotschaft gleich den Jüngern zu überbringen. Damit verlöre das Verbot aber an semantischer Schärfe, die erst dann hervortritt, wenn man es der Struktur des Wortes entsprechend (vgl. oben 2.1.1) von seiner nachfolgenden Begründung her liest: »Halte mich nicht fest, *denn ich bin noch nicht zum Vater gegangen!*« Bezieht man die traditionskritisch gewonnene Einsicht (vgl. 2.1.3), nach der der Evangelist hier gezielt mit einer Form des Erhöhungskerygmas arbeitet, die zwischen Auferweckung aus dem Grab und Eingang in die himmlische Welt differenziert, in die semantische Analyse von 20,17 mit ein, dann kann man das Verbotswort folgendermaßen verdeutlichen: »Halte mich nicht fest, denn (als derjenige, der ich jetzt vor dir stehe, nämlich als *der aus dem Grab Erweckte*) bin ich noch nicht zum Vater gegangen; (meine Existenzweise als *Auferwecker*⁷¹ ist noch nicht meine eigentliche beim Vater, sie

⁶⁹ Die Anrede Jesu mit »Rabbuni« (= διδάσκαλος) gehört bezeichnenderweise zu den Elementen, die 20,14-18 mit 1,38f verbinden; dort sind es die ersten Jünger, die Jesus mit »Rabbi« - das heißt übersetzt: Lehrer« ansprechen, im Sinne des Evangelisten gewiß ein sehr unzureichender Titel für den irdischen Jesus. »Rabbuni« ist auch noch Mk 10,51 belegt, »Rabbi« Mk 9,5; 11,21; 14,45. Jedenfalls wird die Anrede Maria Magdalenas in 20,28 durch die des Thomas, ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου, überboten.

⁷⁰ Dietzfelbinger, Osterglaube (s. Anm. 2), 33: Maria ist hier »Prototyp des Christus verstehenden Menschen. Christi Auferstandensein ist nicht bloße Fortsetzung der Existenz, die er als der Irdische lebte.« Erkennt man die prototypische Rolle, die die Magdalenerin in 20,14ff spielt, dann ist auch unter diesem Gesichtspunkt eine erotische Interpretation des μή μου ἅπτου obsolet (vgl. W. Schenk, Kommentiertes Lexikon zum vierten Evangelium. Seine Textkonstituenten in ihren Syntagmen und Wortfeldern, Lewiston 1993, 279: »Das Vb. hat eine sexuelle Konnotation und bezeichnet in Abhängigkeit von grVitAd 31,3-4 ein Verbot erotisch befleckender Berührung als Signal für einen Zwischenstatus in einem Prozeß«. ἅπτεσθαι in sexuellem Sinn wird aber nur vom Mann gebraucht, der eine Frau berührt, Eur., Phoen. 946; Plat., Nom. 840a; Arist., Pol. 1335b; 1 Kor 7,1; anders Mk 5,27f.31 par. Vgl. auch S. van Tilborg, Imaginative Love in John [BIS 2], Leiden 1993, 169-208: »Loving Women«), ganz abgesehen davon, daß dieses nicht heißt: »fasse mich nicht an!«

⁷¹ Nicht das ist also die Frage, ob Maria Jesus *allgemein* »im Irdischen festhalten will« (Dietzfelbinger, Osterglaube [s. Anm. 2], ebd.), sondern ob der *Erweckte*, wie Maria ihn leibhaft vor sich sieht, schon Jesu *wahre* österliche Wirklichkeit repräsentiert. Der Evangelist dürfte letzteres verneinen, um stattdessen Jesu Erscheinungen als »*Zeichen*« zu deuten, die auf Jesu *wahre* österliche Wirklichkeit nur hindeuten.

ist vorläufig)«. Richtet sich danach das Verbot *kritisch* gegen eine falsche Wertung der Erscheinungen des noch auf dem Weg befindlichen auferweckten Jesus, so fügt dem die zweite Hälfte des Wortes mit ihrer implizit soteriologischen Deutung des Aufstiegs zum Vater die *positive* Seite hinzu: »Geh vielmehr zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich steige hinauf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott«. Seiner Form als *Anrede* an die Jünger⁷² entspricht der Inhalt des von Maria Magdalena zu überbringenden Wortes genau: Es will über den bevorstehenden Aufstieg Jesu nicht *informieren*, sondern will diesen im Hinblick auf die Jünger *deuten*. Dadurch nämlich, daß Jesus zu seinem Vater aufsteigt, ändert sich deren Situation radikal; Jesus eröffnet ihnen jetzt den Weg in die himmlische Welt oder unmetaphorisch gesprochen: Sein Vater wird jetzt auch *ihr* Vater, sein Gott auch *ihr* Gott;⁷³ Jesus nimmt die an ihn Glaubenden *in* seine Vater- und Gottesbeziehung mit hinein, weshalb er sie von nun an auch seine *Brüder* nennen kann (V.17). Somit *transzendiert* die eigentlich österliche Wirklichkeit des Erhöhten die Erscheinungen des Auferweckten um ein Vielfaches: Handelt es sich bei diesen immer noch um ein, wenn auch gnadenhaft gewährtes, »Sehen des Herrn«⁷⁴ durch die Jünger in einem objektiven Sinn, so entspricht der Anabasis Jesu eine »Glaubenserkenntnis« (vgl. 14,20), die die Subjekt-Objekt-Diastase hinter sich läßt,⁷⁵ eben weil sie eine radikal neue, wahres Leben eröffnende Gottesbeziehung einschließt. So gesehen, ist die Relativierung der Erscheinungen des Auferweckten gegenüber seinem alles entscheidenden Aufstieg zum Vater vom soteriologischen Blickwinkel her diktiert. Der Evangelist interessiert sich hier nicht für einander ablösende Etappen eines Weges: Auferweckung - Erscheinungen - Aufstieg,⁷⁶ sondern sieht diese eingespannt in die Polarität eines »Zeichens« mit seinen beiden Dimensionen des »Bezeichnenden«

⁷² Man beachte das jeweils betont am Ende stehende Pronomen der 2. Pers. ὑμῶν!

⁷³ Der Kommentarsatz aus Kap. 14 dazu steht in V.20, siehe oben Anm. 17! Vgl. auch W. Grundmann, Zur Rede Jesu vom Vater im Johannes-Evangelium. Eine redaktions- und bekenntnisgeschichtliche Untersuchung zu Joh 20,17 und seine Vorbereitung, in: ZNW 52 (1961) 213-230.219f.

