

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 57 (2001)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Von Markus zu Johannes - oder umgekehrt? : Mögliche Wege einer Markus und Johannes gemeinsamen Sonderüberlieferung des biblischen Satzeinleiters "und siehe"  
**Autor:** Katz, Paul  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877959>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 02.04.2025

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

## Von Markus zu Johannes – oder umgekehrt?

### Mögliche Wege einer Markus und Johannes gemeinsamen Sonderüberlieferung des biblischen Satzeinleiters <und siehe>

#### *I – <καὶ εὐθύς> in Johannes 19,34b als Problemanzeige*

«Aber einer der Soldaten stieß ihm mit einer Lanze (in) die Seite; und siehe, es kam Blut und Wasser heraus.» Für den zweiten Teil dieses Satzes aus Joh 19 gibt es vielerlei Überlegungen in den Kommentaren<sup>1</sup>, ja Spezialerörterungen über die Bedeutung von <Blut und Wasser><sup>2</sup>, in welchem Ausdruck ein Hinweis auf Eucharistie und Taufe gesehen oder dieser Zusammenhang verneint wird. Aber die Bedeutung der einleitenden Formel «καὶ ... εὐθύς» – hier wiedergegeben mit <und siehe> – wurde meines Wissens bisher nie eingehend untersucht<sup>3</sup>.

Diese Fehlanzeige ist deswegen bemerkenswert, weil die allgemein übliche Wiedergabe des <καὶ εὐθύς> durch <und sogleich> im Zusammenhang der Perikope ziemlich unbeholfen, ja unsinnig wirkt: Wann soll denn nach dem Lanzenstich Blut und Wasser aus der Wunde ausgetreten sein? Etwa erst fünf Minuten später? Das wäre erwähnenswert, aber nicht das <sofort danach>. Dagegen passt die biblische, Aufmerksamkeit heischende, oft auf Gottes Handeln hinweisende Formel <und siehe> hier so gut in den Zusammenhang, dass der Leser dieser Zeilen vermutlich beim ersten Durchlesen meiner Übersetzung von Joh 19,34 zu Anfang dieses Artikels selbst dann nicht stutzig wurde, wenn ihm der Bericht aus Joh 19 im Wortlaut vertraut ist. Nun wäre natürlich eine solche Übersetzung des griechischen <καὶ εὐθύς> mit <und siehe> – auch wenn sie sich aus dem Zusammenhang heraus nahelegt – unzulässig, wenn es da neben der vom klassischen und vom Koine-Griechischen her

<sup>1</sup> So u.a.: J.H. Bernard, Edinburgh 1928/<sup>3</sup>1948; R. Bultmann, Göttingen 1941; C.K. Barrett, London 1955; A. Wikenhauser, Regensburg 1957; R. Schnakenburg, Freiburg 1971; E. Haenchen, Tübingen 1980; J. Becker, Gütersloh 1981; S. Schulz, Göttingen/Zürich 1987; U. Wilckens, Göttingen 1998; U. Schnelle, Leipzig 1998.

<sup>2</sup> S. u.a. J. Massingberd Ford, «Mingled Blood» of the Side of Christ (John XIX.34), NTS XV (1968/69), 337-38; J. Wilkinson, The Incident of the Blood and Water in John 19:34, SJTh28 (1975), 149-172; G. Richter, Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (Joh 19,34b), in ders., Studien zum Johannesevangelium, Regensburg 1977, 120-142.

<sup>3</sup> Mir sind bis auf eine Ausnahme nur Untersuchungen über das <KE> bei Markus bekannt geworden: C. Tresmontant, Évangile de Jean, Paris <sup>2</sup>1994, 298. Über die bisher und im Folgenden genannte Literatur hinaus waren mir bei der vorliegenden Arbeit u.a. hilfreich O. Cullmann, Der johanneische Kreis, Tübingen 1975; M. Hengel, Die johanneische Frage, Tübingen 1993; dazu – wenn auch oft zum Widerspruch reizend – K. Berger, Im Anfang war Johannes, Stuttgart 1997.

einheitlichen Bedeutung <und sogleich>, <und geradewegs> nicht auch die in der Septuaginta in Gen 15,4 (und darüberhinaus noch in Gen 24,45 und Gen 38,29) gebrauchte andere Bedeutung der Wendung <καὶ εὐθύς> gäbe: hier ist mit <καὶ εὐθύς> jeweils das hebräische <w<sup>e</sup>hinnē – <und siehe> wiedergegeben. Und da anerkanntermassen das neutestamentliche Griechisch, vor allem das der Evangelien, stark durch das Septuagintagriechische beeinflusst ist<sup>4</sup>, ist die in den Zusammenhang passende, aus der Septuaginta entnommene Bedeutung des <καὶ εὐθύς> in Joh 19,34 der des klassischen und des profanen Koine-Griechischen vorzuziehen: «... und siehe, es kam Blut und Wasser heraus.»<sup>5</sup>

Erst mit diesem Verständnis wird das sonst unauffällige <καὶ εὐθύς> der besonderen Bedeutung gerecht, welche offensichtlich im Zusammenhang des Evangeliums diesem Vers 34 beigemessen werden soll. Denn der Zusammenhang mit Vers 35 macht deutlich, dass der Evangelist hier etwas für ihn und uns besonders Wichtiges, eine ganz besondere Tat Gottes mitteilen will.

Damit liegt in Joh 19,34 für <καὶ εὐθύς> genau dieselbe Bedeutung vor (nämlich וַיִּרְאוּ/w<sup>e</sup>hinnē – und siehe), welche diese Wendung m.W. nach im Markusevangelium hat<sup>6</sup>. Nun ist allerdings die häufigste Septuagintaübersetzung der hebräischen Wendung <w<sup>e</sup>hinnē> in der Tora und im übrigen Tanach <καὶ ἰδού>. So wird darum auch in den neutestamentlichen Schriften dieser Aufmerksamkeit heischende Satzeinleiter als Hinweis auf Gottes Handeln<sup>7</sup> wiedergegeben; nur bei Mk und Joh ist diese Formel nicht ein einziges Mal zu finden. Weil aber in der ganzen Septuaginta die Wiedergabe des <w<sup>e</sup>hinnē> durch <καὶ εὐθύς> nur zwei- bzw. dreimal begegnet, stellt dieser Gebrauch des <καὶ εὐθύς> im neuen Testament eine erklärungsbedürftige Besonderheit dar:

<sup>4</sup> Vgl. u.a. D. Tabachowitz, Die Septuaginta und das Neue Testament, Lund 1956; M. Hengel/A.M. Schwemer (Hg.), Die Septuaginta, Tübingen 1994.

<sup>5</sup> Als einzige Untersuchung, welche dem <εὐθύς> eine theologische Bedeutung im Sinne des Koiniegriechischen (= <sogleich>) beilegen möchte, fand ich die in A. 2 genannte von J. Massingberd Ford, <Mingled Blood> ...: Johannes stellt Jesus als das wahre Passalamm dar (Verse 33.36). Aber dieses Lamm war auch kasché, d.h. das Blut war nicht im Körper geblieben. Über diese These, zu deren Begründung einige Stellen aus Mischna und Talmud angeführt werden, kann man diskutieren. Aber dass in diesem Zusammenhang das <εὐθύς> bedeute, dass das Blut sofort, noch bevor es gerinnen konnte, den Körper verlassen habe, das ist m.E. nun doch zu weit hergeholt. Auch die von Massingberd Ford als Beweis angeführte besondere Satzstellung des Adverbs εὐθύς (nämlich <emphatisch>, weil nach dem Verbum) hält einer genaueren Überprüfung nicht stand. Denn dieselbe Stellung findet sich auch bei Markus (in 1,28; 5,42; ähnlich auch in 1,43; 3,6; 6,25; 14,45).

<sup>6</sup> Vgl. P. Katz, Die Wiedergabe des biblischen Satzeinleiters <und siehe> (w<sup>e</sup>hinnē) im Markusevangelium als theologisches Problem, ThZ 55 (1999), 57-75. Dort auch Einzelheiten zur Funktion von <καὶ εὐθύς> als Satzeinleiter sowie zur syntaktischen Verbindung von <καί> usw. mit <εὐθύς>.

<sup>7</sup> Vgl. P. Fiedler, Die Formel <und siehe> im Neuen Testament, München 1969.

Vom Gros der <heiligen> Septuagintasprache her ist <καὶ εὐθύς> als Übertragung des <w<sup>e</sup>hinnē> nicht zu erwarten, sondern nur diejenige durch das jedem griechischsprachigen Bibelhörer- und leser damals (und heute noch) von Kindheit an vertraute <καὶ ἰδοὺ>. Von daher vermute ich, dass diese eigenwillige Übertragung des <w<sup>e</sup>hinnē> = <und siehe> durch <καὶ εὐθύς> bei Mk und bei Joh nicht völlig unabhängig voneinander an zwei verschiedenen Orten und durch zwei einander unbekannte <Sprachschöpfer> unter den Verfassern (bzw. Übersetzern) von zweien der vier auf griechisch überlieferten kanonischen Evangelien geschah, sondern auf ein und dieselbe Quelle zurückzuführen ist. Als Arbeitshypothese möchte ich darum zunächst folgendes behaupten:

*Da wir die sonst im Neuen Testament nicht bezeugte Verwendung der Formel <καὶ εὐθύς> im Sinne des alttestamentlichen Satzeinleiters <w<sup>e</sup>hinnē – und siehe> sowohl bei Markus wie bei Johannes antreffen und bei beiden zugleich der sonst in neutestamentlichen Erzählungen verhältnismässig häufige<sup>8</sup> Satzeinleiter <καὶ ἰδοὺ> fehlt, ist ein gemeinsamer Ursprung dieser Sonderüberlieferung anzunehmen.*

Trifft diese Annahme zu, so erhebt sich die Frage, in welcher Richtung die Übernahme dieser Sonderbedeutung geschah:

Von Markus zu Johannes – oder umgekehrt?

## *II – Die Gemeinsamkeiten des Markus- und des Johannesevangeliums beim Gebrauch von <καὶ εὐθύς / εὐθέως> im Unterschied zum Matthäus- und zum Lukasevangelium*

Im Johannesevangelium wird – im Unterschied zum Markusevangelium – der Satzeinleiter <καὶ εὐθύς / εὐθέως> (von nun an hier abgekürzt <KE>) recht selten verwendet: ganze sechs Male<sup>9</sup> begegnet uns hier das <KE> gegenüber den wenigstens vierzig Vorkommen bei Markus<sup>10</sup>, obwohl das Johannesevangelium an Textmenge ca. 25% mehr aufweist als das Markusevangelium. Das mag zu einem guten Teil daran liegen, dass die Wendung <KE> als Satzeinleiter in erzählenden Stücken Anwendung findet und diese bei Johannes gegenüber Markus stark zurücktreten. Zugleich aber sind diese sechs Vorkommen bei Johannes eigenartig verteilt: Bei einer Gruppe von drei Perikopen – ich nenne sie hier ganz neutral einmal Gruppe A – findet sich das <KE> in der Form <καὶ εὐθέως>, welche bei Markus im Standardtext der Ausgabe Nestle-

<sup>8</sup> <καὶ ἰδοὺ> (künftig abgekürzt <KI>) kommt im Matthäusevangelium fünfunddreissig Mal vor, im Lukasevangelium einundzwanzigmal, in der Apostelgeschichte zehnmal.

