Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 15 (1959)
Heft: 1

Artikel: Die Erweckung des Lazarus
Autor: Wilkens, Wilhelm
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878905

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Erweckung des Lazarus.

Die große positive Bedeutung der historisch-kritischen Forschung besteht nach H. Diem [1] darin, daß sie helfen kann, die biblischen Texte als das Ergebnis einer vorhergegangenen Verkündigungsgeschichte zu lesen. «Wenn uns die Offenbarungsgeschichte nur in der Verkündigungsgeschichte begegnet und diese zunächst die Geschichte des biblischen Textes ist..., dann wird man nicht dabei stehen bleiben können, die biblischen Bücher nur als Ganzes zu betrachten, sondern wird immer auch in einem bestimmten Sinn hinter den kanonischen Text zurückfragen müssen.» [2] «Die Verkündigung geschieht ja in einer immer wieder neuen und anderen Situation. Dadurch erfahren die überlieferten Begebenheiten und Lehraussagen eine stete Um-, Weiter- und Neubildung, an der neben der jeweiligen Verkündigungssituation nicht zuletzt auch die Person des Verkündigers in ihrer menschlichen Eigenart beteiligt ist.» [3] Um der Verkündigung willen darf man also nach der Entstehungsgeschichte eines Evangeliums oder auch eines einzelnen Textes fragen. Nicht legitim wäre dagegen eine nur allzu «törichte Jagd nach einer Wahrheit supra scripturam» in der Historie Jesu. [4] — Diem warnt nun freilich davor, mit einer literarkritischen Destruktion des vorliegenden Textes zu *beginnen.* Vielmehr habe man umgekehrt bei dem kanonisch gewordenen Text und seinem Selbstverständnis als Instrument der

---

[1] H. Diem, Theologie als kirchliche Wissenschaft, 2. Dogmatik (1955), S. 128 ff.

[2] A. a. O., S. 130.

[3] A. a. O., S. 128.

[4] K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, I, 2, 4. Aufl. (1948), S. 548, zitiert bei Diem (Anm. 1), S. 129: «Die *historische Wahrheit,* die in ihrer Art auch die biblische Wissenschaft zu ermitteln hat, ist der wahre *Sinn und Zusammenhang der biblischen Texte als solcher.* Sie ist also von der zu ermittelnden biblischen Wahrheit gerade nicht verschieden. Ist das begriffen und verstanden, ist die törichte Jagd nach einer historischen Wahrheit supra scripturam einmal wirklich abgeblasen zugunsten einer nach allen Seiten aufgeschlossenen Erforschung der veritas scripturae ipsius, dann kann und soll dem kritischen Fragen und Antworten, wie es durch den Charakter des biblischen Zeugnisses als eines menschlichen Dokumentes und also einer historischen Größe nun einmal gefordert ist, freister Lauf gelassen werden.»

Verkündigung einzusetzen.[5] Wir stimmen dem durchaus zu, nehmen uns aber für die praktische Durchführung unserer Analyse durchaus die Freiheit, mit der literarkritischen Destruktion des Textes einzusetzen.

Unser Ziel ist die Herausarbeitung der Geschichte der Verkündigung der Lazarusperikope.

I

Mit Recht hat die neutestamentliche Forschung immer wieder darauf hingewiesen, daß die Lazarusperikope keine literarische Einheit ist, kein Wurf aus einem Guß, daß sie vielmehr deutlich die Spuren eines literarischen Prozesses aufweist. Die bisherigen literarkritischen Versuche haben freilich kein einleuchtendes Ergebnis erzielt, und Bultmann[6] bezweifelt überhaupt, ob ein solches zu erreichen ist. Aber vielleicht ist das doch möglich.[7]

Man wird bei einer *literarkritischen Analyse* der Lazarusperikope am besten von einer doppelten Beobachtung ausgehen. Einmal gilt nämlich Lazarus in 11, 1 in Übereinstimmung mit 12, 2 offenbar nicht als der leibliche Bruder der beiden Schwestern. Sodann steht er nach V. 3 ganz und gar im Mittelpunkt des Interesses, nicht dagegen die beiden Schwestern, von denen nur Maria eine gewisse Rolle zu spielen scheint. Denn Maria ist es, und nicht Martha, die in V. 1 an erster Stelle genannt wird und zu der nach V. 45 viele Juden kommen. Auf Grund dieser beiden Kriterien, zu denen im Laufe unserer Analyse noch weitere treten, scheiden V. 2. 5. 19—30. 39 b—40 für die Vorgestalt der Perikope aus[8], mithin also gerade die Stücke,

---

[5] Diem (Anm. 1), S. 131.

[6] R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (1952), S. 301, 4.

[7] Zur folgenden literarkritischen Analyse vgl. meine Arbeit Die Entstehungsgeschichte des Vierten Evangeliums (1958).

[8] V. 2 ist überhaupt wohl eine nachträglich in den Text eingedrungene Randglosse (so auch Bultmann, S. 302). Sie will Maria mit der aus Mark. 14, 3—9 bekannten Frau identifizieren. Im 4. Evangelium wird sonst nur der Auferstandene κύριος genannt. In 4, 1 und 6, 23 ist dieser Titel zweifellos redaktionell. — V. 5 wirkt nach V. 3 völlig überflüssig. Warum muß das noch einmal gesagt werden, daß Jesus Martha und ihre Schwester und den Lazarus lieb hat? Dies mußte der Evangelist in dem Augenblick betonen, als Lazarus nicht mehr im Mittelpunkt der Perikope stand. Nicht Lazarus,

auf denen in der Jetztgestalt der Perikope großes Gewicht liegt. Martha, die in der Jetztgestalt eine so große Rolle spielt, tritt nun gänzlich hinter Maria zurück. Ihr Name wird überhaupt nur noch in V. 1 genannt. Weitere Funktionen hat sie in der Perikope nicht mehr.

Mit V. 5 fällt auch V. 6. Diese beiden Verse lassen sich ja nicht auseinanderreißen. In ihnen wird der Paradoxie Ausdruck gegeben, daß Jesus Martha und ihre Schwester und den Lazarus liebhat, aber dennoch auf die Bitte der Schwestern hin nicht sofort kommt, sondern für zwei Tage verzieht. Für diese Operation spricht auch die Konkurrenz zwischen ὡς οὖν ἤκουσεν in V. 6 und ἀκούσας δέ in V. 4.

