

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

hg. v. Veronika Burz-Tropper, Antonia Krainer, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 32,2

2023

M. STARE, B. COLLINET, A. DOOLE: „Festheft Martin Hasitschka“. Eine Einführung (Editorial)	115
M. STOWASSER: Gleichstellung von Frauen – Ja, aber ... Jünger und Jüngerinnen in der Jesusnachfolge u. im Markusevangelium	119
K. HUBER: „Erinnert euch ...!“ (Lk 24,6). Zur Rolle der Frauen und Bedeutung des Sich-Erinnerns in der lukanischen Ostererzählung	141
J. PICHLER: Prophetisch begabt und zur Gemeindeleitung beauftragt. Marta und Maria in Joh 11–12	161
M. STARE: Das Bild vom Leib Christi/ <i>in</i> Christus und die Gewandmetaphorik für die christliche Gemeinde nach Paulus und ihre Geschlechtergerechtigkeit	188
P. ARZT-GRABNER: Schwestern und Brüder in ntl. Briefen und zeitgenössischen paganen Papyrusbriefen. Ein Update	211
C. NIEMAND: Sophia – die <i>erste</i> Zweite göttliche Person. Christolog. und trinitarische Überlegungen auf biblischer Grundlage	224
M. T. PLONER: Die Bibel als Quelle der Ermächtigung von Frauen im 19. Jahrhundert. Ein Überblick	253

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) Lizenz.

PROPHETISCH BEGABT UND ZUR GEMEINDELEITUNG BEAUFTRAGT

Marta und Maria in Joh 11–12

Prophetically Gifted and Commissioned for Church Leadership. Martha and Mary in John 11–12

Josef Pichler

Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft

Universität Graz, Heinrichstraße 78, 8010 Graz

josef.pichler@uni-graz.at

ORCID 0000-0001-9611-7075

Abstract: Die beiden Schwestern Marta und Maria, die aus Lk 10,38–42 bekannt sind, werden in Joh 11–12 als prophetisch begabt und für die johanneische Gemeinde verantwortlich gezeichnet. Marta erscheint zunächst als die bestimmende Person, sie bekennt ihren Glauben und erweist sich als hochbegabte Schülerin Jesu. Durch die Salbung des Messias, die im Aufbau deutlich an die Fußwaschung Jesu als gegenkulturelle Praxis erinnert, wird Maria als Prophetin dargestellt, die mit Hingabe und Liebe die Grundbotschaft Jesu lebt und versteht. Indem Maria Jesus die Füße salbt, legt sie durch ihre Tat ein Glaubensbekenntnis ab, das jenem der Marta um nichts nachsteht.

Abstract: The two sisters Martha and Mary, known from Luke 10:38–42, are portrayed in John 11–12 as prophetically gifted and responsible for the Johannine community. Martha first appears as the determining person, she confesses her faith and proves to be a highly gifted disciple of Jesus. Through the anointing of the Messiah, which in its structure is clearly reminiscent of Jesus' foot washing as a counter-cultural practice, Mary is portrayed as a prophetess who lives and understands the basic message of Jesus with devotion and love. By anointing Jesus' feet, Mary makes a profession of faith that is not inferior to that of Martha.

Keywords: John 11–12; Mary; Martha; Lazarus; Women in Church Leadership

Auf Marta und Maria – die beiden Frauenfiguren aus Joh 11–12 – fiel die Auswahl des Themas zu Ehren von Martin Hasitschka. Der Beitrag reflektiert nicht nur die Arbeitsschwerpunkte des Geehrten, das Johannesevangelium¹ und die

¹ Martin Hasitschka, *Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium. Eine bibeltheologische Untersuchung* (IThS 27), Innsbruck 1989; ders., *Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium*, in: Hubert Frankemölle (Hg.), *Sünde und Erlösung im Neuen Testament* (QD 161), Freiburg 1996, 92–107.

synoptische Tradition,² sondern thematisiert auch ein für den Jubilar zunehmend wichtiges Anliegen: die Rolle der Frau in der heutigen Kirche. Im Kontext der Berufungserzählungen³ der ersten Jesusjünger, insbesondere der beiden Brüderpaare Simon und Andreas sowie Jakobus und Johannes, formuliert der Autor in seinen Schlussausführungen den folgenden wegweisenden Satz: „Auch wenn erst in den Passionsberichten daran erinnert wird, dass von Anfang an auch Frauen Jesus nachfolgen, so ist diese Tatsache sehr beachtenswert, wenn über die Rolle der Frau in der Kirche von heute nachgedacht wird.“⁴ Das Zitat verdeutlicht das Anliegen des Jubilars, die Rolle von Frauen in der frühen Kirche historisch zu beschreiben und darüber hinaus zu überlegen, welche Bedeutung diese Ergebnisse für die heutigen Möglichkeiten der Partizipation von Frauen in der Kirche haben.

1. Abgrenzung und Aufgabenstellung

Da es im Johannesevangelium einige bedeutende Erzählungen von Frauen gibt, ist eine erste Abgrenzung der Texte notwendig: Auf der Hochzeit zu Kana (Joh 2) kommt Jesus mit seiner Mutter ins Gespräch, er begegnet in Joh 4 der Frau am Jakobsbrunnen, in Joh 11–12 Marta und Maria, in Joh 19,25–27 den Frauen, die in der Stunde seines Todes am Kreuz stehen, und schließlich begegnet er in Joh 20 am Ostermorgen Maria von Magdala.⁵ Die Frauen im Johannesevangelium erscheinen als eigenständige Persönlichkeiten, die eigenständig handeln und sprechen. Abgesehen von der Mutter Jesu und der samaritanischen Frau werden sie auch mit ihren Namen genannt.

Laut des Beitrags von Turid Karlsen Seim haben sie alle eine repräsentative, ja sogar symbolische Funktion in der Erzählung.⁶ Die meisten Frauengestalten begegnen Jesus als Lebensspender, der ihnen ewiges Leben anbietet und die neue

² Vgl. Martin Hasitschka, *Traditionsgeschichtliche Einordnung der synoptischen Berichte von der Versuchung Jesu*, Diss. masch. Innsbruck 1975.

³ Georg Fischer/Martin Hasitschka, *Auf dein Wort hin. Berufung und Nachfolge in der Bibel*, Innsbruck 1995 (1998 in italienischer und 1999 in englischer Übersetzung).

⁴ Martin Hasitschka, *Jüngerberufungen in Mk 1,16–20; Mt 4,18–22 und Lk 5,1–11*, in: Josef Pichler (Hg.), *Wortschatz-Bibel*, <https://doi.org/10.25364/102.WortschatzBibel.Mk1.2021.1.1> (16.05.2023).

⁵ Vgl. Susan Miller, *Women in John's Gospel* (LNTS 676), London 2023.

⁶ Turid Karlsen Seim, *Frauen und Genderperspektiven im Johannesevangelium*, in: Mercedes Navarro Puerto/Marinella Perroni (Hg.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte* (Die Bibel und die Frauen 2,1), Stuttgart 2012, 206–233: 206.

Schöpfung initiiert.⁷ Wer Anteil an seinem heilvollen Wirken erhält, wird in sein Handeln integriert.

Für die Themenauswahl des Beitrags war neben dem bereits genannten Anliegen des Jubilars auch die exegetische Diskussion im Hinblick auf die Entstehungsgeschichte der ausgewählten Textabschnitte ausschlaggebend. Dort wird häufig auf gemeinsame Traditionen oder sogar literarische Abhängigkeiten zwischen Joh 11–12 und dem Markus- bzw. dem Lukasevangelium hingewiesen. Die Diskussion wird in den Kommentaren zum Johannesevangelium von Michael Theobald und Hartwig Thyen auf diametral entgegengesetzten Positionen geführt. Michael Theobald argumentiert wie folgt:

„Beide Martha- (und Maria-)Bilder dürften unabhängig voneinander entstanden sein, das Gemeinsame liegt auch hier wieder in einer geschichtlichen Erinnerung – diesmal an die soziale Rollenverteilung der beiden Geschwister (in einer judäischen Hauskirche?) –, die sich, auf welchen Wegen auch immer, dem lukanischen *und* dem johanneischen Gedächtnis eingepägt hat.“⁸

⁷ Vgl. Barbara E. Reid, Die neugeborene Welt und die Rolle der Feministischen Bibelauslegung, am 10.12.2019, anlässlich ihrer Ehrenpromotion in Graz. In ihrem Vortrag (zitiert wird das Handout) beleuchtet sie ihre eigene Arbeit kritisch und führt aus, dass die Bibel und die eigene Bibellektüre „den Status quo legitimieren und Unrecht und Ungleichheit aufrecht“ erhalten oder aber „das destabilisierende Wort sein“ kann, „das prophetische Menschen inspiriert, ihre Stimmen zu erheben, und mit göttlicher Entschlossenheit für Gerechtigkeit zu agieren. Diese Kraft ist niemals neutral.“ Der Hauptteil ihres Vortrags, mit der Überschrift „Tod als Gebären von neuem Leben“, zeigt in einer feministischen Interpretation am Beispiel des Johannesevangeliums, wie produktiv der Tod Jesu im Johannesevangelium dargestellt wird: „Das Symbol des Gebärens von neuem Leben ist viel mehr als eine nette Art, über Jesu Tod zu denken. Im Gegenteil: es konfrontiert Christen mit der Herausforderung, im eigenen Leben das Tun und die Gesinnung von Christus nachzuahmen, der gekommen ist, um neues Leben in Fülle für alle hervorzubringen (Joh 10,10)“ (S. 13). Vgl. Miller, *Women* (Anm. 5) 5–6; Judith L. Kovacs, „Now Shall the Ruler of This World Be Driven Out“: Jesus’ Death as Cosmic Battle in John 12:20–36, *JBL* 114 (1995) 227–247; David S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic 300 BC–AD 100*, London 1964, 280–284; Jeannine K. Brown, *Creation’s Renewal in the Gospel of John*, *CBQ* 72 (2010) 275–290; Paul S. Minear, *Christians and the New Creation. Genesis Motifs in the New Testament*, Louisville 1994, 82–102; Jan A. du Rand, *The Creation Motif in the Fourth Gospel. Perspectives on its Narratological Function within a Judaistic Background*, in: Gilbert van Belle u. a. (ed.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writing Seminar* (BETL 184), Leuven 2005, 21–46; Carlos R. Sosa Siliezar, *Creation Imagery in the Gospel of John* (LNTS 546), London 2015.

⁸ Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* (RNT), Regensburg 2009, 724. Michael Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 399, nimmt wegen der Querverbindungen zwischen Lk 10,38–42 und Joh 11–12 eine gemeinsame „Martha-Maria-Personaltradition“ an.

