

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 25/1

2016

M. LASS: „Verdrehte“ Familienverhältnisse. Die Beziehung zwischen Rahel, Lea und Jakob und ihre Entwicklungen	1
A. TASCHL-ERBER: Die Familie in Betanien (Joh 11,1–12,19) als narrativ inszenierte Modellgemeinde	25
A. SIQUANS: Die Erschaffung der Tiere (Gen 1,20–25) in der Interpretation von Origenes und Augustinus	53

www.protokollezurbibel.at

ISSN



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

DIE FAMILIE IN BETANIEN (JOH 11,1–12,19) ALS NARRATIV INSZENIERTE MODELLGEMEINDE

The Family in Bethany (John 11:1–12:19) as Narratively Displayed Model Community

Andrea Taschl-Erber, Universität Graz

Heinrichstraße 78B, 8010 Graz, andrea.taschl-erber@uni-graz.at

Abstract: Since the Fourth Gospel's metaphorical language plays on several levels of meaning, the image of the family in Bethany reveals symbolic overtones hinting at the Johannine idea of a community consisting of siblings and friends of Jesus. Before Passion, the Gospel's love imagery gets intensified in the raising of Lazarus, which means life for the "brother", but death for Jesus, who gives himself for the life of his friends. At the dinner in Bethany with his beloved, Jesus is anointed for his burial, and simultaneously as the messianic king, as can be seen, for example, from the motif of fragrance filling the "house", which distinguishes the Johannine story from the Synoptic anointment narratives. Lazarus who is raised to life, Martha as the spokesperson of the Johannine confession, and Mary with her prophetic love service represent several aspects of discipleship. The *familia Dei* substituting former familial bonds is actually constituted in the "hour" of Jesus' exaltation which enables the believers to become children of God. In the community of brothers and sisters, in which divine love takes residence, he remains present.

Keywords: Family Imagery, Love, House, Anointment

Lazarus, Maria und Marta werden in Joh 11f. in geschwisterlicher Beziehung, als Familie porträtiert. – Doch in welchem Sinn handelt es sich um eine Familiengeschichte, um Geschwisterverhältnisse?

Im vielschichtigen Textraum des 4. Evangeliums lassen sich verschiedene, einander überlagernde Bedeutungs- und Sinnebenen erschließen. Zum Teil weist die poetisch-metaphorische Sprachwelt mit ihren doppeldeutigen Formulierungen ausdrücklich auf einen zu ergründenden Tiefensinn jenseits der Erzähloberfläche. Manchmal klingen symbolische Obertöne zur primären Erzählebene an, die erweiterte und neue Bedeutungsmöglichkeiten eröffnen. Auch das Figurenensemble des joh Erzählwerks spiegelt eine entsprechende, teils kollektive Dimension, wenn die lebendig gezeichneten Charaktere, gerade auch in ei-

ner spezifischen Relecture des traditionellen Figurenrepertoires, als Identifikationsmodelle und RepräsentantInnen bestimmter Gruppen, Identitäts- oder Nachfolgekonzeppte konstruiert werden.¹ Eine solche repräsentative Funktion bedeutet freilich nicht, dass die Figuren bloß als schablonenhafte Typen dargestellt sind,² wie sich auch bei den bethanischen „Geschwistern“ zeigen wird.

Die folgende narrativ-theologische Lektüre von Joh 11,1–12,19³ geht von einem intertextuellen Spiel des vierten Evangeliums mit unterschiedlichen Prätexten⁴ aus und versucht gerade auch vor der Folie der parallelen synoptischen Entwürfe⁵ sowie der ersttestamentlichen Matrix, den joh Akzentsetzungen mit

-
- ¹ Zu repräsentativen Figuren in Joh vgl. etwa Craig R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis 1995, 32-73.
- ² Auch Margaret M. Beirne, *Women and Men in the Fourth Gospel. A Genuine Discipleship of Equals* (JSNT.S 242), London 2003, 101, betont deren individuelle Charakterisierung: „While it is valid to call them ‚representative figures‘ of a stage of faith, they are far from ‚type-cast‘. In fact, it is their variety and unpredictability as genuine characters which draw the reader into their story, allowing a flexibility of identification and response which mere ‚stereotypes‘ would inhibit.“ Vgl. außerdem z. B. Cornelis Bennema, *A Theory of Character in the Fourth Gospel with Reference to Ancient and Modern Literature*, *BibInt* 17 (2009) 375–421.
- ³ Für eine ausführlichere Analyse (mit weiteren Literaturverweisen) sowie die Diskussion der traditionsgeschichtlichen Verbindungen zum 1k Porträt der Frauenfiguren vgl. Andrea Taschl-Erber, *Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20,1–18: Tradition und Relecture* (HBS 51), Freiburg i. Br. 2007, 365–402; zum Thema der Liebe: dies., *Narrative Modelle der johanneischen Liebeskonzeption: geliebte und liebende JüngerInnen*, *JBTh* 29 (2015) 119–147, wo ich bereits wichtige Aspekte präsentiert habe.
- ⁴ So Hartwig Thyen, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen 2005, V und passim, in Bezug auf die synoptischen Evangelien.
- ⁵ Während klassische Kommentare von gemeinsamen Quellen und „Berührungen [...] in einem früheren Traditionsprozeß“ (Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 5–12* [HThK 4,2], Freiburg i. Br. 1985, 431) ausgehen, postuliert etwa die „Leuener Schule“ eine literarische Abhängigkeit von allen drei Synoptikern: vgl. z. B. in der dreibändigen Festschrift für Frans Neirynck, *The Four Gospels*, herausgegeben von Frans van Segbroeck u. a. (BETL 100), Leuven 1992, die beiden Artikel von Hartwig Thyen, *Die Erzählung von den bethanischen Geschwistern (Joh 11,1–12,19) als „Palimpsest“ über synoptischen Texten, 2021–2050*, und Maurits Sabbe, *The Anointing of Jesus in John 12,1–8 and Its Synoptic Parallels, 2051–2082*. Im Unterschied zur mk Vorlage könnten die traditionsgeschichtlichen Querverbindungen zwischen Joh 11f. und Lk 7,36–50; 10,38–42 freilich eine komplexere Lösung erfordern, insofern sie sich auch als divergierende erzählerische Realisierungen (mit jeweils spezifischen redaktionellen Interpretationselementen) eines beiden Evangelien zugrunde liegenden Repertoires an Überlieferungen erklären lassen. So stammt das joh Erzählmaterial über Marta und Maria etwa nach Sandra M. Schneiders, *Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church*, *BTB* 12 (1982) 35–45: 40, „from a cycle of traditional women-disciple material that was common to all of the evangelists.“ Auch für Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* (RNT), Regensburg 2009, 722, ist ein „unmittelbarer Bezug des Vierten Evangelisten zu Lukas [...] unwahrscheinlich“.

ihren metaphorisierenden⁶ Elementen auf die Spur zu kommen. Zudem laden zahlreiche *intratextuelle* Verklammerungen innerhalb der joh Textwelt zu einer komplementären (Re-)Lektüre der jeweiligen Erzählungen ein. Vor diesem Hintergrund widmet sich der vorliegende Beitrag exemplarischen symbolischen Bedeutungsaspekten, insbesondere sofern in Joh 11f. eine ekklesiale Bildlichkeit durchscheint.

1. Joh 11,1–46

Die betanischen „Geschwister“ betreten die Erzählbühne am Höhepunkt des öffentlichen Wirkens Jesu, an der Schwelle zur Passion:

(11,1) Ἦν δέ τις ἀσθενῶν,	Es war aber jemand krank,
Λάζαρος ἀπὸ Βηθανίας,	Lazarus von Betanien,
ἐκ τῆς κώμης Μαρίας	aus dem Dorf Marias
καὶ Μάρθας τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς.	und Martas, ihrer Schwester.
(2) ἦν δὲ Μαριάμ ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρω	Maria aber ist die, die den
καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξίν αὐτῆς,	Herrn mit Öl gesalbt
ἧς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἠσθένει.	und seine Füße mit ihren
	Haaren abgewischt hat,
	deren Bruder Lazarus war
	krank.

Der (tod-)kranke Lazarus wird als „Bruder“ Marias, deren Salbung Jesu in 12,3 zu ihrer Charakterisierung bereits vorweggenommen wird („Maria aber ist die, die den Kyrios⁷ mit Öl gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren abgewischt hat“),⁸ sowie Martas, „ihrer Schwester“, vorgestellt (in Lk 10,39 wird dagegen Maria über Marta in die Erzählung eingeführt; vgl. aber Martas Vorordnung in Joh 11,5.19.28). Die umständliche Exposition, welche die geschwisterliche Beziehung des Lazarus zu Maria erst am Ende nachreicht (zunächst stammt er nur aus demselben Dorf⁹) und dabei mit besonderem Nachdruck betont, setzt die

⁶ Vgl. etwa Zbyněk Garský, Das erste Zeichen Jesu bei Johannes und seine zweite Bedeutung. Intertextualität und Allegorie in Joh 2,1–12, in: Jörg Frey/Uta Poplutz (Hg.), Narrativität und Theologie im Johannesevangelium (BThSt 130), Neukirchen-Vluyn 2012, 67–101, im Anschluss an Paul Ricoeur, Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination, Minneapolis 1995, 160–166.

⁷ Ansonsten meidet Joh den Kyriostitel im vorösterlichen Erzählzusammenhang; die Prolepse verdeutlicht die nachösterliche Perspektive.

⁸ Dadurch wird in der Lektüre bereits in Joh 11 ihr Porträt von der erst zu erzählenden Salbungsgeschichte in Joh 12 beeinflusst.

⁹ Vgl. die lexematische Entsprechung in Lk 10,38.

Bekanntheit des Schwesternpaares voraus und definiert den Bruder entgegen der damals üblichen Konventionen über die Schwester(n).¹⁰ Der offenbar weniger bekannte Lazarus („Es war aber jemand krank ...“) begegnet in Lk 16,19–31 als Gleichnisfigur.¹¹ Gegenüber der in Joh 11,45ff. geschilderten Reaktion auf seine Auferweckung erscheint es als subtile Ironie, dass Abraham im 1k Gleichnis (16,31) sagt: „Wenn sie auf Mose und die Propheten nicht hören, werden sie sich nicht einmal, wenn einer von den Toten aufersteht, überzeugen lassen.“

Dass die beiden Schwestern in Joh 11,3 in gemeinsamer Sorge um den Bruder Jesus benachrichtigen: κύριε, ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ („Herr, siehe, der, den du liebhabst, ist krank“), verweist auf ein bereits bestehendes Freundschaftsverhältnis. Ähnlich bezeichnet Jesus im anschließenden Gespräch mit der Gruppe der ihn begleitenden μαθηταί (welches als retardierendes Moment in der Narration seiner berichteten Verzögerung entspricht) Lazarus als gemeinsamen „Freund“ (V. 11), wie er auch jene in 15,15 φίλοι nennen wird: Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται („Lazarus, unser Freund, ist eingeschlafen“) – woraufhin der Doppelsinn von κεκοίμηται geklärt wird (V. 12–14; zum Bild des Schlafes für den Tod vgl. Mk 5,39). Aus dieser Charakterisierung ergibt sich implizit die Zugehörigkeit zum Kreis Jesu. Im Unterschied zu der vom Stamm φιλ- abgeleiteten Begrifflichkeit gebraucht der Erzählerkommentar in V. 5 demgegenüber für die enge freundschaftliche Beziehung der Geschwister zu Jesus den in Joh meist verwendeten theologischen *terminus technicus* (schon vom dominanten Wortgebrauch in der LXX)¹²: ἡγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν

¹⁰ Über mögliche weitere Familienmitglieder (Eltern, EhepartnerInnen etc.) verliert die Erzählstimme kein Wort; im Blickpunkt stehen allein die Geschwister. Bernadette Escaffre, Marta, in: Mercedes Navarro Puerto/Marinella Perroni (Hg.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte*. Deutsche Ausgabe herausgegeben von Irmtraud Fischer und Andrea Taschl-Erber (Die Bibel und die Frauen: Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 2,1), Stuttgart 2011, 340–361: 358, betont: „Es gibt mithin keinerlei Beziehungen von oben nach unten oder von alt zu jung [...] – die Beziehungen finden auf einer einzigen Ebene statt.“

¹¹ Thyen, *Johannesevangelium* (Anm. 4) 509, sieht in der joh Erzählung „ein intertextuelles Spiel mit dem Gleichnis von Lk 16,19ff.“; vgl. ebd., 510, wo er außerdem auf die Möglichkeit „eine[r] typologische[n] Beziehung zwischen Josua – Eleazar einerseits und Jesus – Lazarus andererseits“ hinweist (vgl. Jos 14,1; 17,4; 19,51; 24,33 u. ö.). Freilich zählt Eleazar, wovon die griechische Form Λάζαρος abgeleitet ist, zu den häufigsten männlichen Namen in Palästina von 330 v. Chr. – 200 n. Chr. (vgl. Marianne Meye Thompson, Lazarus: „Behold a Man Raised Up by Christ!“, in: Steven A. Hunt/D. Francois Tolmie/Ruben Zimmermann [Hg.], *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* [WUNT 314], Tübingen 2013, 460–472: 467).