Das Zögern Jesu, auf die Bitte der Schwestern sogleich nach Bethanien zu kommen, steht im Zusammenhang mit der Szene V. 39 b. 40. Sie trägt im Kontext deutlich sekundären Charakter. Da auch die Zeitangabe in V. 17 hierher gehört, sind auch dort die Worte τέσσαρας ... ἡμέρας herauszunehmen.

Auszuscheiden sind ferner V. 7—10. Denn in V. 8 wird auf 10, 31 Bezug genommen. Solche Verklammerung mit dem Gesamtevangelium gehört nicht zur Grundgestalt der Perikope. Jesus redet denn ja auch in V. 11 ohne Bezug auf V. 7—10 von seiner Absicht, zu Lazarus zu wandern. Auch wird in V. 7 das ἄγωμεν von V. 15 vorweggenommen. Das unmittelbar vor καὶ μετὰ τοῦτο λέγει αὐτοῖς immerhin eigenartige ταῦτα εἶπεν am Anfang von V. 11 erklärt sich vielleicht durch den Einschub von V. 7—10. Da die Jünger in V. 4 nicht genannt werden, wird man in V. 11 αὐτοῖς streichen bzw. durch τοῖς μαθηταῖς ersetzen.

Im folgenden wäre V. 16 auszuheben, der ja die sekundären Sätze V. 8 f. voraussetzt. Zudem bezieht sich αὐτόν in V. 17 unmittelbar auf V. 15 zurück und hat an V. 16 keinen Rückhalt. — Sind V. 19 ff. sekundär, dann gilt dies auch für V. 18. Denn die Angabe in V. 18, daß Bethanien nahe bei Jerusalem gelegen ist, soll in V. 19 begründen, daß viele von den Juden zu

---

sondern Martha und ihre Schwestern werden als erster Gegenstand der Liebe Jesu genannt. — Überraschend ist nach V. 17, daß Martha in V. 20, als sie von Jesu Kommen hört, ihm entgegengeht. — Das ἤδη ὄζει in V. 39 b widerspricht V. 44, wonach der Tote doch wohl einbalsamiert war. V. 41 a schließt ausgezeichnet an V. 39 a an. Der Befehl Jesu, den Stein fortzuheben, wird unmittelbar ausgeführt.

Martha und Maria gekommen sind, um sie wegen ihres Bruders zu trösten.

Die weitere Analyse hat davon auszugehen, daß V. 39 a. 41 a zum Grundbestand der Perikope gehören. V. 39 b. 40 erkannten wir schon oben für nicht ursprünglich. V. 39 a ist aber nicht ohne V. 38 denkbar, nämlich ohne die Angabe, daß Jesus zur Gruft kommt und die Beschreibung derselben. Jesu ἔρχεσθαι zur Gruft V. 38 a entspricht der Aufforderung in V. 34 ἔρχου καὶ ἴδε. V. 35—37 unterbrechen diesen Zusammenhang und sind daher herauszunehmen. Das hat natürlich entsprechende Konsequenzen für das πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ in V. 38, das ja nun nicht mehr motiviert ist.

Es bleiben noch übrig V. 31—33. Davon muß V. 31 gleich ausscheiden. Denn er setzt nicht nur V. 19 voraus, sondern auch das ganze Martha-Gespräch, insofern nämlich Martha, die Jesus entgegengeeilt ist, nun auch ihre Schwester Maria heranholt. In V. 32 gehören natürlich die Worte ὡς ἦλθεν ὅπου ἦν Ἰησοῦς der Überarbeitung an. Diese Ortsangabe greift auf V. 30 zurück. Wird sie gestrichen, so wird auch der Satz besser. ἰδοῦσα tritt nun unmittelbar neben Μαρίαμ.

V. 32 wird nach V. 17 gut verständlich: Jesus kommt nach Bethanien. Maria sieht ihn und fällt ihm zu Füßen. Und nun erwartet man natürlich auch irgendein Wort in ihrem Munde. Es kann nur das in V. 32 b vorliegende sein. Freilich ist im Grundbestand der Perikope Lazarus nicht der leibliche Bruder der beiden Schwestern. Man wird daher μου ... ἀδελφός durch σου ... φίλος oder besser einfach durch Λάζαρος ersetzen dürfen. V. 33 macht einen durchaus ursprünglichen Eindruck. Lediglich die Worte συνελθόντας αὐτῇ sind zu streichen. Sie beziehen sich auf V. 31 zurück.

Die Vorgestalt der heutigen Perikope dürfte also etwa folgendermaßen ausgesehen haben:

(1) Und es war einer krank, Lazarus von Bethanien, aus dem Dorf der Maria und ihrer Schwester Martha. (3) Die Schwestern sandten nun zu ihm (Jesus) und ließen sagen: Herr, siehe, der, den du lieb hast, ist krank. (4) Als Jesus das hörte, sprach er: diese Krankheit führt nicht zum Tode, sondern sie dient zur Ehre Gottes, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht wird. (11) ... Und danach sagt er ...: unser Freund Lazarus ist entschlummert; aber ich gehe hin, um ihn aufzuwecken. (12) Da sagten die Jünger zu ihm: Herr, ist er entschlummert, so wird er gerettet werden.

(13) Jesus hatte jedoch von seinem Tode gesprochen; jene aber meinten, er spreche vom Entschlummern zum Schlaf. (14) Da nun sagte ihnen Jesus frei heraus: Lazarus ist gestorben, (15) und ich freue mich, daß ich nicht dort gewesen bin, um euretwillen, damit ihr zum Glauben kommt. Aber lasset uns zu ihm gehen! (17) Als nun Jesus hinkam, fand er ihn schon ... in der Gruft liegend. (32) Wie nun Maria ... ihn sah, warf sie sich ihm zu Füßen und sagte zu ihm: Herr, wärest du hier gewesen, so wäre Lazarus nicht gestorben. (33) Da nun Jesus sah, wie sie weinte und wie die Juden ... weinten, ergrimmte er im Geiste und erregte sich (34) und sagte: wo habt ihr ihn hingelegt? Sie sagen zu ihm: Herr, komm und sieh! (38) Jesus nun ... kommt zur Gruft. Es war aber eine Höhle und ein Stein lag davor. (39) Jesus sagt: hebet den Stein hinweg! ... (41) Da hoben sie den Stein hinweg. Jesus aber richtete die Augen nach oben und sprach: Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. (42) Ich wußte, daß du mich allezeit erhörst. Doch um des umherstehenden Volkes willen habe ich es gesagt, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast. (43) Und als er dieses gesprochen hatte, rief er mit lauter Stimme: Lazarus, komm heraus! (44) Der Verstorbene kam heraus, an Händen und Füßen mit Binden umwickelt, und sein Angesicht mit einem Schweißtuch umbunden. Jesus sagt zu ihnen: Machet ihn frei und lasset ihn hinweggehen.