Hartwig Thyen bezeichnet die Erzählung von Lazarus und seinen beiden Schwestern (Joh 11,1–12,11) als einen „Palimpsest über synoptischen Texten“.⁹ Dabei findet er in Lk 10,38–42, 16,19–31; Mk 14,3–9; Lk 7,36–50 entsprechende Prätexte, mit deren Hilfe der Erzähler ein intertextuelles Spiel wagt. Etwas zurückhaltender argumentiert Charles Kingsley Barrett, der für Joh 11 eine Kenntnis des lukanischen Gleichnisses vom reichen Prasser und vom armen Lazarus (Lk 16,19–31) voraussetzt und für die Salbungserzählung in Joh 12 postuliert, dass markinische und lukanische Traditionen verwendet werden. Er kommt zum Ergebnis, es gebe „keine einfachere Hypothese als die: Die Tradition erreichte ihn durch Mk und Lk.“¹⁰ Übereinstimmungen zwischen Joh 11–12 und der synoptischen Tradition bestehen an folgenden Punkten:

- Marta, Maria und Lazarus kommen auch bei Lukas vor, allerdings in unterschiedlichen Überlieferungen. Marta und Maria kommen in 10,38–42 vor, Lazarus ist aus dem Gleichnis vom reichen Prasser und dem Armen, der vor seiner Tür liegt, bekannt (Lk 16,19–31).¹¹ Was das Gleichnis in Lk 16 betrifft, so kann man mit Richard Bauckham¹² und François Bovon¹³ davon ausgehen, dass nur der Name Lazarus die beiden Evangelien miteinander verbindet. Jacob Kremer hingegen möchte den Bezug auch in Lk 16,31 finden.¹⁴ Dies würde die Nähe zwischen den beiden Evangelien drastisch erhöhen. Gegen die Annahme von Jacob Kremer spricht allerdings, dass Lazarus erst bei Joh zum Bruder der beiden Schwestern wird.
- Auch in Lk 10,38–42 sind Marta und Maria Geschwister. Nach Michael Theobald dürfte Marta „die bestimmende Person“ – „die Herrin des Hauses (Lk 10,38b; Joh 11,19.20) – und wohl auch die Ältere“¹⁵ sein. Offen bleibt bei

⁹ Hartwig Thyen, Die Erzählung von den bethanischen Geschwistern (Joh 11,1–12,19) als „Palimpsest“ über synoptischen Texten, in: Frans van Segbroeck u. a. (ed.), *The Four Gospels. FS Frans Neiryneck 3 (BETL 100)*, Leuven 1992, 2021–2050.

¹⁰ Charles K. Barrett, *Das Evangelium nach Johannes (KEK)*, Göttingen 1990, 405.

¹¹ Theobald, *Johannes (Anm. 8) 720–724*, erklärt den Befund folgendermaßen: „Ein unmittelbarer Bezug des Vierten Evangelisten ist unwahrscheinlich; die Nähe der beiden muss über ihre Überlieferungen vermittelt sein.“ Dieser Befund wird im Hinblick auf die Passionserzählung vom Autor noch präziser gefasst. Vgl. ders., *Der Prozess Jesu. Geschichte und Theologie der Passionserzählungen (WUNT 486)*, Tübingen 2022.

¹² Richard Bauckham, *The Rich Man and Lazarus. The Parable and the Parallels*, NTS 37 (1991) 225–246.

¹³ François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas 2. Lk 9,51–14,35 (EKK 3,2)*, Zürich 1996, 103.

¹⁴ Jacob Kremer, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1–46*, Stuttgart 1985, 104–105.

¹⁵ Theobald, *Johannes (Anm. 8) 724*. Vgl. Dorothy Lee, *Mary and Martha. Levels of Characterization in Luke and John*, in: Christopher W. Skinner (ed.), *Characters and Characterization in the Gospel of John (LNTS 461)*, London 2013, 197–220.

Lukas, wo der Ort der gastlichen Aufnahme geographisch näher zu lokalisieren ist.

- Die beiden Frauen verhalten sich sowohl in Lk 10,38–42 als auch in Joh 11–12 gegensätzlich, dennoch sind ihre unterschiedlichen Verhaltensweisen, die bei Lukas im Imperfekt stehen (V. 39: ἤκουεν, V. 40: περιεσπᾶτο), erzählerisch aufeinander bezogen. In Lk 10 sitzt Maria zu Füßen Jesu und hört ihm zu (ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ), Marta hingegen ist ganz von ihrer Aufgabe als Gastgeberin in Anspruch genommen (Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλήν διακονίαν). In Joh 11,30 geht Marta Jesus entgegen, während Maria im Haus bleibt. Überhaupt hat Marta ihre großen Stärken im Wort und in der Erkenntnis der Person Jesu, während Maria durch ihre Taten überzeugt.
- Die Salbungserzählung in Joh 12,1–8 spielt dagegen in dem Haus, in dem wenige Tage zuvor die beiden Schwestern um ihren toten Bruder trauerten. Der Dienst Martas und die Salbung der Füße Jesu durch Maria verdienen besondere Aufmerksamkeit. Die Handlung der Marta wird mit einem Verbum im Imperfekt¹⁶ beschrieben (διηκόνει), während Maria die Füße Jesu salbt (ἤλειψεν τοὺς πόδας).¹⁷ Trotz einiger Übereinstimmungen mit den Salbungserzählungen in Mk 14,3 und Mt 27,7 gibt es auch Unterschiede zur synoptischen Tradition, die die Salbungserzählung im Haus des aussätzigen Simon ansiedelt (Mk 14,3; Mt 26,7; vgl. Lk 7,40). Zudem erfolgt die Salbung des Hauptes Jesu in Mk 14,3 und Mt 27,7 durch eine namentlich nicht genannte Frau. Die Parallelüberlieferung in Lk 7,40 charakterisiert die Frau als Sünderin; sie weint, trocknet die Füße Jesu mit ihrem Haar und salbt sie. Das Haus, in dem die Salbung geschieht, gehört einem Pharisäer. Signifikante Übereinstimmungen mit Lk 7,40 bestehen jedoch darin, dass auch in Joh 12,1–8 die Füße Jesu gesalbt und getrocknet werden. Die Reihenfolge der Handlungen ist freilich vertauscht.

Resümierend lässt sich sagen, dass Joh 11–12 und das Lukasevangelium gemeinsame Traditionen enthalten, die im Kontext der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus modifiziert und neu angeordnet wurden. Was jedoch auffällt, ist, dass die Charakterisierungselemente wie der Ort, an dem die Personen auftreten, und ihre zentralen Handlungen in einen neuen Kontext gestellt und metaphorisch aufgeladen werden, um die bekannten Personen in einer neuen Rolle darzustellen. Hinsichtlich der Charakterisierung der beiden Schwestern wird die

¹⁶ Vgl. Jörg Frey, *Die johanneische Eschatologie 2. Das johanneische Zeitverständnis* (WUNT 110), Tübingen 1998, 90–91: Das Imperfekt „bezeichnet im Johannesevangelium zumeist dem normalen Sprachgebrauch entsprechend eine durative Handlung oder einen Zustand in der Vergangenheit. Darüber hinaus kommen iterative, irreale sowie einige conative Imperfekt-Formen vor.“

¹⁷ Vgl. Kremer, *Lazarus* (Anm. 14) 92; Theobald, *Johannes* (Anm. 8) 721.

Textaussage jedoch pointierter, wenn man davon ausgeht, dass das vierte Evangelium auch das Lukasevangelium kennt.¹⁸ In diesem Fall genügt es jedoch nicht, lediglich ein intertextuelles Spiel mit synoptischen bzw. lukanischen Texten anzunehmen. Vielmehr muss man davon ausgehen, dass das Johannesevangelium die Tradition, die es aufnimmt, bewusst transformiert und eine Neugestaltung anstrebt. Der gezielte Neuentwurf zeigt sich deutlich an zwei Punkten, nämlich in der Amtskonzeption und in Bezug auf die Geschlechterrollen.

Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Andeutung von François Bovon, der in seinem Kommentar zu Lk 10,38–42 einen neuralgischen Punkt nennt. An dieser Stelle sind für ihn „Fragen mit im Spiel“, „die das Amt von Frauen betreffen.“¹⁹ Das gilt natürlich nicht nur für Lk 10,39–42, sondern auch für die Erzählungen von Joh 11–12. Die Erzählung der drei Geschwister aus Betanien wird sogar auf dem Hintergrund von Lk 10,38–42 zusätzlich gewichtet, weil Maria in Lk 10,39 deutlich als Schülerin Jesu charakterisiert wird, die zu seinen Füßen sitzt und ihm als Lehrer zuhört. Es besteht also in den Evangelien die Möglichkeit, Frauen als Jüngerinnen oder Schülerinnen zu charakterisieren, obwohl der Terminus *μαθητής* nicht verwendet oder sogar bewusst vermieden wird.

Darüber hinaus können die kurzen Ausführungen von Mary Rose D’Angelo näher beleuchtet werden, die feststellt, dass man sich zur Zeit der frühen Kirche hauptsächlich an die Rolle von Marta und Maria erinnerte:

„At any rate, it seems that Martha and Mary were remembered primarily because of the roles they played as ‚minister‘ and ‚sister‘ in the (postresurrection) early Christian mission. The narratives in which they appear in Luke and John are less insight into the history and character of these particular women than vehicles for the authors’ theological concerns and their assumptions or prescriptions about gender.“²⁰

Das Johannesevangelium stellt für die Frauen, die im Evangelium vorkommen, im Gegensatz zu Lukas eine neue Rollenverteilung dar. Diese zieht sich durch das gesamte Evangelium, aber zwei Textpassagen verdeutlichen das Anliegen in spezieller Verdichtung: die Ostertexte, in welchen die überragende Rolle von

¹⁸ Vgl. Thomas Söding (Hg.), *Das Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen* (QD 203), Freiburg 2003. Der Sammelband dokumentiert eindrucksvoll, dass das Johannesevangelium in der aktuellen Forschung nicht mehr so isoliert von der synoptischen Tradition gesehen wird wie in der früheren Forschungsgeschichte.

¹⁹ Bovon, *Lukas* (Anm. 13) 112; Vgl. Barbara E. Reid, *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*, Collegeville 1996, 144–162.

²⁰ Mary R. D’Angelo, *Reconstructing “Real” Women from Gospel Literature. The Case of Mary Magdalene*, in: Ross S. Kraemer/dies. (ed.), *Women & Christian Origins*, New York 1999, 105–128: 108.

Maria von Magdala betont wird, und die Erzählungen im Umkreis von der Auferweckung des Lazarus in Joh 11–12.

Die Überlegungen zum Verhältnis von Joh 11–12 zur synoptischen Tradition betreffen auf diesem Hintergrund also nicht nur die Frage nach den Quellen des Johannesevangeliums, sondern auch zentrale Fragen der Gemeindeorganisation. Aus diesen Gründen wird der folgende Beitrag eine der Schlüsselstellen des Johannesevangeliums, die Auferweckung des Lazarus,²¹ untersuchen. Diese stellt das größte Zeichen des Johannesevangeliums dar.²² Es wird danach gefragt, welches Frauen- bzw. Geschlechtermodell Marta und Maria im Johannesevangelium repräsentieren und wie die beiden Schwestern in die neue Schöpfung, die von Jesus initiiert wird, einbezogen werden. Dabei ist ein deutlicher Unterschied zu erkennen, denn die Auferweckung des Lazarus wurde exegetisch oft behandelt, doch seine beiden Schwestern nehmen forschungsgeschichtlich weitaus keinen so prominenten Platz ein. Deshalb soll der folgende Beitrag im Rahmen der Charakterisierung der beiden Schwestern ihr prophetisches Charisma und ihre Rolle als Gemeindeleiterinnen hervorheben.