<sup>9</sup> Nämlich in 5,9; 6,21; 13,30.32; 18,27; 19,34.

<sup>10</sup> Nämlich in Mk 1,10.12.18.20.21.23.28.29.30.42.43; 2,8.12; 3,6; 4,5.15.16.17.29; 5,2.29.30.42 (bis?); 6,25.27.45.50.54; 7,25; 8,10; 9,15.20.24; 10,52; 11,2.3; 14,43.45.72; 15,1.



Aland nicht vorkommt, sondern nur in Varianten<sup>11</sup>. Die Gruppe B bei Johannes umfasst drei Perikopen mit der <gut markinischen> Form <καὶ εὐθύς>. Aber nicht nur in der grammatischen Form, sondern vor allem auch inhaltlich findet sich für die beiden Gruppen bei Johannes ein bedeutsamer Unterschied:

Gruppe A:

- 5,2-9a (Heilung am Teiche Bethesda – Nr.141 Anfang)<sup>12</sup>
- 6,16-21 (Jesus wandelt auf dem See – Nr.147)
- 18,25-27 (Verleugnung des Petrus – Nr.333)

Gruppe B:

- 13,21-30 (Die Bezeichnung des Verräters – Nr.310)
- 13,31-35 (Das neue Gebot der Liebe – Nr.314)
- 19,31-37 (Beweis des Todes Jesu – Nr.349)

Die drei Perikopen der Gruppe A stellen sich als Parallelperikopen zu Perikopen des Markusevangeliums dar, wobei in der Aland'schen Synopse Joh 5 für die Verse 1-7 als Nebenparallele zu Mk 2,1-12 gekennzeichnet ist und nur die Verse 8-9a als Hauptparallele. Zu Einzelheiten siehe im Folgenden. Für die Gruppe B gilt – grob gerastert – das Umgekehrte: Es sind Perikopen, für welche Markus bzw. die Synoptiker keine Parallele bieten (zweiter und dritter Text dieser Gruppe) bzw. im Fall von 13,21-30 eine von Markus 14 in der Intention doch recht abweichende Parallele. Vor allem aber ist diesen drei Perikopen der Gruppe B gemeinsam, dass sie im Rahmen des Johannes-evangeliums bzw. seiner Passionsgeschichte bedeutsame theologische Deutungen durch die Formel <KE>/<und siehe> hervorheben.

Diese Hervorhebung ist im Fall von Joh 19,34 ohne weiteres einsichtig – ganz gleich, wie man mit der Formel <Blut und Wasser> umgeht: Es ist m.E. deutlich, dass Johannes damit auf eine für ihn gewichtige theologische Deutung aufmerksam machen will: Da schau hin und achte auf Gottes Wirken: Blut und Wasser trat heraus!

Ähnlich verhält es sich mit Joh 13,31-32 (33-35 bringt demgegenüber einen neuen Gedankengang – das spricht m.E. gegen die übliche, auch von K.

<sup>11</sup> <εὐθέως> findet sich bei K. Aland, Synopsis Quattuor Evangeliorum, Stuttgart 1985, in den in den Apparat aufgenommenen Varianten zu Mk 1,18.20.21.29.42.43; 2,2; 3,6; 4,29; 5,36.42; 6,45.50; 7,35; 9,15; 11,2.3; 14,43.72; 15,1. Es ist vor allem die Handschrift A, welche in den genannten Fällen die grammatisch <korrektere> Form <εὐθέως> gebraucht; daneben beteiligen sich an der <Korrektur> häufig auch die Handschriften C, D, W u.a. Insgesamt wurde so in etwa die Hälfte der Vorkommen von <εὐθύς> bei Mk <verbessert>, also z.B. im Fall der Handschrift A jedes zweite Vorkommen. Liebte der Schreiber oder ein Korrektor die Abwechslung?

<sup>12</sup> Abgrenzung, Nummerierung und Benennung der Perikopen nach Aland, Synopsis (so auch weiterhin).

Aland vorgenommene Zusammenfassung von 13,31.32 mit 13,33-35 zu einer einzigen Perikope): Hier wird sehr viel deutlicher als vorher im Evangelium das johanneische Theologoumenon von der Verherrlichung Jesu durch Gott und der Verherrlichung Gottes durch Jesus vorgetragen. Ein <sogleich> als Übertragung des <KE> ist hier fehl am Platz. Die aus Gen 15,4 LXX abzuleitende Bedeutung im Sinn von <w<sup>e</sup>hinnē> = <und siehe> dagegen ergibt einen sinnvollen Zusammenhang.

Schwieriger jedoch scheint die Sache mit <KE> = <und siehe> im Fall von Joh 13,30 zu liegen. Zunächst liegt das an der m.E. unrichtigen Abgrenzung des Schlusssätzchens: Ging Judas sogleich hinaus oder war es sogleich Nacht? Grammatisch ist beides möglich<sup>13</sup>. Auch wenn man das Schlusssätzchen nicht erst mit <än> beginnen lässt, sondern bereits mit <εὐθύς> (so mein Vorschlag), ist das Verständnis von <εὐθύς> im profangriechischen Sinn als <sogleich> durchaus möglich. Was sollte jedoch diese Aussage bedeuten <sogleich war aber Nacht>? Soll das eine reine Zeitangabe sein? Natürlich könnte es das bei Johannes geben<sup>14</sup>. Doch abgesehen davon, dass auch bei anderen johanneischen Zeitangaben zu fragen ist, ob damit nicht doch auch eine theologische Aussage gemacht werden soll, ist hier im Zusammenhang durch die vorangegangene Abendmahlzeit – auch wenn sie nicht als Sedermahl oder vorweggenommenes Sedermahl gedacht ist – die Tageszeit klargestellt: Es ist Nacht. Vielmehr bin ich der Meinung, dass sich hier in diesem kurzen Sätzchen eine der gewichtigen theologischen Aussagen des Johannesevangeliums widerspiegelt: Draussen, ausserhalb der Gemeinschaft Jesu und mit Jesus ist Nacht, Finsternis. Judas trennt sich vom Licht, geht in die Finsternis. Auch das könnte natürlich <sogleich> geschehen. Aber wie beim sonstigen johanneischen Sprachgebrauch ist auch hier das <E> verbunden mit einer dem Hebräischen <w<sup>e</sup>-> entsprechenden Konjunktion: anstelle von <καί> steht das – wie üblich nachgestellte – <δέ>, so dass wir es auch hier mit der Wendung <KE> zu tun haben. Daher möchte ich das Schlusssätzchen von 13,30 mit <εὐθύς> beginnen und dieses <KE> (in unserem Fall also <εὐθύς ... δέ>) auch hier – wie an den beiden bereits besprochenen Stellen – mit <und siehe> übersetzen: <Und siehe, es war Nacht>, sc. da, wo Judas von Jesus weg hinging<sup>15</sup>.

Bei den drei Perikopen der Gruppe A dagegen scheint vom Inhalt her kein zwingender Grund vorzuliegen, die Bedeutung von <KE> entsprechend Gen 15,4 LXX als <und siehe> der traditionellen <und sogleich> vorzuziehen

<sup>13</sup> Manche Textzeugen vertauschten – in Unkenntnis der wahren Bedeutung von <καὶ εὐθύς ... δέ> – <ἐξῆλθεν> und <εὐθύς>, so dass bei ihnen die von mir angenommene Satztrennung vor <εὐθύς> nicht möglich ist.

<sup>14</sup> So in 1,29.35.39; 3,2; 4,6.52; 6,16.

<sup>15</sup> Von vielen Kommentatoren wird diese oder eine ähnliche <theologische> Bedeutung von <νύξ> über die Tageszeitangabe hinaus angenommen, so zuletzt U. Wilckens, 214, und U. Schnelle, 220.

oder gar letztere als unmöglich abzuweisen. Denn in allen drei Fällen könnte die Betonung der unmittelbaren Folge als sinnvoll oder zum mindesten doch als möglich angenommen werden. Aber m.E. sprechen doch einige wesentliche Gesichtspunkte für das Verständnis von <KE> als <und siehe> auch bei diesen drei Perikopen:

- alle drei Perikopen finden sich parallel zu markinischen Perikopen mit <KE>: Mk 2,1-12 (zweimal <KE>); Mk 6,45-52 (zweimal <KE>); Mk 14,66-72 (einmal <KE>). Dabei gehe ich davon aus, dass für Markus das Verständnis von <KE> im Sinn von Gen 15,4 LXX als <und siehe> als plausibel anzusehen ist<sup>16</sup>.

- Ebenso wie bei Markus fehlt auch bei Johannes völlig das sonst in biblischen Erzählungen und also auch bei Matthäus (zweiunddreissigmal) und im Lukasevangelium (siebenundzwanzigmal) so häufig anzutreffende <καὶ ἰδοὺ>. Wie es nun bei Markus der Fall ist, könnte das <und siehe> auch bei Johannes mit dem <KE> gemeint sein<sup>17</sup>. Es bedarf sonst schon einer anderen stichhaltigen Erklärung dafür, dass Johannes – ebenso wie Markus – in seinen erzählenden Abschnitten das <KI> nicht ein einziges Mal verwendet.

- Im Falle des von Gen 15,4 LXX her möglichen Verständnisses von <KE> als <und siehe>, weisen alle drei Perikopen der Gruppe A sehr viel deutlicher und betonter auf das Handeln Gottes hin, als das bei der Bedeutung <und sofort> der Fall wäre.

- Schliesslich ist die Bedeutung von <KE> entsprechend Gen 15,4 LXX bei den theologischen Aussagen des Johannesevangeliums (in Joh 19,34; 13,32; 13,30) vom Inhalt her die naheliegendere gegenüber der profangriechischen.

<sup>16</sup> Dabei ist zu bedenken, dass bei beiden, Markus und Johannes, das biblische <und siehe> in der geläufigen Fassung des Septuagintagriechischen – <KI> – völlig fehlt. Dieses Fehlen des <KI> ist eine wesentliche Stütze für meine hier vorgetragene Annahme. Dabei gehe ich davon aus, dass es höchst unwahrscheinlich ist, dass der Evangelist des Markus-evangeliums ein in seiner/n Quelle(n) vorhandenes <καὶ ἰδοὺ> gestrichen hat, um es durch ein <KE> an anderer (oder auch an derselben) Stelle der betreffenden Perikope zu ersetzen. Denn <KI> ist ein so geläufiger und tief in der Bibelsprache (<Septuagintagriechisch>) verwurzelter Ausdruck, dass ein Verfasser ihn nicht aus seiner Quelle nie übernehmen bzw. ihn nachträglich entfernen kann – es sei denn, er hätte schwerwiegende Gründe dafür. Vielmehr wird in den beiden Evangelien (Mk und Joh) in der jeweiligen griechischen Fassung bzw. deren Quellen von Anfang an <KE> verwendet worden sein in Übersetzung des <w<sup>hinnē</sup>> einer hebräischen Vorlage/Quellschrift/Überlieferung. – Erwägungen zur Frage einer hebräischen Quelle für Teile des Evangelienstoffes siehe in P. Katz, Jesus als Vorläufer des Christus?, ThZ 52 (1996) 225-235.