Dies also ist die Grundgestalt der Perikope, und zwar — das ist ausdrücklich zu betonen — eine *johanneische* Grundgestalt, die nicht einfach identisch ist mit der dem Evangelisten zur Verfügung stehenden Tradition. Die literarkritische Analyse der Perikope führt also zunächst einmal zu einer johanneischen Grundgestalt.[9] Will man zum traditionellen Bericht gelangen, so muß man über diese johanneische Grundgestalt weiter zurückfragen. Eine solche Rekonstruktion der traditionellen Erzählung wird zwar immer hypothetisch bleiben. Denn man befindet sich bei diesem Unternehmen kaum noch auf literarischem Boden. Dennoch darf der Versuch wenigstens unternommen werden. Um den traditionellen Bericht in den Griff zu bekommen, wird man alle Sätze johanneischen Charakters ausscheiden müssen.

Für den traditionellen Bericht kommen V. 4. 11—15. 41—42 nicht in Frage. Diese Verse tragen ja absolut johanneischen Charakter und kreisen um zwei Themen: die Verherrlichung

---

[9] In meiner Arbeit über die Entstehungsgeschichte des Vierten Evangeliums (vgl. oben Anm. 7) versuche ich den Nachweis, daß dem Vierten Evangelium ein Grundevangelium johanneischen Charakters zugrunde liegt und daß dieses Grundevangelium als ein σημεῖα-Evangelium zu charakterisieren ist (vgl. 20, 30 f.).

Jesu und die Verständnislosigkeit der Jünger bzw. des umherstehenden Volkes. Auch das schmerzerfüllte Wort der Maria liegt auf der gleichen Linie des Jüngerunverständnisses. So wird auch V. 32 nicht zur traditionellen Erzählung gehören. Das Schwesternpaar Maria und Martha ist ja in der Perikope auch nicht sonderlich fest verankert. Schon in der johanneischen Grundperikope steht es nicht in geschwisterlichem Verhältnis zu Lazarus, erst recht nicht in der traditionellen Erzählung. Die Näherbestimmung von Bethanien in V. 1 b als das Dorf der Maria und ihrer Schwester Martha steht in nur losem Zusammenhang mit V. 1 a. Darüber hinaus ist in der Einführung und Zeichnung der Personen im 4. Evangelium ein charakteristisches Merkmal des Evangelisten zu sehen. Er veranschaulicht an ihnen die verschiendensten Möglichkeiten, sich zu Jesus zu verhalten. [10] So scheiden denn Maria und Martha für die traditionelle Erzählung aus. Für diese kommen also V. 1 b und V. 32 nicht in Betracht. V. 3 und V. 33 sind dementsprechend zu korrigieren. Das Subjekt von V. 3 bleibt unbestimmt [11], in V. 33 lassen sich die Worte αὐτὴν κλαίουσαν καὶ gut herauslösen. Auch die Juden wurden hier wohl ursprünglich nicht genannt. Ihr Auftreten ist ja typisch für den 4. Evangelisten. «Die Juden» sind im 4. Evangelium *das* Gegenüber Jesu. [12] τοὺς . . . Ἰουδαίους ist daher wohl einfach durch αὐτούς zu ersetzen.

Damit wird nun die traditionelle Erzählung in ihrem Umfang einigermaßen greifbar:

(1) Es war aber einer krank, Lazarus von Bethanien . . . (3) Sie sandten nun zu Jesus mit der Botschaft: Herr, siehe, der, den du lieb hast, ist krank. (17) Als nun Jesus hinkam, fand er ihn bereits in der Gruft liegend. (33) Da nun Jesus sah, wie . . . sie weinten, ergrimmte er im Geiste und empörte sich (34) und sagte: Wo habt ihr ihn hingelegt? Sie sagen zu ihm: Herr, komm und sieh! (38) Jesus nun . . . kommt zur Gruft. Es war aber eine Höhle, und ein Stein lag davor. (39) Jesus sagt: hebet den Stein hinweg! . . . (40) . . . Sie hoben nun den Stein hinweg. (43) und . . . er rief mit lauter Stimme: Lazarus, komm heraus! (44) Der Verstorbene kam heraus, an Händen und Füßen mit Binden umwickelt, und sein Angesicht war mit einem Schweißtuch umbunden. Jesus sagt zu ihnen: Machet ihn frei und lasset ihn hinweggehen!

---

[10] So richtig E. Krafft, Die Personen des Johannesevangeliums: Evang. Theol. 16 (1956), S. 18 ff.

[11] Vgl. Bultmann (Anm. 6), S. 59.

[12] Vgl. dazu etwa Bultmann, S. 59.

Daß hier und da noch johanneische Sprachfarbe zum Vorschein kommt, kann kein grundsätzlicher Einwand gegen die Richtigkeit unserer Analyse sein. Denn es handelt sich ja um die Tradition im Munde des Evangelisten. So ist das οὖν (historicum), das in V. 3. 17. 33. 38. 41 begegnet, eine Stileigentümlichkeit des 4. Evangelisten. Und auch ἴδε V. 3 und V. 34 (hier wie in 1, 47 in der Verbindung ἔρχου καὶ ἴδε, vgl. 1, 39) ist beim 4. Evangelisten beliebt. Seine Hand ist vor allem wohl noch in V. 3 b und in V. 33 spürbar. In V. 3 b erinnert das Relativsätzchen ὃν φιλεῖς an die Kennzeichnung des Lieblingsjüngers in 13, 23 und 20, 2. Und auch die Wendung ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν in V. 33 geht sicher in dieser Gestalt nicht auf die Tradition zurück. [13] Das zeigt die Parallele in 13, 21. Zur Verwendung von ταράσσειν im 4. Evangelium vgl. außer 13, 21 noch 12, 27 und 14, 1. 27. [14] Lediglich der Begriff ἐμβριμᾶσθαι, den der Evangelist dann in V. 38 noch einmal aufnimmt, dürfte traditionell sein (vgl. Mark. 1, 43; 14, 5; Matth. 9, 30). Die traditionelle Erzählung berichtete wohl einfach davon, daß man zu Jesus schickte mit der Bitte, zu dem kranken Lazarus zu kommen und daß Jesus dann die um Lazarus Weinenden bedrohte.