¹² William Klassen, *Love. NT and Early Jewish Literature*, ABD 4 (1992) 381–396: 381, begründet die Präferenz von ἀγάπω: „Its extensive use in the LXX as an equivalent of Heb *’āhēb* seems to indicate that the Hellenistic Jewish translators sought the least marked Greek term for

καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον („Jesus liebte Marta und ihre Schwester und Lazarus“). Nun erscheint Marta an erster Stelle, wodurch bereits ihre weitere Rolle in Joh 11 vorbereitet wird.¹³

Damit richtet sich also schon hier, bei Jesu letzter und größter Zeichenhandlung, die zur Passion überleitet (das wiederholt gesetzte ἐγγύς in V. 18.54.55 betont die „Nähe“, in lokaler und zeitlicher Hinsicht), der Fokus auf die durch ihn vermittelte Liebe (vgl. das universale Liebesangebot Gottes in 3,16) – noch bevor Jesu Liebe zu den „Seinen“ programmatisch vor der Passion in 13,1 thematisiert wird (... ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς; vgl. auch im Kontext des Liebesgebots 13,34/15,12: καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς; 15,9: καὶ γὰρ ὑμᾶς ἠγάπησα)¹⁴, oder der namenlos bleibende Jünger, „den er liebte“ (13,23; 19,26; 21,7.20: ὃν ἠγάπα / 20,2: ἐφίλει), in dem sich das theologische Selbstverständnis des joh Kreises verdichtet,¹⁵ seinen Auftritt erhält. Als Einzige unter den AdressatInnen seiner Liebe werden Marta, Maria und Lazarus *namentlich* hervorgehoben.

Trotz Jesu Liebe stirbt *Lazarus* aber. Die sich daraus ergebende fundamentale Frage wird in der Erzählung mehrfach implizit artikuliert, besonders deutlich etwa, als sich das Geschehen zu seinem Grab hin verlagert. Während die Trauergäste Jesu Tränen (11,35: ἐδάκρυσεν) als Ausdruck seines Naheverhältnisses zum Freund interpretieren (V. 36): ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν („siehe, wie lieb er ihn hatte“; vgl. V. 3), stellen „einige von ihnen“ die Frage in den Raum, ob „dieser, der die Augen des Blinden öffnete, nicht hätte machen können, dass auch dieser nicht stirbt“ (V. 37: οὐκ ἐδύνατο οὗτος ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ ποιῆσαι ἵνα καὶ οὗτος μὴ ἀποθάνῃ;). Davor schon bringen beide Schwestern in ihren jeweiligen Begegnungen mit Jesus, der ihre Erwartungen (sowie jene der LeserInnen) durch sein verspätetes Kommen durchkreuzte (vgl. V. 6), die grundsätzliche Gleichung auf den Punkt: Jesu Abwesenheit bedeutet Tod, seine Anwesenheit Leben. Wie in V. 3 wird dabei Lazarus' Name nicht genannt: „Herr, wenn du hier gewesen wärst, wäre mein Bruder nicht gestor-

expressions of love in their sacred texts [...]“. ἐράω mit seinen Derivaten scheint bewusst vermieden. Zu ἀγαπάω in der „vorbiblischen“ Gräzität siehe Ethelbert Stauffer, ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός. B–F, ThWNT 1 (1933) 34–55: 36f. (er verweist insbesondere auf göttliche Bevorzugung).

¹³ Vgl. Ingrid Rosa Kitzberger, Mary of Bethany and Mary of Magdala – Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative. A Feminist, Narrative-Critical Reader-Response, NTS 41 (1995) 564–586: 573: „The reader will expect that the focus is going to be shifted from Mary to Martha.“

¹⁴ Vgl. außerdem 14,21: καὶ γὰρ ἀγαπήσω αὐτόν.

¹⁵ Vgl. Benjamin als „der Geliebte JHWHs“ in Dtn 33,12 (MT יהוה ייך; LXX: ἠγαπημένος ὑπὸ κυρίου).

ben“ (V. 21.32). Da im *Corpus Iohanneum* gerade auch Gemeindemitglieder als ἀδελφοί (siehe z. B. Joh 21,23; 1 Joh 3,13f.) und φίλοι (vgl. 3 Joh 15) bezeichnet werden, erhebt sich die Frage, ob hier vielleicht ein ähnliches Problem wie in 1 Thess 4,13–18 angesichts der Parusieverzögerung anklingt.¹⁶ So sieht Sandra M. Schneiders einen Reflex auf den Tod der ersten vor der Parusie verstorbenen ἀδελφοί: „Martha is the representative of the community left behind which must face the challenge to its faith in Jesus as the Life.“¹⁷ Entsprechend erweist sich Lazarus als Symbol- und Identifikationsfigur für die von Jesus geliebten FreundInnen,¹⁸ „für“¹⁹ die er zur Vollendung seiner Liebe in den Tod geht (vgl. Joh 13,1 wie auch 15,13, buchstabiert im Rahmen der Konventionen hellenistischer Freundschaftsethik²⁰: „Eine größere Liebe als diese hat niemand, dass jemand sein Leben gibt für seine FreundInnen“). Denn Leben für Lazarus bedeutet zunächst Tod für Jesus selbst, worauf ihn auch die μαθηταί in 11,8.16 aufmerksam machen: Der Weg nach Judäa zu Lazarus führt in den Tod. Tatsächlich zieht in der joh Chronologie dessen Auferweckung unmittelbar den Tötungsbeschluss des Hohen Rates nach sich (V. 46–53), wobei die tödliche Bedrohung anschließend auch Lazarus inkludiert (12,10). Allerdings liefert bereits V. 4 vorab einen Interpretationsschlüssel für die ganze Geschichte: Es geht um die Verherrlichung des Sohnes Gottes (deren „Stunde“ in 17,1 gekommen ist) – der Tod hat gerade nicht das letzte Wort (Αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ

¹⁶ Vgl. auch Raymond F. Collins, *John's Characters*, in: Ders. (Hg.), *These Things Have Been Written. Studies on the Fourth Gospel (LThPM 2)*, Louvain 1990, 1–45: 26; Koester, *Symbolism* (Anm. 1) 65f.

¹⁷ Schneiders, *Women* (Anm. 5) 41. In Joh 11,39 wird Marta explizit als „die Schwester des Verstorbenen“ (ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος) bezeichnet.

¹⁸ Vgl. dazu etwa Raymond E. Brown, *The Gospel according to John (i–xii). Introduction, Translation, and Notes (AncB 29)*, Garden City 1966, 431; Jacob Kremer, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1–46*, Stuttgart 1985, 351; Brendan Byrne, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1–46 (Zacchaeus Studies. New Testament)*, Collegeville 1990, 39.85; Koester, *Symbolism* (Anm. 1) 66; Thompson, *Lazarus* (Anm. 11) 470.472. Nach Thyen, *Johannesevangelium* (Anm. 4) 512, lässt die „Rahmung des V. 4 durch das Motiv der Liebe Jesu zu den Seinen [...] die ‚bethanischen Geschwister‘ paradigmatisch als ‚Geliebte Jesu‘ erscheinen“. Für eine ausführliche Studie zum prototypischen Charakter der Figuren siehe Philip F. Esler/Ronald Piper, *Lazarus, Mary and Martha. Social-Scientific Approaches to the Gospel of John*, Minneapolis 2006.

¹⁹ Vgl. ὑπὲρ in 6,51; 10,11.15; 11,50–52; 13,37f.; 15,13; 17,19; 18,14.

²⁰ Gegenüber den Idealen antiker Freundschaftsethik, die Gegenseitigkeit voraussetzt, liegt mit dem bedingungslosen Liebesdienst Jesu, welcher erst die nachösterliche Antwort der JüngerInnenengemeinde fundiert, eine Asymmetrie vor (vgl. Klaus Scholtissek, „Eine größere Liebe als diese hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde“ [Joh 15,13]. Die hellenistische Freundschaftsethik und das Johannesevangelium, in: Jörg Frey/Udo Schnelle [Hg.], *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive [WUNT 175]*, Tübingen 2004, 413–439: 436–439).

ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς). Vor der entscheidenden „Stunde“ der Erhöhung wird in Joh 11 in Wort und Zeichen illustriert, dass Jesus als „die Auferstehung und das Leben“ (V. 25) den Tod in seiner Endgültigkeit besiegt;²¹ insofern umschließt Joh 11 mit der Ostererzählung in Joh 20 „die Passionsgeschichte nach Art einer ‚inclusio‘“²². In der Auferweckung des Lazarus manifestiert sich die göttliche δόξα (vgl. V. 4.40) – in Entsprechung zum „Anfang der Zeichen“ in Kana (in 2,11). Bevollmächtigt aufgrund der Liebe des „Vaters“ (siehe in diesem Zusammenhang 3,35; 5,20: ὁ πατήρ ἀγαπᾷ/φιλεῖ τὸν υἱόν ...; die Terminologie aus dem Bereich familiärer Liebesbeziehungen ist hier natürlich metaphorisch und analog zu verstehen)²³, partizipiert „der Sohn“ an dessen Leben spendender Macht (vgl. etwa Dtn 32,39; 1 Sam 2,6), sodass „wie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, so auch der Sohn diejenigen, die er will, lebendig macht“ (Joh 5,21: ὡςπερ γὰρ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζῳοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζῳοποιεῖ).²⁴ Im Wirken des Sohnes offenbart sich jener, der ihn gesandt hat (siehe den anvisierten Glauben als Ziel des Zeichens in 11,42: ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σὺ με ἀπέστειλας). Das erzählte Wunder erscheint in intratextueller Verklammerung mit Joh 5 geradezu als dessen szenische Dramatisierung im Sinne einer narrativen Eschatologie:

5,25	5,28f.	11,43f.
... ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἔστιν ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν.	(28) ... ἔρχεται ὥρα ἐν ἣ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ (29) καὶ ἐκπορεύονται ...	(43) καὶ ταῦτα εἰπὼν φωνῇ μεγάλῃ ἐκράυγασεν, Λάζαρε, δεῦρο ἔξω (vgl. 10,3.27). (44) ἐξῆλθεν ὁ τεθνηκὼς δεδεμένος ²⁵ ...

Jetzt ist die Stunde, wo die Toten die Stimme des Gottessohnes hören, aus ihren Gräbern herauskommen und leben werden. Mit der Erweckung des Lazarus

²¹ Vgl. demgegenüber die futurische Dimension in 1 Kor 15,26.54f.

²² Kremer, Lazarus (Anm. 18) 23. Zu den einzelnen Motiven, die Joh 11 mit der Ostergeschichte verklammern, siehe Taschl-Erber, Maria von Magdala (Anm. 3) 281–284.

²³ Siehe auch 10,17: διὰ τοῦτό με ὁ πατήρ ἀγαπᾷ ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. Außerdem 15,9f.; 17,23f.26.

²⁴ Dorit Felsch, Leben durch Hören. Rosch haSchana-Traditionen in Joh 5,19–30, in: Jörg Frey/Uta Poplutz (Hg.), Narrativität und Theologie im Johannesevangelium (BThSt 130), Neukirchen-Vluyn 2012, 103–131: 113, expliziert: „Nicht neben, unter oder zusätzlich zum Vater schafft der Sohn Leben und vollzieht das Gericht, sondern *im* Sohn tut es der Vater.“

²⁵ Vgl. Jes 49,9 (LXX: λέγοντα τοῖς ἐν δεσμοῖς Ἐξέλθατε ...). Hier zeigt sich ein deutlicher Kontrast zu Joh 20,5–7.

wird „zeichenhaft veranschaulicht, was es heißt, von Jesus, dem Sohn Gottes, im Glauben aus dem Tod ins Leben gerufen zu werden“²⁶.