<sup>17</sup> In dem in A. 6 genannten Aufsatz habe ich bereits darauf hingewiesen, dass das <w<sup>hinnē</sup>> in Gen 15,4 nicht irgendein zufälliges unter den 118 Vorkommen dieser Wendung in der Tora darstellt, sondern hier die für die Urgemeinden in Jerusalem nach dem Zeugnis von Röm 4,17ff. theologisch so bedeutsame urchristliche Deutung der Abrahams-geschichten aus Gen 15;17 kennzeichnet. Dabei ist die jüdisch-christliche Praxis zu bedenken, einen Bibelabschnitt mit einem <Kennwort> (diesen Ausdruck verdanke ich J. Roloff in Erlangen) zu benennen.

Von daher legt sich eine ebensolche Bedeutung für die drei übrigen Vorkommen dieses Satzeinleiters im Johannesevangelium nahe.

Gegenüber dieser m.E. offensichtlichen Gemeinsamkeit von Johannes mit Markus im Gebrauch von <KE> im Sinn der LXX bzw. im konsequenten Nichtgebrauch von <KI> stellen Lukas und Matthäus ihr Verständnis von <KE> im Sinn der klassischen Gräzität heraus: Lukas gebraucht in seinen Paralleltexten zu Joh 5 und 18 <παράχρημα> (das in der Koine geläufigere Wort für <sogleich>); Joh 6 ist bei ihm ohne Parallele. Matthäus aber gebraucht in der Parallele zu Mk 2,8 statt <KE> <καὶ ἰδών> (vielleicht entstanden aus einem ursprünglichen <w<sup>e</sup>hinnē/καὶ ἰδοῦ?⊃>18) und lässt das <KE> aus Joh 5,9 bzw. Mk 2,12 einfach weg, offensichtlich, weil er ein <sogleich> als überflüssig empfand<sup>19</sup>. In den beiden anderen Paralleltexten zu Gruppe A (Mt 14 zu Joh 6 bzw. Mk 6 und Mt 26 zu Joh 18 bzw. Mk 14) ist das unterschiedliche Verständnis des <KE> bei Matthäus im Vergleich zu Johannes und Markus zwar nicht so augenfällig, ergibt sich aber insgesamt aus den matthäischen Paralleltexten zu Markus<sup>20</sup>.

### *III – Einige weitere Gemeinsamkeiten von johanneischem und markinischem Überlieferungsgut*

Dass diese Übereinstimmung von Johannes mit Markus gegenüber Matthäus und Lukas beim Gebrauch von <KE> und beim Nichtgebrauch von <KI> keine Ausnahmeerscheinung darstellt, zeigt sich m.E. auch an anderen Gemeinsamkeiten, von denen einige<sup>21</sup> hier benannt sein sollen:

a) <Johannes der Täufer war nicht Elia!>:

In Joh 1,21a wird die verneinende Antwort Johannes des Täufers auf die an ihn gerichtete Frage «Bist du Elia?» berichtet: «οὐκ εἰμί» – ich bin nicht Elia. Das widerspricht zwar direkt der Aussage Jesu in Mt 11,14 und 17,12.13, ebenso dem, was vermutlich mit Lk 1,17.76 gemeint ist. Aber es stimmt mit der offensichtlich hinter Mk 9,11-13 (und 1,2) stehenden Überlieferung über-

<sup>18</sup> Die Septuaginta verwendet einige Male zur Wiedergabe von <hinné> nicht <ἰδοῦ>, sondern eine Verbalform von <ἰδεῖν>, so in Gen 8,13; 24,63; 26,8; Jos 5,13; I Sam 20,22 (hier nur in A).

<sup>19</sup> Gerade auch die matthäischen <Weglassungen> lassen das erkennen. So etwa in den Parallelen zu Mk 1,12.20.29.30.43 u.a.m.: Offensichtlich sah Matthäus an diesen Stellen ein <KE> in der gewohnten Koine-Bedeutung als überflüssig bzw. vielleicht sogar als unsinnig an.

<sup>20</sup> Besonders deutlich wird das in den Matthäusparallelen zu Mk 1,10; 7,25; 14,43, wo Mt anstelle des mark. <KE> ein <KI> gebraucht.

<sup>21</sup> Hier werden nur einige besonders bezeichnende benannt, darunter solche (c-g), welche am besten durch eine gemeinsame Übersetzungstradition erklärt werden können.

ein, dass nicht Johannes der Täufer, sondern Jesus als «Elia redivivus» zu verstehen sei<sup>22</sup>.

b) Der nicht mit Namen genannte Nachfolger Jesu in Jerusalem:

In beiden Evangelien wird im Rahmen der Passions- und Osterüberlieferung von einem «Jünger» bzw. einem, «der mitnachfolgte» berichtet, dessen Name nicht genannt bzw. offensichtlich bewusst verschwiegen wird: Das geschieht in Mk 14,51-52 und in Joh 13,23-25; 18,15-16; 19,26-27; 20,2-8; 21,2.7.20-24. Beide Male taucht dieser unbenannte Nachfolger (erst) in Jerusalem auf bzw. könnte dort oder in der Nähe zuhause gewesen sein. Für beide wird eine besondere (räumlich dargestellte) Nähe zu Jesus betont (Mk 14,51 im Garten Getsemani, Joh 13,23 beim Mahl und Joh 18,15 im Hohenpriesterpalast). Weiteres dazu s.u. Abschnitt VI!

c) Die Interpretationsformel mit dem Relativpronomen «ὅ»:

Markus und Johannes gebrauchen beide bei der Interpretation bzw. Übersetzung eines Begriffs die Formel «ὅ ἐστίν/λέγεται»: Im Markusevangelium findet sie sich neunmal<sup>23</sup>, bei Johannes sechsmal<sup>24</sup>. Im Lukasevangelium dagegen findet sich die Formel überhaupt nicht, bei Matthäus nur in 27,33 parallel zu Markus. Daneben wird dann noch die parallele Formel «τοῦτ' ἐστίν» bei Matthäus (in 27,46 – für markinisches «ὅ ἐστίν» Mk 15,34 bei der Übersetzung von Ps 22,2) und bei Markus (in 7,2 – ohne synoptische Parallele) je einmal gebraucht. In der Apostelgeschichte wird in den Jerusalemer Erzählungen die Formel «ὅ ἐστίν» (4,36) und «τοῦτ' ἐστίν» (1,9) je einmal in dem von Markus und Johannes gebrauchten Sinn verwendet (in Apg 19,4 ist die Bedeutung von «τοῦτ' ἐστίν» anders).

d) «κράβαττος» für Tragebett

In Joh 5,8.9 wird parallel zu Mk 2,11.12 das Wort «κράβαττος» verwendet, welches weder Matthäus (9,2+6: «κλίνη») noch Lukas (5,18: «κλίνη»; 5,24: «κλιβίδιον») an der entsprechenden Stelle aufnehmen.

e) «παίω» bei der Gefangennahme Jesu:

Alle vier Evangelien berichten, dass bei der Gefangennahme Jesu einer (seiner Jünger) mit einem Schwert nach des Hohenpriesters Knecht schlug.

<sup>22</sup> Siehe P. Katz, Jesus als Vorläufer, 234-235.

<sup>23</sup> Nämlich in 3,17; 5,41; 7,11; 7,34; 12,42; 15,16.22.34.42.

<sup>24</sup> Nämlich in 1,38; 1,41; 1,42; 9,7; 19,17; 20,16.

Dabei verwenden Matthäus und Lukas das Verbum <πατάσσω>, Markus dagegen ebenso wie Johannes <παίω><sup>25</sup>.

f) <θερμαίνομαι> bei Markus und Johannes:

Ebenso verbindet die beiden genannten Evangelien eine unscheinbare Einzelheit in der Erzählung von der Verleugnung Jesu durch Petrus: Sowohl am Beginn der Erzählung (d.h. vor dem Verhör Jesu) als auch bei der eigentlichen Verleugnung wird berichtet, dass die (Wachsoldaten und) Diener bzw. Simon Petrus sich am eigens dafür entzündeten Feuer <wärmen>. Abgesehen davon, dass Matthäus und Lukas von diesem Sich-Wärmen nichts erzählen, wird bei Markus und Johannes dafür dasselbe griechische Wort verwendet: <θερμαίνομαι>: Mk 14,54.67 parallel zu Joh 18,18.25.

g) <πρωῖ> in Mk 15+16 sowie Joh 18+20:

Das Zeitadverb <πρωῖ> wird bei Johannes in der Passions- und Ostererzählung an zwei Stellen gebraucht: in 18,27 und 20,1 – beide Male parallel zu Markus (15,1 bzw. 16,2). Dagegen gebrauchen Matthäus und Lukas dieses Zeitadverb nicht, sondern umschreiben es sowohl in der Parallele zu Mk 16,2<sup>26</sup> als auch in derjenigen zu Mk 15,1: In der Parallele zu Mk 15 wird in Mt 27,1 zwar das zum Adverb <πρωῖ> gehörige Substantiv gebraucht (in einer einen Temporalsatz ersetzenden Genetivus-absolutus-Konstruktion), aber eben nicht das markinische Adverb übernommen. In Lk 22,66 findet sich statt dessen ein Temporalsatz mit demselben Verbum (<γίνομαι>) wie bei Matthäus.

h) <Der König der Juden> im Gegenüber zu Barabbas:

In herausragender Position findet sich bei Johannes wie bei Markus, aber gegen Matthäus und Lukas für Jesus der Titel «König der Juden»: In der Barabbas-Szene Mk 15,9; Joh 18,39. Das ist umso auffälliger, als dieser Titel sowohl bei der Pilatusfrage («Bist Du der König der Juden?») als auch auf dem Kreuzestitulus in allen vier Evangelien erscheint. Bei Matthäus und Lukas wird dabei der Name Jesus genannt (wobei Matthäus – vielleicht <König der Juden> damit umschreibend – hinzufügt: welcher <Christus> genannt wird),

<sup>25</sup> Das könnte natürlich Zufall sein, wird aber im Zusammenhang der anderen Übereinstimmungen von Johannes mit Markus aussagekräftig.

<sup>26</sup> Die Angabe in Mt 28,1 ist dabei für mich ein wenig rätselhaft, weil für gewöhnlich mit dem <Aufleuchten des ersten (Tages = *jom rischón* bzw. *ächád* nach Gen 1,5) der Woche> der erste Stern am Samstagabend gemeint ist und nicht die Sonne am Sonntagmorgen. M.E. ist hier die Überlieferung nicht eindeutig. In Lk 23,54 wird <ἐπιφώσκειν> durchaus im jüdisch-biblischen Sinn gebraucht: Am Freitagabend (= *äräv schabbát*) leuchtet mit dem ersten Stern der Sabbat auf. Leider gibt uns P. Billerbeck, (in H.L. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München<sup>2</sup>1926) hier zu Mt 28,1 keine nähere Auskunft.



welcher hingegen im Gespräch des Pilatus mit den Hohenpriestern nach Mk und Joh nicht vorkommt.