II

Man stelle sich nunmehr den Weg von dieser traditionellen Erzählung über die johanneische Grundgestalt der Perikope bis hin zu deren Jetztgestalt vor Augen! Dieser Weg ist der Weg der *Verkündigungsgeschichte* der Perikope, dem wir nunmehr ein wenig nachgehen wollen.

Die Tradition bezeugt die Erweckung des Lazarus in syn-

---

[13] Nach Bultmann, S. 310, 4, ginge die Wendung auf die Quelle des Evangelisten zurück, in der sie die pneumatische Erregung des θεῖος ἀνήρ beschrieben hätte. Aber das ist unwahrscheinlich.

[14] Der Begriff meint an diesen Stellen die innere Erschütterung bzw. «a fearful perturbation»: C. K. Barrett, The Gospel according to St. John (1955), S. 332. An unserer Stelle wird ἐτάραξεν ἑαυτόν durch vorangehendes ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι als Affekt des Zorns bestimmt. Die von einigen Handschriften gebotene Lesart ἐταράχθη τῷ πνεύματι ὡς ἐμβριμούμενος ist lectio facilior, die den Affekt des Zorns nicht so direkt auf Jesus in Anwendung bringen möchte. Sie scheint von 13, 21 her beeinflußt zu sein.

optischer Kürze.[15] Jesus wird zu dem kranken Lazarus gerufen. Doch als er in Bethanien eintrifft, ist Lazarus bereits verstorben und in der Gruft bestattet. Die Bestattung ist vielleicht gerade vollzogen.[16] Jedenfalls begegnet Jesus den um Lazarus Trauernden und Weinenden. Und in diesem Zusammenhang fällt der Begriff ἐμβριμᾶσθαι: Jesus bedroht die um Lazarus Weinenden. Ja, man darf wohl noch härter formulieren: Er fährt sie an.[17] Diese Härte entspricht der Majestät Jesu, der den Toten durch die Macht seines Wortes zum Leben erweckt. «Denn so er spricht, so geschieht's; so er gebeut, so steht's da» (Ps. 33, 9). Kurze Fragen und Befehle folgen einander: «Wo habt ihr ihn hingelegt?». «Hebet den Stein hinweg!». Lazarus, komm heraus!». «Machet ihn frei und lasset ihn hinweggehen!». Jesus ist der Herr auch über den Tod. Vor seiner Majestät muß der Tod weichen. Das ist der kerygmatische Gehalt der traditionellen Erzählung, an die der Evangelist nun mit seinem Zeugnis anknüpft.

Die traditionelle Erzählung von der Erweckung des Lazarus gab dem Evangelisten in einzigartiger Weise die Möglichkeit, auf dem Höhepunkt des σημεῖα- Wirkens Jesu die Christusherrlichkeit Jesu in seinem Erweckungshandeln an Lazarus zu bezeugen und damit zugleich die Frage des Glaubens zu verbinden. Denn das ist ja nach 20, 31 das Ziel des Evangeliums: der Evangelist will seine Leser zu dem Glauben führen, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist. Man wird dabei zu beachten haben, daß Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ eine antidoketische Formel ist. Der 4. Evangelist will in seinem Evangelium seinen Lesern bezeugen, daß das Wort wirklich Fleisch geworden ist, daß die Christusgeschichte

---

[15] Der johanneischen Erzählung von der Erweckung des Lazarus liegt ein traditioneller Bericht zugrunde. Sie ist also keineswegs das Ergebnis der durch verschiedenes lucanisches Material angeregten Phantasie des 4. Evangelisten. «Wherever it is possible to check the author's literary method, it is clear that he is working upon traditional material that, in part at least, can be identified in the synoptic gospels. It is therefore unlikely that he has created the whole episode of Lazarus of Bethany in order to present his readers with a concrete illustration of Jesus as the giver of Eternal Life»: E. Hoskyns, The Fourth Gospel (1947), S. 395 f.

[16] Vgl. Bultmann (Anm. 6), S. 305, 9.

[17] Vgl. E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus (1953), S. 47.

von der Jesusgeschichte nicht getrennt werden kann, sondern Jesus wirklich der Christus ist. Und darum wird dann im 4. Evangelium in so einzigartiger Weise die Christusherrlichkeit Gottes in die Jesusgeschichte einbezogen. Wir werden weiter unten noch einmal auf diese antidoketische Grundtendenz des 4. Evangeliums zurückkommen.