⁷⁴ In 20,18 lautet das erste Wort der Magdalenerin an die Jünger: ἐώρακα τὸν κύριον, was dann in 20,20 (ἰδόντες τὸν κύριον).25 (ἐώρακαμεν τὸν κύριον) in Bezug auf die Erscheinung Jesu am Osterabend vor den Jüngern wieder aufgegriffen wird. Das zeigt, daß die Visionen sich diesbezüglich nicht voneinander unterscheiden (das Neue an 20,19ff ist die soteriologische Dimension [Gabe des Friedens, Übermittlung des heiligen Geistes], die jetzt in die Ostererscheinung zeichenhaft hineinkomponiert ist), weshalb man die Aussage von 20,17 auf die Deutung der Erscheinungen des Auferweckten überhaupt ausdehnen darf.

⁷⁵ Johanneisch wäre das mit Hilfe der *Immanenzformeln* von 14,20 (»ihr in mir« - »ich in euch«) auszudrücken.

⁷⁶ Zu Recht legt Léon-Dufour, Lecture (s. Anm. 24), 223, großen Wert auf das Präsens ἀνοβαίνω: »le présent ... ne peut être entendu comme un futur, fût-il imminent, au sens de »je vais monter«. Il convenait donc de l'interpréter immédiatement de l'exaltation dans la sphère céleste, qui est en acte dès la mort de Jésus.«

und »Bezeichneten«: Die Erscheinungen des Auferweckten als das Vorläufige *sind* das Zeichen;⁷⁷ sie weisen hin auf die eigentliche Wirklichkeit der Erhöhung Jesu, die notwendigerweise »unanschaulich« bleibt, einmal, weil sie als Eingang in die *himmlische* Welt ein Geschehen *bei Gott* meint, zum anderen, weil in ihrem Licht der Mensch im Glauben sich neu zu verstehen lernt: als »Kind Gottes«, das jetzt im Namen des Erhöhten Gott *seinen* Vater, *seinen* Gott nennen darf (1,12; 3,3.5).

Kurzum: *Joh 20,17* bietet den *hermeneutischen Schlüssel* für Kap. 20, den der Evangelist hier durch den auferweckten Jesus selbst seinen Leser- und Leserinnen überreichen läßt. Wie so manches im vierten Evangelium, vor allem seine Erzählungen von Jesu Wundertaten, in christologischer Hintergründigkeit wahrgenommen werden will, so ist auch Joh 20 von V.17 her gleichsam gegen den Strich zu lesen: gegen seine verführerisch-anschauliche Narrativität will hinter dem Mythos der Logos ergriffen sein oder anders gesagt: Die Erzählungen vom Auferweckten wollen nicht als solche »festgehalten« werden, sondern möchten als Zeichen gelesen werden, die auf die österliche Wirklichkeit des Erhöhten im Geist hinweisen.

Anmerungsweise sei noch ein bislang wenig wahrgenommenes Problem beim Namen genannt, das einwandfrei zu lösen aber die Quellenlage kaum erlaubt. Bekanntlich setzt das traditionelle Sprachspiel der Auferweckung die Errettung Jesu aus dem Tod durch Gott eine kurze Zeitspanne *nach* seinem Sterben an, wohingegen das johanneische Modell der Erhöhung bzw. Anabasis Jesu diese mit seinem Sterben *identifiziert*: Das Hinscheiden Jesu *ist* in der Sicht des Glaubens bereits sein Hingang zum Vater. Besitzt nun dieses christologische Konzept bzw. die oben beschriebene *Überlagerung* von Auferweckungs- durch Erhöhungs- und Aufstiegsterminologie auch eine *anthropologische* Entsprechung derart, daß jetzt stärker hellenistische Ideen (Himmelfahrt der Seele; Heimkehr des »Geistes« zu Gott) in den Vordergrund drängen?⁷⁸ P.Hoffmann hat ähnliches

⁷⁷ Immer noch wegweisend Bultmann, *Joh* (s. Anm. 20), 553, zu 20,17: So wenig der Evangelist »die Wirklichkeit der erzählten Ereignisse zu bestreiten braucht, so deutlich gibt er hier ... zu verstehen, daß nicht diese Ereignisse schon den echten Osterglauben begründen. Der, den Maria sieht, ist - wie schon ihre Anrede zeigte - noch gar nicht der Erhöhte, der seinen Jüngern sein »Kommen« und die Gemeinschaft mit sich verheißen hat. Die Wunder der real-welthaften Erscheinung des Auferstandenen, die ja V.30 unter die *σημεῖα* einbegriffen werden, haben nur den relativen Wert wie die *σημεῖα* überhaupt, und ihre eigentliche Bedeutung ist eine symbolische.« Unverständlich die Kritik, die H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen ²1962, 64, daran übt: »Man wird in ihnen (s.c. den joh. Ostererzählungen) eher das Endstadium der Mythologisierung und Materialisierung des Ostergeschehens innerhalb des ntlichen Kanons sehen müssen, von dem es in manchen Partien nur noch ein kleiner Schritt ist zu den außerkanonischen, apokryphen Ostergeschichten.«

⁷⁸ In jedem Fall würde es sich dabei also um ein spätes Phänomen der frühchristlichen Theologiegeschichte handeln (gegen G. Bertram, *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung*, in: Festgabe für A. Deissmann, Tübingen 1927, 187-217). Im übrigen beinhaltet natürlich die Identifikation von Tod und Anabasis Jesu zuallererst eine *soteriologische* Aussage: daß nämlich alles Heil des Menschen am *Tod Jesu* als der Eröffnung des Weges zu Gott hängt.

mit guten Gründen für Lukas vermutet.⁷⁹ Was den vierten Evangelisten betrifft, so meinte immerhin R. Bultmann feststellen zu müssen: Jesus ging bei seiner Erhöhung in »die von der Hülle der $\sigma\rho\xi$ befreite $\delta\acute{o}\xi\alpha$ « ein,⁸⁰ und E. Haenchen kommentierte zu 20,17: »In Wirklichkeit setzt der Evangelist eine Entmythisierung der Auferstehungsvorstellung voraus, nach der Jesus als der Geist wiederkehrt. Maria scheint Jesus - einer vergrößernden Tradition folgend wird das erzählt - in einem Zustand anzutreffen, in dem der Übergang von der irdischen Form in die Geistwirklichkeit noch nicht stattgefunden hat; ein für unser Denken unmöglicher Zustand, dessen Unangemessenheit auch der Evangelist empfindet.«⁸¹ W. Thüsing ist Exponent der Gegenmeinung, nach der die Auferweckung »Strukturprinzip« im Wirken Jesu durch den Parakleten, also im von ihm sogenannten »zweiten Stadium des Heilswerkes« ist und bleibt: »Dadurch, daß der Geist vom Leibe des Auferstandenen ausgeht, ist die Lebenspendung hingeordnet auf die eschatologische Auferweckung.«⁸² Wollte man dieser These gerecht werden, müßte man die von Thüsing herangezogenen Texte des Evangeliums insgesamt berücksichtigen, doch steht dem schon der Dissens in der Frage entgegen, ob man das Evangelium ausschließlich als literarische Einheit lesen und dann auch z.B. 10,17f⁸³ oder die futurisch-eschatologischen Aussagen des Buches⁸⁴ zur Interpretation von Joh 20 heranziehen muß oder ob man hier nicht doch vorsichtiger zu sein hat. Was Joh 20 betrifft, so scheint im ganzen Kapitel wie vor allem in der Thomas-Perikope (vgl. 2.2.2) die *Leiblichkeit* des Auferstandenen kein eigenständiges Thema zu sein; die symbolträchtigen Gesten des den Jüngern sich zeigenden Jesus wie v.a. der Hinweis auf seine Seitenwunde⁸⁵ sind vom