Um das Profil der beiden weiblichen Figuren im vierten Evangelium herauszuarbeiten, wird zunächst die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus in Joh 11 behandelt (Teil 2). In einem zweiten Schritt wird die Gastmahlszene in Kapitel 12 analysiert (Teil 3). Abschließend werden die Ergebnisse beider Kapitel zusammengefasst (Teil 4). Im Text wird deutlich, dass unterschiedliche Erzählebenen vorhanden sind, von denen drei benannt werden. Die Personencharakterisierung erfolgt auf der Textebene, jedoch muss auch die metaphorische Dimension der Erzählung berücksichtigt werden, insbesondere wenn es um die Familiensymbolik geht, die im Text zu finden ist. Eine dritte Facette ist die Frage nach der Historizität des Textes, die sich besonders dann stellt, wenn zwischen der Zeit Jesu und der Gemeindeebene unterschieden wird. Wobei für das Verständnis des Johannesevangeliums insgesamt festzuhalten ist, dass die Erzählung von der Erweckung des Lazarus „im entscheidenden theologischen Horizont des stellvertretenden Todes Jesu“ interpretiert werden will und als „erzählerisches

²¹ Vgl. Kremer, Lazarus (Anm. 14).

²² Hans Förster, Die johanneischen Zeichen und Joh 2:11 als möglicher hermeneutischer Schlüssel, NT 56 (2014) 1–23; Hans-Peter Heekerens, Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums (SBS 113), Stuttgart 1984; Christian Welck, Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht mit einem Ausblick auf Joh 21 (WUNT 2, 69), Tübingen 1994; Franz Zeilinger, Die sieben Zeichenhandlungen Jesu im Johannesevangelium, Stuttgart 2011.

Zeugnis auf den Glauben, präzise: den Glauben der Hörer und Leser des Evangeliums, zielt.²³ Es ist daher logisch, dass der Text aufgrund seiner Bedeutung metaphorisch aufgeladen ist und historisch verschiedene Ebenen anspricht. Wenn dem so ist, dann soll die Erzählung vom wunderbaren Wirken Jesu nicht nur eine dramatische Jesusbegegnung schildern, sondern auch dazu dienen, eine bestimmte Gemeinde oder Gemeinden in einem spezifischen sozialen Kontext zu unterstützen und zu stärken. Es wird also offensichtlich, dass die Geschichte mehr als nur eine Episode des Wirkens Jesu erzählt, sie erzählt auch, wie Jesus als Auferstandener wirkt.

Es besteht die Notwendigkeit, sowohl die Hinweise auf das Heilsgeschehen als auch die soteriologischen Auswirkungen des Todes Jesu zu berücksichtigen. In Joh 11–12 werden nicht nur die Erzählfäden auf den Tod Jesu hin verbunden, sondern vom Tod Jesu fällt auch umgekehrt Licht auf die Erzählung von Joh 11–12. Der Wortlaut von Thomas (11,16), der besagt, „Lasst uns also nach Betanien gehen, um mit ihm zu sterben“, greift den Aspekt der Teilhabe der Jünger am Tod Jesu auf. Die betanischen Schwestern zeigen, wie die Hingabe Jesu für das Leben und die Liebe zu Jesus im persönlichen Leben und in der Gesellschaft produktiv umgesetzt werden kann. Der Fokus auf die beiden Frauengestalten ermöglicht es, darüber zu sprechen, wie die Symbolsprache des Johannesevangeliums vermittelt, dass Christus eine neue Schöpfung gebiert. Durch diese bildhafte Sprache werden die beiden Frauen befähigt, sich als Trägerinnen der *imago Christi* in der Welt zu verstehen.

2. Der kranke Lazarus und seine beiden Schwestern (Joh 11,1–5)

Wenn in Lk 10,38–42 von Maria und Marta erzählt wird, wird deutlich, dass es sich um zwei Schwestern handelt, die Jesus als Gast empfangen. Die gesamte Szene spielt sich im Haus ab. In Joh 11 erfährt die bekannte Geschichte jedoch eine recht eigenartige Transformation, die damit beginnt, dass Lazarus im Johannesevangelium zum Bruder der beiden Schwestern wird. Diese kleine Beobachtung kann folgenreich sein, da die gesamte Szene als intertextuelles Spiel mit synoptischen Prätexten verstanden werden könnte. Für die folgenden Ausführungen soll die Frage jedoch zunächst außer Acht gelassen werden. Der vorliegende Text des Johannesevangeliums kann streng synchron gelesen werden. In dieser Betrachtung können Maria und Marta weiterhin als Geschwisterpaar betrachtet werden, das den Verlust ihres geliebten Bruders betrauert. Doch der Begriff „Bruder“ kann auf zwei Ebenen betrachtet werden, nämlich auf der Ebene

²³ Jörg Frey, Die johanneische Eschatologie 3. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten (WUNT 117), Tübingen 2000, 410–411.

der Verwandtschaft und auf der Ebene der Gemeinschaft, in der sich alle als Geschwister Jesu betrachten, da sie Gott als ihren Vater anerkennen.²⁴ Dies könnte auch die ausführliche Einleitung der vorliegenden Erzählung erklären. Wie in Joh 11,1 erwähnt wird, war Lazarus, der aus Betanien stammt, krank. Betanien ist auch das Dorf von Martha und ihrer Schwester Maria. An dieser Stelle ist es erwähnenswert, dass Lazarus bisher nicht als Bruder von Marta und Maria bekannt ist, sondern lediglich aus demselben Dorf stammt. Die verwandtschaftliche Beziehung wird erst in V. 2 geklärt.

In V. 2 wird auf die Rolle Marias hingewiesen: Sie ist jene, die Jesus mit Öl salbt und mit ihren Haaren seine Füße abtrocknet. Durch eine Prolepse wird somit die zentrale Tat von Maria bereits zu Beginn der Erzählung betont. Am Ende des Verses wird erwähnt, dass Lazarus auch der Bruder von Maria ist. Auf diese Weise wird Lazarus durch seine Schwester näher beschrieben, was sich von konventionellen Zugängen unterscheidet, denn in den Evangelien werden Frauen meist über ihre Ehemänner definiert. Weil die nähere Vorstellung der verwandtschaftlichen Beziehungen nur zögerlich erfolgt, kann man fragen, ob der Terminus „Bruder“ tatsächlich die verwandtschaftlichen Beziehungen beschreibt, oder ob der Begriff nicht als Bezeichnung für den Mitchristen bzw. die Mitchristin verwendet wird (vgl. Röm 16,1.14; Apg 1,15), da es in der frühen Kirche keine andere spezifische Bezeichnung dafür gab. Auf diesem Hintergrund ist es möglich, die Erzählung von den drei betanischen Geschwistern nicht nur als Bericht über eine schmerzhaft familiäre Situation zu verstehen, sondern auch als Darstellung einer frühen christlichen Gemeinde, die um den Verlust eines geliebten Gemeindemitglieds trauert. Dies würde bedeuten, dass auch im Johannesevangelium Fragen zur Auferstehung in der Gemeinde von Bedeutung sind. Die Metaphorik der Familie kann in diesem Zusammenhang den Grundstein für eine ekklesiologische Lektüre der Erzählung legen.²⁵

Die ekklesiologische Dimension des Textes könnte zwar durch die Erwähnung der drei betanischen Geschwister bereits angesprochen worden sein, wird

²⁴ Familienmetaphorik kommt beispielsweise bereits bei der Hochzeit zu Kana in Joh 2 im Bild von Braut und Bräutigam, aber auch in Joh 19,25–27 vor. Zwischen dem geliebten Jünger und der Mutter Jesu wird durch das Wort Jesu in ein neues Verwandtschaftsverhältnis hergestellt, in dem der geliebte Jünger zum Bruder Jesu wird, die Mutter Jesu bleibt die Mutter Jesu und wird zur Mutter des geliebten Jüngers. Die Linie setzt sich in den Ostertexten fort, wenn Maria von Magdala in Joh 20,17 den Auftrag des Auferstandenen erhält, zu „meinen Brüdern“ zu gehen. Vgl. Ruben Zimmermann, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10* (WUNT 171), Tübingen 2004, 211; Josef Pichler, *Jesus, der Lebensspender. Vom spirituellen Reichtum des Johannesevangeliums*, Regensburg 2015, 73.

²⁵ Verstärkt wird diese Annahme auch durch V. 5: Jesus liebte Maria, ihre Schwester und Lazarus.

aber durch ein weiteres Element verstärkt, das im weiteren Erzählverlauf sich dazugesellt. Im Gebet spricht Jesus in Joh 11,41 Gott als Vater an. Die Rede von Gott als Vater ist immer schon metaphorisch und sowohl im Judentum als auch in der paganen Umwelt verbreitet. Wenn der Text von Joh 11 so umständlich eingeleitet wird, kann das nicht bloß als Hinweis auf unterschiedliche Schichten des Johannesevangeliums gewertet werden, sondern hauptsächlich als erste Andeutung jener hermeneutischen Prämisse, unter der der folgende Text zu lesen ist. Der Text handelt von einer Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, die durch den Tod des Lazarus auf ihre Nöte aufmerksam gemacht werden. Dies unterstreichen die zahlreichen Verbindungslinien zwischen dem Grab des Lazarus und dem Grab Jesu. Es handelt sich dabei nicht nur um eine einmalige Erweckung von Lazarus aus dem Grab, sondern um das grundlegende Wissen, aus welcher Hoffnung die Nachfolge von Jesus gespeist wird. Auch die Aussage, dass die betanischen Geschwister von Jesus geliebt werden (vgl. Joh 11,3.5), kann in diesen Sinnhorizont eingezeichnet werden.

Als Jesus in Betanien ankommt, liegt die Bestattung des Lazarus bereits vier Tage zurück. Betanien liegt ganz in der Nähe von Jerusalem. Der Tod des Lazarus wird betrauert.

2.1. Die Begegnung mit Marta (Joh 11,17–27)

Unabhängig davon, wie man die Nähe von Joh 11 zu Lk 10 einschätzt, wird durch den Unterschied zwischen der Lukasversion und der johanneischen Erzählung deutlich, dass nun der öffentliche Raum zum Ort der Begegnung wird, nicht mehr das Haus. In der griechischen Sozialgeschichte und auch im Neuen Testament ist der öffentliche Raum zumindest nicht primär und idealiter für Frauen gedacht.²⁶ Das Johannesevangelium setzt an dieser Stelle andere Akzente und

²⁶ Die Hauskonzeption kann natürlich mithilfe von Stereotypen abgehandelt werden. Dafür würden sich in der antiken Literatur einschlägige Beispiele finden lassen. Eine solche Vorgangsweise setzt sich aber dem Vorwurf der Undifferenziertheit aus, weshalb im Folgenden mithilfe der aufschlussreichen Studie von Tanja S. Scheer, *Griechische Geschlechtergeschichte* (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 11), München 2011, eine differenzierte Herangehensweise gewählt wurde, welche in der Lage ist, ein facettenreiches Bild des antiken Alltagslebens und der damit verbundenen Geschlechterordnung nachzuzeichnen. Im Rahmen von Geschlechterstereotypen war den Frauen das Haus, den Männern hingegen das Draußen zugeordnet. Das scheint auf den ersten Blick auch als höchst plausible Entsprechung der historischen Realität. Doch auch in solchen Angelegenheiten sind Differenzierungen mehr als angebracht, was an zwei Beispielen verdeutlicht werden soll. Für einen athenischen Bürger und seine Familie waren Privates und Öffentliches nicht streng getrennt und das beherrschende Ordnungsprinzip war nicht drinnen oder draußen. Vielmehr war das Handeln eines Menschen in Athen stets ein von den Standesgenossen kontrolliertes – dies galt für Männer und Frauen. In kleinbäuerlichen Verhältnissen konnte es sich ein Oikos jedoch schlicht nicht leisten, die Arbeitskraft der weiblichen Mitglieder aus ideologischen

ermöglicht Frauen alternative Rollenmodelle innerhalb der Jesusbewegung und der Gemeinde. Im öffentlichen Dialog mit Jesus sagt Marta: „Herr, wärest du hier gewesen, wäre mein Bruder nicht gestorben“ (V. 22). Die Fortsetzung ihrer Rede wird als eine verdeckte Bitte²⁷ gewertet: „Aber auch jetzt weiß ich, dass Gott dir alles geben wird, worum du ihn bittest.“ Jesus wird hier als jemand dargestellt, der eine besondere Nähe zu Gott hat, direkten Zugang zu ihm hat und von ihm alle seine Wünsche erfüllt bekommt (vgl. Joh 11,41). Daraufhin verspricht Jesus der Frau, dass ihr Bruder auferstehen wird, was wiederum eine Vertiefung ihrer Hoffnung auf Auferstehung auslöst.