Wie schon der gemeinsame Gebrauch von KE im Sinn von Gen 15,4 LXX weist auch diese aus den acht angeführten Beispielen sich ergebende Gemeinsamkeit von Markus und Johannes m.E. hin auf eine engere Verbindung dieser beiden Evangelien bzw. (in den Beispielen c-g) der von ihnen verwendeten Übersetzungstradition im Gegenüber zu Matthäus und Lukas. Das kann m.E. nicht einfach mit einer zufälligen Übereinstimmung erklärt werden noch damit, dass Johannes das Markusevangelium gekannt und verwendet hat<sup>27</sup>, sondern bedarf einer ausführlicheren Erklärung und Deutung.

#### *IV. Der zweisprachige Hintergrund von Jerusalemer Überlieferungen als mögliche Herkunft der <KE>-Verwendung im Sinne von Gen 15,4 LXX*

Bereits Adolf Schlatter hat herausgearbeitet<sup>28</sup>, dass im Jerusalem der Zeit Jesu (also vor 70 p.Chr.) Zwei- bzw. Dreisprachigkeit herrschte: Neben dem Semitischen – aller Wahrscheinlichkeit nach Hebräisch und Aramäisch – wurde auch Griechisch gesprochen<sup>29</sup>. Von daher ist die Notiz der Apostelgeschichte ernst zu nehmen, dass es so ziemlich von Anfang an (seit <Pfingsten> – Apg 2) in Jerusalem zweierlei Gemeinden von Jesusjüngern gab: Solche, deren Gottesdienstsprache Hebräisch war<sup>30</sup>, und solche, welche im Alltag und darum dann auch in ihren gottesdienstlichen Versammlungen Griechisch sprachen. Diese griechischsprachige Gemeinde von Jesusjüngern hat – so ist anzunehmen – in ihren Versammlungen die Schrift auf Griechisch gelesen bzw. gehört, wahrscheinlich in einer Übersetzung entsprechend unserer heutigen Septuaginta<sup>31</sup>. Für die hebräischsprachigen Teile der Jerusalemer Urge-

<sup>27</sup> Diese Erklärung wäre vielleicht ausreichend bei den dargelegten Parallelen im Sprachgebrauch wie etwa <κράβαττος>, <παίω>, <θερμαίνομαι> und vielleicht noch <πρωί>; sie versagt aber bei den Beispielen a), b), c) und h), und erst recht dann, wenn es um die konsequente Vermeidung von <KI> und vor allem um die bewusste Anwendung von <KE> im Sinn von Gen 15,4 LXX geht.

<sup>28</sup> Zuletzt in A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart 1930, vor allem VIII-X.

<sup>29</sup> Vgl. dazu u.a. S. Morag, *Bis wann sprach man Hebräisch?* (*‘ad ejmatai dibberu ‘ivrit?*) in: *Ieschonenu la’am* 7, Heft 5/6 (Jerusalem 1956), 3-10; E.Y. Kutscher, *A History of the Hebrew Language*, Leiden 1982; J. Barr, *Hebrew, Aramaic and Greek in the Hellenistic Age*, in: *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge 1989, 79-114.

<sup>30</sup> Wenigstens im Blick auf die Sprache der <Liturgie> gilt das m.M. nach. Vgl. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960, 189.194: Er rechnet – im Unterschied zu früheren Auflagen – stark mit einer hebräischen <Urfassung> der Überlieferung.

<sup>31</sup> Ich kenne zwar keinen Nachweis dafür, dass etwa in der <Synagoge der Libertiner und der Kyrenäer und der Alexandriner> (Apg 6,9) nicht auf Hebräisch die Bibel gelesen und die Gebete gesprochen wurden, nehme es aber an. Denn der Hellenist Stephanus hat ja wohl auf Griechisch mit seinen <Landsleuten> diskutiert bzw. ihnen gepredigt und dabei die Bibel auf Griechisch zitiert. Auch war doch wohl die Sprachbarriere zwischen einhei-



meinde(n) nehme ich an, dass dort wie in den übrigen jüdischen Synagogen in Judäa/Jerusalem die Gebetssprache und diejenige der Schriftlesung Hebräisch war<sup>32</sup>. Ob die <Predigt> – das Erzählen der Jesusüberlieferungen und ihre Verknüpfung mit der Schrift (d.h. dem Tanach) – ebenfalls auf hebräisch stattfand oder aber wegen der Herkunft vieler Gemeindeglieder aus Galiläa(?) (auch) Aramäisch geschah, bleibt für mich zur Zeit noch eine offene Frage. Aber sowie <liturgische> Berichte (z.B. die Stiftungsworte zur Eucharistiefeier) sich verfestigten, sowie Jesusberichte (schriftlich) fixiert wurden, wurde das vermutlich in der <lingua sacra> des semitischsprachigen Judentums, dem Hebräischen, vollzogen. Man wollte ja mit der <neuen> Botschaft der bisherigen etwas Ebenbürtiges hinzufügen bzw. deren Weiterführung aufzeigen. Schon von daher, ganz abgesehen von sprachlichen Hinweisen<sup>33</sup>, ist damit zu rechnen, dass die Anfänge der (schriftlichen) Evangelienüberlieferung in Jerusalem (auch?) in hebräischer Sprache geschahen.

Von daher ist es dann wahrscheinlich, dass das, was vom <Kerygma> der Apostel an die hellenistische Urgemeinde übergeben wurde, zunächst in einer Art <Übersetzungsgriechisch> dargeboten war<sup>34</sup>. Dabei gehe ich davon aus, dass die <Hebräer> Jerusalems eher Griechisch verstanden und sich in dieser <lingua franca> des Mittelmeerraumes auch verständigen konnten als umgekehrt die <Hellenisten> Hebräisch verstanden. Aber dann waren n.m.M. doch auch hellenistische Jesusjünger bei der sprachlichen Übernahme der Jesusbotschaft aktiv: Bei ihren Zusammenkünften bildeten sie feste Formen und Formeln aus, zunächst wohl Gebete, Lobpreisrufe, eine Art <Liturgie> für die Eucharistiefeier<sup>35</sup>, welche sie selbst Griechisch formulierten. Da es sich bei diesen Gemeindegliedern um hellenistische Juden handelte, war es für sie selbstverständlich, dass sie dafür bei ihrem Zusammenkommen (<συναγωγή>) auch die griechische Sprache ihrer bisherigen Synagoge verwendeten, d.h. das Griechische der Septuaginta. Das war die ihnen geläufige <heilige Sprache>.

mischen und aus der Diaspora stammenden Juden in Jerusalem mit ein Grund für die Einrichtung solcher Synagogen.

<sup>32</sup> U.a. macht der sprachliche Befund bei der Qumranliteratur das m.E. wahrscheinlich. Siehe Elischa Qimron, *The Contribution of the Judaean Desert Scrolls to the Study of Ancient Hebrew*, in: *Qadmoniot* XXX,2 (114), 1997, 82-85. Vgl. auch A. 28.

<sup>33</sup> Vgl. die ausführlichen Untersuchungen zum Thema von E.A. Abbott, *Diatessarica*, Bd 1-8, London 1897-1908. Zwar kann ich Abbott längst nicht in allem zustimmen, aber sein Grundansatz ist m.E. richtig. Vgl. auch die Beobachtungen von Schlatter zum Thema in seinen Kommentaren und Erläuterungen zu den Evangelien (vor allem Matthäus und Johannes).

<sup>34</sup> Eines der bekanntesten Beispiele für solches <Übersetzungsgriechisch> in den Evangelien ist das «τί ἐμοὶ καὶ σοί» (= *ma li walákh*) in Joh 2,4 (Hinweis von O. Cullmann in einer Vorlesung).

<sup>35</sup> Vgl. dazu P. Katz, Was bedeutet <Christi Leib, für dich gegeben>? in *Deutsches Pfarerblatt* 2/1997, 55-57.

Wie jede Übersetzung solcher Texte zugleich eine Erklärung darstellt, so war auch diese Übersetzungsarbeit in den Urgemeinden Jerusalems mit theologischer Deutung verbunden<sup>36</sup>. In dieses Bild – wenn es zutreffen sollte – würde sich dann die bewusste Übersetzung von *«w<sup>e</sup>hinnē»* mit dem *«Kennwort»* der Abrahamsparasche aus Gen 15,4 LXX gut einpassen<sup>37</sup>. Diese Annahme setzt aber eine Ortsgemeinde voraus, in welcher nebeneinander hebräischsprachiger und griechischsprachiger Gottesdienst gehalten wurde, in welcher also in unmittelbarer Nachbarschaft aus dem Tanach und aus der Septuaginta vorgelesen und gelernt wurde. Nachbarschaft bedeutet dabei, dass man sich gegenseitig kannte, sich besuchte, an den Versammlungen des jeweils anderen Gemeindeteils teilnahm und auch sprachliche Mindestvoraussetzungen dafür mitbrachte. Nach allem, was wir wissen, war das für die Zeit zwischen 30 und 70 p.Chr. nur für Jerusalem und seine nähere Umgebung der Fall. Sollte darum – wie ich es früher bereits wahrscheinlich gemacht habe<sup>38</sup> – die Wiedergabe des Satzeinleiters *«und siehe»* bei Mk und Joh durch *«KE»* auf einem Übersetzungsvorgang beruhen, dann ist m.E. der Ursprung für die *«KE»*-Perikopen sowohl des Markus- als auch des Johannesevangeliums in Jerusalem/Judäa zu suchen. Es ist m.M.n. also damit zu rechnen, dass wesentliche Teile der beiden Evangelien auf Jerusalemer Überlieferungen zurückgehen.

*V – Mögliche weitere Hinweise auf eine Jerusalemer Herkunft  
von johanneischem Überlieferungsgut*

Ein zusätzliches, wenn auch anders geartetes Indiz für den Ursprung von Überlieferungen des Johannesevangeliums in Jerusalem/Judäa ist m.E. in der Tatsache zu sehen, dass es Berichte enthält, welche auf eine besondere Vertrautheit mit dieser Stadt und Geschehnissen in ihr und ihrer Umgebung schliessen lassen.

- Da ist zunächst die Perikope Joh 11,45-53 *«Anschläge der Hohenpriester und Pharisäer»*. Gegen Aland<sup>39</sup> möchte ich den Sinnabschnitt mit 11,47-53 abgrenzen und ihm die Überschrift geben *«Der Synhedriumsbeschluss zur Aus-*

<sup>36</sup> Die von Paulus in Röm 4,17-22 zitierte *«Abrahamsparasche»* aus Gen 15+17 mit ihrer der philonischen Auslegung entsprechenden Deutung der Zeugung Isaaks als Totenauferweckung hat er m.E. aus der hellenistischen Urgemeinde Jerusalems übernommen und dann im Sinn der Rechtfertigung des Glaubenden ausgestaltet. Zur Diskussion darüber vgl. u.a. F. Hahn, *Genesis 15,6 im Neuen Testament*, in: *Probleme biblischer Theologie*, FS G. von Rad, München 1971, 90-107; ebenso die Kommentare zum Römerbrief von E. Käsemann und von U. Wilckens z.St.