-
- 79 Hoffmann, Glaube (s. Anm. 4), 240: »Unter dem Einfluß hellenistischer Anthropologie deutet er (s.c. Lk) ... die Auferweckung als Wiedervereinigung von Leib und Seele. Nur nach Lukas übergibt der sterbende Jesus sein Pneuma dem Vater (Lk 23,46); dieser wird, wie die Zusage an den Schächer 23,42f zeigt, sofort - ›heute noch‹ - in das ›Paradies‹ aufgenommen, nach jüdischer Vorstellung in den himmlischen Aufenthaltsort der Gerechten. *Nur* der Leib wird beigesetzt (vgl. 23,55; 24,3.23) ...« Vgl. auch Lk 16,19-31, insbesondere V.22.
- 80 Bultmann, Joh (s. Anm. 20), 398 (anlässlich 17,24). Dazu W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NTA 21/1.2), Münster ³1979, 283 Anm. 19: »In Wirklichkeit ist die $\sigma\rho\xi$ Jesu demgegenüber durch die ›Erhöhung‹ und das ›Aufsteigen‹ Werkzeug der Geistspendung geworden; der menschengewordene Sohn Gottes bleibt auch in seiner Verherrlichung auf dem Thron des Vaters ganzer Mensch und gibt als solcher seinen ›Brüdern‹ die Ströme lebendigen Wassers aus seiner Seitenwunde zu trinken.«
- 81 E. Haenchen, Das Johannesevangelium, hrsg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 571; Ders., in: ThLZ 89 (1964) 895-898; Hoffmann, Art. Auferweckung Jesu, in: NBL 1 (1991), 214, spricht vom »eher spirituellen Osterverständnis von 20,17«.
- 82 Thüsing, Erhöhung (s. Anm. 80), 285.
- 83 Thüsing, Erhöhung (s. Anm. 80), 279: »eine ausreichende Berücksichtigung von Jo 10,17f (macht) den Irrtum, im JoEv spiele die Auferstehung neben dem Kreuzestod nur eine sekundäre Rolle, unmöglich.«
- 84 5,28f, 6,39.40.44.54; 12,48. Vgl. Thüsing, Erhöhung (s. Anm. 80), 284f: »auch zum ›Aufsteigen‹ Jesu gehört die Auferstehung. (So ist auch gesichert, daß die genannten Stellen kein Fremdkörper im JoEv sind ...)«. Anders zuletzt M.-E. Boismard, *Faut-il encore parler de ›ressurrection‹? Les données scripturaires*, Paris 1995, 140-143 (ebd. 141: »le thème de l'immortalité est primitif dans l'évangile de Jean, ... celui de la résurrection n'est que secondaire«); Dietzfelbinger, Abschied (s. Anm. 1), 97-105.
- 85 Siehe unten Anm. 98!

»Zeichen«-Konzept des Kapitels her zu verstehen. Eine Entscheidung in der aufgeworfenen anthropologischen Problematik erlaubt das nicht. Vielleicht führt eine Analyse der *Grablungspärikope* (19,38-42) weiter, in der das Syntagma τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ (Leichnam Jesu) dreimal begegnet (V.38.40). Daß Nikodemus, völlig den jüdischen Begräbnisgewohnheiten verhaftet, die übertriebene Menge von hundert Litern Salböl herbeischafft, um mit Josef von Arimathäa zusammen den Leichnam Jesu einzubalsamieren (V.39f), deutet T.C.D. Kruijf, wie viele andere Ausleger auch, als »expression of a great reverence for the body of Jesus, which in itself is a sign for those who believe«. ⁸⁶ Doch fragt sich, ob damit die abgründige Ironie der Szene nicht verkannt ist: Das σῶμα dessen, der ja »die Auferstehung und das Leben« in Person ist, wird, »gebunden« in Leintücher, ⁸⁷ unerkant selbst von den Menschen, die ihn ehren wollen, in ein Grab gelegt! ⁸⁸ Aufschlußreich dazu ist ein Hinweis auf einen in unserem Zusammenhang bislang noch nicht zur Kenntnis genommenen, wirkungsgeschichtlich hochbedeutsamen Platon-Text, nämlich *Phaidon 115c-116a*, ⁸⁹ sowie die beiden Begräbnisszenen von *TestHiob 52* und *TestAbr A20*, die aufgrund ihres platonisierenden Menschenbildes (wie der Phaidon-Text) zwischen der Heimkehr der *Seele* des Sterbenden zum Zeitpunkt seines Todes und dem Begräbnis seines *Leibes* deutlich zu unterscheiden wissen. ⁹⁰ Sollte es analog dazu auch dem Joh-Text darum gehen, zwischen der nur den Augen des Glaubens wahrnehmbaren Anabasis Jesu zum Vater in *seinem Sterben* und dem äußeren Vorgang von Tod und Begräbnis, in dem Tieferes zu erblicken der »Welt« nicht möglich ist (14,19a), zu

⁸⁶ T.C.D. Kruijf, »More than Half a Hundredweight« of Spices (John 19,39 NEB). Abundance and Symbolism in the Gospel of John, in: *Bijdr.* 43 (1982) 234-239.238f.

⁸⁷ Mit ἔδησαν V.40 vgl. 18,12.24 sowie 11,44. D.D. Sylva, Nicodemus and his Spices, in: *NTS* 34 (1988) 148-151.148.

⁸⁸ In dieser Richtung deuten etwa M. de Jonge, Nicodemus and Jesus. Some Observations on Understanding and Misunderstanding in the Fourth Gospel, in: *Ders., Jesus. Stranger from Heaven and Son of God*, Missoula 1977, 29-42.34; L. Schenke, *Das Johannes-evangelium. Einführung - Text - dramatische Gestalt*, Stuttgart 1992, 58.