Wo liegen nun die theologischen Akzente der johanneischen Grunderzählung? Ein solcher wird jedenfalls in V. 4 sichtbar: «Diese Krankheit führt nicht zum Tode, sondern sie dient zur Ehre Gottes, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht wird. Krankheit und Tod des Lazarus müssen der Verherrlichung des Sohnes Gottes dienen. Die δόξα Gottes soll im δοξασθῆναι des Sohnes zur Geltung gebracht werden. Was besagt der Begriff δοξασθῆναι in unserem Zusammenhang? Der im johanneischen Grundbestand der Perikope unmittelbar an V. 4 anschließende V. 11 zeigt, daß δοξασθῆναι zunächst auf die erweckende Machttat Jesu als solche zu beziehen ist. Jesus wird durch die Krankheit des Lazarus verherrlicht, insofern sie ihm zum Anlaß wird, Lazarus in der Vollmacht seiner Christusgewalt dem Tode zu entreißen. Mit dieser Feststellung ist nun freilich der Gehalt des johanneischen Begriffs noch nicht erschöpfend beschrieben. Denn der Begriff zeigt darüber hinaus im 4. Evangelium einen deutlichen Bezug auf die Passion, blickt also auf die Verherrlichung Jesu am Kreuz. Es ist kein Zufall, daß der Begriff an unserer Stelle begegnet. Das siebte Zeichen steht ja an der Wende zur Passion. In 11, 47 ff. folgt der Todesbeschluß des Hohen Rates. Das vom Tode erweckende Handeln Jesu, in welchem seine Herrlichkeit offenbar wird, geschieht also im Hinblick auf seine Verherrlichung am Kreuz in der Stunde der Passion. «Jesu Wundertat wird ihn ans Kreuz bringen, das heißt aber, sie wird zu seiner endgültigen Verherrlichung führen.» [18] Ja noch mehr: Jesus wird durch die Krankheit und den Tod des Lazarus verherrlicht, insofern sie ihm zum Anlaß werden, Lazarus in der Vollmacht und Kraft seiner Kreuzesherrlichkeit aus dem Tode zu erwecken. [19] — Ebenso dient das vom Evangelisten in V. 41 f. eingefügte Dankgebet

[18] Bultmann, S. 303.

[19] Zur Verwendung des Begriffs δοξασθῆναι im 4. Evangelium vgl. ferner 12, 16. 23. 28; 13, 31 f.; 17, 1. 4 f.

dazu, die Christusherrlichkeit Jesu zu demonstrieren. Jesus spricht am Grabe des Lazarus keine Bitte aus, sondern dankt vielmehr für die ihm schon geschenkte Erhörung. «Er hat ein Bittgebet nicht nötig wie andere, die sich dazu erst aus der Haltung der Gebetslosigkeit und d. h. der Gottlosigkeit aufraffen müssen; denn er steht ständig als der Bittende und damit als der Empfangende vor Gott.» [20] Er handelt nicht in eigener Regie und Vollmacht. Seine Vollmacht gründet vielmehr in der Gemeinschaft mit dem Vater, der ihn gesandt hat. Er ist, was er ist, nur als der vom Vater Gesandte. Sein Wirken zielt daher auch allein auf die Doxa des Vaters im Sohn.

Dieser Christusherrlichkeit Jesu kann man freilich nur im Glauben wirklich begegnen. Und so steht denn der Glaube des Volkes im Zielpunkt seines Gebets: «damit sie glauben, daß du mich gesandt hast». Der Begriff πιστεύειν bezeichnet ohne Zweifel den anderen theologischen Akzent der johanneischen Grundfassung der Perikope. In der traditionellen Erzählung wird die Glaubensforderung verbis expressis noch nicht erhoben. Aber wenn Jesus dort die um Lazarus Weinenden zornig bedroht, so soll damit doch wohl gesagt sein, daß vor ihm, dem Herrn des Lebens, alles Weinen zu verstummen hat. Vor ihm zu weinen, ist Unglaube. — Die Unfähigkeit der Jünger, zu glauben, zeichnet der Evangelist auch in V. 11—15. Dabei bedient er sich der doppelsinnigen Redeweise: Lazarus ist entschlafen. Die Jünger verstehen κοιμᾶσθαι im Sinne von entschlummern zum Schlaf: «Herr, ist er entschlummert, so wird er gerettet werden» (V. 12). [21] Die Jünger erkennen Jesus also nicht in der Stunde seiner Verherrlichung. Sie sind noch blind dafür. Jesus muß ihnen dazu erst das Auge öffnen: «Lazarus ist gestorben, und ich freue mich, daß ich nicht dort gewesen bin, um euretwillen, damit ihr zum Glauben kommt» (V. 14 f.). Am Anfang des σημεῖα-Wirkens Jesu heißt es wohl: «und er offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn» (2, 11). Aber auf dem

---

[20] Bultmann, S. 312.

[21] Nach Bultmann, S. 304, 6, läge kein johanneisches Mißverständnis vor. Der Gebrauch des doppelsinnigen κοιμᾶσθαι sei vielmehr ein primitives Kunstmittel der Quelle. Aber das ist kaum richtig. Die literarkritische Analyse der Lazarusperikope zeigte, daß diese Verse nicht auf die Tradition, sondern auf die Hand des Evangelisten zurückgehen.

Höhepunkt des σημεῖα-Wirkens Jesu bricht eine große Diskrepanz auf: die Jünger haben die Christusherrlichkeit Jesu noch nicht wirklich erkannt. Der Höhe seines Wirkens entspricht eben gerade nicht eine Höhe ihres Glaubens. — Mangelnder Glaube spricht auch aus dem Wort der Maria V. 32: «Herr, wärest du hier gewesen, so wäre Lazarus nicht gestorben» (V. 32 b). Maria begegnet dem Herrn in der gleichen Verständnislosigkeit wie die Jünger. Aus ihrem schmerzerfüllten Wort spricht wohl ein Wissen um die Macht des Herrn. Aber er gilt ihr eben nicht als der Herr über Leben und Tod. Und angesichts des wehklagenden Unglaubens der Maria und der sie begleitenden Juden gerät der johanneische Christus in eine pneumatische Erregung, eine Erregung heiligen Zorns: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν (V. 33).[22] — Mit Maria führt der Evangelist eine neue Person in die Perikope ein. In der traditionellen Erzählung hat Maria, ebensowenig wie Martha, eine Funktion. In der Einführung und Zeichnung der Personen im 4. Evangelium darf man ein charakteristisches Merkmal des Evangelisten erkennen. Er veranschaulicht an ihnen die verschiedensten Möglichkeiten, sich zu Jesus zu verhalten, ihm gegenüberzutreten.[23] Sie sind aber keineswegs starre Typen. Die Personen des 4. Evangeliums durchlaufen vielmehr in der Begegnung mit dem Christus eine Geschichte. Wenn der Evangelist Maria in die Lazarusperikope einführt, so wird man das im Hinblick auf die Salbungsgeschichte zu verstehen haben. Die Geschichte der Maria in ihrer Begegnung mit dem Christus führt von Kap. 11 nach Kap. 12. Es ist die Geschichte von jenem schmerzerfüllten Wort in 11, 32 bis zu ihrer verschwenderischen Liebestat an dem Herrn in 12, 1 ff. — Und mit Maria kommt Martha in die Erzählung hinein. Das Schwesternpaar Maria und Martha ist dem Evangelisten offensichtlich traditionell.[24] So nennt er sie in V. 1 b nebeneinander, obschon Martha dann weiter keine Rolle mehr spielt.