<sup>37</sup> Dabei kann es sich bei dem Bezug des *«KE»* auf Gen 15,4 LXX um das *«Fündlein»* eines sehr kleinen Kreises handeln. Aber eben: In beiden Evangelien wird das sonst übliche *«καὶ ἰδοὺ»* vermieden.

<sup>38</sup> Katz, *Wiedergabe*, 68.

<sup>39</sup> Aland, *Synopsis*, Nr.260.

lieferung Jesu (sc. an die Römer)». An anderer Stelle habe ich in einer Exegese dieser Perikope dargelegt, dass es sich hier um den einzigen ausführlichen Bericht über den Beschluss des Sanhedrins zur Auslieferung Jesu handelt, welcher sich in den Evangelien findet<sup>40</sup>: «Denn die synoptischen Parallelen zu Joh 11,47-53 (Mk 14,1f.; Mt 26,3-5; Lk 22,2) berichten nur indirekt von einer Sitzung des Synhedriums und dessen Beschluss und verwechseln im Blick auf den <Aufruhr> auch noch Ursache und Wirkung. Die Leidensankündigung in Mk 10,32-34 par weiss aber davon, und so meint es auch unsere Perikope: ... Wichtig ist, dabei zu beachten, dass dieser Beschluss – was Mk 14 ebenso vorausgesetzt wird – vor der Verhaftung Jesu gefasst wird und darum nach Johannes auch keine weitere Verhandlung vor dem Hohen Rat mehr stattfindet.» Für unseren Zusammenhang ist darüber hinaus bedeutsam, dass dieser Bericht noch nichts von dem späteren Bemühen der Evangelien erkennen lässt, im Blick auf das Todesurteil über Jesus und seine Vollstreckung die Römer zu ent- und die Obrigkeit Judäas zu belasten. Das zeigt m.E. an, dass es sich hier um eine zeitlich sehr frühe Überlieferung handelt, deren Ursprung wohl am ehesten in den Jerusalemer Urgemeinden zu suchen ist: Hier wusste man auch zehn oder fünfzehn Jahre nach den Ereignissen noch genau Bescheid darüber, wie die Rollen verteilt waren und was offiziell im Synhedrium beschlossen worden war.

- Eine andere Perikope, welche auf eine Herkunft johanneischer Überlieferungen aus Jerusalem bzw. Judäa hinweist, ist der obigem folgende Abschnitt: Joh 11,54-57: <Jesus in Ephraim> (bzw. besser: Jesus retires to Ephraim) – ganz ohne synoptische Parallele. Meines Erachtens hat diese Geschichte offensichtlich jemand überliefert, welcher mit diesem Ort in besonderer Weise verbunden war bzw. vielleicht sogar von Ephraim stammte und das Berichtete miterlebt hat, sicher aber ein Judäer oder Jerusalemer war<sup>41</sup>.

- In den Zusammenhang dieser Überlegungen über die – zunächst geografische, damit dann aber auch theologische – Herkunft von Überlieferungstoffen des Johannesevangeliums gehört eine Untersuchung, welche der Rigga'er Neutestamentler Karl Kundsinn 1925 veröffentlicht hat<sup>42</sup>: Im Rahmen seiner Darstellung von einer möglichen Gemeinde- und Missionsätiologie der topografischen Angaben zu nahezu allen johanneischen Berichten über Taten und Reden Jesu weist Kundsinn stets gut begründet darauf hin, dass diese Orts- und anderen topografischen Angaben im Johannesevangelium von genauer Kenntnis der betreffenden Örtlichkeit zeugen – anders als bei vielen

<sup>40</sup> In: *Predigen in Israels Gegenwart*, hrsg. im Auftrag der Studienkommission «Kirche und Judentum» von A. Baumann und U. Schwemer, Gütersloh 1988, 47-54, hier 47.

<sup>41</sup> Einzelheiten dazu in P. Katz, *Warum gerade nach Ephraim?* (Erwägungen zu Joh 11,54) ZNW 88 (1997) 130-134.

<sup>42</sup> K. Kundsinn, *Topologische Überlieferungstoffe im Johannes-Evangelium*, FRLANT, NF Heft 22, Göttingen 1925.

entsprechenden Angaben in den Synoptikern. Das gilt neben «Kana in Galiläa» (welches bei den Synoptikern völlig fehlt) vor allem von Jerusalem und «Umgebung», d.h. Judäa<sup>43</sup>. Es handelt sich nach Kundsinn beim diesbezüglichen johanneischen Überlieferungsstoff also offensichtlich um Jerusalemer Tradition bzw. um Überlieferungen von jemandem, welcher sich in Jerusalem (bzw. Judäa) gut auskannte, vielleicht sogar hier zuhause war.

*VI – Die eindeutigste Verbindungslinie zwischen Johannes und Markus:  
Der unbenannte Nachfolger Mk 14,51 und Joh 13,23; 18,15 u.a.m.*

Hier möchte ich eine schon früher von anderen vorgebrachte These aufnehmen und sie in meine Überlegungen zur Herkunft des johanneischen bzw. markinischen «KE» einbeziehen: Der unbenannte Nachfolger/Jünger bei Mk und Joh ist ein und dieselbe Person<sup>44</sup>.

Wenn wir nach dem Weg fragen, welchen die Überlieferung des «KE» in der Bedeutung von Gen 15,4 LXX genommen hat (von Markus zu Johannes oder umgekehrt?), dann ergibt sich bei den in Abschnitt III aufgezeigten Gemeinsamkeiten eine Besonderheit: Während es sich sonst um Fragen des Sprachgebrauchs bzw. der erzählten Einzelheiten handelt, besteht die Gemeinsamkeit einmal<sup>45</sup> in der Ähnlichkeit einer Personenbeschreibung – des unbenannten Nachfolgers in Jerusalem nämlich. Weil aber die gefragte Weitergabe des «KE» durch eine Person bzw. Personen geschah, ist es von Bedeutung, dass der unbenannte Nachfolger im Johannesevangelium ausdrücklich mit der Tradierung des Evangelienstoffes in Zusammenhang gebracht wird<sup>46</sup>. In Mk 14,51f. wird Entsprechendes zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber die Ausleger haben diese kurze Notiz über einen unbenannten Jesusnachfolger meist für ein «signum auctoris» gehalten<sup>47</sup>, also für einen Hinweis auf den Ver-

<sup>43</sup> «Betanien in Transjordanien» (Joh 1,28) war, wenn man die – allerdings recht unklaren – Zeitangaben von 11,6.17 berücksichtigt, etwa zwei Tagesreisen von Jerusalem entfernt, ist also wohl nicht mehr zur Nachbarschaft von Judäa/Jerusalem zu zählen. Vgl. zu diesem Problem B. Pixner, Wege des Messias und Stätten der Urkirche, Giessen <sup>2</sup>1994, 166-179.

<sup>44</sup> S. auch Abschn. III «...weitere Gemeinsamkeiten ...» Absatz b. – Wohl als erster in neuerer Zeit hat J. Wellhausen (Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium, Berlin 1907, 87f.) auf eine mögliche Identität beider Personen hingewiesen, aber mit völlig anderer Begründung als hier dargelegt.

<sup>45</sup> Allerdings ist das wohl die bedeutendste Gemeinsamkeit.

<sup>46</sup> Vgl. die Kommentare zu Joh 19,35; 21,24; sowie Hengel, Johanneische Frage, hier vor allem 204-325.

<sup>47</sup> Dazu siehe zuletzt M. Theobald, Der Jünger, den Jesus liebte, in: Geschichte – Tradition – Reflexion, FS Martin Hengel, Bd. III, Frühes Christentum, hg. von H. Lichtenberger, Tübingen 1996, 219-255. Für unsere Frage nach Herkunft und Bedeutung der Wendung «KE» ergibt der sonst sehr informative Aufsatz leider nichts. Die von Theobald ausführlich begründet vorgetragenen Bedenken gegen die Historizität von mit dem «Lieb-

fasser des Evangeliums oder zumindest auf die Herkunft seiner Passionsüberlieferung. Darum lohnt es sich für unsere Fragestellung, die Berichte über nicht mit Namen genannte Jünger bei Mk und Joh näher zu untersuchen – im Johannesevangelium der Deutlichkeit halber auf 13,23-25 und 18,15.16 beschränkt<sup>48</sup>:

A – Mk 14,50-52: «Da verliessen sie ihn und flohen alle. Aber ein gewisser junger Mann folgte ihm mit nach, das Obergewand umgeworfen (d.h. nicht gegürtet) auf der blossen Haut (so die herkömmliche Übersetzung von <ἐπὶ γυμνοῦ>; aber besser: über der Unterkleidung)<sup>49</sup>, den wollten sie auch ergreifen; der aber liess das Obergewand fahren und floh im Unterhemd.»

Diese Geschichte hört sich so an, als ob sie von dem erzählt wurde, welcher sie erlebt hatte. Erfunden ist sie nicht – wozu auch? Sie nennt ja keinen Namen, keine Tat, kein Wort Jesu dazu. Ihr Fazit ist ein Doppeltes: Da ist jemand, welcher zunächst ganz auf die Seite Jesu gehört: Auch ihn wollen sie ergreifen, wie sie Jesus ergriffen haben (selbes Verbum!). Und dann gehört er ganz auf die Seite des Petrus und der anderen <Zwölfe>: Er floh auch. – Was aber soll dieser unscheinbare, anscheinend in keinen sinnvollen Zusammenhang<sup>50</sup> einzuordnende Bericht? Was da mitgeteilt wird, erschliesst sich einem erst bei genauerem Hinsehen: <γυμνός> bedeutet hier offensichtlich – ebenso wie in nahezu allen der 15 neutestamentlichen Belege – nicht <nackt>, sondern <armselig bekleidet> bzw. <im Unterhemd> (tunika)<sup>51</sup>. Wie sollte auch der junge Mann in der kühlen Aprilmacht ohne jede Unterkleidung auf die Strasse oder in den Garten gegangen sein und aus welchem Anlass? Aus dem Schlaf aufgeschreckt? Er war offensichtlich nicht für eine grössere Wanderung gerü-

lingsjünger> verbundenen Geschehnissen kann ich zumeist so nicht teilen. Vgl. dagegen u.a. mein hier dargelegtes Verständnis von Mk 14,51.52; Joh 11,54 (s.A. 39); 18,15.16 und vor allem die <KE>-Perikopen Joh 13,21-30 und 19,31-37.

<sup>48</sup> Übergangen werden also (Joh 1,35-40); 19,26f.; 19,35; 20,2-10; 21,2.7.20-24.

<sup>49</sup> So Benseler-Kaegi, Griechisch-deutsches Schulwörterbuch Leipzig <sup>13</sup>1911, 173 zu <γυμνός>: «1) nackt, bloss, unbekleidet... 2) häufig: a) leicht bekleidet, ohne Mantel od. Obergewand, im Unterkleide.» Auf diese zweite, «häufig» gebrauchte Bedeutung weist m.E. auch das <ἐπί>: über dem Unterkleid. Die Einordnung von Mk 14,51 im Bauerschen Wörterbuch, <sup>6</sup>1988, unter die Rubrik <1. nackt> anstatt unter <2. ohne Obergewand> ist unbegründet. Auch in den meisten Kommentaren wird ohne jede Begründung <γυμνός> in Mk 14,51-52 mit <auf der blossen Haut, nackt> übersetzt. Das Näherliegende ist ja zunächst die Bedeutung Nr.2; wenn ich davon abweiche, sollte ich das begründen.