⁸⁹ »Aber auf welche Weise sollen wir dich begraben? - Wie ihr wollt, sprach er (s.c. Sokrates), wenn ihr mich nur wirklich haben werdet (λάβητέ με) und ich euch nicht entwischt bin ... Daß ich aber schon so lange eine große Rede darüber gehalten habe, daß, wenn ich den Trank genommen habe, ich dann nicht länger *bei euch bleiben* (οὐκέτι ὑμῖν παραμενῶ), sondern *fortgehen werde* (οἰχήσομαι ἄπιόν) zu irgendwelchen Herrlichkeiten der Seligen, das, meint er (Kriton) wohl, sage ich alles nur so, um euch zu beruhigen ... ihr aber verbürgt euch dafür, daß ich ganz gewiß *nicht bleiben* werde, wenn ich tot bin, sondern *mich davonmachen* und *fort sein* werde, damit Kriton es leichter trage, und, wenn er *meinen Leib* (τὸ σῶμα) verbrennen oder begraben sieht, sich nicht ereifere meinerwegen, als ob *mir* Arges begegne; und damit er nicht beim Begräbnis sage, er stelle den *Sokrates* aus oder trage ihn heraus oder begrabe ihn ... du mußt mutig sein und sagen, daß du *meinen Leib* (τοῦμόν σῶμα) begräbst, und diesen begrabe nur, wie es dir eben recht und wie du es am meisten für schicklich hältst.«

⁹⁰ *TestHiob 52f* (JSHRZ III, 3) ist für Joh 19,38-42 besonders aufschlußreich, da hier - dem Duktus der ganzen Schrift gemäß - zwischen *himmlisch-geistlicher* und *natürlicher* Einsicht unterschieden wird, womit die Möglichkeit des Mißverständnisses gegeben ist (Joh!): »Denn während die Ijobtöchter um das auf ihren Vater wartende himmlische Heil wissen und deshalb trotz des Abschieds Gott preisen können, nehmen die irdischen Menschen ausschließlic das irdische Phänomen des Sterbens wahr (47,11; 52,8f), so daß sie nur mit Klage und Trauer auf Ijobs Tod reagieren können« (Winter, *Vermächtnis* [Anm.1], 183f mit Anm. 15). Vgl. auch noch *TestIsaak 1,1; 9,13* u.ö. (Riessler).

unterscheiden, so würde das allerdings auch noch nichts Definitives über die implizierte Anthropologie aussagen, da selbst dann noch die Möglichkeit bestünde, daß der vierte Evangelist wie der dritte die Auferweckung Jesu als Wiedervereinigung seiner Seele mit seinem Leib gedacht hat;⁹¹ andererseits würde das angedeutete Verständnis der Grablegungsgeschichte⁹² der Annahme nichts in den Weg legen, die Erscheinungen des Aufgeweckten auch in dem Sinn als »Zeichen« aufzufassen, daß selbst dessen leibliche μορφή⁹³ lediglich Hinweischarakter besitzt auf Jesu lebendige Gegenwart im Geist.⁹⁴ Das muß aber hier nicht entschieden werden.

2.2 Die Zeichenforderung des Thomas oder der Mut zur »Emanzipation« im Glauben

Das Recht dazu, Joh 20,17 - wie eben geschehen - mit Hilfe des johanneischen »Zeichen«-Begriffs aufzuschlüsseln, erteilt der Buchschluß von V.30f; gleichzeitig hilft dieser, die Thomas-Erzählung Joh 20 insgesamt besser zu begreifen. So gilt es also im folgenden, ausgehend von diesen Versen das Zeichenkonzept des Evangelisten im Blick auf Joh 20 kurz zu erläutern.

2.2.1 Beobachtungen zum Zeichenkonzept in Joh 20

Als »Epilog« zum ganzen Buch konzipiert,⁹⁵ haben die Verse 20,30f mit ihrem gattungskonformen Hinweis auf die Fülle weiterer (»in diesem Buch nicht auf-

⁹¹ Siehe oben Anm. 79!

⁹² Vgl. auch 19,30 (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα) und dazu M. Theobald, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangelium und zu 1 Joh (NTA 20), Münster 1988, 411.

⁹³ Obwohl in 20,15 der Erzähler es als *subjektive Meinung* der Maria Magdalena hinstellt, dem Gärtner begegnet zu sein (»sie dachte [δοκοῦσα], es sei der Gärtner«), und dies außerdem als *Mißverständnis* wertet, das sich allein dadurch auflöst, daß Jesus sie bei ihrem Namen ruft (sie dachte wohl, der vermeintliche Gärtner hätte den Leichnam Jesu umgebettet: zu den beiden Verben ἀρῆναι/τιθέναι [V.13.15] vgl. 19,38.42), könnte man natürlich fragen, in welcher Gestalt denn Jesus nach Meinung des Erzählers tatsächlich erschienen sei; doch indem man solche Frage stellt, wird man sogleich gewahr, daß dem Erzähler an ihr überhaupt nichts liegt. Ihm geht es allein darum, daß Jesus sich durch sein *Wort* der Maria Magdalena zu erkennen gegeben hat. - Zum Thema Gestaltwandel vgl. Mk 16,12 (ἐφανερώθη ἐν ἑτέρῃ μορφῇ); syrBar 51,10 (über die Gerechten bei Gott): »sie werden sich wandeln in jegliche Gestalt, die sie nur wünschen«.

⁹⁴ Vgl. auch noch 2,21 (σῶμα Jesu als Tempel des πνεῦμα?) in Verbindung mit 2,18 (dazu Haenchen, Joh [s. Anm. 81], 202f), woraus hervorgeht, daß der Evangelist Jesu Erweckung aus dem Tod (nicht seine Erhöhung zu Gott!) als »Zeichen« begriffen hat. Genauer unten Anm. 100!

⁹⁵ So zutreffend T. Söding, Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f, in: K. Backhaus/F.G. Untergaßmeir (Hrsg.), Schrift und Tradition (FS J. Ernst), Paderborn 1996, 343-371.349-351. Die nach wie vor offene Frage, ob E in 20,30f den Schluß einer mutmaßlichen Semeiaquelle verarbeitet hat (so

gezeichneter») σημεῖα gewiß auch die großen Wundererzählungen von Kap. 2-11 im Blick, die nur eine unter bestimmten Gesichtspunkten (vgl. V.31) getroffene Auswahl aus dem viel umfangreicheren Wirken Jesu darstellen;⁹⁶ im Anschluß an die Zeichenforderung des Thomas in V.25 (vgl. 2.2.2) läßt der Begriff des σημεῖον in V.30 aber zunächst an die (wunderbaren) Selbsterweise des Auferweckten »vor seinen Jüngern«⁹⁷ denken: Er offenbart sich Maria Magdalena, indem er sie bei ihrem Namen ruft, kommt durch geschlossene Türen zu seinen Jüngern, zeigt ihnen vor allem seine Wundmale⁹⁸ und haucht

zuletzt wieder J. Rinke, Kerygma und Autopsie. Der christologische Disput als Spiegel johanneischer Gemeindeggeschichte [HBS 12], Freiburg u.a. 1997, 30ff) kann hier beiseite bleiben.