Es ist deutlich geworden, daß die Weiterungen des Evange-

---

[22] Zum Motiv der Glaubenslosigkeit in der Gegenwart des Offenbarers vgl. Bultmann, S. 310.

[23] Vgl. oben Anmerkung 10.

[24] Vgl. Luk. 10, 38 ff. Wohl erst der 4. Evangelist beheimatet das Schwesternpaar in Bethanien.

listen über die traditionelle Erzählung hinaus in der theologischen Linienführung seines Evangeliums begründet liegen, auf die er selber am ursprünglichen Abschluß des Evangeliums hinweist: «Diese (Zeichen) aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr dadurch, daß ihr glaubt, Leben habt in seinem Namen» (20, 31). Die Weiterungen des Evangelisten sind also nicht etwa aus der besseren Kenntnis des historischen Geschehens zu erklären. Sie sind vielmehr aus der theologischen Zielsetzung seines Evangeliums geboren. In Anknüpfung an die traditionelle Überlieferung bezeugt der Evangelist Jesus als den Christus für seine Zeit und Welt.

Für den weiteren Ausbau der Perikope von der Erweckung des Lazarus durch den Evangelisten ist vor allem die Einfügung des Marthagesprächs V. 18—31 charakteristisch. Im Zusammenhang damit stehen V. 5—6 und V. 39 b—40. Während der Evangelist gewöhnlich seine Redepartien (bzw. Diskussionen) im Anschluß an das Zeichen bringt (vgl. Kap. 5. 6 und 9), stellt er sie in Kap. 11 in der Form des Marthagesprächs mitten in die Erzählung selber hinein. Neben die Christustat tritt damit das Christuswort. Daß wir es hier mit einem gegenüber der johanneischen Grundfassung der Perikope sekundärem Stadium zu tun haben, zeigte die literarische Analyse. Man wird zwar auf keinen Fall Christuswort und Christustat mit Wellhausen gegeneinander ausspielen dürfen: [25] «Wenn das — gemeint ist das Wort Jesu in V. 25 f. — gilt, so ist die Auferweckung des Lazarus höchst überflüssig. Der Spruch, der die Pointe von V. 21—27 ist, raubt dem Ganzen alle Bedeutung.» Wellhausen empfindet aber darin richtig, daß sich das Marthagespräch vom Kontext eigentümlich abhebt.

Martha, Maria und Lazarus werden nun zu leiblichen Geschwistern. Und Jesus wird mit diesem Geschwisterkreis aufs engste verbunden: «Jesus aber hatte Martha und ihre Schwester und den Lazarus lieb» (V. 5). Neben diese Aussage von der engsten Verbundenheit untereinander und miteinander tritt nun aber die unerhörte Aussage von V. 6: «Als er nun hörte, daß er krank sei, da blieb er zwei Tage an dem Ort, wo er war.»

---

[25] J. Wellhausen, Das Evangelium Johannis (1908), S. 51.

Es liegt eine Paradoxie darin, daß Jesus die Martha und ihre Schwester und den Lazarus lieb hat und doch ihrer Bitte, zu dem kranken Lazarus zu kommen, nicht sogleich entspricht, sondern verzieht. Durch diese Paradoxie werden die beiden Schwestern in die Glaubensprobe gestellt.

Zu den beiden Schwestern kommen viele Juden aus dem nahe gelegenen Jerusalem, um sie wegen ihres Bruders zu trösten (V. 18 f.). Zu ihnen kommt endlich auch Jesus, und Martha eilt ihm auf die Kunde seines Nahens entgegen (V. 20). Schon in der johanneischen Grundfassung der Perikope steht der Glaube an die Christusherrlichkeit Jesu im Zielpunkt der Erweckungstat. Eben um diesen Glauben handelt es sich auch im Gespräch Jesu mit Martha. Der Evangelist legt ihr das gleiche Wort in den Mund, mit dem Maria im Grundstock der Erzählung dem Herrn begegnet: «Herr, wärest du hier gewesen, so wäre mein Bruder (so heißt es jetzt gemäß ihrer geschwisterlichen Verbundenheit) nicht gestorben» (V. 21). Aber anders als Maria wird Martha vom Evangelisten doch als von einem unbedingten Zutrauen zur Macht Jesu erfüllt charakterisiert: «und jetzt weiß ich trotzdem: alles, um was du Gott bitten wirst, wird Gott dir geben» (V. 22). Diese von kühnem Zutrauen zur Macht Jesu erfüllte Haltung hebt der Evangelist ja auch dadurch heraus, daß er Martha Jesus entgegeneilen läßt, während Maria im Hause bleibt und dann erst später von Martha herangeholt wird. Freilich versteht nun Martha Jesu bewußt zweideutig gehaltene Antwort V. 23 nur gemäß der jüdischen Auferstehungserwartung vom jüngsten Tage (V. 24). Dem setzt Jesus sein gewaltiges «ich bin die Auferstehung und das Leben» entgegen (V. 25 f.). Ob jemand am jüngsten Tage zur Auferstehung gelangt, entscheidet sich allein an seiner Stellung zur Person Jesu, d. h. am Glauben. So versteht sich die Glaubensfrage Jesu V. 26 b. Und in ihrer Antwort bekennt sich Martha zu Jesus als dem Christus, dem Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll (V. 27). Damit ist die Höhe des Gesprächs erreicht. Aber auf diese Höhe folgt nun ein jäher Absturz: die gleiche Martha, die eben noch sich zu Jesus als den Christus, den Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll, bekannt hat, schrickt angesichts des Ungeheuerlichen, das bevorsteht, zurück (V. 39 b): «Herr, er riecht schon; denn er ist vier Tage

tot.» Martha besteht die Glaubensprobe nicht. So muß Jesus sie zum Glauben zurückrufen (V. 40): «Habe ich dir nicht gesagt, wenn du glaubtest, werdest du die Herrlichkeit Gottes sehen?»