Kreist die Erzählung um Lazarus als „passiven Mittelpunkt“²⁷, spielt *Marta* eine weit aktivere Rolle. Auf die Kunde von Jesu Kommen hin verlässt sie das Haus mit der Trauergesellschaft und geht ihm entgegen (11,20). Der anschließende Offenbarungsdilog (V. 21–27), welcher der Zeichenerzählung vorangestellt wird und den „Sinnschwerpunkt“²⁸ der Geschichte bildet, präsentiert sie als eine der „LieblingsschülerInnen“ Jesu (vgl. seine Charakterisierung als „Lehrer“ in V. 28), die zu einem vertieften Verständnis der eschatologischen Auferweckungshoffnung angeleitet wird;²⁹ eine ähnliche Technik der Gesprächsführung begegnet auch in anderen joh Dialogen. Nach ihren ersten Worten (V. 21: κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἂν ἀπέθαιεν ὁ ἀδελφός μου), mit denen sie das Gespräch eröffnet, bekennt sie ihr ungebrochenes Vertrauen³⁰ zu Jesus (V. 22): καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν δώσει σοι ὁ θεός („aber auch jetzt weiß ich, dass, worum immer du Gott bittest, Gott dir geben wird“; vgl. Jesu Gebet in 41f. sowie die Zusage in 15,16; 16,23). Daraufhin verheißt ihr Jesus, dass ihr Bruder auferstehen werde (V. 23: ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου) – doch es geht nicht (nur) um die verbreitete eschatologische Hoffnung der Auferstehung „am Letzten Tag“ (ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, V. 24) in endzeitlicher Zukunft, oder die wundersame Totenerweckung, wie sie im Anschluss erzählt wird. Der Dialog gipfelt in Jesu ἐγὼ εἰμι-Wort (V. 25f.), das futurisch-endzeitliche Dimension³¹ und Heilsgewart in Jesus zusammenführt:

²⁶ Theobald, *Evangelium* (Anm. 5) 714. Vgl. auch Thompson, *Lazarus* (Anm. 11) 465 (ähnlich 461): „[...] as one who has received life, Lazarus represents all who are given life by the One who is, has, and gives life.“

²⁷ Vgl. Klaus Wengst, *Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11–21* (ThKNT 4,2), Stuttgart 2001, 13.

²⁸ Kremer, *Lazarus* (Anm. 18) 29; Theobald, *Evangelium* (Anm. 5) 713f.

²⁹ Es geht hier nicht um auszuräumende Missverständnisse (vgl. auch Wengst, *Johannesevangelium* [Anm. 27] 24), sondern „Schritt für Schritt führt hier Jesus Martha auf ihrem Erkenntnisweg, und Martha lässt sich führen.“ (Theobald, *Evangelium* [Anm. 5] 733.) Auch Thyen, *Johannesevangelium* (Anm. 4) 520–522.525, wendet sich gegen die Qualifizierung von Martas Glauben als defizitär (vgl. auch ebd., 527 zu V. 39). Hingegen spiegeln sich für Francis J. Moloney, *Can Everyone be Wrong? A Reading of John 11.1–12.8*, NTS 49 (2003) 505–527, gerade in den Missverständnissen der Figuren die rhetorischen Strategien der Erzählung. Gail R. O’Day, *Martha: Seeing the Glory of God*, in: Steven A. Hunt/D. Francois Tolmie/Ruben Zimmermann (Hg.), *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (WUNT 314), Tübingen 2013, 487–503: 498–500, vergleicht die Entwicklung der Worte Aussagen Martas mit dem Aufbau eines Klagepsalms.

³⁰ Vgl. Thyen, *Johannesevangelium* (Anm. 4) 520.

³¹ Vgl. das Futur ζῆσεται sowie die Vergewisserung εἰς τὸν αἰῶνα.

(25) εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς,	Jesus sagte ihr:
Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή·	„Ich bin die Auferstehung und das Leben;
ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται,	wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er/sie stirbt,
(26) καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ	und jede(r), die/der lebt und an mich glaubt,
οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα·	stirbt bestimmt nicht in Ewigkeit:
πιστεύεις τοῦτο;	Glaubst du das?“

Das durch Jesus vermittelte Leben geht über den physischen Tod hinaus, dessen Endgültigkeit überwunden wird; daher eröffnet es den Glaubenden zugleich, schon jetzt (vgl. 5,25), eine transformierende Teilhabe am ewigen Leben (vgl. auch 8,51) – trotz der krisenhaften Todeserfahrungen in der Welt, die allerdings relativiert werden.³²

Vor die Glaubensentscheidung gestellt, antwortet Marta – in formalinhaltlicher Entsprechung zum Petrusbekenntnis in der synoptischen Überlieferung (vgl. Mk 8,29; Mt 16,16; Lk 9,20), während „im traditionsgeschichtlichen Äquivalent zu dieser synoptischen Szene in Joh 6,66–71 ein gleichlautendes Bekenntnis des Petrus [fehlt]“³³ – mit dem christologischen Credo der joh Ekklesia: „Ja, Herr, ich glaube fest“³⁴, dass du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommt.“³⁵ Damit entspricht sie auch dem in V. 15.42 thematisierten Glauben (vgl. ebenso 5,24: ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον). Dass sie als paradigmatische Repräsentantin des joh Bekenntnisses auftritt, belegt ferner die *inclusio* mit dem ersten Schluss des Evangeliums, wo die grundlegende Intention des Buchs formuliert wird (20,31): „Dies aber ist geschrieben worden, damit ihr glaubt, dass Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr als Glaubende Leben habt in seinem Namen.“

³² Vgl. Wengst, *Johannesevangelium* (Anm. 27) 25–28. – „Auferstehung ereignet sich in der Gegenwart Jesu im Hier und Jetzt.“ (Ruben Zimmermann, *Narrative Ethik im Johannesevangelium am Beispiel der Lazarus-Perikope Joh 11*, in: Jörg Frey/Uta Poplutz [Hg.], *Narrativität und Theologie im Johannesevangelium* [BThSt 130], Neukirchen-Vluyn 2012, 133–170: 165.)

³³ Hans-Josef Klauck, *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 243.

³⁴ Im Griechischen Perfectum intensivum, mit feierlichem Nachdruck.

³⁵ Durch die Verbindung der beiden christologischen Titel „Messias“ und „Gottessohn“ mit der attributivischen Partizipialkonstruktion ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος als typisch joh Wendung „wird schon äußerlich das Bekenntnis Marthas als ein Höhepunkt markiert, der dem hochbedeutenden Offenbarungswort Jesu aber auch innerlich korrespondiert“ (Schnackenburg, *Johannesevangelium* [Anm. 5] 417).

11,27	20,31
... ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος.	ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε (vgl. 5,24) ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

Außerdem wird Marta dadurch als idealtypische Jüngerin dargestellt, dass ihr Glaube nicht auf dem – erst darauf erzählten – Wunder basiert³⁶ (zur Problematisierung eines allein auf dem Sehen von „Zeichen und Wundern“ beruhenden Glaubens vgl. etwa 4,48; 6,30; 20,25.29), sondern unmittelbar auf Jesu Selbstopfening antwortet.

Wenn sie danach ihrer – im Haus der Trauer sitzenden³⁷ (V. 20) – Schwester *Maria* sagt, dass „der Lehrer“ (ὁ διδάσκαλος) sie rufen lasse (V. 28), woraufhin diese schnell aufsteht (V. 29; vgl. etwa Levi in Mk 2,14) und zu ihm kommt (wie z. B. Natanaël in Joh 1,47)³⁸, werden schließlich beide als dessen Schülerinnen porträtiert.³⁹ Während die Erörterung der Auferweckungsthematik im theologischen Gespräch die Perspektive der joh „Schule“ darlegt (als deren Sprachrohr Marta fungiert) und mit der Entfaltung einer hochreflektierten Christologie die Situation der Trauer um den verstorbenen Bruder transzendiert (siehe auch – unter Aufnahme von V. 4 – Jesu erinnerndes Wort in V. 40: „Habe ich dir nicht gesagt, dass du, wenn du glaubst, die Herrlichkeit Gottes sehen wirst?“)⁴⁰, entspricht die folgende Szene mit Maria in ihrer Emotionalität eher den Lesererwartungen. Ihr Bild zu Jesu Füßen (V. 32) korreliert mit dem lk Porträt der Jüngerin.⁴¹ Die Kommunikation zwischen den beiden Figuren vollzieht sich weit weniger auf der verbalen Ebene: Marias Worte klingen wie ein

³⁶ Diff. 10,38; 11,45; 12,11.18. Schneiders, *Women* (Anm. 5) 41, erläutert: „It is those who believe who will see the glory of God (11:40), no vice versa.“ Dies gilt auch angesichts Martas Äußerung in V. 39, wo sie vor dem Wunder noch einmal den (für die Erzähldynamik wichtigen) Hinweis liefert, dass Lazarus – definitiv – tot ist: Da sie ja glaubt (V. 27), wird sie auch „die Herrlichkeit Gottes sehen“ (V. 40).

³⁷ Nach Theobald, *Evangelium* (Anm. 5) 732, handelt es sich um ein „Trauersitzen“, das zu den jüdischen Klageriten gehört. Vgl. auch Mt 27,61 (καθήμενοι ἀπέναντι τοῦ τάφου); außerdem etwa Ijob 2,13; Klgl 2,10. Insofern differiert der Kontext gegenüber Lk 10,39.

³⁸ Vgl. auch 4,40; 5,40; 6,35.37.44.45.65; 7,37; 10,41.

³⁹ Zu einer solchen Zeugenschaft, die weitere Begegnungen mit Jesus vermittelt, vgl. etwa die Erzählstruktur in Joh 1,15–51 (die ersten Jünger); 4,28–42 (die SamaritanerInnen).

⁴⁰ Vgl. dazu etwa Tob 13,16 (BA: θεασάμενοι πᾶσαν τὴν δόξαν σου) in tempeltheologischem Kontext.

⁴¹ Wie schon in V. 2 (vgl. 12,3) hat Maria den traditionellen Platz zu Jesu Füßen inne: vgl. Lk 10,39, wo der Kontext an das Bild von Propheten- oder Rabbinenschülern denken lässt (vgl. dazu 2 Kön 4,38; 6,1; Lk 2,46; 8,35; Apg 22,3).

Echo von V. 21 und verhalten in der gemeinsamen Klage mit ihren BegleiterInnen (V. 33), die gekommen sind, um die Schwestern zu trösten (V. 19.30),⁴² wenn sie hier am Grab des Bruders weint (κλαίουσιν) wie später Maria von Magdala an demjenigen Jesu (20,11).⁴³ Gegenüber einem doketisch-distanzierten Christusbild zeigt sich Jesu emotional-körperliche Seite, insbesondere auch in Form von Tränen angesichts des Todes des geliebten Freundes (V. 35). Marias Rolle wird in Joh 12 noch deutlicher konturiert, wo sich der Scheinwerfer nun stärker auf sie als ihre Schwester richtet.

2. Joh 12,1-8

In Joh 12 wird ein Gastmahl für Jesus gegeben (V. 2: ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ). Die rahmende Bedrohung durch seine Gegner (11,57; 12,10) bildet eine dunkle Kontrastfolie⁴⁴ für das festliche⁴⁵ Mahl – vielleicht ein Dankemahl für die Rettung des „Bruders“ aus dem Tod – im Kreise der von ihm Geliebten, welches das letzte Mahl mit den „Seinen“ vorwegnimmt (vgl. 13,1f.).⁴⁶ Dass diese als FreundInnen Jesu und in geschwisterlicher Beziehung untereinander, als Familie, gezeichnet werden, entwirft ein modellhaftes Urbild der Gemeinde.⁴⁷ Nach Sandra M. Schneiders beinhaltet die Szene „certain eucharistic overtones which ought not be overlooked. It is situated six days before the Passover, which according to John’s chronology of the Passion, falls on the following Saturday (cf. 19:31). The meal at Bethany, therefore, took place on Sunday evening, the customary time of the Eucharist in the early Church. Those whom Jesus loved (cf. 11:3, 5) gave a supper for him, and we are told that Martha ‚served.‘“⁴⁸

⁴² Vorsicht ist geboten gegenüber antijüdischen Interpretationen dieses Kollektivs, das bei der Bezeugung des anschließenden Wunders die Rolle eines Chores übernimmt.

⁴³ Gegen eine mancherorts zu lesende Abwertung Marias argumentiert etwa Thyen, Johannesevangelium (Anm. 4) 529–533.