- ⁹⁶ Den Bezug der σημεῖα von V.30f auf die Wundererzählungen des Buches zugunsten ihrer *ausschließlichen* Deutung auf die (wunderbaren) Selbsterweise des Auferstandenen vor seinen Jüngern in Joh 20 zu eliminieren (so H.-C. Kammiller, Die »Zeichen« des Auferstandenen. Überlegungen zur Exegese von Joh 20,30+31, in: O.Hofius, /Ders., Johannesstudien [s. Anm. 5], 191-211), heißt, den Epilog-Charakter der Verse mißachten; zudem ist es unwahrscheinlich, daß der im ganzen Buch durchgängig an Jesu Wundertaten haftende Begriff (bis zur vorletzten Stelle im Buch, 12,37, insgesamt 17 mal!) ausgerechnet an der exponierten Stelle des Buchschlusses nun einen völlig anderen Sinn annehmen soll. Ist aber beides gemeint - das Zeichen-Wirken des irdischen und das des auferweckten Jesus -, dann ist der Grund solchen *analogen* Gebrauchs des Wortes namhaft zu machen. Bei aller Unähnlichkeit zwischen *Wunder-* und *Erscheinungsgeschichten*, die in der Verschiedenheit ihrer Gattungen gründet, besteht ihre Vergleichbarkeit im johanneischen Sinn darin, daß es sich beidesmal um *anschauliche* Geschichten handelt, die außerdem in ihrer Anschaulichkeit jeweils *zeichenhaft* auf die lebenspendende Macht des zu Gott erhöhten Christus verweisen. - Man könnte versucht sein, mit dem πολλὰ μὲν ὄν και ἄλλα σημεῖα V.30 das ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις Apg 1,3 zu vergleichen und dann die joh. Formulierung doch für die österlichen Selbsterweise Jesu zu reservieren. Doch stehen für die »vielen Beweise« von Apg 1,3 »vierzig Tage« zur Verfügung, wohingegen es in Joh 20 um den *einen* »Ostertag« geht, wobei die hier erzählten österlichen Selbsterweise Jesu dank der sie auszeichnenden symbolischen Repräsentanz einen innerlich geschlossenen Zusammenhang darstellen, der nicht auf eine numerisch-quantitative Erweiterung hin angelegt ist.
- ⁹⁷ Das ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ] (der Genitiv ist textlich nicht einhellig überliefert) bezieht sich zurück auf die Erscheinungen Jesu *vor seinen Jüngern* in 20,19-29, entspricht aber auch deren durchgängiger Anwesenheit bei der Wundertätigkeit des irdischen Jesus: 2,11; 6,5ff 12f.16ff; 9,2-5; 11,7-16. Daß zwischen beidem auch ein wesentlicher Unterschied besteht, sei nicht verschleiert: Sind die »Jünger« nach 14,19 *exklusiv* Zeugen der österlichen »Semeia« Jesu, so können sie dies bei den Wundertaten des irdischen Jesus, die vor den Augen der »Welt« geschehen (vgl. 7,4; 12,37 etc.), natürlich nicht sein.
- ⁹⁸ Die Bedeutung von 20,20a wird durch die Wiederaufnahme des Motivs in der Thomas-Perikope unterstrichen. Die Parallele Lk 24,39f belegt, daß es E war, der in V.20 τὴν πλευράν (vgl. auch V.25.27) redaktionell in seine Überlieferung eingetragen hat; auf dem Motiv der Seitenwunde, aus der nach 19,34 (gleichfalls zu E gehörig) Blut und Wasser hervortraten (Theobald, Jünger [s. Anm. 21], 234), liegt also der Akzent. Symbolisiert das Hervortreten des »Wassers« aus der Seite Jesu im Sinne von E die Lebensfülle des Gottesgeistes (7,37-39), der in seinem Tod für die an ihn Glaubenden frei

sie an.⁹⁹ Mögen dies auf den ersten Blick nur vereinzelte symbolträchtige Gesten Jesu innerhalb übergreifender Erzählgewandlungen sein, sie prägen in ihrer Wichtigkeit diese doch insgesamt, so daß es im Sinne des Evangelisten sein dürfte, den in V.30 verwendeten Begriff des *σημείων* auf die Erscheinungen als solche auszudehnen. Zeichenhaft sind nicht nur einzelne Züge an ihnen, sondern sie selbst.¹⁰⁰ Deutlich wird das vor allem an der Szene am Osterabend, 20,19-23,¹⁰¹ in der nicht ohne Grund die Bezüge zur ersten Abschiedsrede symbolhaft verdichtet sind.

Beachtlich ist zunächst, daß die Jünger auf das Zeugnis der Maria Magdalena hin (20,18: »ich habe den Herrn gesehen«) *nicht* zum Glauben gelangen, sie sich vielmehr hinter verschlossenen Türen verbarrikadieren - aus Angst vor den Juden, wie der Evangelist erläutert -, um erst durch Jesu Kommen, der ihre Mauer aus Angst durchbricht, zum Glauben bekehrt zu werden.¹⁰² Dieselbe Struktur bietet V.25ff, was ihre Bedeutsamkeit für den Evangelisten zeigt: Thomas gelangt *nicht* auf das mit dem Zeugnis der Maria Magdalena gleichlautende Wort seiner Mitjünger »wir haben den Herrn gesehen« zum Glauben, sondern wird von dem ihm seine Gegenwart schenkenden Herrn selbst überwältigt. In *beiden* Fällen wäre also das Zeugnis der Menschen ins Leere gelaufen - wenn der Herr nicht *selbst* gekommen wäre, so daß *er* und *sein* Wort als der entscheidende Glaubensgrund zu gelten haben. Genau das meint auch 14,18ff, wo ja gleichfalls alles vom »Kommen« Jesu zu den Seinen »an jenem Tag« (14,20; vgl. 20,19¹⁰³) abhängt. So verwundert es nicht, daß über diese grundlegende Strukturgleichheit hinaus die beiden Texte sich auch noch in weiteren wichtigen Punkten treffen: Dreimal spricht Jesus in Joh 20 den Friedensgruß: εἰρήνη ὑμῖν (20,19.21.26); das erinnert an seine Zusage von 14,27: »Frieden (εἰρήνην) lasse ich euch (ὑμῖν), meinen Frieden gebe ich euch. Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht!« (14,27; vgl. schon 14,1). In 20,19-23 bilden die Motive der Angst (V.19: φόβος) und der Freude (V.20: ἐχάρησαν) eine grundlegende Opposition; vorgebildet ist sie in 14,27/28.¹⁰⁴ Stellt die Freude der Jünger

wird, so zielt der Gestus von 20,20a auf die zeichenhafte *Bekräftigung dieser Wahrheit*, geht also über seine vielleicht in der Überlieferung ursprünglich gegebene Funktion, Mittel des Wiedererkennens Jesu zu sein, hinaus.