<sup>50</sup> Bei so ziemlich allen Kommentatoren findet man dazu Rätselraten oder Verlegenheit.

<sup>51</sup> Gegen A. Oepke in ThWNT I 773f., welcher Mk 14,51f. ohne jede Begründung als einzigen neutestamentlichen Beleg für <nackt im eigentlichen Sinn>, <unbekleidet> anführt. Ebenso gegen H. Balz, ExWNT I 640-642, welcher – ohne jede nähere Begründung – meint: «Völlig unbekleidet flieht der junge Mann Mk 14,51.52, indem er das Hemd, sein einziges Bekleidungsstück, fahren lässt.» Balz versteht <σινδών> also als Hemd, Tunika, wobei er offensichtlich übersieht, dass dieses über den Kopf angezogen (und so auch ausgezogen!) und nicht einfach <umgeworfen> wurde wie das Obergewand.



stet, denn er hatte sein Obergewand<sup>52</sup> nicht (hoch-)gegürtet, ja trug überhaupt keinen Gürtel. Das wird eigens erwähnt, offensichtlich um zu erklären, wieso er den Häschern entfliehen konnte. Wieso aber griffen diese gerade nach ihm und nicht nach einem von den <Zwölfen>? Vermutlich doch deswegen, weil er Jesus am nächsten stand, als sie ihn verhafteten, vielleicht auch, weil er in irgend einer Weise zugunsten Jesu einzugreifen schien. Eine andere Erklärung dafür, warum gerade nach ihm gegriffen wurde, legt der Zusammenhang nicht nahe, ja lässt er sogar m.E. nicht einmal zu. Diese anzunehmende räumliche Nähe zu Jesus bei der Verhaftung erinnert uns an die räumliche Nähe des <Lieblingsjüngers> zu Jesus beim letzten Mahl Joh 13,23. Aber auch dieser Jesus im Garten Getsemani ganz Nahestehende ergriff letzten Endes doch die Flucht – wie Petrus und die übrigen <Zwölf>. – Er war also nicht ein zufällig Dahergekommener, welcher sich aus Neugierde unterwegs der Schar Jesu angeschlossen hatte, sondern war im Obergemach beim Mahl dabei gewesen, mit den anderen zusammen mit Jesus aufgebrochen, mit ihnen in den Garten gekommen: <συνηκολούθει>! Dieses Verbum aber meint hier m.E. nicht nur den Weg aus der Stadt bis zum Garten; das wäre ja ein einmaliger Vorgang. Aber im Gegensatz zu <ἔφυγον> und <ἔφυγεν> (V.50+52) steht dieses Verb nicht im <punktuellen>, die Einmaligkeit unterstreichenden Aorist, sondern im Imperfekt, dem <Durativ>, welcher in der Regel die Dauer einer Tätigkeit über eine mehr oder minder lange Zeit hinweg anzeigt<sup>53</sup>. Der Unbenannte war also einer, welcher Jesus nachfolgte, ein Mit-Nachfolger, ein Mit-Jünger.

B – Joh 13,23-25: «Einer (aber) aus seiner Jüngerschar lag im Schosse Jesu (d.h. vor ihm), (der,) welchen Jesus (besonders) liebte<sup>54</sup>. Ihm nun winkt Simon Petrus, (um) zu erfahren, wer es wohl sei, über den er gesprochen habe. Jener lehnte sich nun so (rückwärts) an die Brust Jesu und sprach zu ihm: Herr (=Meister?), wer ist (es)?»

Joh 18,15.16: «Es folgte aber (dem verhafteten) Jesus Simon Petrus und ein anderer Jünger. Jener Jünger aber war bekannt (in) dem Hohenprie-

<sup>52</sup> <σινδών> = hebr. <*sadin*> ist zunächst einfach ein Stück Leinentuch – zu verschiedenen Zwecken gebraucht. Hier in Mk 14,51.52 ist es ohne Zweifel als Obergewand gemeint, weil es ja als Hemd (Untergewand, Tunika) mit Ärmeln bzw. Ärmelansatz genäht gewesen wäre (nur ein Obergewand war <ungenäht> und konnte darum nachts als Zudecke benutzt werden), welches man nicht einfach in den Händen der Häscher lassen konnte. Vgl. dazu Billerbeck (II, 50+51) zur Stelle: «Als lose übergeworfenes Obergewand kommt σινδών auch Mk 14,51 in Betracht. Dagegen spricht weder die Bemerkung, dass der Jüngling jenes Kleidungsstück auf blossem Leibe umgeworfen hatte, noch der folgende Zusatz, dass er nach dessen Verlust nackt geflohen sei. Nackt kann auch einer genannt werden, der bloss mit dem Unterkleid, der Tunika, bedeckt ist.»

<sup>53</sup> Ich weiss wohl, dass es auch Ausnahmen von dieser Regel gibt.

<sup>54</sup> Vgl. 13,1 u.a.m.: Jesus liebte nach Johannes alle Jünger; vielleicht ist hier gemeint: Diesen hatte er besonders <ins Herz geschlossen>. Vgl. A. 64.

ster(haus) und kam mit Jesus hinein in den Hof des Hohenpriester(hause)s. Petrus aber steht (noch) draussen vor der Tür. Da kam der andere Jünger, welcher dem Hohenpriester(haus) bekannt war, hinaus (d.h. an den Eingang), redete mit der Pförtnerin und brachte Petrus herein.»

Ob mit dem jeweils nicht mit Namen genannten Jünger in diesen beiden johanneischen Berichten ein und derselbe gemeint ist, darüber gehen die Meinungen auseinander<sup>55</sup>. Ich selbst meine, eine Identität der beiden sei nicht nur möglich, sondern werde durch die biblischen Texte erfordert:

- Beide treten erst hier in Jerusalem im Zusammenhang der Passionsgeschichte auf, beide werden aber ausdrücklich als «Jünger, Schüler» Jesu bezeichnet.
- Beide stehen offensichtlich Jesus in besonderer Weise nahe, mindestens so sehr wie der Jüngersprecher Simon Petrus.
- Beide Male ist dieser nicht mit Namen eingeführte<sup>56</sup> Jünger eine Art Fürsprecher und Helfer für Simon Petrus.

So viel Gemeinsamkeit der beiden Personen kann meiner Meinung nach nicht Zufall sein, sondern legt nahe, dass es sich bei beiden um ein und dieselbe Person handelt. Daher gehe ich im Folgenden als dem für mich Wahrscheinlichsten davon aus, dass beide johanneischen Berichte von demselben unbenannten Jünger sprechen. Es wäre ja auch befremdend, wenn das Johannesevangelium zwei (oder bei Berücksichtigung von Joh 1,35-39 gar drei?) unterschiedliche «namenlose» Jünger in doch immerhin nicht ganz nebensächlichen Augenblicken in Erscheinung treten lassen würde.

Bemerkenswert ist, dass dieser Jünger, der von Kapitel 13 an doch eine wesentliche Rolle in der und für die Geschichte Jesu spielt, erst so «spät» genannt und in die evangelische Geschichte eingeführt wird<sup>57</sup>. Offensichtlich hat er sich erst in Judäa/Jerusalem Jesus und dessen Jüngerschar als «Mitnachfolger» auf Dauer angeschlossen.

Was aber bedeutet nun in der ersten der beiden Szenen das Liegen an der rechten Seite Jesu – also sozusagen am «Ehrenplatz» der ganzen Tischrunde? Auch von den Zwölfen wird ja gesagt, dass Jesus sie liebte (13,1.34; 15,9.12

<sup>55</sup> Vgl. die Kommentare sowie Untersuchungen zum «Lieblingsjünger», darunter auch den in A. 47 genannten Aufsatz von Theobald sowie Lutz Simon, Petrus und der Lieblingsjünger im Johannesevangelium, Frankfurt am Main 1994 (u.a. ausführlicher Forschungsbericht).

<sup>56</sup> Sonst nennt Johannes einzelne Jünger stets mit Namen: 1,40; 6,8; 12,4; 19,38; 20,2; 20,26 – mit und ohne die Ergänzung «Jünger»: Andreas, Petrus, Philippus, Thomas (vgl. 1,43f.; 12,22; 14,5; u.a.m.).

<sup>57</sup> Falls nicht bereits in 1,35-39 mit dem ungenannten Jünger dort derselbe wie in 13,23; 18,15 usw. gemeint ist, was ich für wahrscheinlich halte: Der «judäische Johannes» könnte bei Johannes dem Täufer Andreas als Bruder des Simon Petrus und mit ihm zusammen Jesus kennengelernt und ihn zunächst eine kurze Zeit begleitet haben, dann aber nach der Hochzeit zu Kana zunächst wieder nach Hause zurückgekehrt sein.



u.am.). Ist hier gemeint: Diesen liebte er besonders, mehr als die anderen<sup>58</sup>? Oder bedeutet es hier im Zusammenhang einfach: Da ist ein <anderer>, d.h. eigentlich fremder<sup>59</sup>, jetzt erst von aussen kommender Jünger in den Kreis der Zwölf mithineingenommen worden? Und wurde diesem anderen Jünger vielleicht einfach deswegen der <Ehrenplatz> zugewiesen (von wem auch immer), weil er der Jüngste in der Runde war? Sollte er dem «*ma nischtaná*»<sup>60</sup> entsprechende Fragen stellen? Oder wurde mit dieser Platzierung einfach einem Rangstreit unter den <Zwölfen> vorgebeugt bzw. die Spitze abgebrochen? Man kann an das alles denken – aber letzten Endes wissen wir es einfach nicht. Doch das ist erkennbar: Die räumliche Nähe zu Jesus soll auch eine geistige andeuten – auch wenn hier Simon Petrus keineswegs als Jesus ferner stehend dargestellt werden soll.

Dieselbe Nähe zu Jesus kommt in dem zweiten der beiden angeführten Berichte noch deutlicher zum Ausdruck: beim Warten im Hof des Hohenpriesterpalastes<sup>61</sup>. Denn beide so verschiedenartigen Jünger zeigen Mut, der Galiläer Simon Petrus und der Jerusalemer/Judäer <Johannes><sup>62</sup>. Ja, für den Galiläer Simon erforderte dieses Vordringen in <die Höhle des Löwen> sogar noch mehr Mut als für den <judäischen Johannes>, welcher sich zumindest im Palast des Hohenpriesters auskannte und vermutlich bei( einigen vo)m Gesinde des Hohenpriesters bekannt war, wenn er nicht sogar – wie manche vermuten<sup>63</sup> – mit dem Hohenpriester selbst (dem Althohenpriester Hannas oder dem amtierenden Kajaphas?) bekannt oder gar verwandt gewesen ist.

Vergleicht man nun das in beiden Evangelien jeweils über den nicht mit Namen genannten Jünger/Nachfolger Gesagte, so gibt es ausser den oben (in IIIb) gezeigten noch folgende Gemeinsamkeiten:

<sup>58</sup> S. A. 46+47. Vgl. 11,5.