⁴⁴ Vgl. Kitzberger, Mary (Anm. 13) 579: „Hostility and love form a sharp contrast.“

⁴⁵ Vgl. Wengst, Johannesevangelium (Anm. 27) 47; Thyen, Johannesevangelium (Anm. 4) 545f.

⁴⁶ Vgl. Beirne, Women (Anm. 2) 143.

⁴⁷ Auch Theobald, Evangelium (Anm. 5) 739, rekurriert auf „die *familia dei*, den Freundeskreis der Glaubenden, der sich um Jesu Liebe schart (vgl. 15,13ff.), und die Freundschaft Jesu zu den drei Schwestern bildet die spätere so verstandene kirchliche Gemeinschaft bereits ab“.

⁴⁸ Schneiders, Women (Anm. 5) 41f. Vgl. auch Elisabeth Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, Gütersloh ²1993, 402; Theobald, Evangelium (Anm. 5) 744.

Von Martas „Dienst“⁴⁹ (12,2: Μάρθα διηκόνει) ist desgleichen in Lk 10,40 die Rede, sodass wir es hier offenbar mit einem traditionellen Versatzstück zu tun haben (ob nun den beiden unterschiedlichen Realisierungen des Erzählstoffs gemeinsame, möglicherweise breiter bekannte Tradition zugrunde liegt⁵⁰ oder ob literarische Abhängigkeit, vielleicht auch eine bloße Beeinflussung im Sinne einer „sekundären Mündlichkeit“ besteht). Martas διακονία ist zunächst im Rahmen der unmittelbaren Erzählebene zu verstehen, verweist jedoch vor dem Hintergrund der symbolischen Obertöne, die in Joh 12,1–8 anklingen, auf eine darüber hinausgehende ekklesiale Dimension. In diesem Sinne erhebt Hans-Josef Klauck die Frage, „inwieweit damit bereits eine innergemeindliche Funktion in den Blick kommt, nicht nur aufgrund von Texten wie Röm 16,1 oder Apg 6,1–6, sondern mehr noch, weil im Johannesevangelium Jesus selbst den Tischdienst übernimmt (in 6,11 und 13,4f)“⁵¹. Mit Raymond E. Brown ist zu bedenken: „In the Johannine community a woman could be described as exercising a function which in other churches was the function of an ‚ordained‘ person.“⁵² Freilich richtet sich der Fokus im vorliegenden Rahmen nicht auf die historische Ebene, sondern im Vordergrund steht das narrativ inszenierte Bild der in Betanien versammelten Familie und Mahlgemeinschaft.

Auf Jesu Salbung durch Maria wurde die Aufmerksamkeit schon in 11,2 gelenkt. Vor der Hintergrundfolie der synoptischen Inszenierungen der *story* einer Salbung Jesu (Mk 14,3–9 par. Mt 26,6–13; Lk 7,36–50) sind die joh Akzentsetzungen zu beachten. Am engsten hält sich Mt an die mk Vorlage, aber auch in Joh 12 finden sich viele strukturelle und (im Folgenden kursiv gekennzeichnete) wörtliche Übereinstimmungen mit dem mk Prätext:

	Mk 14,3-9	Joh 12,1-8
<i>Situierung</i>	Καὶ ὄντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ ἐν τῇ οἰκίᾳ	Ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἑξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν, ὅπου ἦν

⁴⁹ Zum Bedeutungsspektrum siehe die Studie von Anni Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen* (WUNT 2,226), Tübingen 2007.

⁵⁰ Mary Rose D’Angelo, *Women Partners in the New Testament*, JFSR 6 (1990) 65–86: 77, Anm. 50, spricht von einem „nucleus that is known to both Luke and John“; sie geht vom Terminus ἀδελφή als einem frühchristlichen Missionstitel aus (vgl. ebd., 79f.) und sieht in Marta und Maria in Lk 10 „a missionary *couple*, a pair like Paul and Sosthenes. As Paul designated himself ‚apostle‘ and Sosthenes ‚brother‘ (*adelphos*; 1 Cor. 1:1), so Martha was designated *diakonos* and Mary ‚sister‘ (*adelphē*).“ (Ebd., 78.)

⁵¹ Klauck, *Gemeinde* (Anm. 33) 211.

⁵² Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, London 1979, 187.

<p><i>Salbung Jesu</i></p>	<p>Σίμωνος τοῦ λεπροῦ, κατακειμένου αὐτοῦ ἦλθεν γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς, συντρίψασα τὴν ἀλάβαστρον κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς.</p>	<p>Λάζαρος, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς. 2 ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ, καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει, ὃ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ. 3 ἡ οὖν Μαριὰμ λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου ἤλειπεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξίν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου.</p>
<p><i>Einwand</i></p>	<p>4 ἦσαν δὲ τινες ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς· εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη τοῦ μύρου γέγονεν; 5 ἠδύνατο γὰρ τοῦτο τὸ μύρον πραθῆναι ἐπάνω δηναρίων τριακοσίων καὶ δοθῆναι τοῖς πτωχοῖς· καὶ ἐνεβριμῶντο αὐτῇ.</p>	<p>4 λέγει δὲ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι, 5 Διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς; 6 εἶπεν δὲ τοῦτο οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτωχῶν ἔμελεν αὐτῷ ἀλλ' ὅτι κλέπτῃς ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν.</p>
<p><i>Verteidigung der Salbenden mit Deutewort</i></p>	<p>6 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἄφετε αὐτήν· τί αὐτῇ κόπους παρέχετε; καλὸν ἔργον ἠργάσατο ἐν ἐμοί. 7 πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν καὶ ὅταν θέλητε δύνασθε αὐτοῖς εὖ ποιῆσαι, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε. 8 ὃ ἔσχεν ἐποίησεν· προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν. 9</p>	<p>7 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς, Ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό· 8 τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε.</p>

ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν,
ὅπου ἐὰν κηρυχθῆ τὸ
εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν
κόσμον, καὶ ὃ ἐποίησεν
αὕτη λαληθήσεται εἰς
μνημόσυνον αὐτῆς.

Wie bei Mk findet das in Betanien situierte Gastmahl in zeitlicher Nähe zum Paschafest statt: Während sich das Geschehen nach Mk 14,1 (par. Mt 26,2) aber zwei Tage davor abspielt, sind es in Joh sechs Tage (Joh 12,1: πρὸ ἑξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα). Damit wird die Salbungssperikope am Anfang der letzten Woche des irdischen Wirkens Jesu platziert.⁵³ Auffällige Unterschiede treten auf der Figurenebene zu Tage: Den Part der anonymen Salbenden von Mk 14,3 (par. Mt 26,6) übernimmt Maria, die nach einem Rückblick auf die Auferweckung des Lazarus (der rahmende Hinweis in V. 1 und 9 ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν verklammert die beiden Erzählungen ausdrücklich)⁵⁴ neben ihren Geschwistern auftritt (Joh 12,1–3). Daher fungiert auch nicht mehr „Simon der Aussätzig“ als Gastgeber (der in Lk 7,36ff. zu einem Pharisäer wird; der Name Simon findet sich ab V. 40). In Joh 12 bleibt die eigentliche GastgeberInnenrolle eine Leerstelle. Doch vor der Hintergrundfolie der intertextuellen Bezüge zu Lk 10,38–42, wo Marta Jesus aufnimmt (V. 38: ὑπεδέξατο) und (mit vielen Mühen) bewirtet (vgl. V. 40f.), erscheint diese auch hier in einer spezifischen Funktion.⁵⁵ In der Rolle der mk ἀγανακτοῦντες, die – anders als in Mt 26,8, wo gerade οἱ μαθηταὶ ihren Unwillen äußern – unbestimmt bleiben (Mk 14,4: τινες), tritt Judas (εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ) auf, der als individualisierter Antagonist im negativen Kontrast zur exemplarischen Jüngerin gezeichnet wird. Die Erzählerkommentare in V. 4.6 diskreditieren ihn als Verräter und Dieb⁵⁶ (analog wird in Mk 14,10f. im unmittelbaren Anschluss der Verrat durch Judas geschildert), wodurch auch sein Hinweis auf die Armen als scheinheilig entlarvt wird. Ebenso rahmen im folgenden Kapitel Hinweise auf den Verrat des Judas die Fußwaschung (Joh 13,2.11.18f.21–30).

⁵³ Vgl. auch Theobald, *Evangelium* (Anm. 5) 774: „Nach der johanneischen Chronologie (das Paschafest fällt mit dem Todestag Jesu zusammen) ist [...] wahrscheinlich der erste Tag der Passionswoche gemeint“.

⁵⁴ Wie umgekehrt auch die Notiz zu Maria in Joh 11,2 auf die Salbung vorverweist.

⁵⁵ Zu Marta als Gastgeberin vgl. etwa Thyen, *Johannesevangelium* (Anm. 4) 546 („ihre Gäste“); Theobald, *Evangelium* (Anm. 5) 774.

⁵⁶ Auch als Kontrastfigur zum Guten Hirten: vgl. Joh 10,1.8.10; dazu Theobald, *Evangelium* (Anm. 5) 777f.780.

Darüber hinaus richtet sich die Aufmerksamkeit auf die signifikant differierende Salbung.⁵⁷ Denn das wie in Mk 14,3 „kostbare echte Nardenöl“ (in Mt 26,7 bloß *μόρου βαρυτίμου*) dient in Joh 12,3 nicht einer Salbung des Hauptes, wie etwa in 1 Sam 10,1 Samuel Saul zum König salbt (LXX: καὶ ἔλαβεν Σαμουηλ τὸν φακὸν τοῦ ἐλαίου καὶ ἐπέχεεν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ...; analog in 2 Kön 9,3.6 von Elischas Schüler und Jehu: καὶ λήμψη τὸν φακὸν τοῦ ἐλαίου καὶ ἐπιχεεῖς ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ... καὶ ἐπέχεεν τὸ ἔλαιον ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ...; vgl. die priesterliche Salbung Aarons in Ex 29,7: καὶ λήμψη τοῦ ἐλαίου τοῦ χρίσματος καὶ ἐπιχεεῖς αὐτὸ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ χρίσεις αὐτόν).⁵⁸ Stattdessen *nimmt* Maria das wertvolle Nardenöl und *salbt* Jesu *Füße* (ή οὖν Μαριάμ λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου ἤλειπεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ ...; vgl. auch ihre Position zu seinen Füßen in 11,32, dem traditionellen Bild entsprechend), während die Frau in Mk 14 es – wie in den erwähnten prophetischen Königssalbungen – *über sein Haupt gießt* (συντρίψασα τὴν ἀλάβαστρον κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς; vgl. Mt 26,7: καὶ κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ). Die joh Variante lässt dagegen die ähnliche Szene in Lk 7,38 anklingen, die jedoch während Jesu Wirkens in Galiläa situiert ist: ... τοῖς δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ταῖς θριζῖν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασσαν, καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἤλειπεν τῷ μύρῳ („... mit ihren Tränen begann sie seine Füße zu benetzen und wischte sie mit den Haaren ihres Hauptes ab, küsste seine Füße und salbte sie mit dem Öl“).⁵⁹ Freilich bringt die namenlose „Sünderin“ in Lk 7,37 in ihrem Alabastergefäß (ἀλάβαστρον wie in Mk par. Mt) dafür kein *Nardenöl* mit, auch wenn es sich nicht um einfaches

⁵⁷ Aus dem narrativen Rahmen des Mahls schließt Theobald, *Evangelium* (Anm. 5) 766: „Hatte der ehrende Gestus einer Salbung, falls er einem Gast zuteil wurde, seinen natürlichen Ort *vor Beginn* des Mahls [...], so steigert sein Ort *während* des Mahls sein Gewicht zu einer bemerkenswerten *Zeichenhandlung*.“

⁵⁸ Vgl. außerdem 1 Sam 16,13 (LXX: καὶ ἔλαβεν Σαμουηλ τὸ κέρασ τοῦ ἐλαίου καὶ ἔχρισεν αὐτόν ...) bezüglich David sowie 1 Kön 1,39.45 (LXX: καὶ ἔχρισαν αὐτόν Σαδοκ ὁ ἱερεὺς καὶ Ναθαν ὁ προφήτης εἰς βασιλέα ...) zur Inthronisation Salomos.