2.1.1. Auferstehung am jüngsten Tag (V. 24)

„Dein Bruder wird auferstehen“, damit tröstet Jesus Marta. Sie nimmt den Zuspruch auf und ordnet ihn in ihr Glaubenswissen ein: „Ich weiß, dass er bei der Auferstehung am Jüngsten Tag auferstehen wird.“ Die beiden Sätze werden oft in die Richtung interpretiert, dass einer pharisäisch-rabbinischen Endzeitvorstellung die Gegenwärtigkeit des Heils in Christus entgegengesetzt wird. Exemplarisch für diese Konzepte kann Udo Schnelle genannt werden. Laut ihm begreift Martha Jesu Wort im Sinne des jüdischen Auferstehungsglaubens und liefert so die dunkle Folie, von der sich das folgende Offenbarungswort Jesu umso heller abhebt.²⁸ Klaus Wengst kritisiert einen solchen Erklärungsansatz, indem er ausführt:

Gründen auf das Haus zu beschränken. Allein aufgrund der vorhandenen Arbeitskräfte arbeiteten attische Bäuerinnen zumindest zeitweise ‚draußen‘ auf den Feldern mit. Beate Wagner-Hasel, Arbeit und Kommunikation, in: Thomas Späth/dies. (Hg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Stuttgart 2000, 311–335: 314, geht noch einen Schritt weiter, wenn sie formuliert: „Wenn Xenophon den Frauen ein Leben im Haus zuweist, dann handelt es sich um ein idealtypisches Modell, das dem Leben der meisten Bäuerinnen keineswegs entsprochen haben kann.“ Außerdem lässt sich – für den Fall der Trennung der Bereiche von innen und außen – der ideellen Haushaltspflicht der Frauen eine komplementäre Abwesenheitspflicht der Männer gegenüberstellen. Vgl. Scheer, Geschlechtergeschichte, 37. Viel wahrscheinlicher ist es, dass unterschiedliche Wirtschafts- und Lebensbereiche innerhalb der Familie komplementär aufgeteilt wurden. Eine fast identische Komplementarität der Geschlechter zeigt sich auch in der Frage, wie Frauen zur Vermehrung des Vermögens beigetragen haben konnten. Besonders hinsichtlich der Textilarbeit und der Bevorratung müssen die eigenständigen Leistungen von Frauen zum Wohlstand eines Hauses sehr hoch veranschlagt werden. Die beiden genannten Felder umfassen allgemein anerkannte Tätigkeiten, die Frauen verrichteten, damit ein Haushalt prosperierte. Einen weiteren Bereich, in dem die Geschlechter komplementär zusammenwirkten, einander begneten, gemeinsam agierten und repräsentierten, stellt das Kultleben dar.

²⁷ Vgl. Udo Schnelle, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig 1998, 189: „Marta spricht ihr Vertrauen zu Jesus aus und bittet ihn dann indirekt, er möge doch Lazarus wiedererwecken.“

²⁸ Schnelle, Johannes (Anm. 27) 189. Vgl. Mary L. Coloe, The End is Where We Start From. *Afterlife* in the Fourth Gospel, in: Michael Labahn/Manfred Lang (Hg.), Lebendige Hoffnung – Ewiger

„Dieses Schema christlicher Exegese, neutestamentliche Aussagen auf dem Hintergrund jüdischer Vorstellungen als dunkler Folie zu interpretieren, gehört leider immer noch nicht der Vergangenheit an. Es unter der Hand einem jüdischen Autor des ersten Jahrhunderts, der an Jesus als Messias glaubt, zu unterstellen, macht die Sache gewiss nicht besser.“²⁹

Auch wenn der Text so offen formuliert ist, dass Marta in Fragen der Auferstehungshoffnung einen Lernprozess durchlaufen kann, so stehen einander eine futurische Auferstehungshoffnung und ein Verständnis von Auferstehung in Richtung einer präsentischen Eschatologie gegenüber,³⁰ die in der Erzählung dadurch untermauert wird, dass Jesus seinen geliebten Freund mit dem Namen rufen und Lazarus daraufhin aus dem Grab kommen wird. In diesem Sinn formuliert Klaus Wengst: Der Satz

„lässt die Lesenden und Hörenden an mehr als an das denken, was Marta in V. 24 interpretiert. Mit ihr können sie des Lazarus Auferstehung zum Leben am Ende der Zeiten im Blick haben, aber auch schon sein Auferstehen aus dem Grab, wie es nachher in der Geschichte erzählt wird.“³¹

Marta geht in ihrer Antwort auf den Trost Jesu ein, indem sie betont, sie wisse, dass ihr Bruder bei der Auferstehung am letzten Tag auferstehen wird. Obwohl die Wendung ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ biblische Bezüge hat (Jes 2,2 בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים, vgl. Micha 4,1), fügt sich die Wendung besonders durch die Formulierung im Singular gut in das johanneische Vorstellungskonzept ein (Joh 6,39–40.44.54; 11,24; 12,48), das man mit Ferdinand Prostmeier als „eine theozentrische Definition der Lebens- und Glaubenssituation, die [...] trösten, ermahnen und ermutigen will“,³² unter Verwendung apokalyptischer Bildersprache verstehen kann. Wie die Zeit erlebt wird, steht also zur Diskussion, und zwar so sehr, dass Jesus von sich selbst sagen kann, er sei die Auferstehung und das Leben.

Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (ABG 24), Leipzig 2007, 177–199: 191–193; dies., John 11–21 (Wisdom Commentary 44B), Collegeville 2021, 313–352.

²⁹ Klaus Wengst, Das Johannesevangelium 2. Kapitel 11–21 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,2), Stuttgart 2001, 24 Anm. 42.

³⁰ Vgl. 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.

³¹ Wengst, Johannesevangelium (Anm. 29) 24.

³² Ferdinand Prostmeier, Der Barnabasbrief (KAV 8), Göttingen 1999, 217 Anm. 117. Vgl. Peter Trummer, Auferstehung jetzt – Ostern als Aufstand. Theologische Provokationen, Freiburg 2023, 175: „Dabei ist nicht an einen, noch Milliarden Jahre ausstehenden Tag gedacht, an dem das Sonnensystem kollabiert und das Leben auf der Erde definitiv erlischt, sondern viel wichtiger ist der letzte Tag in unserem Leben, nicht nur im zeitlichen Sinn, sondern auch von der Erlebnisqualität her, die schon vor ihm wirklich das letzte sein kann.“

2.1.2. Ich bin die Auferstehung und das Leben (V. 25)

Jesus antwortet Marta mit einem seiner markanten Ich-bin-Worte,³³ die sich über das gesamte Evangelium erstrecken.³⁴ Besonders herauszuheben sind die zwei Ich-bin-Worte im Zusammenhang mit den beiden Großwundern, der Heilung des Blindgeborenen in Joh 9 und der Auferweckung des Lazarus in Joh 11. Otto Schwankl bezeichnet Joh 8,12 als die „Ur- bzw. Wurzelmetapher“³⁵ der johanneischen Lichtmetaphorik und betont, in der Lichtsymbolik liege eine Metapher der Pro-Existenz vor, denn die Güter Brot, Licht, Wahrheit oder Leben würden den Menschen von Jesus her zukommen.³⁶ Wenn Jesus im Zusammenhang mit der Auferweckung des Lazarus von sich selbst als Auferstehung und Leben (vgl. 2 Makk 7,14; Dan 12,2) spricht, wird in diesem Wort deutlich: „Das ‚Ich-bin-Wort‘ präsentiert in konzentrierter Form das johanneische Credo: Gott hat Jesus die Macht über den Tod und das Leben gegeben, er ist der wahre Lebensspender.“³⁷ Oder wie Otfried Hofius formuliert: „Sind aber Auferstehung und Leben in Jesus und nur in ihm präsent, dann ist der Jüngste Tag da, wo Jesus ist“, und

³³ Vgl. Raymond E. Brown, *The Gospel according to John (I–XII). Introduction, Translation and Notes (AncB 29)*, New Haven 2008, 533–534; Otto Schwankl, *Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (HBS 5)*, Freiburg 1995, 195. Sie unterscheiden grammatikalisch drei Gruppen von Ich-bin-Worten: a) der absolute Gebrauch (wie z. B. Joh 8,24.28.58), b) die implizit prädikative Verwendung (wie in Joh 18,5.6.8) und c) die Verbindung mit einer Prädikation im Nominativ (wie z. B. Joh 6,35; 8,12; 10,7.9; 10,11; 11,25; 15,1.5).

³⁴ Vgl. Joh 6,35.41.48.51: Brot des Lebens/Brot vom Himmel; 8,12: Licht der Welt; 10,7: Ich bin die Tür; 10,11: Ich bin der gute Hirte; 11,25: Ich bin die Auferstehung und das Leben; 14,6: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; 15,1: Ich bin der wahre Weinstock.

³⁵ Schwankl, *Licht* (Anm. 33), 207. Mit Berufung auf Ulrich Busse, *Metaphorik in neutestamentlichen Wundergeschichten? (Mk 1:21–27; Joh 9)*, in: Karl Kertelge (Hg.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (QD 126)*, Freiburg 1990, 110–134: 130–131, und R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983, 189. Rudolf Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThKNT.S 4)*, Freiburg 1993, 268, betont die Verbindung von Joh 8,12 mit den beiden Großwundern, der Heilung des Blindgeborenen (Kap. 9) und der Totenerweckung des Lazarus (Kap. 11). „Sie enthüllen in einzigartiger Weise die Bedeutung Jesu als Licht und Leben der Welt, so wie der Logos im Prolog als das die Menschen erhellende Leben (1,4) oder als das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet (1,9) vorgestellt und gepriesen wird.“ Zur Heilung des Blindgeborenen vgl. Karl M. Woschitz, *Art. Licht (NT)*, NBL 3 (2001) 636–637; ders., *Jesu, lux mundi (Joh 9) et Oedipus caecus (nach Sophokles). Zur Christodramatik und Mythopoesie des Lichtes*, in: Otto König/Alois Wolkingner (Hg.), *Horizonte sittlichen Handelns. FS Richard Bruch (GrTS 14)*, Graz 1991, 59–116. Zur Lazarusperikope vgl. Frey, *Eschatologie* (Anm. 23) 445–448.

³⁶ Schwankl, *Licht* (Anm. 33) 212–214.