<sup>59</sup> Diese Bedeutung kann <ἄλλος> auch haben bzw. schliesst sie in sich ein. Vgl. Bense-ler-Kaegi, Wörterbuch, 38 zu <ἄλλος> Nr.4.

<sup>60</sup> Dieses Fragelied der Päsachhaggada findet sich bereits in der Mischna (Traktat Pesachim 10/4), wenn auch bei der dritten Frage mit anderem Wortlaut als heute üblich. Gewiss wurden bereits zur Zeit des zweiten Hauses solche Fragen gestellt: Ex 12,26; Dt 6,20.

<sup>61</sup> Die Übersetzung <Haus> des Hohepriesters habe ich gewählt, um anzudeuten, dass es nicht nur um die Person des Hohenpriesters geht, sondern auch um das ganze Hauswesen, den <Haushalt> mit allen seinen Personen. – Beim <Haus> als Gebäude handelt es sich in unserem Fall um den Palast (<αὔλη>) des Hohenpriesters, vermutlich an Stelle der heutigen Kirche St. Peter in Gallicantu am Ostabhang der südlichen Oberstadt (also am Ostabhang des sogenannten Zionsberges). Vgl. dazu B. Pixner, Wege, 229-241. Dort findet sich weiteres Material zur gegenwärtigen Diskussion über die Ortslage.

<sup>62</sup> Der <judäische Johannes> (vgl. A. 57) ist meine Arbeitshypothese im Blick auf den <Lieblingsjünger>. Vgl. Katz, Efrajim, 134.

<sup>63</sup> So zuletzt Hengel, Johanneische Frage, 308-309.

- Der Jünger wird als Augen- und Ohrenzeuge angesehen: «Er war dabei» bzw., wenn man Mk 14,51f. als Selbstzeugnis versteht, «ich war dabei»<sup>64</sup>;
- beide Männer nahmen am letzten Mahl Jesu teil: In Joh 13,23 wird es ausdrücklich gesagt, in Mk 14,51 wird es vorausgesetzt (wie sollte er sonst in den Garten gekommen sein?).
- Ebenso waren beide im Garten Getsemani bei der Verhaftung Jesu anwesend (Joh 18,1 schliesst den «Lieblingsjünger» selbstredend mit ein).

Wenn wir die These von der Identität der beiden unbenannten Jünger bei Johannes und bei Markus als plausibel voraussetzen, dann muss man auch feststellen, dass wir im Johannesevangelium über diesen bekannten-unbenannten Jünger wesentlich mehr erfahren als bei Markus. Um besser von ihm reden zu können, möchte ich ihn – wie ich es oben bereits getan habe – als Hilfskonstruktion mit dem traditionellen Namen «Johannes» belegen. Jedoch ist er nicht der Zebedäussohn, welcher aus Galiläa stammt, sondern es steht zu vermuten, dass er in Judäa/Jerusalem zuhause war<sup>65</sup>. Zur Unterscheidung vom galiläischen Zebedäussohn bezeichne ich ihn daher als «judäischen Johannes». Als solcher aber könnte er zwei- bzw. dreisprachig<sup>66</sup> gewesen sein, wobei als seine Muttersprache das Hebräische anzusehen ist<sup>67</sup>.

Noch eine Vermutung ist auszusprechen, bevor ich meine zweite Arbeitshypothese vortrage: Falls es sich bei Mk 14,51f. um denselben Nachfolger wie den «Lieblingsjünger» des Johannesevangeliums handelt, dann lässt sich die Aufnahme dieser Episode ins Evangelium am besten so vorstellen, dass sie zwar kein «signum auctoris» im eigentlichen Sinn darstellt, dass aber derjenige, welcher sie erlebt hat, das dem Evangelisten bzw. dessen Vorgängertradenten persönlich erzählt hat, auch wenn nur als Kuriosität. Es könnte natürlich auch sein, dass diese Episode in der hebräischsprachigen Urgemeinde, welcher der judäische Johannes ja doch wohl als theologisch sehr interessiertes Mitglied angehört hat, über ihn erzählt wurde. In beiden Fällen stammt diese Erzählung jedenfalls aus Jerusalem, wurde durch «Markus» von dort her aufgenommen.

Dass der etwas unscheinbare junge Mann aus Mk 14 – aber immerhin ein «Mitnachfolger» (sc. mit den Zwölfen) – mit dem «Lieblingsjünger» des Johannesevangeliums identisch sein soll, mag zwar auf den ersten Blick befremdlich

<sup>64</sup> So ist m.E. Joh 19,35 und 21,24 zu verstehen, ebenso Mk 14,51. Der Zusatz «den Jesus liebte» (ἠγάπα bzw. ἐφίλει) in Joh 13,23; 19,26; 20,2; 21,17.20 könnte m.E. auf die Endredaktion (durch Jünger nach dem Tod des Evangelisten) zurückzuführen sein, muss also nicht ein Selbstzeugnis des Johannes darstellen.

<sup>65</sup> Vgl. A. 62.

<sup>66</sup> Vgl. A. Schlatter, *Evangelist Johannes, Einleitung. Weiteres zur Wahrscheinlichkeit der Mehrsprachigkeit in Jerusalem/Judäa* s.A. 29.

<sup>67</sup> Zu Hebräisch als möglicher Umgangssprache im nördlichen Judäa s. ebenfalls Literatur bei A. 29. Auch habe ich eine entsprechende Antwort der hebräischen Sprachakademie in Jerusalem auf meine Anfrage hin erhalten.

erscheinen. Aber es lässt sich durchaus verstehen: Der wohl noch recht junge Mann von<sup>68</sup> Mk 14 (und natürlich auch von Joh 13 usw.) wird sich im Lauf der nächsten zwei oder drei Jahrzehnte nicht nur zum reifen Mann entwickelt, sondern kann sich auch in seinen theologischen und sonstigen Anschauungen geändert haben (‹gereift› sein), so dass er im Nachhinein manches anders betont und darstellt, als er es kurz nach den Ereignissen im Jahre 30 empfunden und erzählt haben mag. Denn die johanneischen Berichte über den ‹Jünger, welchen Jesus lieb hatte› bzw. ‹den anderen Jünger› sind gegenüber Mk 14,51f. wohl die Reflexion und Ausdeutung eines älter gewordenen Menschen, welcher die Erfahrungen seiner Jugendzeit jetzt in anderem Lichte betrachtet als damals und dabei neue Einsichten gewinnt. Natürlich hat der im Markusevangelium verarbeitete Stoff aus Jerusalem im Laufe der Weitergabe seine eigene Ausprägung erfahren – ebenso wie die Endgestalt des Johannesevangeliums.

*VII – ‹KE› im Rahmen der Aufnahme und Bearbeitung von Jerusalemer Überlieferungsgut durch Markus und Johannes*

In Weiterführung meiner am Ende der Einführung formulierten These möchte ich nun folgende Behauptung zur Diskussion stellen:

*Wie ich früher im Blick auf das markinische ‹KE› bereits dargelegt habe<sup>69</sup>, erscheint es mir plausibel, dass das bei Markus und bei Johannes anzutreffende ‹KE› in der Bedeutung von Gen 15,4 LXX nur aus Anlass der Übersetzung der betreffenden Perikopen aus dem Semitischen ins Griechische in den Text eingeführt worden sein kann. Und zwar ist – wie ich oben in Abschnitt IV begründet habe – die bereits festformulierte Übersetzungsvorlage eher in Hebräisch als in Aramäisch geschrieben gewesen. Zugleich spricht alles dafür, dass dieser Übersetzungsvorgang so nur in den Jerusalemer Gemeinden möglich war bzw. denkbar ist. Denn wir wissen von keiner anderen so betont zweisprachigen und dabei auch theologisch/kirchlich so einflussreichen christlichen Gemeinde im ersten Jahrhundert wie derjenigen in Jerusalem. Daher ist anzunehmen, dass die mit ‹KE› zusammenhängenden Überlieferungsstränge in die Jerusalemer Urgemeinde(n) zurückreichen und dort zuerst ihre Spuren gesucht werden müssen.*

<sup>68</sup> Das griechische ‹νεανίσκος› kann zwar ebenso wie das im Hebräischen ihm korrespondierende ‹bachúr› auch noch Männer bis zum 40. Lebensjahr bezeichnen. Aber hier in Mk 14 (ebenso wie beim ‹Lieblingjünger›) ist doch wohl eher an die untere Altersgrenze, also 18-20 Jahre, zu denken.

<sup>69</sup> Zuerst andeutungsweise in ‹Bedeutung und Vermittlung von Hebräischkenntnissen zum Verständnis des Neuen Testaments›, ZAW 104 (1992) 422. Ausführlich begründet ist diese meine Prämisse dann in dem in A. 6 genannten Aufsatz.

Ausser durch das bisher Gesagte wird diese Arbeitshypothese noch durch folgende weiteren Beobachtungen von theologischer (Übersetzungs-)Arbeit in den Jerusalemer Gemeinden gestützt:

- Die christliche Deutung der <Abrahamsparasche> (Gen 15,4-7;17,1-7), auf welchen Zusammenhang m.E. die Übernahme von <KE> in der Septuagintabedeutung von Gen 15,4 hinweist (vgl. oben Abschnitt IV am Schluss sowie die Anmerkungen 36+37) in Röm 4,16-24 mit ihren beiden Aussagen (<auferweckt am dritten Tage nach den Schriften> – <Abraham auch Vater des Glaubens für die vielen Völker/Unbeschnittenen>) ist in diesem ihrem Grundbestand vorpaulinisch und gehört m.E. von ihren beiden theologischen Aussagen her in die Urgemeinde Jerusalems des ersten christlichen Jahrzehnts<sup>70</sup>.

- Hier in Jerusalem geschah wohl auch die Deutung und Wiedergabe des Brotwortes bei der Eucharistiefeyer mit Hilfe des von Philonischen Aussagen her geprägten Begriffes <der Leib des Christus><sup>71</sup>.

- Ebenso ist hier in Jerusalem am ehesten die Weitergabe bzw. Bildung von Menschensohn-Aussagen vorstellbar. Denn das liesse am besten erklären, wieso in beiden Evangelien die Aussagen über den Menschensohn – wenn auch ganz verschieden ausgeprägt – eine solche Rolle spielen: bei Markus (von daher dann auch bei Matthäus und Lukas) und bei Johannes. In den Jerusalemer Gemeinden könnten beide <Evangelisten> das (zusammen mit anderem) (so) gelernt und übernommen haben<sup>72</sup>.

- Auch die Übersetzungs- und Deutungsvorgänge, welche m.E. vom <äbed JHWH> über <παῖς θεοῦ> (Mt 12,18), vielleicht auch über das hebräisch/aramäische <talä><sup>73</sup> auf der einen Seite zum <Sohn Gottes>, auf der anderen zum <Lamm Gottes> führen, haben ihre Anfänge wohl in den Jerusalemer Gemeinden bzw. eben bei theologisch forschenden Gemeindegliedern dort.

Natürlich gab es Verbindungen nach Antiochien und anderen Gemeinden, vermutlich auch den <theologischen> Austausch. Aber angefangen hat dieses auch an Übersetzungsproblemen festzumachende Nachdenken doch am ehesten in der zweisprachigen Gemeinde Jerusalems. Nach Antiochien kamen die Jünger m.E. bereits mit einer theologisch durchgearbeiteten Botschaft.