⁵⁹ Zu verschiedenen traditionsgeschichtlichen Hypothesen siehe Taschl-Erber, *Maria von Magdala* (Anm. 3) 389f. Die Spannweite aktueller Erklärungsmodelle, was das Verhältnis zu den synoptischen Varianten betrifft, zeigen etwa die rezenten Kommentare von einerseits Theobald, *Evangelium* (Anm. 5) 766–773 (überlieferungsgeschichtliche Erklärung), und andererseits Thyen, *Johannesevangelium* (Anm. 4) 546f. (intertextuelles Spiel mit synoptischen Erzählungen). Eine vermittelnde Lösung schlägt etwa Joachim Kügler, *Duftmetaphorik im Neuen Testament*, in: Ders. (Hg.), *Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes. Religionsgeschichte – Bibel – Liturgie* (SBS 187), Stuttgart 2000, 123–171: 160, Anm. 72, vor: „Einerseits bestehen traditionsgeschichtliche Zusammenhänge, die bis in die Phase der mündlichen Tradition zurückreichen, andererseits muß auf der Ebene der johanneischen Redaktion mit einer literarischen Kenntnis der synoptischen Evangelien, mindestens aber des Lukasevangeliums, gerechnet werden.“

Olivenöl handelt (vgl. die Kontrastierung im antithetischen Parallelismus von V. 46: *ἐλαίῳ τὴν κεφαλὴν μου οὐκ ἤλειψας· αὕτη δὲ μύρω ἤλειψεν τοὺς πόδας μου*)⁶⁰. Der Wert von 300 Denaren (Joh 12,5; vgl. Mk 14,5), den Judas – vermutlich übertreibend – für die hier aufgewendete 1 Litra (nach Klaus Wengst „etwas mehr als ein Viertelliter“⁶¹) veranschlagt, entspräche etwa dem Jahreslohn eines Tagelöhners (in Mt 20 wird 1 Denar als Tageslohn vereinbart).⁶² Die luxuriöse Fülle des Parfums erinnert wiederum an das hochzeitliche Weinwunder in der korrespondierenden ersten Woche des öffentlichen Wirkens Jesu,⁶³ das den Anbruch der messianischen Zeit signalisiert (Joh 2,1–12).⁶⁴ Dass Maria allerdings das Salböl danach mit ihren Haaren wieder abwischt (sodass sie nun an Jesu Duft teilhat)⁶⁵, wirkt auf der unmittelbaren narrativen Ebene irritierend.⁶⁶ Solche rätselhaften erzählerischen Details fordern zur Suche nach einem Tiefensinn geradezu heraus. Demgegenüber trocknet die Frau in Lk 7,38 die von ihren Tränen benetzten Füße Jesu *vor* deren Salbung „mit den Haaren ihres Kopfes“ (womit das Stichwort τῆς κεφαλῆς aus der mk Perikope neu kontextualisiert wird).

Das Stichwort ἐκμάσσω begegnet jedoch im Rahmen der Fußwaschung in Joh 13,5 wieder (sonst neben Joh 11,2 nur in Lk 7,38 sowie in der Retrospektive in V. 44, wo die Tat der Frau mit einer Fußwaschung verglichen wird). Eine Fußwaschung gilt in der Antike als Akt der Gastfreundschaft (vgl. Lk 7,44), Ehrerbietung und Liebe. Entsprechend der sozialen Hierarchien verrichten einen solchen Dienst hauptsächlich SklavInnen (aber etwa auch Ehefrauen). Ge-

⁶⁰ Auch in Mt 6,17 ist von einer Salbung des Hauptes die Rede – im Kontext des Fastens (σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν ...).

⁶¹ Wengst, Johannesevangelium (Anm. 27) 47. Theobald, Evangelium (Anm. 5) 775, gibt 327,25g (römisches Pfund) an.

⁶² Im Unterschied dazu wenden in Joh 19,39 Nikodemus und Josef von Arimatäa 100 Litra der Mischung von Myrrhe und Aloe für Jesu messianisch-königliche Bestattung auf (vgl. in Ps 45,9 den Duft des königlichen Bräutigams).

⁶³ Vgl. Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John. A Literary and Theological Commentary*, New York 1993, 406; Wengst, Johannesevangelium (Anm. 27) 49.

⁶⁴ Vgl. dazu Andrea Taschl-Erber, *Der messianische Bräutigam. Zur Hohelied-Rezeption im Johannesevangelium*, erscheint in: Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen (ÖBS)*, Frankfurt 2016 – im Druck.

⁶⁵ Diese „Duftgemeinschaft“ betont auch Kügler, *Duftmetaphorik* (Anm. 59) 169f.; mit der Partizipation am Duft Jesu steht sie in einer liebenden Glaubensgemeinschaft mit ihm und hat „Anteil an der Leben spendenden Kraft seines Todes“ (ebd., 170).

⁶⁶ Weder die Salbung der Füße an sich noch die Verwendung der Haare zum Abtrocknen erscheinen im damaligen Kontext als außergewöhnlich, verweisen allerdings auf den Dienst von SklavInnen (Belege zur Salbung von Füßen bei Wengst, Johannesevangelium [Anm. 27] 48; Bill. 1, 426–428; aus dem griechischen Bereich: Sjeff van Tilborg, *Imaginative Love in John [BiNS 2]*, Leiden 1993, 196–198).

gen die üblichen Konventionen nimmt (λαβῶν) Jesus in Umkehrung der traditionellen hierarchischen Verhältnisse in 13,4f. ein Leinentuch, wäscht seinen SchülerInnen – ebenfalls während des Mahls – die Füße (τοὺς πόδας) und trocknet sie danach ab (ἐκμάσσειν). Dieses Zeichen dienender und sich hingebender Liebe, das hier die Passion symbolisch vorwegnimmt,⁶⁷ trägt er seinen JüngerInnen nach seinem Beispiel auf (13,14f.; siehe die Entsprechungen zum Liebesgebot in V. 34f.):⁶⁸

13,14f.	13,34f.
<p>(14) εἰ οὖν ἐγὼ ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος, καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας· (15) ὑπόδειγμα γὰρ δέδωκα ὑμῖν ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε.</p> <p>(14) Wenn nun ich eure Füße gewaschen habe als der Herr und der Lehrer, sollt auch ihr einander die Füße waschen: (15) Denn ein Beispiel habe ich euch gegeben, dass, wie ich an euch gehandelt habe, auch ihr handelt.</p>	<p>(34) ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους· καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. (35) ἐν τούτῳ γινώσκονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταὶ ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις.</p> <p>(34) Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr einander liebt: wie ich euch geliebt habe, dass auch ihr einander liebt. (35) Daran werden alle erkennen, dass ihr meine JüngerInnen seid, wenn ihr Liebe habt untereinander.</p>

In 15,12 wird das Gebot der Liebe wieder aufgenommen, unmittelbar darauf folgt ein Hinweis auf den größten Liebesbeweis in Form der Lebenshingabe für die FreundInnen (V. 13). In dieser Relecture wird ein hierarchisches Verhältnis ausdrücklich zurückgewiesen, Jesus nennt seine JüngerInnen nun – anstatt δοῦλοι – seine φίλοι (V. 14f.);⁶⁹ in V. 16 schließt sich das Motiv der Erwählung an (vgl. 13,18).

Mit ihrem Liebesdienst⁷⁰ (in Lk 7,47 wird *explizit* die Liebe der Frau akzentuiert, allerdings im Zusammenhang von Sündenvergebung) präfiguriert Maria

⁶⁷ Vgl. auch die lexematische Entsprechung von τίθησιν τὰ ἱμάτια (13,4) – ἔλαβεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ (13,12) zu 10,17: διὰ τοῦτό με ὁ πατήρ ἀγαπᾷ ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν (entfaltet in V. 18). Das Ab- und wieder Anlegen der Kleidung korrespondiert mit der Hingabe und Wiederaufnahme des Lebens (ψυχή). Vgl. dazu Koester, Symbolism (Anm. 1) 11.

⁶⁸ Adele Reinhartz, The Gospel of John, in: Elisabeth Schüssler Fiorenza (Hg.), Searching the Scriptures, 2. A Feminist Commentary, New York 1994, 561–597: 585, merkt an: „On the ecclesiological level, this passage may allude to a footwashing ritual unique to the Johannine community. If so, it may express an egalitarian ideal which the Johannine community attempted to realize in its own structure and value system.“

⁶⁹ In Weish 7,27 vermittelt die Weisheit „FreundInnen Gottes“ (φίλους θεοῦ).

⁷⁰ Vgl. auch die Qualifikation der Salbung als „gutes Werk“ (καλὸν ἔργον) in Mk 14,8.

einerseits Jesu Vorbild.⁷¹ Andererseits erfüllt sie damit bereits in Vorwegnahme sein Gebot wahrer Jüngerschaft, wie auch Martas *διακονία* einen wesentlichen Aspekt der Jesusnachfolge verwirklicht (vgl. 12,26; aber auch Mk 9,35; 10,43–45 par. Mt 20,26–28; Lk 22,26f.). Im Porträt Marias als paradigmatischer Jüngerin tritt damit eine repräsentative Dimension zu Tage, wie auch Johns Varghese aufzeigt: „Mary’s action exemplifies the love of the true disciple for the Divine Lover who gives himself for the life of his friends. In this sense, Mary represents the community of faith in its love and abiding.“⁷² Bisher fand die durch Jesus vermittelte göttliche Liebe demgegenüber keine entsprechende Antwort (siehe dagegen die Verweigerungskette in 3,19; 5,42; 8,42).

In einer interfiguralen⁷³ Überblendung mit der Prophetin in Mk 14 vollzieht Maria die Salbung Jesu zum *χριστός*, wenngleich das hier verwendete Verb *ἄλειψω* bereits an die intendierte Salbung im Kontext der Bestattung in Mk 16,1 (vgl. Lk 23,56–24,1) erinnert. Im Unterschied zu Martas beredtem Messiasbekenntnis⁷⁴ zeigt sich darin wortlos⁷⁵-implizit Glaube (zumal auch als Zeugin der Auferweckung des Bruders) an Jesus als – leidenden – „Gesalbten“.⁷⁶ Zugleich mit der messianischen Salbung wird nach Jesu Deutung in beiden Erzählungen ja diejenige für sein Begräbnis vorweggenommen (vgl. Mk 14,8; analog Joh 12,7: „damit sie es für den Tag [der Vorbereitung] meines Begräbnisses“⁷⁷ bewahrte“⁷⁸). Das Passionsthema begegnet des Weiteren im prolepti-

⁷¹ Vgl. Margareta Gruber, Die Zumutung der Gegenseitigkeit. Zur johanneischen Deutung des Todes Jesu anhand einer pragmatisch-intratextuellen Lektüre der Salbungsgeschichte Joh 12,1–8, in: Gilbert Van Belle (Hg.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETL 200), Leuven 2007, 647–660: 653; Barnabas Lindars, *The Gospel of John* (NCeB), London 1972, 415–417; Schneiders, *Women* (Anm. 5) 42; Turid Karlsen Seim, *Roles of Women in the Gospel of John*, in: Lars Hartman/Birger Olsson (Hg.), *Aspects on the Johannine Literature* (CB.NT 18), Uppsala 1987, 56–73: 73; Colleen Conway, *Gender Matters in John*, in: Amy-Jill Levine (Hg.), *A Feminist Companion to John. Volume 2* (Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 5), London 2003, 79–103: 91; Thyen, *Johannesevangelium* (Anm. 4) 548f.

⁷² Johns Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John* (AnBib 177), Rom 2009, 175.

⁷³ Vgl. Kitzberger, *Mary* (Anm. 13) 580.

⁷⁴ Auch in Lk 10,40 kommt (nur) Marta – als eine von wenigen Frauen in diesem Evangelium (neben Maria und Elisabet in Lk 1f. bloß anonyme Stimmen: 11,27; 22,56; in Gleichnissen: 15,9; 18,3) – zu Wort.

⁷⁵ Vgl. ihr Porträt in Joh 11.

⁷⁶ Vgl. etwa Kitzberger, *Mary* (Anm. 13) 572.575.580; Ludger Schenke, *Johannes. Kommentar* (Kommentare zu den Evangelien), Düsseldorf 1998, 216.240; sowie Susan Miller, *Mary (of Bethany): The Anointer of the Suffering Messiah*, in: Steven A. Hunt/D. Francois Tolmie/Ruben Zimmermann (Hg.), *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (WUNT 314), Tübingen 2013, 473–486: 480–482.