- 99 Durch R kommt dann noch das Zeichen von 20,6b.7 hinzu (vgl. dazu Theobald, Jünger [s. Anm. 21], 245f).
- 100 Zutreffend Schnackenburg, Joh III (s. Anm. 11), 402: »Offenbarungsqualität« kommt »den Erscheinungen im eminenten Sinne zu: Sie offenbaren Jesus als den Erhöhten, zur Welt Gottes Gehörigen«, deshalb sind sie »Zeichen«. Demgegenüber ist die Erhöhung selbst »kein Zeichen«; Jesus »ist vom Bereich des Zeichens in jenen der Wahrheit übergegangen« (Brown).«
- 101 Diese gründet, wie die Parallele Lk 24,36-43 zeigt, auf vorgegebener Überlieferung, deren ursprüngliche Gestalt uns hier aber nicht interessiert.
- 102 Das gilt auch, wenn in E ursprünglich zwischen 20,18 und 19 noch Petri Visitation des leeren Grabes plaziert gewesen sein sollte (so Zeller, Ostermorgen [s. Anm. 31], 153; Theobald, Jünger [s. Anm. 21], 236f). Doch ist das nicht sicher.
- 103 Die Doppelung der Tagesangaben »an jenem Tag« und »am ersten (Tag) der Woche« könnte darauf hinweisen, daß erstere gezielt von E im Blick auf 14,20 zur Überlieferung hinzugefügt wurde.
- 104 Vgl. 15,11; 16,24. Wichtig auch 16,22: »auch ihr habt also jetzt Trauer; aber ich sehe euch wieder und euer Herz wird sich freuen und keiner nimmt euch eure Freude.«

sich nach 20,20 beim »Sehen des Herrn« (vgl. 14,19) ein, so entspricht diesem ihrem inneren Aufbruch ihre Sendung durch Jesus (V.21); die dabei unter dem Zeichen-Gestus des Anhauchens¹⁰⁵ erfolgende Übermittlung Heiligen Geistes durch sein Wort setzt schließlich offenkundig die Ansage vor allem des ersten Parakletspruchs 14,16f in Szene. Kurzum: Die Erzählung vom »Kommen« Jesu zu den Seinen »an jenem Tag« dürfte vom Evangelisten insgesamt als σημεῖον für seine Leser/innen konzipiert sein; sie veranschaulicht, was es heißt, daß Jesus selbst nach seinem Tod durch den österlichen Zuspriech seines Wortes, das die Angst vertreibt und Friede und Freude vermittelt, sich in den Herzen der Seinen als lebend und lebenspendend erweist.

2.2.2 Die Zeichenforderung des Thomas und Jesu Antwort darauf

Dem Zeugnis seiner Mitjünger »wir haben den Herren gesehen« schenkt Thomas, wie gesagt, keinen Glauben; er will seine Entscheidungen selbst verantworten und stellt deshalb Bedingungen. Daß er sich dabei im Sinne des Evangelisten einer regelrechten *Zeichenforderung* bedient,¹⁰⁶ zeigt ein synoptischer Vergleich seiner Worte mit Joh 4,48:

20,25:	4,48:
ἐάν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ	ἐάν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδῃτε,
τὸν τύπον τῶν ἥλων	
καὶ βάλω τὸν δάκτυλόν μου	
εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων	
καὶ βάλω μου τὴν χεῖρα	
εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ,	
οὐ μὴ πιστεύσω.	οὐ μὴ πιστεύσητε.

Die Worte, derer *Jesus* sich in seiner dem königlichen Beamten gegenüber geäußerten Kritik am Wunderglauben bediente, macht sich hier *Thomas* zu eigen, freilich auf die österliche Situation appliziert.¹⁰⁷ Auch er fordert Zeichen, d. h. will »sehen«, ja möchte gar mit den eigenen Händen (als traute er seinen Augen nicht) sich der Wirklichkeit Jesu bemächtigen.¹⁰⁸ Nicht, daß er Zweifel in

¹⁰⁵ Vgl. Gen 2,7 (LXX!); Ez 37,9; Weish 15,11. Danach bedeutet der Gestus »Übertragung von Leben, hier also Anteilgabe am Leben des Auferstandenen, der selbst den Geist besitzt und jetzt auf seine Jünger überträgt« (Schnackenburg, Joh III [s. Anm. 11], 385).

¹⁰⁶ Zeichenforderungen haben im NT Tradition: vgl. Mk 8,12; Mt 12,38f; 16,1-4; Lk 11,16.29; 1 Kor 1,22f; Joh 2,18; 6,30; 4,48.

¹⁰⁷ Die Parallele von 20,25 und 4,48 zeigt, daß hier E am Werk ist; die ganze Thomas-Szene dürfte auf ihn zurückgehen: so Schnackenburg, Joh III (s. Anm. 11), 390f (Lit.), und J. Becker, Das Evangelium nach Johannes. Kap. 11-21 (ÖTBK 4,2), Gütersloh³1991, 741, wie die Mehrheit der überlieferungskritisch arbeitenden Forscher.

¹⁰⁸ A. Schlatter, Die Briefe und die Offenbarung des Johannes, Stuttgart 1965, 6: »Wenn wir uns über das verwundern, was uns das Auge und das Ohr melden, so rufen wir die Hand zur Hilfe, damit sie uns von der Wirklichkeit der Dinge überzeuge« (zu 1 Joh

bestimmter Hinsicht, nämlich an der Leiblichkeit des Auferweckten hätte (die Erzählung ist nicht antidoketistisch interessiert¹⁰⁹), es geht ihm viel *grundsätzlicher* um sein *eigenes Recht*, sich der von *anderen* behaupteten österlichen Wirklichkeit Jesu *selbst* auch vergewissern zu dürfen. Damit spricht er nur aus, was die Nachgeborenen durchweg zu denken geneigt sind, denen jene anscheinend überwältigenden Beweise für Jesu österliche Wirklichkeit eben nicht mehr gewährt werden; Thomas (der wie sie am Osterabend nicht dabei war) ist *ihr* Sprachrohr. Wie löst sich die Aporie? Wird Thomas wegen seines selbstbewußt geäußerten, kritischen Verlangens¹¹⁰ gescholten, um stattdessen auf bedingungslosen Gehorsam dem Bekenntnis der ursprünglichen Osterzeugen gegenüber verpflichtet zu werden? Schon die überraschende Tatsache, daß seiner Zeichenforderung von Jesus entsprochen wird,¹¹¹ weist in eine andere Richtung: Die Zwischenszene, in der die Jünger gegenüber Thomas (erfolglos!) ihr Glaubensbekenntnis »wir haben den Herrn gesehen« ablegen (20,24f), wird *überboten* von der Szene »acht Tage danach«, in der Jesus *selbst* »kommt«, um Thomas mit dessen eigenen Worten zu dem einzuladen, wonach ihn verlangte. Das aber heißt nichts anderes, als daß Jesus hier, schon durch seine dem Thomas gewährte Begegnung als solche, dessen Verlangen nach *eigenem* Sehen, also nach »*Unmittelbarkeit der Glaubenserfahrung*« prinzipiell bejaht.¹¹² Gleiches spielte sich ja auch schon in der Begegnung Maria Magdalena-Jünger ab (20,18/19ff), und es ist anzunehmen, daß es ebenso für die Nachgeborenen und ihr Verhältnis zu den Zeugnisträgern des Anfangs gilt: Fremde Erfahrungen können nicht Fundament des eigenen Glaubens sein, Glaube muß »je mein Glaube sein«, kann »nicht von Anleihen bei anderen leben«. ¹¹³ Kurzum: Mit Thomas nimmt der johanneische Jesus auch alle Nachgeborenen ernst. Dann aber fällt ins Gewicht, daß Thomas, überwältigt von der Begegnung mit Jesus, sein ursprüngliches Ansinnen handgreiflicher Verifikation, das angesichts der gewährten Unmittelbarkeit aufrechtzuerhalten absurd wäre, stillschweigend fallen läßt,¹¹⁴ um mit seinem Ausruf »Mein Herr und