³⁷ Schnelle, *Johannes* (Anm. 27) 189. Vgl. Christina Hoegen-Rohls, *Gottes rekreatorisches Handeln bei Paulus und Johannes II. „Neue Schöpfung“ und „Ewiges Leben“*, in: Veronika Burz-Tropper (Hg.), *Studien zum Gottesbild im Johannesevangelium (WUNT 2, 483)*, Tübingen 2019, 187–225: 214–224.

man findet Auferstehung und Leben „hier schon und jetzt schon, indem man ihn findet, d. h. an ihn glaubt.“³⁸ Dieses zentrale Offenbarungswort ergeht nun persönlich an Marta in aller Öffentlichkeit. Wenn Jesus Marta zusichert, dass er die Auferstehung und das Leben ist, dann bedeutet das, dass auch Menschen, die an Jesus glauben, in unvorstellbaren Abgründigkeiten des Lebens die Stimme Gottes vernehmen können, die zu ihnen spricht: Ich bin da. Diese Hoffnung hat durch Jesus einen Namen und ein klares Profil erhalten, denn auch für ihn war das Grab nicht das Letzte, was er erwarten durfte. Seit seiner Auferstehung scheint die aufgehende Sonne sogar in die letzte Grabkammer.

Wenn das Wort Jesu in den schwersten Stunden des Lebens gilt, dann gilt dies wohl auch im Tod. Doch Jesus geht noch einen Schritt weiter, indem er Marta das Leben zuspricht. Der gesamte Offenbarungsdiallog, der der Zeichen-erzählung vorangestellt wird und den Sinnschwerpunkt der Geschichte bildet, präsentiert Marta als eine ausgezeichnete Schülerin Jesu. Dies wird dadurch deutlich, dass sie Jesus Lehrer nennt. Im Dialog mit Jesus wird sie „zu einem vertieften Verständnis der eschatologischen Auferstehungshoffnung angeleitet; eine ähnliche Technik der Gesprächsführung begegnet auch in anderen johanneischen Dialogen.“³⁹

2.1.3. Das Glaubensbekenntnis (V. 27)

Das Glaubensbekenntnis von Marta entspricht dem Bekenntnis von Petrus in Mk Mk 8,27–30 oder auch in Joh 6,68–69.⁴⁰ Laut Jean Zumstein bezieht sich das Bekenntnis von Marta nicht auf Glaubensinhalte, sondern ist personal. „Sie objektiviert das geschenkte Leben nicht, sondern bekennt den, der es gibt.“⁴¹ Dabei bedient sie sich dreier Aussagen, die auch im Johannesevangelium vorkommen (1,49; 4,25; 6,14) und eine große Tragweite haben. Der Titel „Christus“ erfüllt die jüdischen Heilshoffnungen, der Terminus „Gottessohn“ wird von der johanneischen Christologie interpretiert und die Apposition „der in die Welt kommt“ präzisiert das johanneische Offenbarungsverständnis, dass der Sohn der Gesandte des Vaters ist. Somit wird mit dieser Charakterisierung das Wirken Jesu als Wirken Gottes deutlich gemacht. Das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses an dieser Stelle durch Marta, das in der synoptischen Tradition Simon Petrus

³⁸ Otfried Hofius, Die Auferweckung des Lazarus. Joh 11,1–44 als Zeugnis narrativer Christologie, ZThK 102 (2005) 17–34: 27.

³⁹ Andrea Taschl-Erber, Die Familie in Betanien (Joh 11,1–12,19) als narrativ inszenierte Modell-gemeinde, PZB 25 (2016) 25–52: 32.

⁴⁰ Vgl. Raymond E. Brown, Roles of Women in the Fourth Gospel, TS 36 (1975) 688–699; Elisabeth Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988, 40; Lee, Mary (Anm. 15) 197–217.

⁴¹ Jean Zumstein, Das Johannesevangelium (KEK 2), Göttingen 2016, 429.

vorbehalten ist, ist ein starkes Argument für die Bedeutung von Frauen in den Gemeinden des Johannesevangeliums. Ihre Autorität übertrifft möglicherweise sogar repräsentative Personen der Apostelzeit. Yves-Marie Blanchard formuliert dies mit den Worten:

„Le renversement des rôles est éloquent: la communauté johannique paraît accorder aux femmes une place importante, égale sinon supérieure à celle des personnalités traditionnellement reçues comme exemplaires de l'âge apostolique.“⁴²

Geschwisterliche Gemeinde setzt voraus, dass die Rollen und Funktionen von Männern und Frauen austauschbar sind. Dies wird durch das Glaubensbekenntnis und die apostolische Autorität des Simon Petrus narrativ untermauert.

Im Johannesevangelium geht der Auferweckung des Lazarus das Bekenntnis der Marta voraus, was darauf hindeutet, dass sie bereits vor der Erfahrung des Wunders glaubte. Damit wird sie in der Erzählung indirekt gepriesen, da in Joh 20,29 festgehalten wird: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“ Die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus ist somit eng verknüpft mit der Thomasstelle. Ähnlich wie Thomas, der zum Vorbild und Sprachrohr für alle späteren Generationen wird, die in der Auferstehung Jesu ihren fundamentalen Glaubensbezug sehen, wird nun Marta bereits vor dem Tod Jesu als Vertrauensperson von Jesus präsentiert. Ihre Aussage stimmt auch mit dem Ziel von Joh 20,30–31 überein. Daher kann man das Bekenntnis von Martha nicht als unzureichend interpretieren. Es ist eines der schönsten und vollständigsten Glaubensbekenntnisse, die im Johannesevangelium überhaupt vorliegen. In diesem Sinn führt Judith Hartenstein aus:

„Die positive Rolle von Martha ist auch dadurch betont, dass sie das wichtigste Bekenntnis zu Jesus im Johannesevangelium ablegt. Im Johannesevangelium gibt es Bekenntnisse von verschiedenen Jüngerinnen und Jüngern, aber die Formulierung von Martha wird am Ende des ganzen Evangeliums aufgegriffen (Joh 20,31): Das Johannesevangelium wurde geschrieben, um genau den Glauben zu bewirken, den Martha in Joh 11,27 schon erlangt hat.“⁴³

Die erste Erzählsequenz über Marta im Johannesevangelium endet mit dem Glaubensbekenntnis. Anschließend wird erwähnt, dass sie Maria zu Jesus führt. Im Gegensatz zu Lk 10 konkurrieren Marta und Maria nicht um den guten Teil. Stattdessen handeln in Joh 11 die beiden Schwestern unterschiedlich, aber ergänzen einander. Marta ist daran interessiert, dass auch Maria Jesus begegnet. Dabei geht sie diskret (λάθρα) vor.

⁴² Yves-Marie Blanchard, Une galerie de personnages (suite), Feu Nouveau 52 (2008) 2–6: 3.

⁴³ Judith Hartenstein, Art. Maria und Martha, WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/51980/> (03.06.2023).

2.2. Die Begegnung mit Maria (Joh 11,28–37)

Nach diesem umfassenden Bekenntnis zeigt der Ortswechsel an, dass eine neue Szene beginnt. Marta teilt ihrer Schwester heimlich mit, dass Jesus sie ruft. Die kleine Notiz verdient Beachtung, denn sie hat eine erstaunliche Nähe zur Auferweckung des Lazarus. Hier wie dort ergeht der Ruf Jesu und beide Stellen sind mit der Auferweckungsterminologie verknüpft. Maria wird durch ihre Schwester dazu angeregt, aufzustehen (ἠγέρθη) und das Haus zu verlassen. Sie trifft auf Jesus in der Öffentlichkeit und beginnt ein Gespräch mit ihm. Die Erzählung bedeutet, dass Maria schon vor der Auferweckung von Lazarus durch Jesus eine eigene Auferstehungserfahrung gemacht hat.⁴⁴ Diese hat sie vom Trauerhaus zur öffentliche Jesusbegegnung geführt.⁴⁵ Die Auferstehungserfahrung befähigt Maria dazu, öffentlich zu wirken, da sie hierfür kompetent ist. Wenn Maria nur ein Kapitel später, in Joh 12, die Füße Jesu mit kostbarem Nardenöl salbt, zeigt sie damit, dass sie auch die Bedeutung seines Todes und seiner Auferstehung versteht. Das alles hat sie nicht nur dem Herrn zu verdanken, sondern auch Marta, denn diese trägt dazu bei, dass ihre Schwester den Ruf des Herrn vernehmen und auferweckt werden kann.

Als Maria auf Jesus trifft, fällt sie vor ihm nieder und beginnt ein Zwiegespräch mit ihm, das mit dem Dialog zwischen Marta und Jesus identisch ist: „Wenn du hier gewesen wärst, wäre mein Bruder nicht gestorben.“⁴⁶ Maria und die Trauergäste weinen und Jesus ist tief bewegt. Er fragt, wo sie ihn hingelegt haben. Die emotionale Berührung, die Jesus und Maria durch ihre Tränen zeigen, entspricht der römischen Ikonographie. Die Dissertation von Anna Schreiber-Schermutzki verdeutlicht, dass in der Darstellung römischer Sarkophagbilder sowohl Männer als auch Frauen in der Ikonographie als Trauernde dargestellt werden können. Häufig findet die Trauer in ritualisierter Form durch den Einbezug von Trauerfrauen und Dienstpersonal statt.⁴⁷ Hierbei wird deutlich, dass die Bildnisse die offene und expressive Äußerung von Trauer als Tugend betrachten, die keinen sozialen oder geschlechtsspezifischen Grenzen unterliegt. Männer und Frauen zeigen gleichermaßen entfesselte Reaktionen auf den Todesfall und ihre enthemmte Reaktion sowie Gestik werden deutlich. Auf diese Weise sollen die

⁴⁴ Vgl. die Zwischenüberschrift von Bernadette Escaffre, Marta, in: Mercedes Navarro Puerto, Marinella Perroni (Hg.), Evangelien. Erzählungen und Geschichte (Die Bibel und die Frauen 2,1), Stuttgart 2011, 340–361: 353: Marta „erweckt“ Maria mit der Botschaft, dass der Meister sie rufe, zum Leben (Joh 11,28–29).

⁴⁵ Vgl. Frey, Eschatologie (Anm. 23) 438: „Deshalb ist der ‚Dialog‘ mit Maria kein Einzelgespräch, sondern ein Gespräch Jesu mit ihr *und* den Juden, ein Handeln *coram publico*.“

⁴⁶ Zur Struktur vgl. Theobald, Johannes (Anm. 8) 718.

⁴⁷ Anna Schreiber-Schermutzki, Trauer am Grab – Trauerdarstellungen auf römischen Sepulkraldenkmälern, Diss. Freiburg 2008.

Bilder einerseits Emotionen bei den Betrachtenden hervorrufen und zugleich den Trauerprozess befördern. Es wird dabei bewusst auf die Vermittlung von Tugendkonzepten wie *pietas*, *virtus* oder *pulchritudo* verzichtet. Der Fokus liegt stattdessen auf der Vermittlung und Inszenierung offener und heftiger Trauer, die sich besonders eindrucksvoll durch die Trauergesten und durch den entsprechenden Habitus ausdrückt. Wenn Jesus also Trauer zeigt, so ist diese Reaktion rollenkonform.

Das Muster, das sich bereits am Anfang der Berufung der ersten Jünger Jesu in Joh 1 zeigt, offenbart, dass Menschen nicht direkt zur Nachfolge gerufen werden, sondern dass sie von anderen Menschen zu Jesus geführt werden. Dies kann auch in Joh 11 beobachtet werden, wo Maria die Personen um sie herum zu Jesus führt, damit sie Zeugen der Auferstehung des Lazarus werden können. Am Ende der Erzählung wird in V. 45 deutlich gesagt, dass viele Judäer, die zu Maria kamen, an Jesus glaubten (πολλοὶ οὖν ἐκ τῶν Ἰουδαίων οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαρίας καὶ θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν). Zugleich wird sie – wie schon zuvor Marta – als Jüngerin Jesu präsentiert.