Es ist klar, daß die Szene V. 39 b. 40 durch die oben bereits besprochene Aussage V. 6 vorbereitet wird: «Als nun Jesus hörte, daß er krank sei, da blieb er zwei Tage an dem Ort, wo er war.» Und auf derselben Linie liegt es, wenn der Evangelist in V. 17 die Zeitangabe τέσσαρας ... ἡμέρας einfügt: «Als nun Jesus hinkam, fand er ihn schon vier Tage in der Gruft liegend.» Jesu Verziehen stellt die beiden Schwestern in die Glaubensprobe. Zugleich wird dadurch das Wunder gesteigert. Ohne Zweifel liegt in dieser Steigerung eine antidoketische Spitze beschlossen. Liegt der Leichnam vier Tage in der Gruft, so bedeutet das: der Prozeß der Verwesung hat eingesetzt. «Er riecht schon.» Er wird das Leben nicht mehr sehen. [26] Offenbar wendet sich der Evangelist hier gegen einen eschatologischen Doketismus, der die leibliche Auferstehung leugnet. [27] Auf die antidoketische Grundtendenz haben wir ja schon oben hingewiesen.

Wir wenden uns nunmehr den Versen 35—37 zu. Daß sie literarisch sekundär vom Evangelisten in den Kontext eingefügt wurden, ist ja ohne weiteres deutlich. [28] Die Frage ist nur, unter welchem theologischen Gesichtspunkt dies geschah. Die Angabe in V. 35, daß Jesus weint, dient dazu, die Äußerung der Juden in V. 36 f. zu provozieren: «Da sagten die Juden: siehe, wie hat er ihn lieb gehabt! Einige aber von ihnen sagten: konnte er, der dem Blinden die Augen aufgetan hat, nicht machen, daß auch dieser nicht stürbe?» Wiederum ist es die Ver-

---

[26] Vgl. hierzu Hoskyns (Anm. 15), S. 199 f.

[27] Die endzeitlich-eschatologischen Sätze des 4. Evangeliums sind wohl im Rahmen des johanneischen Antidoketismus zu verstehen. Der Evangelist nimmt sie nicht etwa deswegen auf, um sein Evangelium an diesem Punkte als ein kirchliches zu legitimieren, sondern weil ihm die endzeitlich-eschatologischen Aussagen ein wichtiges Mittel sind, der doketischen Gnosis auch an dieser Stelle zu begegnen.

[28] Durch V. 37 wird denn auch die Lazarusperikope mit der Blindenheilung in Kap. 9 verknüpft. Solche Verknüpfung gehört entstehungsgeschichtlich dem jüngsten Stadium der Erzählung an. Kein Wunder, daß wir darauf auch in V. 8 treffen. 11, 8 bezieht sich auf 10, 31 bzw. 8. 59 zurück.

ständnislosigkeit und Glaubenslosigkeit der Welt gegenüber der Person Jesu, die der Evangelist in diesen Äußerungen zum Ausdruck bringt. Die Welt versteht Jesu Weinen lediglich im Sinne eines «echt menschlichen Empfindens». Jesu Freundesliebe aber geht weit über jedes echt menschliche Empfinden hinaus. Seine Liebe ist die Freundesliebe des Christus. Er, der dem Blinden die Augen aufgetan hat, kann nicht nur, sondern wird den Lazarus zum Leben erwecken, weil er der Herr über Leben und Tod ist. In Jesu Weinen öffnet sich zugleich der Blick auf das Kreuz. Er weint über den Unglauben, der ihn an's Kreuz bringen wird. Seine Erweckungstat wird ihn den Tod kosten.

Damit stehen wir vor der letzten hier zu behandelnden Szene: die an Jesus gerichtete Warnung der Jünger vor dem Betreten Judäas (V. 7—10. 16). Mit der Einfügung dieser Verse gibt der Evangelist dem Passionscharakter des Weges Jesu Ausdruck. Die Christusherrlichkeit Jesu wird in das Dunkel der nahenden Passion eingetaucht. Die Jünger ahnen, welche Folgen der Weg Jesu nach Judäa haben wird und erinnern an die Steinigungsabsicht der Juden in 10, 31. Jesus antwortet mit einem Bildwort (V. 9 f.), daß der Begrenztheit des Wirkens Jesu Ausdruck gibt.[29] V. 9 redet von dieser Begrenztheit im Hinblick auf den Weg Jesu: noch ist seine Stunde nicht gekommen. Er hat die ihm vom Vater zugemessene Aufgabe noch nicht ganz erfüllt. Doch steht die Vollendung vor der Tür. V. 10 redet dagegen von der Begrenztheit des Wirkens Jesu im Hinblick auf die Welt: es gibt für sie ein Zuspät. Die Nacht ist die versäumte Stunde der Christuszeit. — Des Thomas Wort in V. 16 richtet sich nicht mehr an Jesus, sondern an die Gefährten: «Lasset uns hingehen, damit wir mit ihm sterben.» Dumpfe Ergebenheit in das den Jüngern mit Jesus gemeinsam drohende Schicksal spricht aus diesem Wort. — Mit Thomas führt der Evangelist wiederum eine neue Gestalt in die Perikope ein. Das geschieht nicht deswegen, weil Thomas zu den historischen Zeugen der Lazaruserweckung gehört, sondern weil der Evangelist in seiner Gestalt wiederum einen bestimmten Typus des Jüngers Jesu zeichnen will, der unter den Augen seines Herrn

---

[29] Sachlich liegt dieses Bildwort auf einer Ebene mit dem in 9, 4. Zur Interpretation vgl. Bultmann, S. 304.

eine Geschichte durchläuft, nämlich die Geschichte, die zu dem Bekenntnis des Glaubens hinführt: «mein Herr und mein Gott» (20, 28).[30]