⁷⁷ Zu *ἐνταφιασμός* vgl. auch das Verb *ἐνταφιάζω* (nach Henry Georg Liddell/Robert Scott/Henry Stuart Jones, *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996, 575: „prepare

schen Erzählerkommentar zum Verrat des Judas in V. 4 sowie im Jesuswort von V. 8 („... mich aber habt ihr nicht immer bei euch“)⁷⁹, darüber hinaus in der die Salbungserzählung rahmenden Todesbedrohung. So salbt Maria Jesu Füße „in order to prepare him for his mission of service.“⁸⁰ Im Sinne der prophetischen Zeichenhandlung verweisen ihre aufgelösten Haare einerseits auf einen Trauerritus.⁸¹ Andererseits tritt eine erotische Färbung der intimen Szene⁸² ans Licht, in welcher die Nähe der Jüngerin zu Jesus und ihre innere Verbundenheit mit ihm sichtbar werden.

Ein weiteres Detail unterscheidet die joh Erzählung von den synoptischen Varianten: Im Kontrast zum Todesgeruch in der Grabhöhle des Lazarus (11,39) wird das „Haus“ (in 11,20.31 noch ein Ort der Trauer, den Jesus nicht betrat) vom Duft des aromatischen Öls erfüllt (ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου),⁸³ wie etwa die von den Brandopfern rührende ὀσμὴ εὐωδίας⁸⁴ sowie wohlriechende Rauchwolken (siehe die Vorschriften zum heiligen Salböl und

for burial, lay out“) in Joh 19,40; Mt 26,12; Gen 50,2 LXX (nach V. 3 dauert Jakobs Einbalsamierung 40 Tage).

⁷⁸ Der Duktus hier ist: Anstelle das kostbare Öl im Hinblick auf die Armen zu verkaufen, wie Judas vorschlug (V. 5), sollte Maria es, wie geschehen, für die – proleptische – Einbalsamierung für das Begräbnis bewahren, um es stattdessen für diesen Liebesdienst an dem schon Todgeweihten zu verwenden. Vgl. Josef Blinzler, *Der Prozeß Jesu*, Regensburg ⁴1969, 407f.; Schnackenburg, *Johannesevangelium* (Anm. 5) 458.462f.; Brown, *Gospel* (Anm. 18) 449; Wengst, *Johannesevangelium* (Anm. 27) 50f.; außerdem Miller, *Mary* (Anm. 76) 480: „Jesus’ reply suggests that Mary carries out a prophetic action to prepare his body for burial ahead of time.“

⁷⁹ Zum Vordersatz vgl. Dtn 15,11.

⁸⁰ Miller, *Mary* (Anm. 76) 482.

⁸¹ Vgl. die Belege bei Miller, *Mary* (Anm. 76) 481.

⁸² Erotische Konnotationen der Szene hebt auch van Tilborg, *Love* (Anm. 66) 196–198, hervor.

⁸³ Kügler, *Duftmetaphorik* (Anm. 59) 163, sieht darin ein „Zeichen für die Auferstehung Jesu“: „Wenn nun in *Joh 11* der Verwesungsgestank des toten Lazarus ein Indiz für den Tod ist, der durch Jesus, der Auferstehung und Leben in Person ist, überwunden wird, dann kann aufgrund der engen Verbindung zwischen Salbungserzählung und Lazarusperikope geschlossen werden, daß der Duft in *Joh 12,3* das Gegenzeichen ist.“ Vgl. den „Lebensduft“, ὀσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν, in 2 Kor 2,16.

⁸⁴ Vgl. Gen 8,21; Ex 29,18.25.41; Lev 1,9.13.17; 2,2.9.12; 3,5.11.16; 4,31; 6,8.14; 8,21.28; 17,4.6; 23,13.18; Num 15,3.5.7.10.13f.24; 18,17; 28,2.6.8.13.24.27; 29,2.6.8.11.13.36; Jdt 16,16; Sir 50,15; Ez 6,13; 16,19; 20,28.41; Dan 4,37. Zum „beruhigenden“ Duft der Brandopfer siehe Ulrike Bechmann, *Duft im Alten Testament*, in: Kügler, *Macht* (Anm. 59) 61–78. Im NT vgl. in Phil 4,18 ὀσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτὴν, εὐάρεστον τῷ θεῷ für die Opfergabe der Gemeinde im übertragenen Sinn. In Eph 5,2 ist die kulttheologische Tradition christologisch interpretiert im Kontext der Hingabe aus Liebe: καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. Vgl. auch 2 Kor 2,15: ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ...

zu den Duftstoffen des Räucherwerks in Ex 30,22–38)⁸⁵ den Tempel als Ort der „einwohnenden“ Präsenz Gottes durchziehen.⁸⁶ Während in Jes 6,4 „das Haus“ von – auf die Theophanie hinweisendem – Rauch „erfüllt“ wird (LXX: καὶ ὁ οἶκος ἐπλήσθη καπνοῦ), ist es in Ez 10,4 (neben weiteren Belegen der Zions-theologie)⁸⁷ die Wolke der Gegenwart JHWHs, die mit ihrem Lichtglanz den Tempel „füllt“ (LXX: καὶ ἀπῆρεν ἡ δόξα κυρίου ἀπὸ τῶν χειρουβιν εἰς τὸ αἶθριον τοῦ οἴκου, καὶ ἐπλησεν τὸν οἶκον ἡ νεφέλη, καὶ ἡ αὐλὴ ἐπλήσθη τοῦ φέγγους τῆς δόξης κυρίου). Mit dem sich im „Haus“ ausbreitenden Duft als Zeichen göttlicher Gegenwart wird in Joh 12,3 also ein tempeltheologisches Motiv aufgenommen – und transformiert. In 2,16 verweist „das Haus (οἶκος) meines Vaters“ auf das Tempelthema, das in 2,19–21 (hier ναός) christologisch interpretiert wird. Entsprechend hält James McCaffrey zu Joh 14,2f. fest: „Jesus enters through his passion-resurrection into the heavenly temple of the Father’s House by the sacrificial transformation of his body into the New Temple of his risen body in which believers have permanent and abiding at-one-ment with God.“⁸⁸ Vor dem Hintergrund der tempeltheologischen Vorstellungen im ausgehenden 1. Jh., gerade auch angesichts des zerstörten Tempels,⁸⁹ wird für die joh Ekklesia die göttliche Gegenwart christozentrisch vermittelt – in der geschwisterlichen Gemeinde, in der die göttliche Liebe „einwohnt“ (vgl. 14,23).

Nicht nur im Kult spielt der richtige Duft eine wichtige Rolle – ebenso in der Erotik. So wird die Eingangsszenerie in Hld 1 neben Wein, Liebe und Freude vom Duft von Aromaölen (1,3f.: ὄσμῃ μύρων) geprägt. In Jer 25,10, dem einzigen atl. Beleg für den Duft von Öl außerhalb des Hld (LXX: ὄσμῃν μύρου), versinnbildlichen dagegen verstummender Freudeneruf, zumal von Bräutigam und Braut, vergehender Salbenduft und verlöschendes Lampenlicht das drohende Unheil. Damit erscheint auch die Hld-Szene für intertextuell Lesende des 1. wie 21. Jh. in messianischen Farben – zumal vor der Folie des (in

⁸⁵ Dazu Bechmann, Duft (Anm. 84) 79–90; sie verweist auf die durch den Hellenismus vermittelte, ägyptisch-altorientalische „Vorstellung vom Duft als Medium der Gottespräsenz“ (ebd., 89).

⁸⁶ Zu dieser Metaphorik siehe auch Nuria Calduch Benages, La fragancia del perfume en Jn 12,3, EstB 48 (1990) 243–265: 254ff.

⁸⁷ Vgl. auch Ez 43,5 (πλήρης δόξης κυρίου ὁ οἶκος); 44,4 (πλήρης δόξης ὁ οἶκος κυρίου); Jes 6,1 LXX (πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ); 1 Kön 8,11 (ἐπλησεν δόξα κυρίου τὸν οἶκον); Hag 2,7 (πλήσω τὸν οἶκον τοῦτον δόξης, λέγει κύριος παντοκράτωρ).

⁸⁸ James McCaffrey, The House with Many Rooms. The Temple Theme of Jn. 14,2–3 (AnBib 114), Rom 1988, 256.

⁸⁹ Siehe dazu Beate Ego/Armin Lange/Peter Pilhofer (Hg.), Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999.

Hebr 1,7f. zitierten) Ps 45 (= 44 LXX),⁹⁰ wo die Hochzeit des gesalbten Königs (V. 8: ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως)⁹¹ besungen wird (zum königlich-göttlichen Duft vgl. V. 9)⁹². Insbesondere die Narde (νάρδος)⁹³, die in der gesamten griechischen Bibel neben Mk 14,3 und Joh 12,3 nur in Hld 1,12; 4,13f. LXX (eine ähnliche Duftmischung wie hier verströmt die Weisheit in Sir 24,15) auftaucht, signalisiert eine intertextuelle Verklammerung von Joh 12,3 mit dem Hld, zumal das Motiv des Duftes, dem im Hld eine tragende Funktion zukommt (siehe 1,3f.12; 2,13; 4,10f.; 7,9.14),⁹⁴ die sich schon vom mk Nardenöl zum Hld ergebende Verbindung expliziert. Vor allem Hld 1,12 gerät aufgrund der ähnlichen Erzählsituation ins Blickfeld:⁹⁵ „Solange der König zu Tische lag, gab mein Nardenöl seinen⁹⁶ Duft“ (LXX: Ἔως οὗ ὁ βασιλεὺς ἐν ἀνακλίσει αὐτοῦ, νάρδος μου ἔδωκεν ὄσμην αὐτοῦ). Diese Anspielung lässt den ebenso beim Mahl liegenden Jesus als messianischen König hervortreten, auch wenn die Salbung in der joh Fassung der Erzählung, wie herausgestellt, erzählerisch anders interpretiert wird. Gleich darauf schildert Joh 12,12–19 –

⁹⁰ Vgl. etwa Raymond Tournay, Les affinités du Ps. xlv avec le Cantique des Cantiques et leur interprétation messianique, in: Congress Volume. Bonn 1962. Papers Read at the Fourth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, held in Bonn from 26th – 31st August 1962 (VT.S 9), Leiden 1963, 168–212.

⁹¹ Vgl. die Salbung Davids in Ps 89,21.

⁹² Die Gewürzmischung in Joh 19,39 (μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης) beim Begräbnis Jesu im „Garten“ ruft einerseits die in Hld 4,14 (cod. B: σμυρνα ἀλοη) im παράδεισος sprossenden Pflanzen in Erinnerung, andererseits die duftenden Hochzeitsgewänder des Königs in Ps 45,9 (vgl. die aromatisierten Leinenbinden des gekreuzigten Messias in Joh 19,40).

⁹³ In der jüdischen Literatur des Zweiten Tempels verweist sie auch auf das Paradies (vgl. Edmée Kingsmill, The Song of Songs and the Eros of God. A Study in Biblical Intertextuality [OTM], Oxford 2010, 161f.: „one of the spices of paradise“): siehe äthHen 32,1; ApkMos 29,6 (dazu Joachim Kügler, Duftmetaphorik im Frühen Judentum, in: Ders. (Hg.), Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes. Religionsgeschichte – Bibel – Liturgie (SBS 187), Stuttgart 2000, 111–122: 112f.165).

⁹⁴ Ein „key word“ nach Kingsmill, Song (Anm. 93) 104.233.

⁹⁵ Vgl. etwa Michel Cambe, L'influence du Cantique des cantiques sur le Nouveau Testament, RThom 62 (1962) 5–26: 15–17; André Feuillet, La recherche du Christ dans la nouvelle alliance d'après la christophanie de Jo. 20, 11–18. Comparaison avec Cant. 3, 1–4 et l'épisode des Pèlerins d'Emmaüs, in: L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. Exégèse et patristique (Théologie 56), Paris 1963, 93–112: 107; Ann Roberts Winsor, A King is Bound in the Tresses. Allusions to the Song of Songs in the Fourth Gospel (StBLit 6), New York 1999, 22f.26; Jocelyn McWhirter, The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel (MSSNTS 138), Cambridge 2006, 80–88; Thyen, Johannesevangelium (Anm. 4) 548; Theobald, Evangelium (Anm. 5) 775; Johannes Beutler, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i. Br. 2013, 350.