2.3 Die Erweckung des Lazarus (Joh 11,38–44)

Der Abschnitt, in dem Lazarus ins Leben zurückkehrt, bildet dramaturgisch die Klimax der Erzählung. Lazarus, der bereits im Grab liegt, wird von Jesus wieder zum Leben erweckt. Dabei wird das Grab des Lazarus durch die Bezeichnung mit *μνημεῖον*, einen Stein, der das Grab verschließt, sowie den Befehl Jesu, den Stein wegzunehmen (ἄρατε τὸν λίθον), beschrieben. Damit ergeben sich so enge Parallelen zum Grab Jesu, dass Jean Zumstein die sprachlichen Überschneidungen „ein intratextuelles Spiel zwischen dem Grab des Lazarus und dem Grab Jesu“⁴⁸ erkennt. Der Geruch der Verwesung und des Todes, auf den Marta hinweist, ist nicht nur ein Hinweis auf das massive Verständnis einer leibhaften Auferstehung, sondern er schafft auch eine Verbindung zur Salbung Jesu, die in Joh 12 erzählt wird. Die Akzeptanz des Todes bildet die Grundlage für die Erfahrung der Auferstehung, welche Maria nun bezeugt. Dank dieser Erfahrung kann Maria ein Werk reiner Liebe vollbringen und der Duft des kostbaren Öls erfüllt den ganzen Raum. An dem Ort, wo ein Dienst am Messias, ein Einsatz aus der Fülle des Lebens, ausgeführt wird, ist Veränderung möglich. Alles, was eine lebensfeindliche Geruchskulisse verbreitet, von Einschränkung geprägt ist und die Insignien des Todes trägt, muss nicht resignierend akzeptiert werden. Durch das Eingreifen Jesu erfahren die Realität sowie der Blickwinkel des Menschen eine heilsame Wendung, wie aus den zahlreichen Verweisen auf die zuvor

⁴⁸ Zumstein, Johannesevangelium (Anm. 41) 431.

erwähnten Wunder, der Selbstbezeichnung Jesu in 11,25 und der betonten Einheit des Sohnes mit dem Vater hervorgeht. Jetzt wird das Wort erfüllt, dass die Stunde gekommen ist, in der die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden; und alle, die sie hören, werden leben (5,25).

Die Reaktionen auf das Wirken Jesu sind unterschiedlich. Viele kommen zum Glauben, andere berichten den Pharisäern, was geschehen ist. Später wird ein Beschluss gefasst, der zu Jesu Tod führt, und Kajaphas prophezeit unfreiwillig, dass dieser Tod stellvertretend sein wird. Die Charakterisierung von Marta und Maria wird erst in Kapitel 12 wieder aufgenommen, obwohl dies durch die Prolepse in Joh 11,2 (ἦν δὲ Μαριάμ ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρω καὶ ἐκμάζασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξίν αὐτῆς) bereits angedeutet wurde.

3. Die Gastmahlszene in Joh 12,1–11

Am Gastmahl in Joh 12 nehmen Jesus und Lazarus teil. Auch Marta und Maria treten im Kontext des Mahls auf, das sechs Tage vor dem Paschafest stattfindet. Der Text des Johannesevangeliums erwähnt zunächst Marta in ihrer Rolle beim Tischdienst.

3.1 Marta als Gemeindeleiterin

Gleich zu Beginn der Erzählung kommt Marta vor, indem sie als eine Person genannt wird, die beim Mahl dient (διηκόνει). Doch der Interpretationsspielraum dieser kurzen Notiz ist beträchtlich. Es existieren unterschiedliche Auslegungspeditionen, die von einer traditionell untergeordneten Rolle der Frau sprechen, bis zu jener Position, dass Marta an dieser Stelle als Gemeindeleiterin handelt. Aus diesem Grund braucht es einen neutestamentlichen Streifzug durch die einschlägigen Stellen, die davon sprechen, dass Frauen „dienen“. Dabei wird sich herausstellen, dass das Neue Testament den Begriff mit unterschiedlichen Konzepten verbindet. Der vorliegende Beitrag vertritt die These, dass Marta in ihrer Rolle als Gemeindeleiterin dargestellt wird, die mit Maria zusammenarbeitet, wobei beide ihr unterschiedliches Charisma einbringen. Wenn Marta mit der Imperfektformulierung διηκόνει charakterisiert wird, erinnert dies an ähnliche Stellen in der Evangelientradition, die Frauentätigkeiten (gelegentlich auch in Mahlkontexten) mit derselben Formulierung umschreiben. Zu erwähnen ist die Heilung der Schwiegermutter des Petrus, die in allen drei synoptischen Evangelien überliefert wird (Mt 8,15; Mk 1,31; Lk 4,39). Darüber hinaus wird in Mk 15,41 und Mt 27,55 erwähnt, dass Frauen, die bei der Kreuzigung Jesu anwesend waren, ihm „dienen“. Es bleibt jedoch unklar, was genau damit gemeint ist. Jedenfalls weist die Begrifflichkeit auf eine Problematik hin, die in der synoptischen Tradition im Hinblick auf die der Erzählkomposition nur unzureichend behandelt

wird. Die synoptische Tradition zeigt ein hohes Interesse an den männlichen Jesusbegleitern, aber gerade im Zusammenhang mit den Passions- und Ostererzählungen mangelt es an männlicher Kontinuität, was sich in der Jüngerflucht und der Verleugnung des Petrus deutlich zeigt. Die Rolle der Frauen in der Jesusnachfolge wird in den Erzählungen zuvor, die Jesus auf seinem Weg nach Jerusalem darstellen, nicht angemessen gewürdigt. Daher wird im Kontext der Kreuzigung Jesu erwähnt, dass die Frauen ihn „unterstützt“ haben. Das Lukasevangelium löst das Problem der Erzählungsanordnung wesentlich eleganter als Markus und Matthäus. Es berichtet in Lk 8,3 von Frauen, die Jesus unterstützen und ihm dienen, und erwähnt kurz darauf Maria und Marta in Lk 10,38–42. Allerdings gelingt es ihm nicht, die Rolle der Frauen in der Jesusbewegung so darzustellen, dass sie auf Augenhöhe mit den männlichen Jesusnachfolgern agieren können. Vielmehr fließen gesellschaftliche Perspektiven und Ordnungsmuster aus seiner zeitgenössischen Umgebung in seine Darstellung mit ein. Über die bisher diskutierten Belege zum Verbum „dienen“ hinaus gibt es noch einen Beleg aus dem Johannesevangelium zu nennen. In Joh 12,26 wird angemerkt, dass Personen, die Jesus dienen möchten, ihm folgen sollen. Der Vater wird jene ehren, die Jesus dienen. An dieser Stelle könnte der Begriff „dienen“ gleichbedeutend mit „nachfolgen“ sein. Des Weiteren stellt sich die Frage, ob die metaphorische Verwendung des Begriffs „Vater“ für Gott die Beziehung zwischen Gemeindemitgliedern als Brüder und Schwestern unterstreicht. Obwohl die Stelle nicht ausdrücklich auf den Dienst von Frauen eingeht, ist sie dennoch wichtig, da sie das Dienstkonzept eng mit der Fußwaschung in Joh 13 und der Gottesrede des Johannesevangeliums verbindet. Wie Margarete Gruber⁴⁹ und Klaus Scholtissek⁵⁰ herausgestellt haben, sind Joh 12 und Joh 13 feinsinnig miteinander verbunden. Beide Erzählungen können als Kontrast zur römischen Alltagskultur betrachtet werden. Die Diakonie Jesu und die frühchristliche Bewegung lassen sich als „gegenkulturelle Praxis“⁵¹ verstehen. In den folgenden Ausführungen wird darauf eingegangen, wie weit diese Praxis geht.

⁴⁹ Margareta Gruber, Zumutung der Gegenseitigkeit. Zur johanneischen Deutung des Todes Jesu anhand einer pragmatisch-intertextuellen Lektüre anhand der Salbungsgeschichte Joh 12,1–8, in: Gilbert van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETL 200), Leuven 2007, 647–660.

⁵⁰ Klaus Scholtissek, „Ein Beispiel habe ich euch gegeben ...“ (Joh 13,15). Die Diakonie Jesu und die Diakonie der Christen in der johanneischen Fußwaschungserzählung als Konterkarierung römischer Alltagskultur, in: Klaus Scholtissek/Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), *Diakonie biblisch. Neutestamentliche Perspektiven* (BThS 188), Göttingen 2021, 159–188.

⁵¹ Scholtissek, Beispiel (Anm. 50) 183.

Wenn man die Ergebnisse der Forschungsbeiträge von Anni Hentschel⁵², John N. Collins⁵³ und Elisabeth Schüssler-Fiorenza⁵⁴ auf dieser Ebene einbezieht, wird klar, dass die profanen Belege des Wortstammes *Diakonia*

„in der Regel eine Beauftragung, die den Beauftragten in ein Beziehungsverhältnis zwischen Auftraggeber und Adressaten einordnet, welches hierarchisch strukturiert ist und häufig eine Vermittlungsfunktion dahin gehend nach sich zieht, dass der Beauftragte eine Sache oder eine Nachricht an die Adressaten überbringen muss.“⁵⁵

Das hat zur Folge, dass in den paulinischen Gemeinden Frauen selbstverständlich als Diakoninnen wirken können (vgl. z. B. Röm 16,1 mit Phöbe als Diakonin in Kenchrää: „unserer Schwester Phöbe, die Diakonin in der Gemeinde von Kenchrää ist“). Der übertragene Auftrag bringt nicht nur eine besondere Autorität mit sich, sondern er ist natürlich auch gewissenhaft zu erfüllen.

Auf diesem Hintergrund können die paulinischen Vorkommen des Begriffsfeldes gut eingeordnet werden und auch das lukanische Paulusbild (vgl. die Abschiedsrede des Paulus in Milet in Apg 20, in der Paulus auf seine *Diakonia* verweist) entspricht exakt dieser Dimension. Allerdings gibt es bezüglich der Geschlechterrollen deutliche Unterschiede zwischen Paulus und Lukas. Kann Paulus ohne Weiteres von Diakoninnen sprechen, so nimmt Lukas eine entgegengesetzte Position ein, indem er bei Frauen eine andere Wortwahl trifft und sie nicht als *διάκονος* bezeichnet. Zudem legt er mit der Auswahl der sieben Diakone für den Tischdienst in der Jerusalemer Gemeinde den Grundstein für das Verständnis, das in der weiteren kirchlichen Tradition prägend werden sollte, nämlich im Sinne der *Caritas*. Dass die sieben Diakone aufgrund von Sprachbarrieren in der Apostelgeschichte für die Gemeindeleitung des hellenistischen Teils der Jerusalemer Gemeinde eingesetzt wurden, geriet im Laufe der Zeit ebenso wie der Umstand, dass Stephanus die längste Rede in der Apostelgeschichte hält, zunehmend in Vergessenheit. Was die Stelle von Marta und Maria aus Lk 10,38–42 betrifft, führt Anni Hentschel aus, dass die spannungsvolle Geschichte „transparent wird für die Bedingungen in den nachösterlichen (Haus-)Gemeinden, wobei die Erzählung entsprechend als Kritik an der Ausübung von gemeindeleitenden und

⁵² Anni Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen* (WUNT 2, 226), Tübingen 2007.

⁵³ John N. Collins, *Diakonia. Re-Interpreting the Ancient Sources*, Oxford 1990.