<sup>70</sup> Denn dort und damals – vermutlich noch vor dem Entstehen der Gemeinde in Antiochien – fragte man nach dem <Schriftbeweis> für die Auferweckung Jesu und fand ihn laut Röm 4 in Anlehnung an Philo in der Abrahamserzählung. Ebenso war in Jerusalem zuerst die Frage nach Aufnahme von Nichtjuden in die christliche Gemeinde aufgetaucht (vgl. Apg 8+10).

<sup>71</sup> Vgl. A. 35.

<sup>72</sup> Dabei kann zunächst unberücksichtigt bleiben, ob es sich bei den Menschensohnaussagen (teilweise?) um Selbstaussagen Jesu (zu den johanneischen Texten vgl. auch K. Berger, *Im Anfang*, 156ff.) oder um eine nachösterliche apostolische Deutung Jesu handelt.

<sup>73</sup> Diese Erwägung hörte ich bei O. Cullmann/Basel.

## VIII – Arbeitshypothesen für mögliche Antworten – und neue Fragen

In welcher Richtung geschah nun die Übernahme der Sonderbedeutung von <KE> entsprechend Gen 15,4 LXX? Von Markus<sup>74</sup> zu Johannes<sup>75</sup>? Oder umgekehrt? Wahrscheinlich sind beide Fragen zu verneinen, wenn man bei <Markus> und <Johannes> an das jeweilige Evangelium in seiner uns vorliegenden Fassung denkt. Allerdings: Auch in der jeweiligen <Endfassung> ist in beiden Evangelien das von der Septuaginta her zu erwartende <καὶ ἰδοὺ> in so auffälliger Weise vermieden, d.h. ist die Bedeutung von <KE> als <und siehe> offensichtlich von der ersten Übertragung der Jesusüberlieferung aus dem Hebräischen (Aramäischen?) ins Griechische an durch alle Bearbeitungen hindurch durchgehalten, dass man nicht umhin kann anzunehmen, auch der jeweils letzte Bearbeiter (falls es einen solchen gab) habe das <KE> in der Bedeutung von <w<sup>h</sup>innē> entsprechend Gen 15,4 LXX verstanden, anerkannt und daran festgehalten. Oder sollten spätere Überarbeiter bzw. Verwender des alten, aus dem Hebräischen übertragenen Evangelienstoffes gar kein Interesse an der Verwendung des Gottes Wirken betonenden <und siehe> gehabt haben? Von den synoptischen Paralleltexten zu Markus her ist diese Frage zu verneinen.

Es bleibt die Feststellung: Auch wenn die mit der Überschrift gestellte Frage so – noch – nicht beantwortet werden kann, ist es meiner Ansicht nach doch möglich, einmal Folgendes als Arbeitshypothesen zu formulieren:

<sup>74</sup> Dabei bleibt für mich zunächst noch ganz offen, ob der als <Evangelist> tätige Judenchrist nun Sammler, Übersetzer oder gar Verfasser (von wesentlichen Teilen) des Markusevangeliums war. Ebenso bleibt für mich offen, ob er aus Jerusalem/Judäa stammt oder erst später (zeitweise) dorthin übersiedelte. Denn vieles in seinem Evangelium trägt ja <galiläische> Züge. Diese könnten allerdings auch durch seine Hauptgewährsleute (laut Papias Simon Petrus?) geprägt sein. Auch meine ich, dass dieser <Evangelist> – wenn er denn bei der Übersetzung von <w<sup>h</sup>innē> durch <καὶ εὐθύς> im Sinne von Gen 15,4 LXX mitgewirkt haben sollte – von Hause aus sprachlich im Hebräischen beheimatet gewesen sein müsste. Das würde nun zwar gegen eine galiläische Herkunft sprechen, schliesst sie andererseits m.E. nicht gänzlich aus. Weiterhin bleibt von daher offen, wo die Endfassung des Evangeliums entstanden ist, ob in Rom oder in Israel/Syrien.

<sup>75</sup> Auch das Umgekehrte muss erwogen werden: All das, was mit Jerusalemer Tradition und Übersetzungsarbeit zu tun hat, könnte auf Leute wie den <judäischen Johannes> in der Jerusalemer Gemeinde zurückgehen. Der <Evangelist des Markusevangeliums> aber wäre dann erst in einem späteren Stadium der Überlieferungsgeschichte in die Arbeit eingestiegen und hätte sich <nur> als Sammler und Redaktor betätigt – wobei er die Intention des Gebrauchs von <KE> bejahte und beibehielt. Falls meine These von der Bedeutung des <KE> im Sinne von Gen 15,4 LXX sowohl bei Markus als auch bei Johannes sich als korrekt erweisen sollte, müsste die Frage nach der Verfasserschaft auch des Markusevangeliums meiner Meinung nach neu durchdacht werden.



1. Sowohl das Markus- als auch das Johannesevangelium haben die Verwendung des <KE><sup>76</sup> im Sinne von Gen 15,4 LXX und die damit verbundenen Perikopen – wie vermutlich noch manches andere – aus einer gemeinsamen Jerusalemer Quelle geschöpft. Dabei gingen sie in der Darstellung und kerygmatischen <Verwertung> ihrer Stoffe sehr eigene Wege (das gilt besonders im Blick auf das Johannesevangelium)<sup>77</sup>. Aber eines ist ihnen gemeinsam geblieben: die Verwendung von <KE> anstelle des <καὶ ἰδοὺ>.
2. In diesem besonderen Sprachgebrauch kann ich nur dann einen Sinn sehen, wenn damit hingewiesen werden soll auf die Abrahamserzählungen von Gen 15+17 in ihrer durch Röm 4,17-21 bezeugten urchristlichen Ausdeutung: Wir glauben an den Gott, welcher aus dem Nichts heraus Neues schaffen kann und so Jesus aus dem Tode auferweckt hat zum neuen Leben, und welcher auch Menschen aus den Völkern der Welt in die Gemeinschaft der Kinder Abrahams, d.h. in Seine Gemeinschaft beruft.
3. (Das kann nur als zögerndes Fragen vorgetragen werden): Ist es möglich und denkbar, dass der <judäische Johannes> als mehrsprachiger Judäer/Jerusalemer bei der Übertragung der Jesusüberlieferung der hebräischsprach-

<sup>76</sup> Dabei spielt es m.E. fürs erste in der Diskussion darüber keine Rolle, dass im Johannesevangelium die sprachliche Form von <KE> zweigeteilt ist – vgl. Abschnitt II. Dieser Wechsel zwischen der <korrekteren> und der mehr umgangssprachlichen Form (<εὐθέως> und <εὐθύς>) kann durchaus gewollt, kann aber auch zufällig sein.

<sup>77</sup> Im Blick auf die Beteiligung des <Johannes> an der Sonderüberlieferung des <KE> im Sinn von Gen 15,4 LXX könnte man folgendes – zugegebenermassen zunächst einmal ganz und gar hypothetisches – Bild skizzieren: Der <judäische Johannes> (ein zur Zeit Jesu noch junger Mann; aus Efrajim stammend?) hatte Jesus vielleicht schon bei Johannes dem Täufer (Joh 1,35ff.) kennengelernt, sich ihm aber erst in Jerusalem als Schüler auf Dauer angeschlossen und dort manche der Taten und Lehren (<Reden>) Jesu gesehen und gehört, hatte auch das letzte (Seder-?)Mahl Jesu mit seinen Jüngern mitgefeiert und die <Passion> miterlebt (vgl. Mk 14,51.52; Joh 18,15 u.a.m.). Er hat bei der theologischen Aufarbeitung des Jesusgeschehens in der Urgemeinde auf seine Art mitgewirkt – auch wenn er (später?) theologisch einen sehr eigenen Weg ging. Vielleicht war er es (allein oder als Mitwirkender in einem kleinen Kreis ähnlich Gesinnter), welcher die Hervorhebung der Abrahamparasche durch Wiedergabe des <w<sup>h</sup>innē> mit <KE> anregte oder vornahm. Das Verständnis der Abrahamparasche selbst jedoch als Fundament des Auferstehungsglaubens (Röm 4,17b) sowie der Heidenmission (Röm 4,17a+18) geht meiner Meinung nach auf den <Stefanuskreis>, d.h. den hellenistischen Teil der Urgemeinde mit ihrer – teilweise – theologischen Herkunft aus Alexandria bzw. aus der theologischen Arbeit Philos zurück. Hier im Stefanuskreis hat m.E. der <judäische Johannes> auch die hellenistische Form des Glaubens an den einen Gott kennengelernt bzw. eine eventuell bereits von früher her vorhandene Kenntnis des hellenistischen Judentums erweitert. –

So könnte man es sich anhand des sprachlichen Befundes und dessen, was wir sonst über die Jerusalemer Gemeinde der Zeit vor dem Jahre 70 wissen, vorstellen. Ob aber diese Vorstellung mit der damaligen Wirklichkeit einigermassen übereinstimmt oder ob es nur eine Wunschvorstellung ist, diese Frage bleibt für mich offen. Doch als Arbeitshypothese ist diese Vorstellung m.E. solange hilfreich, ja notwendig, als sie nicht durch eine bessere Erklärung des <KE> ersetzt werden kann.

chigen Gemeinde Jerusalems ins Griechische mitgewirkt hat? Ist es weiterhin denkbar, dass dieser judäische Johannes ein theologisch versierter oder zum mindesten interessierter Mann war und als solcher – allein oder zusammen mit einem Kreis ähnlich interessierter Jesusjünger – die Wiedergabe von *«w<sup>e</sup>hinnē»* durch das septuagintagriechische *«KE»* vorgenommen hat? Oder gibt es schliesslich doch eine andere plausible Erklärungsmöglichkeit für die offensichtlich der Septuaginta entnommene Bedeutung des *«KE»* sowohl bei Johannes wie auch bei Markus?

Mir ist durchaus bewusst, dass auch bei Annahme dieser meiner Thesen zum johanneischen *«KE»* noch viele Fragen offen bleiben<sup>78</sup>. Ich hoffe aber doch, dass die Diskussion über die Zusammenhänge von Johannes und Markus sowie über Jerusalemer Traditionsstoff im Johannesevangelium durch meine Darlegungen neue Nahrung erhält.

*Paul Katz, Weil am Rhein*

<sup>78</sup> Solche noch offenen Fragen sind etwa:

- Welche anderen Teile des Markusstoffes über die *«KE»*-Stücke hinaus könnten ebenso aus einer (anderen) Jerusalemer Überlieferung stammen?
- Wieso sind im Johannesevangelium nur drei theologische Aussagen durch das *«KE»* = *«und siehe»* hervorgehoben?
- Welche anderen Merkmale über das *«KE»* und andere in dieser Arbeit gezeigten (vgl. Abschnitt V) Besonderheiten hinaus weisen darauf hin, dass der Grundstock des Johannesevangeliums aus Jerusalem/Judäa stammt?
- Wie ist der Zusammenhang zwischen Markus und Johannes auf der einen Seite und der Apostelgeschichte (wenigstens ihrem ersten Teil) auf der anderen Seite zu sehen und zu bewerten?