1,1). Damit geht Thomas noch über das hinaus, was seinen Mitjüngern von Jesus gewährt wurde, als er ihnen seine Hände und Seite zeigte (V.20).

109 »Diese Hypothese setzt voraus, daß dem Erzähler vor allem daran gelegen ist, die wahre Leiblichkeit Jesu festzustellen; aber das ist höchst fraglich. Wir erfahren nicht einmal, ob Thomas wirklich seinen Finger in die Wundmale Jesu und seine Hand in die Seitenwunde Jesu legte. Der Abschluß [V.29], der meistens die eigentliche Absicht enthüllt, weist in eine andere Richtung« (Schnackenburg, Joh III [s. Anm. 11], 391).

110 Skeptiker ist Thomas nicht; er schließt den Glauben an die österliche Wahrheit nicht grundsätzlich aus, sondern will ihn nur an genaue, von ihm definierte Bedingungen knüpfen.

111 Vgl. dagegen die oben in Anm. 106 genannten ntl. Texte!

112 So zutreffend Dietzfelbinger, Osterglaube (s. Anm. 2), 48.

113 Dietzfelbinger, Osterglaube (s. Anm. 2), 48.50.

114 Zur merkwürdigen Diskussion darüber, ob denn nun Thomas die Wundmale berührt hat oder nicht, vgl. die auslegungsgeschichtlichen Notizen bei J. Kremer, »Nimm deine Hand und lege sie in meine Seite!« Exegetische, hermeneutische und bibeltheologische

mein Gott« direkt seinen Glauben zu bekennen. Treffend bemerkt Dietzfelbinger: »Jetzt tritt die eigentliche Funktion des Thomas zutage. Er ist der Prototyp des Menschen, der den Schritt tut von einem kontrollieren wollenden Glauben zu einem Glauben, der aus der Unmittelbarkeit der Christusbegegnung erwächst und der darum keiner weiteren Bestätigung bedarf.«¹¹⁵ Ja, man kann sagen: Der Verzicht auf kontrollierende Vergewisserung ist Ausweis solch authentischer, d.h. unmittelbarer Christusbegegnung und insofern eines ihrer Strukturmomente. Nichts anderes meint der abschließende Makarismus im Munde Jesu V.29: »Weil (ὅτι) du mich gesehen hast, glaubst du; *selig (μακάριοι)*, die nicht gesehen haben und doch (καί) zum Glauben gelangt sind«. Seliggepriesen werden hier die Leser/innen des Buches, die im Unterschied nicht nur zu Thomas (vgl. 20,18.20) eines »Sehens« Jesu im Sinn seiner österlichen Erscheinungen *nicht* gewürdigt wurden, aber *dennoch* glauben. Wesensmerkmal ihres Glaubens ist es demnach, *nicht aufgrund* österlicher Erscheinungen Jesu zu glauben,¹¹⁶ vielmehr ihren Glaubensgrund woanders zu besitzen. Wo, sagt der Makarismus nicht. Zu deuten, er preise sie selig, weil sie *aufgrund des Bekenntnisses der Augenzeugen* glaubten,¹¹⁷ ist durch den Duktus der Thomasperikope nicht gedeckt, deren Absicht es ja keinesfalls ist, die *Autorität der Erstzeugen* zu stärken zu machen. Dabei steht natürlich nicht in Frage, daß es sich nur um einen Glauben aufgrund einer Begegnung mit Jesus im *Wort* handeln kann (wo sonst?); das belegt im übrigen auch die Zeitangabe der Thomas-Begegnung mit Jesus (»nach acht Tagen«), assoziiert sie doch den Rhythmus der wöchentlichen Versammlungen der Gemeinde am Tag des Herrn unter seinem Wort.¹¹⁸ Doch kommt es entschieden darauf an, die besondere Akzentuierung nicht zu verdecken, die mit dem in V.29 wohl im-

Überlegungen zu Joh 20,24-29, in: Ders., Die Bibel beim Wort genommen. Beiträge zu Exegese und Theologie des Neuen Testaments, hrsg. v. R. Kühschelm/M. Stowasser, Freiburg u.a. 1995, 161-189.161 mit Anm. 1-3.173f Anm. 37.

¹¹⁵ Dietzfelbinger, Osterglaube (s. Anm. 2), 48.

¹¹⁶ Diese Deutung entspricht dem oppositionellen Satz V.29a, der ja den Glauben des Thomas als Glauben *aufgrund* des »Sehens« (ὅτι) charakterisiert; zu beachten ist aber auch das καί des Makarismus, das »von V.25 her ... eindeutig mit »und doch« zu übersetzen« ist (Kremer, Nimm [s. Anm. 114], 176).

¹¹⁷ H. Kohler, Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium (AThANT 72), Zürich 1987, 186f: Seliggepriesen werden diejenigen, die glauben, »weil *andere* gesehen haben«. Ähnlich, aber gleichfalls irreführend, Kammler, Zeichen (s. Anm. 96), 204: »20,29b wie 20,31 besagen ... in gleicher Weise, daß sich der seligmachende Christusglaube der Nachgeborenen konstitutiv dem Zeugnis derer verdankt, denen der Auferstandene sein Persongheimnis zuerst erschlossen hat.« Zu 20,31 siehe unten!