⁵⁴ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Der Dienst an den Tischen. Eine kritische feministische-theologische Überlegung zum Thema Diakonie*, *Concilium* 24 (1988) 306–313; dies., *Der Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung: Kritische Überlegungen zur Rekonstruktion urchristlicher Geschichte*, in: Willy Schottroff/Wolfgang Stegemann (Hg.), *Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen 2. Frauen in der Bibel*, München 1980, 60–90.

⁵⁵ Hentschel, *Diakonia* (Anm. 52) 432.

verkündigenden Funktionen durch Frauen verstanden werden kann.⁵⁶ Wie es für Frauen angemessen ist, sollen sie sich in der Nachfolge Jesu üben, indem sie auf sein Wort hören und sich in wohltätigen Werken bewähren. Darüber darf auch gerne und häufig gesprochen werden. Leitende Gemeindeaufgaben von Frauen hingegen kommen im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte nur indirekt zur Sprache,⁵⁷ wobei mit Christiane Zimmermann festzuhalten ist: „Das lukanische Konzept, Frauen explizit als Adressatinnen und Förderinnen der Ausbreitung der Christusbotschaft darzustellen, setzt sich in der Apostelgeschichte fort (Apg 9,36–43; 16,11–15).“⁵⁸

Das Johannesevangelium korrigiert die lukanische Position, die letztendlich auf einem liebespatriarchalen Konzept beruht, indem es von der führenden Funktion von Marta im Kontext der Auferweckung des Lazarus berichtet.⁵⁹ Das Johannesevangelium würde nie auf die Idee kommen, von dem, was die Frauen vom leeren Grab berichten, zu sagen, dass ihre Rede „leeres Geschwätz“ sei, wie es noch von den Aposteln bei Lukas vertreten wird.⁶⁰ Sondern bei Johannes tritt Maria von Magdala am Ostermorgen vor die Jünger (ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς) mit der klaren Botschaft: Ich habe den Herrn gesehen (Joh 20,18: ἑώρακα τὸν κύριον).⁶¹ Einen Vers zuvor erhält sie vom Auferstandenen den Auftrag: Gehe zu meinen Brüdern und richte ihnen aus ... (πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς)! Jean Zumstein bringt das Anliegen in aller Kürze auf den Punkt:

„Dies ist eine etwas überraschende Formulierung, denn zum ersten Mal im Evangelium werden die Jünger als Brüder des Herrn bezeichnet. Die theologische Relevanz

⁵⁶ Hentschel, *Diakonia* (Anm. 52) 257.

⁵⁷ Vgl. Sabine Bieberstein, *Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium* (NTOA 38), Fribourg/Göttingen 1998; Ivoni Richter Reimer, *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese*, Gütersloh 1992.

⁵⁸ Christiane Zimmermann, *Frauen im Umfeld Jesu*, in: Jens Schröter/Christine Jacobi (Hg.), *Jesus Handbuch*, Tübingen 2017, 327–333: 331.

⁵⁹ Für Frauen als Amtsträgerinnen im frühen Christentum sind zwei wichtige Publikationen zu nennen: Ute Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien* (FKDG 61), Göttingen 1996; Kevin Madigan/Carolyn Osiek (ed.), *Ordained Women in the Early Church. A Documentary History*, Baltimore 2005; außerdem Gary Macy, *The Hidden History of Women's Ordination. Female Clergy in the Medieval West*, Oxford 2008. Die Hintergründe für den Ausschluss von Frauen auf der Basis der Philosophie von Aristoteles erklärt Prudence Allen, *The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution, 750 B. C. – A. D. 1250*, Grand Rapids 1985.

⁶⁰ Eine Ausnahme bildet allerdings Petrus, der aufsteht und das leere Grab aufsucht (Lk 24,12).

⁶¹ Die Formulierung findet sich sonst nur noch bei Paulus in 1 Kor 9,1 und im Plural in Joh 20,25.

dieser semantischen Innovation ist darin zu sehen, dass die Erhöhung Jesu eine grundlegende Veränderung der Beziehung zwischen Jesus und den Seinen mit sich bringt.“⁶²

Mit dieser sprachlichen Innovation, die sich auch in Mt 28,10 wiederfindet,⁶³ greift das Johannesevangelium einerseits den egalitären Charakter der Jesusbewegung auf und formuliert andererseits in einem neuen Kontext und aus einer neuen Perspektive, die Jesus selbst noch nicht teilte. Als Geber des Lebens bietet Jesus allen, die an ihn glauben, ein neues Angebot, das auf der Grundbotschaft der Verkündigung Jesu basiert. Sie sind Teil der neuen Schöpfung. Aus diesem Grund können Frauen im Johannesevangelium ganz selbstverständlich Schülerinnen bzw. Jüngerinnen Jesu werden.⁶⁴ Die Dialoge Jesu mit verschiedenen Frauenfiguren des Evangeliums (vgl. Joh 4: Begegnung am Jakobsbrunnen, Joh 11: Marta und Maria, Joh 20: Maria von Magdala) zeigen dies hinreichend. Zusätzlich ist es interessant, dass Frauen nach der Begegnung mit Jesus auch Männer zu ihm führen können. Die Frauen im Johannesevangelium können auch für andere indirekt als Vorbilder des Glaubens dienen und dazu einladen, Glaubensfragen für sich selbst zu reflektieren und möglicherweise Zustimmung zu erlangen. In Joh 12,2 wird die gemeindeführende Funktion von Marta erwähnt und es scheint für die anwesenden Männer kein Problem darzustellen, es sei denn, man interpretiert den Einspruch des Judas in diese Richtung. Der Widerspruch von Judas betrifft zwar die Handlung von Maria, die Jesus mit kostbarem Nardenöl salbt, aber letztlich empfiehlt er Wohltätigkeit für Frauen und keine Handlungen, welche Frauen in ihrer Eigeninitiative und souveränen Handlungskompetenz zeigen. Er hält den Einsatz des kostbaren Nardenöls, das genug für die Ernährung einer Familie für ein Jahr wäre, für Verschwendung und schlägt vor, das Geld für die Unterstützung der Armen zu verwenden (vgl. die lukanische Position in Lk 8,3, die Frauen Wohltätigkeit empfiehlt, sie aber sonst als Hörende zu Füßen Jesu sehen möchte, wie aus Lk 10,38–42 deutlich wird). Doch Jesus selbst sorgt für den angemessenen Interpretationsrahmen. Das kostbare Öl dient zur Salbung für sein Begräbnis. Damit zur Charakterisierung der Schwester von Marta.

3.2. *Maria als Prophetin*

⁶² Zumstein, Johannesevangelium (Anm. 41) 754.

⁶³ Vgl. Josef Pichler, Kennt Johannes die Matthäuspasion?, in: Gilbert Van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETL 200), Leuven 2007, 503–513.

⁶⁴ Die Erzählungen des Johannesevangeliums zeigen Frauen als Schülerinnen Jesu. Sie hören auf das Wort Jesu und handeln entsprechend. Freilich weist die Forschung darauf hin, dass im Johannesevangelium an keiner Stelle Frauen eindeutig mit dem Terminus ausgewiesen werden.

Bereits in Joh 11,2 wird Maria als jene Person charakterisiert, die den Herrn mit Öl gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren abgetrocknet hatte. Diese Handlung wird als bedeutend hervorgehoben. Die Aussage wird erzählerisch in Joh 12 im Rahmen eines Gastmahls eingeholt, wo Maria durch ihre Aktion die Szene sprengt, indem sie Jesus für sein Begräbnis salbt (12,7). Mit dieser Handlung wird ihr der Status einer Prophetin zugeschrieben. Susan Miller hält fest: „John presents Mary as a prophetic figure since her act of anointing prepares Jesus for his burial.“⁶⁵ Das gesamte Ereignis wird sechs Tage vor dem Paschafest, an dem Jesus sterben sollte, zeitlich eingeordnet. Dies hat mit der literarischen Darstellungsabsicht des Johannesevangeliums zu tun, denn der Tod Jesu markiert nicht nur das definitive Ende seines Lebens, sondern bringt auch die neue Schöpfung hervor.

3.2.1 Maria und ihr wortloses Bekenntnis zum Messias

Maria trägt durch ihre Handlungen zur Entstehung der neuen Schöpfung bei. Dies ist bereits während der Gastmahlszene sinnlich wahrnehmbar durch den Duft des kostbaren Nardenöls, welches nicht nur die Füße Jesu berührt, sondern den ganzen Raum erfüllt. Maria Kitzberger interpretiert die Handlungen von Maria als intertextuelles Signal, welches die Salbungserzählungen der synoptischen Evangelien aufgreift.⁶⁶ Vergleicht man die Salbungserzählungen von Mt und Mk mit Joh 12, fällt auf, dass in Mt und Mk der Kopf Jesu gesalbt wird, während es in Joh 12 die Füße sind, die von Maria gesalbt werden. Angesichts dessen ergibt sich zwischen der Salbung durch Maria und der Fußwaschung Jesu eine deutliche Parallele. Wenn man den Sachverhalt betrachtet, muss man die prophetische Dimension von Marias Handlung unmissverständlich feststellen, obwohl ihre Handlung symbolisch überladen ist, weil sie die Füße Jesu mit Nardenöl salbt. Das kostbare Öl erinnert an das Wunder von Kana, wo Jesus sich als Messias erwies, genau wie es den Erwartungen der zwischentestamentlichen Literatur entspricht. Im äthiopischen Henochbuch 10,19 heißt es, dass der Weinstock, der auf der Erde gepflanzt wird, Wein im Überfluss trägt. Wenn dies geschieht, ist dies ein Kennzeichen der messianischen Endzeit. Das Motiv der Fülle wird auch in der syrischen Baruchapokalypse als Zeichen der messianischen Endzeit erkannt. An der Stelle in 29,5 wird dort beschrieben, dass an einem Weinstock tausend Reben sein werden. Jede Rebe wird dann tausend Trauben tragen und eine Traube tausend Beeren. Jede Beere wird ein Kor voller Wein ergeben.⁶⁷ Hier

⁶⁵ Miller, *Women* (Anm. 5) 89.

⁶⁶ Vgl. Ingrid R. 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.

⁶⁷ Vgl. Albertus F. Klijn, *Die syrische Baruch-Apokalypse* (JSRZ 5,2), Gütersloh 1976, 107–191.

in Joh 12 legt Maria mit der Salbung der Füße Jesu ein Bekenntnis ab, das nicht durch Worte ausgedrückt wird, sondern in Form einer Handlung. Hinsichtlich der Intensität ihrer Handlung steht Maria dem Bekenntnis ihrer Schwester Marta in nichts nach.