⁹⁶ Da νάρδος feminin ist, ergeben sich Unklarheiten für das Bezugswort des Pronomens αὐτοῦ. Origenes, Comm. in Cant. 2,9 bezieht den Duft auf Christus (siehe unten).

divergierend gegenüber der Anordnung des Stoffes in Mk (siehe hier 11,1–11) – seinen Einzug als gesalbter König nach Jerusalem (zur Königschristologie vgl. neben den Zitaten von Ps 118,25f. [= 117,25f. LXX]; Sach 9,9 die Szenerie in 1 Kön 1,38–40 mit Salomos Inthronisation); dieser wird explizit mit der Auferweckung des Lazarus in Verbindung gebracht (das Zeugnis der Anwesenden motiviert die Menge, Jesus entgegenzuziehen: V. 17f.).

Auf diese Weise wird Jesus in einem für Joh durchaus typischen Spiel mit seinen Prätexten, wenngleich subtil, mehrfach als Messias gezeichnet. Seine Messianität erweist sich insbesondere in seiner Leben vermittelnden Macht. Doch führt der Weg in bzw. über seinen Tod. So entspricht auch die messianische Salbung in Joh 12,3 nicht einer typischen Königssalbung, sondern lässt bereits die Niedrigkeit des Kreuzestodes anklingen. Zugleich erweist sich der joh Christus aber gerade in der Erhöhung am Kreuz als hoheitsvoller König.⁹⁷ Maria, die durch ihre Zeichenhandlung an Jesu Leben verheißendem „Duft“ (vgl. die Duftmetaphorik in 2 Kor 2,14–16)⁹⁸ Anteil bekommen hat, wie schon Origenes betont,⁹⁹ erscheint entsprechend der ekklesialen Dimension der Szene als eine Repräsentantin der messianischen Gemeinde (vgl. die „Tochter Zion“ im expliziten Schriftzitat von Sach 9,9).¹⁰⁰

3. Einordnung in den johanneischen Gesamtrahmen

Zunächst ist resümierend festzuhalten: Die von Jesus geliebten „Geschwister“ verkörpern exemplarisch unterschiedliche Aspekte von Jüngerschaft bzw. komplementäre gemeindliche Rollen. Dabei bleibt der Part des zum Leben erweckten *Lazarus* im Wesentlichen passiv: In Joh 11 vollzieht er seine wichtigste Handlung, indem er Jesu Ruf entspricht (V. 44), wodurch er – neben seiner Charakterisierung als geliebter Freund (V. 3.5.11.36) – implizit als einer der

⁹⁷ Kügler, welcher der Duftsymbolik „eine christologische bzw. soteriologische Dimension“ (Ders., Duftmetaphorik [Anm. 59] 161) zuspricht, verweist in diesem Zusammenhang auf „das johanneische Paradox des Kreuzes“ und dessen soteriologische Einheit mit Jesu Auferstehung: „Der johanneische Christuskönig hat die Macht, sein Leben hinzugeben, und die Macht, es wieder zu nehmen (*Joh 10,18*).“ (Ebd., 162.)

⁹⁸ Zu den DuftträgerInnen vgl. die am Duft der Weisheit (Sir 24,15) partizipierenden Weisen in Sir 39,14.

⁹⁹ In Comm. in Cant. 2,9 stellt er eine interfigurale Verbindung zwischen der als Kirche/Seele gedeuteten „Braut“ in Hld 1,12 und Maria in Joh 12,3 her, die mit ihrem Haar den Duft Christi (den die Narde absorbiert) aufnimmt. In Hom. Cant. 2,2 harmonisiert er die joh Salbungserzählung mit der mk-mt Variante (differenziert Maria aber ausdrücklich von der Sünderin in Lk 7). Beide Male zitiert er 2 Kor 2,15.

¹⁰⁰ Vgl. Calduch Benages, *Fragancia* (Anm. 86) 260: „[...] María (osmófora) encarna la figura de la esposa“. Kritisch bezüglich der Brautsymbolik ist Kügler, Duftmetaphorik (Anm. 59) 164f.

„Seinen“ porträtiert wird (vgl. Joh 10,3f.27; 13,1). Gegenüber den Zustandsverben, die seine Krankheit (V. 1f.6; vgl. die Nachricht in V. 3) und seine Verweildauer im Grab (V. 17) bezeichnen, stellt sein Herauskommen aus dem Grab die einzige von ihm im Erzählverlauf gesetzte Aktion dar; sein Tod indes ist Gegenstand verschiedener Diskurse (V. 11–13.21.32). In 12,2 nimmt er – zum Leben erweckt – am Gastmahl für Jesus teil (was dem Lazarus im 1k Gleichnis verwehrt bleibt; vgl. Lk 16,21), ohne als ausdrücklicher Gastgeber aufzutreten. Im Unterschied zu seiner eher blass wirkenden Figur leuchtet das Profil der beiden mit ihm verbundenen Schwestern – gerade auch angesichts ihrer Bekanntheit in Tradition und Rezeption – stärker hervor. *Marta* erweist sich zunächst als Sprecherin des joh Glaubensbekenntnisses in einem lehrhaften Offenbarungsdialo­g mit einem gewichtigen an sie adressierten Ich bin-Wort, in Joh 12,2 wird auf ihren „Dienst“ Bezug genommen. Beide Male erscheint sie in einer Leitungsfunktion. Als ebenso paradigmatische Jüngerin (vgl. auch die intertextuellen Verbindungslinien zum 1k Porträt als Jesu Schülerin) entspricht *Maria* mit ihrem Liebesdienst, der sie zudem als Prophetin erweist, Jesu Vorbild. Wie auch bei Martas *διακονία* zeigt sich hier die Liebe in ihrer praktischen Dimension. Es sind die beiden Schwestern in Jesu Nachfolgegemeinschaft, die das joh Programm, einander zu lieben und einander zu dienen, narrativ realisieren. Anders als es Lk 10,38–42 suggeriert, werden sie in Joh 11f. nicht in Konkurrenz gesetzt,¹⁰¹ insofern auch keine Bewertung ihrer differierenden Charakterisierungen gegenüber der jeweils anderen erfolgt (der eigentliche Gegenspieler zu Maria ist in Joh 12 beispielsweise Judas, auf intertextueller Ebene etabliert Martas Messiasbekenntnis ein Konkurrenzverhältnis zu Petrus). Die durch geschwisterliche Beziehungen beschriebene „Haus“-Gemeinde stellt freilich ein ekklesiales Modell dar, in dem auch die Rollenerwartungen des patriarchal organisierten antiken Haushalts durchkreuzt werden.

Wo treten im joh Erzählwerk noch Bilder der *familia Dei* zu Tage?¹⁰² Im vierten Evangelium verbindet sich die Thematik insbesondere mit der „Stunde“ der Erhöhung Jesu. In 19,25–27 gründet er für die Zeit nach seinem Weggang

¹⁰¹ Vgl. etwa Seim, Roles (Anm. 71) 73: „They have different leading roles but not in a totally exclusive way.“ Kitzberger, Mary (Anm. 13) 579, betont: „[...] both sisters are equal [...] both women serve Jesus as their guest.“

¹⁰² Im Folgenden beschränke ich mich auf einige wenige Aspekte und insbesondere auf Texte, wo aufgrund expliziter verwandtschaftlicher Beziehungen der Familienbegriff in den Vordergrund rückt. Für eine umfassendere Studie der Familienmetaphorik im 4. Evangelium siehe Jan G. van der Watt, *Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John* (BiInS 47), Leiden 2000, welcher „family language“ etwa auch auf den metaphorischen Bereich „Leben“ etc. ausweitet; er sieht in „the family imagery [...] the most prominent [metaphorical network]“ (ebd., 161) bzw. „the constitutive and most essential imagery in this Gospel“ (ebd., 397).

eine neue Familie, welche alte familiäre Bindungen ersetzt bzw. neuorganisiert, wenn er seine – in Joh nie mit Namen genannte – Mutter,¹⁰³ deren Auftritte Anfang und Ende seines öffentlichen Wirkens rahmen, seinem geliebten Jünger als seinem legitimen Nachfolger anvertraut (V. 26f.: γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου – ἴδε ἡ μήτηρ σου).¹⁰⁴ Wie auch die Anklänge an Mk 3,34 par. Mt 12,49 (ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου) verdeutlichen,¹⁰⁵ erscheint die Modellgemeinde unter dem Kreuz¹⁰⁶ als familiäre Gemeinschaft, in der es Mütter, Söhne und Töchter, Brüder und Schwestern gibt, aber – anders als beim patriarchalen Familienmodell – keine Väter, da Gott allein der Vater ist (vgl. Mk 10,30).¹⁰⁷ An-

¹⁰³ Für Raymond E. Brown, *The Gospel according to John* (xiii–xxi). Introduction, Translation, and Notes (AncB 29A), Garden City 1970, 913, stellt sie „the symbol of the New Israel“ dar; er sieht hier u. a. einen „Mother Zion [...] symbolism“ (vgl. auch ebd., 925f.). Assoziativer Hintergrund für eine solche Deutung ist: Wie Zion in Jes 66,8 ein neues Volk gebiert (vgl. auch das mütterliche Zion in 49,14–23), werden in der Stunde der Erhöhung die τέκνα θεοῦ „geboren“ (siehe 1,12f.; zur Geburtsmetaphorik vgl. 3,5; 16,21). Vgl. aber auch das trauernde Zion in Klgl oder 4 Esra 9f. Jean Zumstein, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 1999, 176, richtet den Blick auf die „von Jesu Mutter verkörperten Glaubenden“. Analog versteht sie Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. 3. Teil. Kommentar zu Kap. 13–21* (HThK 4,3), Freiburg i. Br. ⁶1992, 324, „als Repräsentantin aller das wahre Heil Suchenden“, insbesondere aber auch des „für das messianische Heil empfänglichen Teil[s] Israels“. Nach Thyen, *Johannesevangelium* (Anm. 4) 737, repräsentiert Jesu „Mutter“ „das messianische Volk Israel“ und fungiert als „Mittlerin zwischen der alten und der neuen Familie Gottes“. Einen anderen Fokus setzt etwa Turid Karlsen Seim, *Frauen und Genderperspektiven im Johannesevangelium*, in: Navarro Puerto/Perroni, *Evangelien* (Anm. 10), 206–233: 211, die hier den unterschwellig „Diskurs um die Neudefinition von Verwandtschaft [...] wieder aufgenommen und vervollständigt“ sieht: „Die Mutter repräsentiert die Verwandtschaft dem Fleische nach, sie erinnert an seine irdische Körperlichkeit und an seine Geschichte im Fleisch.“

¹⁰⁴ Dazu Jean Zumstein, *The Mother of Jesus and the Beloved Disciple: How a New Family is Established Under the Cross*, in: Steven A. Hunt/D. Francois Tolmie/Ruben Zimmermann (Hg.), *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (WUNT 314), Tübingen 2013, 641–645: 645: „As a trustworthy witness and interpreter of the passion, death, and resurrection of Jesus, he is in a position to compensate for the loss of the crucified Jesus and to take under his protection the believing followers of Jesus, who are symbolized by the Mother of Jesus.“

¹⁰⁵ Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* (Anm. 48) 403, schließt daraus: „Die Szene hat also vermutlich eine ähnliche Bedeutung wie Mk 3,31–35, wo ebenfalls betont wird, daß Jesu Nachfolgegemeinde alle Bindungen und Ansprüche der patriarchalen Familie ersetzt.“

¹⁰⁶ Vgl. Klauck, *Gemeinde* (Anm. 33) 211f.

¹⁰⁷ Dazu Hildegard Gollinger, *Frauen auf der Suche nach Jesus*, in: Ludger Schenke u. a. (Hg.), *Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004, 319–347: 337: „Wo es keine ‚Väter‘ mehr gibt, entfallen auch hierarchisch-patriarchale Strukturen zugunsten einer Gemeinschaft von Gleichgestellten im Sinne von Gal 3,28.“ Zur „Abwesenheit der Väter“ vgl. auch Adriana Destro/Mauro Pesce, *Innerhalb und außerhalb der Häuser. Veränderung weiblicher Rollen von der Jesusbewegung bis zu den frühen Kirchen*, in Mercedes Navarro Puerto/Marinella Perroni (Hg.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte*. Deutsche Ausgabe herausgegeben von Irtraud Fi-

stelle eines Logions wie in Mk 3,33–35 par. inszeniert Joh also die Frage, wer die wahre *familia Dei* ist, in narrativen Bildern der Nachfolgegemeinschaft – ob als geschwisterliche Tischgemeinschaft im „Haus“ oder als neue Familie unter dem Kreuz.