III

Wir stehen am Abschluß unserer Analysen. Ihr Ziel besteht darin, die Verkündigungsgeschichte der Perikope von der Erweckung des Lazarus aufzudecken und zu verfolgen. Grundlegend ist die traditionelle Erzählung. Ihr Zeugnis ist von synoptischer Kürze und verkündet Jesus als den Herrn auch über den Tod, als den, der mit göttlicher Vollmacht gebietet und aus dem Tode erweckt: «Lazarus, komm heraus!» An dieses traditionelle Zeugnis knüpft der 4. Evangelist an und gibt der Perikope nach und nach mehr als den fünffachen Umfang. Bei dieser Ausgestaltung der Erzählung leitet ihn nicht irgendein historisches Interesse, sondern lediglich die Absicht, *seiner* Zeit und Welt Jesus als den Christus zu bezeugen und seine Leser zu dem Glauben zu führen, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist. Und zwar geschieht das offensichtlich in Auseinandersetzung mit dem Doketismus, zunächst mit einem christologischen Doketismus, welcher leugnet, daß *Jesus* der Christus, der Sohn Gottes ist. Im 4. Evangelium wird darum in einer einzigartigen Weise die Majestät des Christus in die Jesusgeschichte eingezeichnet. Daß dies sich in der antidoketischen Grundhaltung des Evangelisten erklärt, ist bisher zu wenig beachtet worden. Neben die Auseinandersetzung mit dem christologischen Doketismus tritt eine solche mit einem eschatologischen Doketismus, der die Auferstehung des Fleisches leugnet. Vielleicht ist auch die Tatsache, daß Maria, Martha und Lazarus zu leiblichen Geschwistern zusammenwachsen, mit durch die antidoketische Grundhaltung des Evangelisten veranlaßt. Er bekämpfte dann einen Doketismus, der den Bruder leugnet, und damit die christliche Bruderliebe verletzt.[31]

---

[30] Vgl. dazu Krafft (Anm. 10), S. 27.

[31] 1. Joh. 2, 9 ff. zeigt diese Front mit wünschenswerter Deutlichkeit. Der Gnostiker behauptet, er sei im Licht. Diese Behauptung müßte sich freilich in der Bruderliebe als richtig erweisen. Denn nur, wer den Bruder liebt, bleibt im Licht und wandelt nicht in der Finsternis. Überall, wo im johanneischen Schrifttum von der Bruderliebe die Rede ist, wird diese antidoketische Frontstellung spürbar, vgl. z. B. Joh. 13, 34 f.

Die Verkündigungsgeschichte der Lazarusperikope zeigt also, daß der 4. Evangelist nicht einfach Tradition reproduziert, sondern in seiner Zeit und Welt aktualisiert. Und dies geschieht in einer außerordentlichen Freiheit der Tradition gegenüber.

An dieser Stelle bricht nun die Frage nach dem Wesen der johanneischen Geschichtsaussage auf. Denn der Evangelist aktualisiert ja das traditionelle Zeugnis von der Erweckung des Lazarus in der Form von Geschichtsaussagen. In welchem Sinne redet der Evangelist von Geschehen? Eines dürfte jedenfalls klar geworden sein: In den johanneischen Geschichtsaussagen handelt es sich in hervorragender Weise um kerygmatische Geschichte. Denn der Ausbau der traditionellen Erzählung von der Erweckung des Lazarus vollzieht sich einzig und allein unter kerygmatischen Gesichtspunkten. Das Kerygma aber ergeht nicht in abstrakt theologischen Sätzen, sondern vielmehr in der Form der Geschichte. Und diese Geschichte wird in keiner Weise von historischem Geschehen unterschieden; und das deshalb nicht, weil sich Jesus und Christus nicht auseinanderdividieren lassen, weil das Wort Fleisch geworden ist und als das Fleischgewordene der Welt je und je in konkreter geschichtlicher Situation bezeugt wird. Die kerygmatische Geschichtsaussage bezeugt das Heilsgeschehen damals und dort, und sie richtet sich zugleich auf die Sammlung der Gemeinde des erhöhten Christus unter dem Anspruch des Kerygmas jetzt und hier. Der Evangelist möchte ja die Leser seines Evangeliums in die Geschichte des Christus mit hineingenommen wissen: «... damit ihr glaubt». Die Geschichte des Christus wird nicht bezeugt ohne die Geschichte seines Jüngers mit ihm. Das wird vor allem an den Personen des 4. Evangeliums deutlich. Maria, Martha und Thomas durchlaufen unter den Augen des Christus je ihre Geschichte. Sie sind Typen, aber nicht starre Typen. Denn ein jeder Mensch begegnet dem Christus in anderer Weise, auf seine Weise.

Die kerygmatische Geschichtsaussage im 4. Evangelium trägt also einen doppelten Charakter. Sie ist einmal ausgerichtet auf das Heilsgeschehen damals und dort und bezeugt das Fleisch gewordene Wort Gottes. Sie wendet sich aber zugleich an den Menschen jetzt und hier und führt ihn in die Jüngerschaft des Christus. Dieser doppelte Charakter der johannei-

schen Geschichtsaussage gründet letzten Endes in der Gegenwart des erhöhten Herrn, der ja identisch ist mit dem Fleisch gewordenen Wort Gottes, und der durch Wort und Sakrament in seine Jüngerschaft beruft. Weil sich im vierten Evangelium der erhöhte Christus seiner Gemeinde bezeugt, weil dieser ererhöhte Christus der Wirklichkeitsgrund der kerygmatischen Geschichtsaussage ist, trägt das Evangelium einen so ausgesprochenen «unhistorischen» Charakter. Der Wirklichkeitsgrund dieses Evangeliums ist eben nicht ein «historischer» Jesus, dessen Leben in Tat und Wort der Gemeinde historisch getreu überliefert werden müßte, sondern der erhöhte Christus. Weil aber dieser erhöhte und im Gottesdienst seiner Gemeinde sich kundgebende Herr identisch ist mit dem Fleisch gewordenen Wort Gottes und weil er durch Wort und Sakrament in seine Jüngerschaft beruft, handelt es sich im kerygmatischen Geschichtszeugnis des 4. Evangeliums wirklich um Geschehen, um Geschehen damals und dort und um Geschehen jetzt und hier. Deshalb bleibt das Zeugnis des 4. Evangeliums grundsätzlich von allem Mythos gnostischer Prägung geschieden. [32]

Lienen, Westfalen. *Wilhelm Wilkens.*

---

[32] Richtig E. Schweizer in zugespitzter Formulierung: Der 4. Evangelist «hat den wirklichen Jesus gerade dadurch verkündet, daß er nicht den historischen Jesus verkündet hat»: Die Heilung des Königlichen, Joh. 4, 46—54: Evang. Theol. 11 (1951/52), S. 67).