3.2.2 Maria trocknet die Füße Jesu

In der Tat verbindet Maria ihre Handlung mit einer weiteren, indem sie nach der Salbung die Füße Jesu mit ihrem Haar abtrocknet. Das verwendete Wort (ἐκμάσσω⁶⁸) kommt nur bei Lukas und Johannes vor. In Lk 7,36–50 trocknet eine anonyme Sünderin mit ihren Haaren ihre Tränen von den Füßen Jesu ab, um sie anschließend zu salben. Im Johannesevangelium erfolgt genau die umgekehrte Bewegung, denn Maria trocknet die mit Nardenöl gesalbten Füße Jesu wieder ab. Daher stellt sich die Frage, was die Aktion auslöst. Die Gründe für die umgekehrte Reihenfolge liegen wahrscheinlich in der möglichst präzisen Anlehnung an die Fußwaschung Jesu in Joh 13, die ziemlich ähnlich strukturiert ist. Margareta Gruber verweist auf 1) das Paschafest als Leitmotiv (12,1; 13,1), 2) ein Essen unter Männern, das durch eine unerwartete Intervention unterbrochen wird (in Joh 12 von einer Frau, in Joh 13 von Jesus selbst), 3) Maria nutzt das Salböl, während Jesus das Leinentuch benutzt (12,3 und 13,4 jeweils mit dem Aoristpartizip). 4) Maria salbt die Füße Jesu, während Jesus die Füße wäscht (12,3; 13,5). 5) Maria trocknet mit ihren Haaren die Füße Jesu, während Jesus mit einem Leinentuch die Füße der Jünger trocknet (12,3; 13,5).⁶⁹ Aufgrund dieser Parallelen kommt die Autorin zu dem Ergebnis, dass die beiden Szenen der Salbung und Fußwaschung durch drei Motive miteinander verbunden sind. Jesu bevorstehender Tod, die Beziehung zwischen Jesus und seinen Freunden oder seiner Freundin sowie die Bedeutung der Akzeptanz oder Ablehnung dieser Nähe und somit des Todes Jesu.⁷⁰

So plausibel die Annahme auch sein mag, dass Maria das kostbare Nardenöl, welches sie für die Salbung Jesu verwendet hat, mit ihren Haaren wieder abgewischt hat, die Reihenfolge bleibt doch irritierend. Aufgrund der Intensität des Duftes des Nardenöls verbleibt dieser nun auch in ihren Haaren und die Anwesenden werden den Duft ihres Haaröls bei ihrem Auftreten noch längere Zeit

⁶⁸ Das Verbum kommt insgesamt nur in Lk 7,38.44 und in Joh 11,2; 12,3 und 13,5 vor. Die Verbindung des Verbuns mit der Fußwaschung Jesu wird dadurch deutlich. In Lk 7,38 unterbricht eine namentlich nicht näher bezeichnete Sünderin die Gastmahlszene im Haus des Pharisäers. Dabei fallen ihre Tränen auf die Füße Jesu, die sie mit ihren Haaren abtrocknet und anschließend salbt.

⁶⁹ Gruber, *Zumutung* (Anm. 49) 653: „Die narrative Spiegelung von Joh 12,1–8 und 13,1–11 ist besonders schön, denn die Übereinstimmung in der Abfolge der Handlung wird bis zu Übereinstimmungen in den Formulierungen durchgeführt.“

⁷⁰ Gruber, *Zumutung* (Anm. 49) 655.

wahrnehmen können. Das hat einige dazu verleitet, die Szene entweder in Verbindung mit der erotischen Wirkung des Nardenöls im Hohelied⁷¹ oder auf dem Hintergrund von Paulus zu interpretieren, der in 2 Kor 2,15 vom Duft Christi spricht.⁷² Obwohl beide Interpretationen erhellend sind, scheint ein alternativer Zugang durchaus möglich. Da die gesamte Szene eng mit der Fußwaschung verbunden ist und das Abtrocknen des Öls für Irritation sorgt, könnte man daran denken, dass Genderrollen – ähnlich wie in 1 Kor 11,5–6 – zur Diskussion stehen. Das offene Haar der Maria würde hier eine sehr deutliche Spur legen. In diesem Fall würde das Johannesevangelium für folgende Grundposition eintreten: Frauen können Anteil an Christus haben, Menschen zu ihm führen und in Gemeinden leitende Verantwortung übernehmen. Das tun sie so kompetent, dass sie einen festen und gleichberechtigten Platz in jenem Evangelium gefunden haben, das als das geistliche Evangelium gilt. Nicht einmal langes, offenes Haar, das in manchen neutestamentlichen Traditionen strikt verurteilt wird (vgl. 1 Kor 11,5 und 1 Tim 2,9 in Kombination mit V. 11), sollte Frauen daran hindern, Hebammen des Geistes zu sein, als Mitarbeiterinnen an der neuen Schöpfung zu wirken und die Botschaft von Ostern zu verkünden.

Zusätzlich unterstützt wird die These dadurch, dass die Geschlechterfrage im vierten Evangelium reflektiert wird. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass Jesus seine eigene Mutter an den beiden Stellen, an denen sie vorkommt – jeweils den vertrauten Rahmen sprengend – mit „Frau“ (γύναι) anspricht (Joh 2,4 und Joh 19,26).⁷³ Die Anrede in Joh 19,26 verknüpft nicht nur das erste Zeichen des Evangeliums mit dem Kreuzestod Jesu, sondern zeigt auch, wie traditionelle Geschlechterstereotype durch die Mutter Jesu höchstpersönlich entlarvt werden. Darüber hinaus wird deutlich, dass Frauen in die neue Schöpfung eingebunden sind. Ein solches Konzept hebt sich vom Liebespatriarchalismus des Lukas ab, der die Wohltätigkeit von Frauen zwar häufig betont, hinsichtlich ihrer öffentlicher Redemöglichkeiten können sich Frauen jedoch ein Beispiel an Maria in Lk 10,38–42 nehmen, die schweigend zu den Füßen Jesu saß. Die paulinische Tradition wiederum schreibt vor, dass Frauen im Gottesdienst nur mit einer bestimmten Frisur prophetisch sprechen dürfen. Auch die Pastoralbriefe betonen die Bedeutung der gesellschaftlichen Ordnung für die Gemeinde, um sich nicht von der Umwelt abzuheben. Das Johannesevangelium geht jedoch einen theologischen Weg, der aber offensichtlich bald als zu anstrengend empfunden wurde, was bereits das Nachtragskapitel dokumentiert (vgl. Joh 21,15–19). Zumindest

⁷¹ Vgl. die Interpretation von Taschl-Erber, Familie (Anm. 39).

⁷² Vgl. Joachim Kügler (Hg.), Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes. Religionsgeschichte – Bibel – Liturgie (SBS 187), Stuttgart 2000; Miller, Women (Anm. 5) 95.

⁷³ Vgl. Miller, Women (Anm. 5) 19.

hat sich das Konzept des Johannesevangeliums nicht nachhaltig genug durchgesetzt.

4. Ergebnisse

Marta und Maria treten in Joh 11 und Joh 12 auf. Die beiden Frauen werden nicht über einen Mann,⁷⁴ sondern Lazarus über seine beiden Schwestern definiert. Beide Erzählungen sind durch eine Prolepse miteinander verbunden, was Auswirkungen auf das Verständnis der beiden Texte hat. Zunächst erscheint Marta als die bestimmende Person, sie spricht auch ein bedeutendes Glaubensbekenntnis aus, das in der synoptischen Tradition und in Joh 6,68–69 Simon Petrus spricht. In ihrem Glauben erlebt sie einen rasanten Entwicklungsprozess, der sie als hochbegabte Schülerin von Jesus ausweist.⁷⁵ Als solche ermöglicht Marta – längst vor der Auferweckung des Lazarus – ihrer Schwester Maria eine Auferweckungserfahrung, die in einer persönlichen Jesusbegegnung endet. In Joh 12 wird das Bild von Marta noch plastischer, denn es wird von ihrem Tischdienst im Rahmen eines Gastmahls erzählt. Der Tischdienst darf aber nicht im Sinn einer karitativen Tätigkeit, sondern im Sinn von Gemeindeleitung (wie in paulinischen Gemeinden, in denen die Funktionen von Diakonen und Aposteln Frauen und Männern offenstehen) verstanden werden. Damit entwirft das Johannesevangelium, das sonst mit Aussagen zum Zwölferkreis sehr zurückhaltend ist, an den beiden Frauenfiguren ein Modell, wie es Leitungs- und Partizipationsformen kirchlicher Organisation versteht und für wen welche Ämter offenstehen. Marta und Maria fungieren als kirchliche Amtsträgerinnen.⁷⁶ Für das vierte Evangelium gestalten Männer und Frauen an der neuen Schöpfung mit, die Jesus durch seinen Tod am Kreuz initiiert hat. Hineingenommen in das Gottesverhält-

⁷⁴ Vgl. Karlsen Seim, *Frauen* (Anm. 6) 206: „Sie [alle Frauenfiguren des Johannesevangeliums, nicht nur Maria und Marta] erscheinen nicht männlicher Autorität untergeordnet, sondern unabhängig davon und wie alle anderen Charaktere in der Erzählung stehen sie bloß hinter Jesus zurück, der die einzige autoritative Figur ist.“

⁷⁵ Vgl. Lee, *Mary* (Anm. 15) 208: „The Johannine Martha may be said to represent the believer, the friend of Jesus, who struggles with the tragedy of death in the light of faith, and who ‘exemplifies for the reader the substance of the Gospel’s overriding purpose (20.31)’. She stands for the typical disciple, whose faith is open to development, who believes yet does not fully comprehend, and whose faith needs to grow in strength.“

⁷⁶ So schon die Sicht des Hippolyt von Rom, der in seinem Kommentar zum Hohelied 24,2 die Ostererzählungen harmonisiert und dabei Mt 28,9–10 mit Hld 3,4 als Geschichte von Maria und Marta verbindet, indem er ihre Jesussuche hervorhebt und beide als Apostel seligpreist. Vgl. Yancy Warren Smith, *The Mystery of Anointing. Hippolytus’ Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Context. Text, Translations, and Comprehensive Study* (Gorgias Studies in Early Christianity and Patristics), Piscataway 2015, 62.

nis Jesu verstehen sich die johanneischen Gemeinden als geschwisterliche Gemeinschaft, die zu patriarchalen Herrschaftskonzepten ein alternatives Lebensmodell anbietet. Der Hinweis auf die Glaubenden als Geschwister und auf die Vaterschaft Gottes kann nämlich „zum Argument gegen die patriarchale Struktur der Gesellschaft werden.“⁷⁷ Die Geschichte der drei betanischen Geschwister erzählt dann davon, dass Gemeinde ganz anders gedacht und organisiert werden kann, als man sich das in situativen Kontexten, die von patriarchalen Konzepten dominiert werden, vorstellt.

Obwohl Maria in Joh 11 nicht so prominent wie ihre Schwester Marta erscheint, wird sie ebenfalls als Jesusjüngerin dargestellt, die erfolgreich die im Haus trauernden Gäste zu Jesus führt. Viele von ihnen beginnen, an Jesus zu glauben. In der Salbung des Messias, die im Aufbau deutlich an die Fußwaschung Jesu als gegenkulturelle Praxis erinnert, wird Maria als Prophetin dargestellt, die mit Hingabe und Liebe die Grundbotschaft Jesu lebt und versteht. Indem Maria Jesus die Füße salbt, gibt sie durch ihre Handlung ein Glaubensbekenntnis ab, das dem von Marta in nichts nachsteht. Sie erhält nicht nur Anteil an Jesus, sondern nimmt auch seinen Tod an. Auf diese Weise spiegelt Maria auch die Glaubenswelt des Johannesevangeliums wider.

Maria und Marta repräsentieren als Geschwisterpaar das ekklesiologische Modell des Johannesevangeliums. Dieses wird auch in der Osterbotschaft erwähnt, als der Auferstandene Maria von Magdala beauftragt, zu ihren Geschwistern (πρὸς τοὺς ἀδελφούς) zu gehen und ihnen mitzuteilen, dass er zu seinem Vater und ihrem Vater, zu seinem Gott und ihrem Gott geht. Ihre unterschiedlichen Rollen werden nicht gegeneinander ausgespielt, sondern sie gehören zum Charisma der Jesusnachfolge.

⁷⁷ Christine Gerber, Familie als Bildspender, in: Kurt Erlemann u. a. (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur 2. Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, 48–52: 49.