¹¹⁸ Diese Beobachtung ist auch insofern von Interesse, als sie belegt, daß die vertiefte Glaubenserkenntnis, um die es dem Evangelisten nicht nur im Blick auf den Oster-Glauben geht, eine Erkenntnis meint, die in gemeindlichen Lebensvollzügen heranreift.

plizit mitgesetzten Rekurs auf das Wort als Glaubensgrund¹¹⁹ verbunden ist, hermeneutisch maßgebend dürften dabei die Leseanweisung des Osterkommentars 14,18ff wie die der Thomasperikope insgesamt sein. Nach letzterer aber kann nur das *Kommen Jesu selbst* in einer das bloße Zeugniswort von Menschen als äußere Autorität transzendierenden *Unmittelbarkeit* der Glaubenserfahrung gemeint sein, die sich (nach Kap. 14) *nachösterlich* in dem vom Parakleten gelehrt und er-innerten, d.h. jetzt neu aus sich selbst heraus verstehbaren Wort Jesu Bahn bricht.¹²⁰ Oder wie in einer aufschlußreichen szenischen Konfiguration die Samaritaner in 4,42 der Frau vom Brunnen gegenüber feststellen: »Nicht mehr *wegen deiner Rede* (διὰ τὴν σὴν λαλίαν) glauben wir, denn *selbst* (αὐτοί) haben wir gehört und wissen: Dieser ist wahrhaftig der Retter der Welt.«¹²¹ M.a.W.: Durch äußere Autorität vermittelter Glaube reift zu eigener Glaubenserkenntnis und -anschauung heran,¹²² empanzipiert sich von fremden Erfahrungen, um Selbststand im Wort Jesu zu gewinnen. Dem will das ganze Buch dienen, wie sein authentischer Schluß in V.30f bekräftigt: Die in ihm aufgeschriebenen »Zeichen« (die des erhöhten, aber auch die des irdischen Jesus) wollen dem Glauben der Lesergemeinde dienen und ihn stärken,¹²³ nicht in der vermeintlichen Funktion äußerer Beweise, sondern durch ihre Leistung, Jesu Wort zu *veranschaulichen* und gegenwärtig zu setzen, um so dem Glauben zu helfen, sich selbst und seinen »Gegenstand« besser

119 Daß man da nicht falsch liegt, zeigt 4,50, wo dem Glauben aufgrund von »Zeichen und Wundern« (4,48) der Glaube »an das Wort (λόγῳ), das Jesus ... gesprochen hat«, gegenübergestellt wird.

120 In dieselbe Richtung deutet 20,19-23 in der symbolischen Sinngebung durch den Evangelisten (vgl. oben unter 2.2.1!).

121 Voraus geht die Notiz, daß Jesus auf die Bitte der Samaritaner zwei Tage bei ihnen »geblieben« war (ἔμεινεν), woraufhin »noch viel mehr (Leute) wegen seines Wortes (διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ) zum Glauben gekommen« waren (4,40f). - Strukturell damit vergleichbar ist 1,35-40, wo das *Fremd*-Zeugnis des Täufers durch die *Eigen*-Erfahrung der beiden Jünger (»und bei ihm blieben sie [ἔμειναν] jenen Tag über«) überboten wird.

122 Nicht ohne Grund verbindet sich im Evangelium immer wieder Begrifflichkeit des Glaubens mit gnoseologischer Terminologie: vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, I. Teil (HThK 4,1), Freiburg u.a. ⁴1978, 514f: »Das 56mal im Joh-Ev vorkommende Verbum [γινώσκειν] tritt an nicht wenigen Stellen in eine Relation zum joh. Glauben. Manchmal steht es parallel zu ihm (vgl. 14,7 mit 10; 17,8b mit c; 17,21d mit 23c; auch 6,69?), dann erscheint es wieder als eine »höhere« Stufe oder Folge der Entwicklung (vgl. 8,28 mit 24; besonders 10,38; ferner 12,16; 13,7; 14,20).«

123 Gute Gründe zugunsten der präsentischen Lesart ἵνα πιστεύητε in V.31 bietet zuletzt G.D. Fee, On the Text and Meaning of John 20,30-31, in: van Segbroeck, Gospels (s. Anm. 31), 2193-2205: Die Adressaten des Buches sind solche, »who must be encouraged to a deeper measure of that faith, in the sense of deepened understanding« (2205). Dazu helfen die »aufgeschriebenen« Zeichen, die nach dem Selbstverständnis des Buches Jesu *Wort* präsentieren.

zu verstehen: Jesus, den Christus, den Sohn Gottes, in dem alles Leben beschlossen liegt (V.31).

3. Die Grenzen einer narrativen Vermittlung des Osterglaubens

Joh 20 will im Licht des Kommentartextes Joh 14,18ff gelesen werden. Dabei hat der Evangelist den von ihm sehr reflektiert wiedergegebenen Osterüberlieferungen selbst auch seinen Stempel aufgedrückt, insbesondere mit Hilfe des hermeneutischen Schlüsselverses 20,17 und der wohl von ihm selbst geschaffenen Thomasgeschichte, also den Texten, die jeweils den Höhepunkt der beiden Hälften von Kap. 20 markieren. Insbesondere 20,17 läßt die Hintergründigkeit des ganzen Erzählzusammenhangs aufscheinen. Der Leser erahnt, daß die Rede von Jesu Erhöhung zum Vater radikal in Gottes Transzendenz verweist; Jesu Erscheinungen sind nur Spuren, die auf jenes ganz Andere seiner Anabasis hinweisen: »Zeichen« - nicht mehr und nicht weniger. Keiner der Evangelisten dürfte die narrative Oberfläche der Ostererzählungen dermaßen problematisiert haben wie gerade der jüngste unter ihnen; er weiß darum, daß sich nur in Bildern und »Zeichen« vom Ostergeheimnis sprechen läßt. Aber die Grenze der Ostererzählungen besteht nach ihm nicht nur darin, lediglich Hinweis auf jenes sich entziehende ganz Andere zu sein, die Texte wissen auch, wie insbesondere die Thomasgeschichte zeigt, um die Grenze, die ihnen die vom Parakleten selbst angestoßene und ermöglichte Glaubenserfahrung der Leser setzt: Mit dieser nämlich entscheidet es sich, ob Ostern Ereignis wird oder nicht. Hier auch bekommt die Ahnung des ganz Anderen ihren Ort, insofern sie letztlich erst im Staunen darüber aufgehen kann, durch Jesus in die Vaterschaft Gottes hineingenommen worden zu sein (vgl. 20,17) und darin seine Liebe zu erfahren - mittels Jesu Wort, das die Nähe des Fernen verbürgt. Daß Autoritätsbeweise nichts fruchten - gerade auch beim Thema des Osterglaubens nicht, den man allzu gern meint, durch einen Verweis auf die Glaubwürdigkeit der Erstzeugen absichern zu können -, vielmehr alles an der Authentizität der eigenen Erfahrung mit dem das Leben erschließenden Wort Jesu hängt, ist die eigentliche Erkenntnis des vierten Evangelisten. Sollte man diese in der heutigen Osterdiskussion nicht viel stärker berücksichtigen und theologisch fruchtbar zu machen versuchen?¹²⁴

¹²⁴ Meinem Mitarbeiter, Herrn Dipl.-Theol. H.-U. Weidemann, danke ich für die sorgfältige Durchsicht des Manuskripts.