Erstmals bezeichnet Jesus in Joh 20,17 die JüngerInnen explizit als seine „Brüder und Schwestern“¹⁰⁸ (vgl. dazu Mk 3,33–35 par. Mt 12,48–50; Lk 8,21), wenn er Maria von Magdala (die in 19,25–27 auch Zeugin seiner letzten Verfügungen war) mit einem gewichtigen Auftrag zu ihnen sendet: πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἶπε αὐτοῖς ... (vgl. Mt 28,10: ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ...) – woraufhin diese den JüngerInnen die Osterbotschaft verkündet (V. 18: ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς). In Jesu Aufstieg zum Vater gründet ihre neue Beziehung zu ihm und – über ihn vermittelt – zum Vater. Sprach der Joh Jesus bisher nicht von „eurem“ oder „unserem“ Vater¹⁰⁹ oder Gott (die Aussage εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν im Disput mit den Gegnern in 8,42 ist ein irrealer Konditionalsatz: „wenn Gott euer Vater wäre“)¹¹⁰, wird jetzt sein Vater und Gott auch *ihr* Vater und Gott (vgl. neben den Bundesformeln in Ex 6,7; Dtn 29,9–14; Jer 31,33; Ez 36,28; Hos 2,25 auch Rut 1,16), so dass sie als Geschwister gleichsam in seine eigene Sohnesbeziehung zum Vater adoptiert werden. Die Familienmetaphorik verbindet sich hier mit der Bundesterminologie, sodass sich der Neue Bund nun als *familia Dei* konstituiert, in der sowohl zu Gott (als Vater) und Jesus (als Bruder) als auch untereinander (als Geschwister) ein familiäres Naheverhältnis besteht.¹¹¹ Damit wird die in 1,12

scher und Andrea Taschl-Erber (Die Bibel und die Frauen: Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 2,1), Stuttgart 2011, 281–301: 284.290.

¹⁰⁸ Der generische Plural ἀδελφοί ist inklusiv zu verstehen. Daher muss etwa Mk 3,35 nur im Singular die ἀδελφή extra erwähnen, während sie davor im pluralischen ἀδελφοί mitgemeint ist.

¹⁰⁹ Auch wenn die absolute Fassung ὁ πατήρ als Gottesbezeichnung überwiegt, prägt die christozentrische Rede von „meinem Vater“ (vgl. dazu Ps 89,27 = 88,27 LXX) das vierte Evangelium: siehe 2,16; 5,17.43; 6,32.40; 8,19.49.54; 10,18.25.29.37; 14,2.7.20.21.23; 15,1.8.10. 15.23.24; 20,17. Bei den Synoptikern begegnet die Verbindung am häufigsten in Mt (vgl. 7,21; 10,32.33; 11,27; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10.19.35; 20,23; 25,34 [in der Parabel]; 26,29. 42.53), in Mk hingegen überhaupt nicht, in Lk nur viermal (2,49; 10,22; 22,29; 24,49). Vgl. auch Offb 2,28; 3,5.21. – Demgegenüber lässt sich die Wendung ὁ πατήρ ὑμῶν (ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς/ὁ οὐράνιος) als typisch mt bezeichnen (vgl. Mt 5,16.45.48; 6,1.8.14.15.26.32; 7,11; 10,20.29; 18,14; 23,9; Mk 11,25; Lk 6,36; 12,30.32). Zur Bezeichnung als „unser Vater“ vgl. zu Mt 6,9; Jes 63,16; 64,7; Tob 13,4.

¹¹⁰ In 8,54 grenzt sich Jesus im selben kontroversiellen Kontext von der traditionellen Sprachform „unser Gott“ ab (... ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ἡμῶν ἐστίν: „von dem *ihr* sagt, er ist unser Gott“). Vgl. dagegen Mk 12,29 (Jesus zitiert Dtn 6,4); Lk 1,78 (im Benedictus).

¹¹¹ Dazu Edith Zingg, Das Reden von Gott als „Vater“ im Johannesevangelium (HBS 48), Freiburg i. Br. 2006, 48f. (vgl. 325): „Nicht nur die Beziehung der Glaubenden zu Gott scheint sich durch

eröffnete Möglichkeit der Gotteskindschaft realisiert (ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ; vgl. auch die Geburtsmetaphorik¹¹² in V. 13). Im Erzählerkommentar von 11,52 kam schon die Rede auf die Sammlung der „versprengten Kinder Gottes“. Der jeweils inklusive Begriff (τὰ) τέκνα (τοῦ) θεοῦ ist beachtenswert.¹¹³ Mit Blick auf 14,2f., wo Jesus ankündigt, den Seinen einen Platz in der οἰκία seines Vaters zu bereiten, lässt sich mit Michael Theobald festhalten: „Ostern bedeutet das Geschenk der ‚Gotteskindschaft‘ im Haus des Vaters.“¹¹⁴ Im Terminus οἰκία treffen sich, wie bereits gezeigt, Familien- und Tempelmetaphorik. – Die τέκνα haben gegenüber weiteren Mitgliedern des antiken Haushalts einen privilegierten Status inne (vgl. auch 15,15 sowie Röm 8,14–17; Gal 4,7).

Als seine geschwisterlichen NachfolgerInnen sind die JüngerInnen aufgefordert, Jesu testamentarisches Gebot der Liebe zu erfüllen (13,34; 15,9–17), die das Erkennungsmerkmal wahrer Jüngerschaft darstellt (13,35), sodass gerade in der von gegenseitiger Liebe bestimmten geschwisterlichen Gemeinde seine lebendige und Leben schenkende Präsenz erfahrbar wird.¹¹⁵ Denn nach seinem Weggehen gilt es, nicht am Irdischen festzuhalten, sondern seine Gegenwart neu zu erkennen. So erhält Maria von Magdala – als erste Osterbotin – einen Auftrag, der die nachösterliche Gemeinde konstituiert.¹¹⁶ Es ist die durch

die Osterereignisse zu verändern, sondern auch wesentlich das Verhältnis zu Jesus, dem Auferstandenen und damit implizit auch das Verhältnis untereinander.“

¹¹² Dazu vgl. Joh 3,3–8 sowie das Bild der Gebärenden, deren „Stunde“ gekommen ist, in 16,21. Zur Geburtsmetaphorik siehe etwa Van der Watt, *Family* (Anm. 102) 166–200; Seim, *Frauen* (Anm. 103) 214–225. – Damit sind in Gott einerseits „mütterliche“ Aspekte (Geburt, Leben, Fürsorge etc.) aufgehoben, andererseits dominiert der Vaterbegriff (auch in Entsprechung zur antiken Sicht von Reproduktion): So ergeben sich für das joh Gottesbild durchaus Ambivalenzen.

¹¹³ Vgl. auch 1 Joh 3,1.2.10; 5,2. Diff. Joh 12,36: ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε (vgl. dazu Lk 16,8; 1 Thess 5,5; Eph 5,8; außerdem 1QS I,9; III,13.24f.; 1 QM I; 4QFlor 1,8f.).

¹¹⁴ Michael Theobald, *Gastfreundschaft im Corpus Iohanneum. Zur religiösen Transformation eines kulturellen Grundcodes der Antike*, in: Jörg Frey/Uta Poplutz (Hg.), *Narrativität und Theologie im Johannesevangelium* (BThSt 130), Neukirchen-Vluyn 2012, 171–216: 193.

¹¹⁵ Vgl. Wengst, *Johannesevangelium* (Anm. 27) 288.

¹¹⁶ Vgl. die Erklärung des *noli me tangere* von Sandra M. Schneiders, John 20:11–18: *The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene – A Transformative Feminist Reading*, in: Fernando F. Segovia (Hg.), „What is John?“ *Readers and Readings of the Fourth Gospel* (SBL.SS 3), Atlanta 1996, 155–168: 164f.: „what Jesus is really doing is redirecting Mary’s desire for union with himself from his physical or earthly body (which in any case no longer exists because it is the glorified Lord who stands before her in an appearance which is temporary) to the new locus of his presence in the world, that is, the community of his brothers and sisters, the disciples“. Für eine ausführliche Analyse von Joh 20,17 siehe Andrea Taschl-Erber, *Between Recognition and Testimony: Johannine Relecture of the First Easter Witness and Patristic Readings*, in: Reimund

das „Bleiben in seiner Liebe“ (15,9f.) gekennzeichnete Nachfolgegemeinschaft, in der er „Wohnung nimmt“ (14,23) und gegenwärtig bleibt.¹¹⁷ Deren geschwisterlichen Verhältnisse korrespondieren auf horizontaler Ebene mit der durch den „Sohn“ vermittelten Liebe des „Vaters“. – Gegenüber diesem Idealbild, welches das 4. Evangelium entwirft, zeigen freilich die in den Briefen angesprochenen Konflikte, dass das Gebot der Liebe stets neu eingemahnt werden muss.¹¹⁸

Mit der Familienmetaphorik verbindet sich ein bestimmtes Ethos.¹¹⁹ Zur Liebe gehören gegenseitiger Dienst und solidarische Anteilnahme, füreinander Sorge zu tragen und Verantwortung zu übernehmen. Im Vergleich zu hierarchisch strukturierten patriarchalen Familienmodellen ist die geschwisterliche Ekklesia grundsätzlich – bei allem Ringen um die historisch-praktische Realisierung – egalitär und inklusiv konzipiert (vgl. auch Mt 23,8). Hier zeigt sich auch trotz der berechtigten Anfragen an die Vatermetaphorik im Gottesbild deren kritische Funktion gegenüber „jeglichen patriarchalen Machtansprüchen“¹²⁰ von innen und außen.

Die geschwisterliche Gemeinde als identitäts- und gemeinschaftsstiftendes Konzept erweist sich als Leben ermöglichender Heilsraum der Liebe und des Friedens¹²¹ gerade auch im Kontrast zur feindlich erfahrenen Außenwelt (vgl. z. B. das dualistische Motiv in 15,19). Dennoch bleibt der (von Gott geliebte)¹²² κόσμος – gegenüber einer partikularisierenden Binnenperspektive im Sinne einer hinter einer universalen Ethik zurückbleibenden bloßen „Bruderliebe“ – Ziel der Sendung der JüngerInnen (17,18; 20,21), die (in und gegenüber) der

Bieringer/Barbara Baert/Karlijn Demasure (Hg.), *Noli me tangere in Interdisciplinary Perspective: Textual, Iconographic and Contemporary Interpretations* (BETL 283), Leuven 2016, im Druck.

¹¹⁷ Theozentrisch formuliert in 1 Joh 4,16 (im Kontext der Verbindung von Gottesliebe und gegenseitiger Liebe: vgl. 4,7–5,2): „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm“ (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει).

¹¹⁸ Vgl. etwa 1 Joh 2,9–11; 3,14–17; 4,20f.–5,2 (außerdem die in der Briefliteratur geläufige Anrede der Glaubensgeschwister als ἀγαπητοί: 1 Joh 2,7; 3,2.21; 4,1.7.11).

¹¹⁹ Vgl. auch den Rekurs auf das Halten der Gebote (14,15.21.23f.; 15,10; außerdem 1 Joh 2,5; 5,2f.; 2 Joh 6) in Anlehnung an die Theologie der Liebe im Dtn (zum Konnex lieben – Gebote halten vgl. hier 5,10; 7,9; 10,12f.; 11,1.13.22; 13,4f.; 19,9; 30,6.16.20).

¹²⁰ Sabine Bieberstein, *Unser Vater Gott. Grund und Grenzen der Vateranrede an Gott*, in: Alexandra Bauer/Angelika Ernst-Zwosta (Hg.), „Gott bin ich und nicht Mann“. Perspektiven weiblicher Gottesbilder, Ostfildern 2012, 83–104: 100.

¹²¹ Vgl. zur Verheißung in Joh 14,27; 16,33 die österliche Einlösung in 20,19.21.26.

¹²² Vgl. Joh 3,16.

Welt ein Zeugnis von der göttlichen Liebe geben sollen (13,35; 17,21.23; 20,21).¹²³ Die Erwählung der Geliebten verbindet sich mit einem Auftrag.

¹²³ Vgl. Enno Edzard Popkes, *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus* (WUNT 2,197), Tübingen 2005, 264–268.272.349–354; Jörg Augenstein, *Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen* (BWANT 134), Stuttgart 1993, 84.88.93.181f.184; Van der Watt, *Family* (Anm. 102) 315. – Auf die Sendung folgt die Geistgabe (vgl. 20,21f.).